

Imposibilidad de sí. El capitalismo como forma de deshumanización.[#] Impossibility of the Self. Capitalism as a Form of Dehumanization.

Juan Acerbi *

Fecha de Recepción: 24 de febrero de 2017

Fecha de Aceptación: 4 de mayo de 2017

Resumen: *Hannah Arendt ha abordado, en su estudio sobre el totalitarismo, lo sensible que resulta para el hombre la posibilidad de establecer un diálogo, un vínculo, consigo mismo. Como la autora ha demostrado, dicho vínculo se ha situado en el centro de interés del poder totalitario, debido a que su ruptura deviene en el abandono de la persona por parte de la persona misma posibilitando, así, una forma de dominación total sobre el hombre. Por otra parte, pensadores como Theodor Adorno y Michel Foucault han coincidido en diagnosticar que la lógica que anima las relaciones sociales, en el contexto de nuestras sociedades capitalistas, ha logrado tornar todo vínculo que los hombres pudieran establecer entre sí -y de cada uno de ellos consigo mismo- vacuos y estériles. El presente artículo se propone ahondar sobre algunos aspectos de la lógica deshumanizadora del capitalismo sin perder de vista que el vínculo de la persona consigo misma ha representado una sensible preocupación para toda forma de poder que se propusiera anular cualquier dejo de personalidad en el hombre para volverlo, de esa manera, un ser biológico incapaz de relacionarse con otros hombres y carente de toda forma de voluntad.*

Palabras clave: *Capitalismo, deshumanización, dominación, totalitarismo.*

[#] El presente artículo es un avance de la tesis doctoral del autor desarrollada en el ámbito del Doctorado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

* Candidato a Doctor (UBA) y Licenciado en Ciencia Política por la misma Universidad. Actualmente se desempeña como Profesor Regular de Teoría Política en la Universidad Nacional de Tierra del Fuego y participa de diversos grupos de investigación en el campo de la Teoría Política Clásica y Contemporánea. Cuenta con diversos artículos y capítulos de libros sobre la relación de las instituciones políticas y religiosas de la Roma republicana con el mundo contemporáneo. Recientemente ha publicado *Viviendo la catástrofe. Inseguridad, capitalismo y política* [Comp.] (Ediciones UNTDF, 2016). Correo electrónico: juanacerbi@hotmail.com.

Abstract: *Hannah Arendt has approached, in her study of totalitarianism, how sensitive it is for man to establish a dialogue, a bond, with himself. As the author has shown, this bond has been placed in the centre of interest of totalitarian power because its rupture derives in the abandonment of the person by the person himself enabling, thus, a form of total domination over the man. On the other hand, thinkers as Theodor Adorno and Michel Foucault have coincided in diagnosing that the logic that animates the social relations, in the context of our capitalists societies, has succeeded in making every bond that men could establish between themselves -and each one of them with himself- vacuous and sterile. The present article intends to delve into some aspects of the dehumanizing logic of capitalism. The person's bond with itself has been a sensitive concern for all forms of power that would propose to annul the detachment of personality in man to make him, in this way, a biological being, unable to relate to other men and lacking of any form of will.*

Keywords: *Capitalism, Deshumanization, Domination, Totalitarianism*

Introducción

Los orígenes del totalitarismo es, sin dudas, uno de los estudios más profundos y completos que se hayan producido sobre dicho fenómeno. Dentro de sus múltiples virtudes se encuentra la originalidad que le aporta el estilo de su autora¹ quien, por otra parte, demostró que el totalitarismo tenía una historia y que la misma se extendía más allá del siglo XX excediendo, por lo tanto, los horizontes temporales en los que solía ser enmarcado². Las repercusiones y los diversos análisis que dicha obra ha suscitado hasta nuestros días son una muestra de la importancia que la misma guarda no solo para los investigadores interesados de manera particular en la temática³ sino

¹ Sobre esta opinión, cf. el prólogo de Salvador Giner a la edición en español de Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2015.

² Recordemos que Arendt parte del estudio de diversos episodios ocurridos en los siglos XVIII y XIX para, a partir de allí, realizar un recorrido por las formas del antisemitismo y del imperialismo hasta llegar al totalitarismo.

³ Algunos de los estudios que destacan son Lafay, Marilyn. *Hannah Arendt and the Specter of Totalitarianism*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2014; Baehr, Peter. *Totalitarianism, and the Social*

también para aquellos que se dedican a la historia de los movimientos políticos y a la teoría política en general. Sin embargo hay un aspecto de *Los orígenes...* que parece haber pasado totalmente inadvertido hasta aquí; hacia el final de la obra, en las últimas páginas del tercer tomo dedicado al poder totalitario, Arendt desarrolla una de sus últimas reflexiones en torno a un pasaje de Cicerón. Entendemos que no debería ser considerada una tarea ociosa preguntarse acerca de las posibles razones por las cuales una obra dedicada al totalitarismo encuentra en un pasaje del mayor representante del republicanismo clásico una de sus últimas notas de autoridad. La naturaleza de nuestro trabajo hace que dicha pregunta se nos presente como insoslayable al tiempo que, como veremos, la misma nos servirá como punto de partida para reflexionar sobre nuestro propio presente y así dar cuenta de que tanto el totalitarismo como las democracias que les siguieron encuentran una arista de continuidad en sus respectivas aspiraciones de lograr un dominio total sobre el hombre por medio de la anulación de su voluntad.

I. Totalidad y soledad

La referencia arendtiana a Cicerón corresponde a la *República* y se trata de aquel pasaje en el que se afirma que el abuelo de Escipión⁴ “nunca hacía más que cuando nada hacía, y nunca se hallaba menos solo que cuando estaba solo”⁵. Así, el pasaje con el que la filósofa alemana se encamina a finalizar su obra nos sitúa ante algunas cuestiones de suma importancia para la tradición política republicana entre las que destaca la noción del *cum dignitate otium*⁶. Pero la cuestión que rápidamente llama

Sciences. Stanford: Stanford University Press, 2010.

⁴ Es decir, Lucio Cornelio Escipión, Cónsul (259 a.C.) y abuelo del Escipión que sirve de interlocutor en el diálogo Sobre la República.

⁵ Rep. I 17,27. En el presente artículo nos referiremos así («Rep.») a la edición Sobre la República. Madrid: Gredos, 1984.

⁶ No debe olvidarse que la oposición que se verifica en el pensamiento romano de la época entre ocio (otium) y negocio (negotium) -y que buscaba dar cuenta de la diferencia entre griegos y romanos en torno a la vida contemplativa (Cf. Sobre la República I 1e; 1,1)- admite, a su vez, la distinción entre otium y cum dignitate otium el cual es propio del hombre virtuoso, del hombre entregado a los asuntos públicos y que se acerca, así, a la divinidad (cf. Rep. I 7,12 y I 29,45 y, por supuesto, el libro VI). Al respecto, cf. Balsdon, John. "Auctoritas, Dignitas, Otium". The Classical Quarterly, New Series, Vol. 10 Nr. 1 (1960): pp.43-50. También puede relacionarse, en el sendero de la tradición estoica, al cum

nuestra atención es esa aparente paradoja que se establece en torno al hecho de que el hombre puede encontrarse acompañado incluso encontrándose privado de la compañía de otros hombres. Por supuesto, el pasaje en cuestión viene a recordarnos que no se trata de un aspecto novedoso el hecho de que el hombre sea concebido como algo más que el conjunto de elementos que conforman su ser orgánico, su cuerpo, sino que hay *algo* más (espíritu o conciencia) o alguien más⁷ en él que lo habita; motivo por el cual se considera propio del hombre el ser capaz de dialogar consigo mismo. Pero el hecho del porqué Arendt nos remite a este pasaje no debería considerarse con liviandad debido a que, entre aquellas importantes conclusiones a las que arriba en su investigación, se encuentra el hecho de que una de las máximas aspiraciones del poder totalitario no es aislar al hombre físicamente de otros hombres sino aislarlo de sí mismo dejando funcional su cuerpo pero suprimiendo su voluntad, es decir, dejando útil su capacidad productiva⁸. Dicha forma de dominación solo es posible, en términos de la autora, eliminando la individualidad de la persona, lo cual se logra cuando se ha anulado en el hombre toda posibilidad de comportamiento espontáneo ya que “destruir la individualidad es destruir la espontaneidad”⁹. Es en este sentido que se da una lucha por la dominación total del hombre, que no debe confundirse con la mera dominación por medio de la violencia sino que se trata de aquella que se logra por medio de técnicas que aspiran volver a los hombres superfluos¹⁰ ya que de esa manera se elimina su individualidad o, lo que es lo mismo, su personalidad. Ahora, el texto ciceroniano nos ofrece, en las líneas que siguen al pasaje citado por Arendt, la esencia

dignitate otium con la importancia atribuida al «ocio estudiantil» en pensadores como Séneca. Al respecto, cf. Foucault, Michel. La hermenéutica del sujeto. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.

⁷ En el sentido en el que Alain Supiot nos recuerda que: «Convertir en "homo juridicus" a cada uno de nosotros es la manera occidental de vincular las dimensiones biológica y simbólica que constituyen al ser humano. El derecho reúne la infinitud de nuestro universo mental con la finitud de nuestra experiencia física y cumple así en nosotros una función antropológica de instauración de la razón». En el mismo sentido, el autor aborda la multiplicidad de personalidades en diferentes culturas en las que se considera normal que un hombre se encuentre habitado por sus diferentes yos. Al respecto, vid Supiot, Alain. Homo juridicus. Ensayo sobre la función antropológica del derecho. Buenos Aires, 2007, el pasaje citado corresponde a la p.12.

⁸ Cf. Arendt, Hannah. Los orígenes del totalitarismo... op. cit. p.636.

⁹ Cf. Arendt, Hannah. Los orígenes del totalitarismo... op. cit. p.610.

¹⁰ Cf. Arendt, Hannah. Los orígenes del totalitarismo... op. cit. p.613.

misma de lo que consideramos la cisura sobre la que el totalitarismo centró sus esfuerzos en pos de eliminar lo que de humano hay en el hombre: el *logos* primario del hombre, el diálogo del hombre consigo mismo. Y así, Cicerón pregunta “¿quién puede pensar en serio que Dionisio hizo más cuando arrebató la libertad a los ciudadanos apoderándose de todo el gobierno, que cuando Arquímedes, su conciudadano, *sin aparente actividad alguna*, fabricó esta esfera de la que se hablaba hace un momento?”¹¹. Este pasaje, que verdaderamente completa y le brinda sentido político a la cita de Arendt, expresa de manera clara y precisa la potencia atribuida al pensamiento, una potencia por la cual es posible equiparar las acciones producidas por la actividad del intelecto con las de la acción política¹². Pero también expresa la potencia del hombre que, aún aparentando una total inactividad, es capaz de producir acciones con efectos políticos. Así, el motivo por el que Arendt recurre al mencionado pasaje de Cicerón se debe a que nuestro autor percibió la importante diferencia que existe entre aquellos que, aún encontrándose solos, pueden dialogar consigo¹³ de aquellos que están incapacitados para relacionarse con ellos mismos, lo cual sucede «cuando yo mismo soy abandonado por mi yo»¹⁴. La distinción arendtiana entre vida solitaria y soledad parece encontrar en nuestro autor un claro antecedente cuando este pregunta:

¿[Q]uién dejará de pensar que los que en medio de la muchedumbre del foro no tienen el gusto de encontrar con quien hablar están más solos que

¹¹ Cic. Rep. I 17,28. El énfasis es nuestro.

¹² Es decir, siempre que las primeras tengan un efecto, o un provecho, sobre las segundas. El primer libro de su República puede ser claramente leído en esta clave. En el mismo sentido debe recordarse que hasta la filosofía, aunque posea «manantiales riquísimos de virtud y de ciencia» debe servir a los «negocios humanos». Se debe considerar aquí la máxima epicúrea del «ocio gustoso» a la que alude de manera explícita Cicerón en Rep. I 1,1. Sobre las críticas de Cicerón a los ideales epicúreos, vid. Sobre la naturaleza de los dioses. Al respecto también resulta pertinente Maslowski, T. «The Chronology of Cicero's Antiepicureism», *Eos* 62 (1974): pp.55–78. Para un abordaje particular del tratamiento del epicureísmo en el contexto del De republica vid. Englert, Walter. «Epicurean Philosophy in Cicero's De republica: Serious Threat or Convenient Foil?». *Ética & Política / Ethics & Politics*, XVI (2014, 2): pp. 253–266.

¹³ Lo que coincide con el concepto de «vida solitaria» que describe Arendt en Los orígenes del totalitarismo... op. cit. p.637.

¹⁴ Arendt, Hannah. Los orígenes del totalitarismo... op. cit. p.637. Así define la autora el concepto de «soledad».

los que hablan con ellos mismos sin nadie que los juzgue, y se deleitan con lo que discurrieron y escribieron los autores más sabios, como si estuvieran reunidos con ellos?¹⁵

Cicerón nos recuerda no solo al Maquiavelo que gustaba nutrirse del consejo de los Antiguos¹⁶ sino que también nos recuerda que no es suficiente aislar a un hombre para impedirle relacionarse, en su humanidad, con otros hombres. Pero, concretamente, lo que revela Cicerón, y entendemos que allí radica la causa de la cita de Arendt, es que la mente activa de un hombre es tan potente como la acción más pura y eminentemente política, lo cual la torna igual de peligrosa. De allí que el desafío que enfrenta todo proyecto que se proponga dominar al hombre no es aislarlo físicamente sino lograr que el hombre viva en el desarraigo de un mundo en el que no tiene ya un lugar y para ello es necesario que lo haga con la superficialidad tal de aquel que siente “no pertenecer en absoluto al mundo”¹⁷. Diversas advertencias se lanzaron contra la vida superflua particularmente en relación a la influencia que la tecnología ejerce sobre los hombres en nuestros días debido a que “*mankind today has tremendously improved its technology as to render itself largely superflous*”¹⁸. En todo caso, y más allá de las distintas vertientes por las que diversos pensadores del siglo XX llamaron la atención sobre el carácter superficial que la vida iba progresivamente adquiriendo, todo puede reducirse al deseo de lograr una dominación absoluta del hombre en la que el yo abandone al yo; abandono que significa el fin de toda posibilidad de acción voluntaria¹⁹.

Sin embargo, y a pesar de las novedades introducidas durante el siglo XX en las formas de amplificar y volver más efectivos los mecanismos de vigilancia y de difusión de la ideología, no nos encontramos ante un fenómeno del todo original.

¹⁵ Cic. Rep. I 17,28.

¹⁶ Cf. Maquiavelo, Nicolás. Discursos sobre la primera década de Tito Livio. Madrid: Alianza Editorial, 2003; Cartas privadas de Nicolás Maquiavelo. Buenos Aires: EUDEBA, 1979.

¹⁷ Arendt, Hannah. Los orígenes del totalitarismo...op. cit. p.636.

¹⁸ Lowenthal, Leo. "Terror's Atomization of Man". Commentary, 1 (1945/1946): pp.18, p.6.

¹⁹ Cf. Arendt, Hannah. Los orígenes del totalitarismo... op. cit. y Cf. Agamben, Giorgio. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III. Valencia: Pre-Textos, 2010.

Recordemos que una buena parte de la historia de Occidente es capaz de brindar testimonio sobre otras formas que han sido ensayadas en pos de acceder y disponer del hombre en su totalidad. En este sentido, resultará oportuno recordar los hitos fundacionales que acompañaron el surgimiento de esos verdaderos laboratorios²⁰ en los que se intentó regular no solo la totalidad de los aspectos de la vida²¹ de los hombres sino también la forma en la que se relacionaba el hombre consigo mismo en el contexto de los monacatos.

II. Divergencias convergentes

A pesar de la importancia de sus nombres parece haber escapado a la mirada de los investigadores el hecho de que pensadores como Werner Sombart, Theodor Adorno y Michel Foucault coincidan, a pesar de sus diferencias tanto teóricas como de época, en un diagnóstico: que el hombre contemporáneo se encuentra imposibilitado no solo para relacionarse con otros hombres sino que también se encuentra privado de la posibilidad de establecer vínculos legítimos consigo mismo.

De manera esquemática podríamos decir que el planteo consiste en que el hombre no puede establecer ningún tipo de relación, ni con otros ni con su propio yo, que escape a la lógica relacional que impone el capitalismo. Es por esto que desde el saludo en un *hall* hasta la fría relación que se establece entre un hombre que pide un café a la camarera,²² desde el flirteo en un bar hasta la forma en la que se disfruta de la sexualidad²³ o desde la forma en la que seleccionamos un regalo de cumpleaños²⁴

²⁰ Laboratorio en el sentido expresado por Foucault en *Vigilar y castigar* cuando se refiere a esos "métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas". Al respecto vid. Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1989, p.141.

²¹ Recordemos que estas prácticas, y otras de características seculares, se trasladarían luego a otras instituciones más allá de los muros de conventos y monasterios. En este sentido, cf. Foucault, Michel. *Vigilar y castigar...* op. cit. p. 130 y ss.

²² Cf. Adorno, Theodor. *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Taurus, 2001, p.122. Judith Butler establece interesantes reflexiones entre el planteo adorniano y el carácter represivo que adopta un ethos que ha perdido autoridad en una determinada sociedad. Al respecto vid. Butler, Judith. *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

²³ Cf. Adorno, Theodor. *Minima moralia...* op. cit. p.50 y ss.

²⁴ Cf. Adorno, Theodor. *Minima moralia...* op. cit. p.47 y ss.

hasta la manera en la que concebimos al matrimonio²⁵ y la crianza de los niños, todo esto se encuentra permeado por la lógica del capitalismo que vuelve vacuos y estériles los vínculos que los hombres establecen entre sí. En definitiva, y a pesar de las realidades que separan a Sombart de Foucault, encontramos que estos autores han sostenido que el hombre se encuentra incapacitado para relacionarse humanamente con otros hombres²⁶. La gravedad del asunto es tratado de muy diversas formas de acuerdo a las propias perspectivas de los autores pero consideramos que el centro de la cuestión puede encontrarse condensado en aquel pasaje de Adorno en el que nos dice que “el ámbito de lo privado es engullido por una misteriosa actividad que porta todos los rasgos de la actividad comercial sin que en ella exista propiamente nada que comerciar”²⁷. Es por ello que el propio hombre desconfía de cualquier gesto humanitario debido a que “casi resulta sospechoso el que no ‘quiere’ nada: no se le cree capaz de ayudar a nadie a ganarse la vida sin legitimarse mediante exigencias recíprocas”²⁸. Adorno escribe, en esa maravillosa (anti) obra maestra titulada *Minima Moralia*,²⁹ que, en el mundo actual, existen pocas posibilidades de eludir las trampas que impone la sociedad contemporánea por medio de la cultura organizada y mediante la cual se les “corta a los hombres el acceso a la última posibilidad de la experiencia de sí mismos”³⁰. Es por esto que será el apartarse de la sociedad -en el planteo adorniano- el último refugio en el que la humanidad del hombre pueda tener aún alguna oportunidad ya que es en la “soledad no quebrantada el único estado en el que aún puede dar alguna prueba de solidaridad” y esto se debe a que “toda la práctica, toda la humanidad del trato y la comunicación es mera máscara de la tácita aceptación de lo inhumano”³¹ que se ha vuelto el mundo. Para Adorno todo intento por hacer de este mundo un lugar amable, cordial, más humano no significa otra cosa que volverse

²⁵ Cf. Adorno, Theodor. *Minima moralia...* op. cit. p.35 y ss.

²⁶ Por supuesto no han sido los únicos. Entre tantos otros ejemplos, podemos citar la tan repetida sentencia benjaminiana acerca de la pobreza de experiencia o el genial escrito ya citado de Leo Lowenthal acerca de la atomización del hombre.

²⁷ Adorno, Theodor. *Minima moralia...* op. cit. p.27.

²⁸ Adorno, Theodor. *Minima moralia...* op. cit. p.28.

²⁹ Sobre el carácter de anti-obra maestra, cf. Habermas, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1975, particularmente p.146.

³⁰ Adorno, Theodor. *Minima moralia...* op. cit. p.70.

³¹ Adorno, Theodor. *Minima moralia...* op. cit. p.22.

cómplice de la barbarie; el mundo ha perdido su inocencia y “las pequeñas alegrías, las manifestaciones de la vida que parecen exentas de la responsabilidad de todo reflexionar, no sólo tienen un momento de obstinada necesidad, de tenaz ceguera, sino que además se ponen inmediatamente al servicio de su extrema antítesis”³². Lo interesante del planteo adorniano es su capacidad de relacionar aspectos propios de la vida cotidiana con otros que son propios de un proceso que se desarrolla a escala global. De esta manera se establece un vínculo entre cuestiones tan aparentemente nimias (como nuestras formulas de cortesía) con las formas en las que el capitalismo se vuelve cada vez más efectivo como sistema de dominación total. Es por esto que el pensador alemán denunciará hasta el más mínimo de los gestos que se propongan como ingenuos o bienintencionados ya que ninguno de ellos se encuentra libre de una pesada carga: la de darle al mundo, a ese mundo en el que muchos se convencían de no escuchar los gritos de sus vecinos siendo arrastrados a los *campos*,³³ la apariencia de que aún es posible tratarse humanamente.

Por su parte Foucault, de manera menos poética pero no por ello con menos agudeza, denunciaba algunos años después la lógica que anima a la teoría del *capital humano*. La centralidad que posee dicha denuncia se encuentra en el hecho de que, gracias a la teoría del capital humano, y a la lógica en la que se sustenta, se ha hecho posible realizar un “análisis económico en un dominio hasta entonces inexplorado, y [...] la posibilidad de reinterpretar en términos económicos y nada más que económicos todo un dominio que, hasta ahora, podía considerarse y de hecho se consideraba como no económico”³⁴. El dominio que resultaba hasta ese momento inexplorado no es otro que el ámbito de la vida privada lo cual posibilitará nuevas formas de concebir a la familia al afectar la forma en la que sus integrantes se conciben entre sí y cada uno de ellos a sí mismo. Esta nueva forma se centra en la lógica de que el hombre se concibe como un empresario o un inversionista de sí

³² Adorno, Theodor. *Minima moralia...* op. cit. p.22.

³³ Cf. Adorno, Theodor. *Minima moralia...* op. cit. p.60.

³⁴ Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008, p.255.

mismo³⁵ llegando, por ejemplo, a planificar en términos bursátiles aspectos tan sensibles de su vida como la crianza y la lactancia de sus hijos lo cual coincide con que hasta “el mero tiempo de afecto consagrado por los padres a sus hijos, debe poder analizarse como inversión capaz de constituir un capital humano”³⁶. A su vez Sombart insiste en el hecho de que los hombres han sido arrancados de una comunidad natural para ser dispuestos, unos con otros, a la manera de una masa en la que se vuelve inútil todo intento de comunicación entre ellos³⁷. En su análisis, Sombart distinguía entre la vida en las ciudades que habían crecido de manera “orgánica” de aquellas creadas “artificialmente basándose en unos principios ‘racionales’ [...] en la que —como diría Tönnies— se han extirpado todos los rasgos de comunidad”³⁸. En todo caso, y más allá de los momentos y las particularidades con la que se realizan cada una de estas observaciones, una cuestión común surge con claridad y es que la vida privada, la vida familiar, sexual y lúdica del hombre no es ya, en el sentido etimológico del término, vida³⁹.

No debemos pasar aquí por alto que las reflexiones formuladas por estos autores, a diferencia del estudio de Arendt sobre el totalitarismo, han sido realizadas teniendo a la sociedad democrática occidental como centro del análisis. En este sentido podemos aseverar que, tanto en el totalitarismo como en las democracias occidentales del siglo XX, se ha mantenido constante el intento de eliminar del hombre todo el elemento humano que pudiera haber en él. Eliminar la posibilidad de que los humanos puedan establecer vínculos con sus prójimos significa poner en

³⁵ Cf. Foucault, Michel. Nacimiento de la biopolítica... op. cit. p.264.

³⁶ Foucault, Michel. Nacimiento de la biopolítica... op. cit. p.270.

³⁷ Cf. Sombart, Werner. "¿Por qué no hay socialismo en los Estados Unidos?". Reis, 7172, 1995, pp.277-370.

³⁸ Sombart, op. cit. p.282. También resultan pertinentes las consideraciones que en este sentido formula Bauman, Zygmunt. Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil. Madrid: Siglo XXI Editores, 2003.

³⁹ Arendt precisa que el término latino «vivir» significaba «inter homines esse», «estar en compañía de los hombres». Al respecto cf. Arendt, Hannah. Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Barcelona: Península, 1996. p.118. Por su parte, Agamben advierte que «quien emprenda una investigación genealógica sobre el concepto de "vida" en nuestra cultura, una de las primeras y más instructivas observaciones es que éste nunca ha sido definido como tal», al respecto cf. Agamben, Giorgio. Lo abierto. El hombre y el animal. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006, la cita corresponde a la citada edición, p.31.

cuestión, precisamente, la propia esencia de lo humano. Si, al menos desde Aristóteles, hemos considerado al hombre como un *politikón zôion* debido a que es capaz no solo de producir sonidos sino también de “manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto”,⁴⁰ nos encontramos con que anular dicha capacidad significa anular el componente político del animal volviéndolo, así, un ser cuya vida se desenvuelve en un estrato biológico inferior⁴¹. En este sentido los campos de concentración cargan sobre sí el logro de haber producido en serie la deshumanización de millones de seres humanos. Con todo, la historia de los *campos* no es lo que requiere aquí nuestra mayor atención sino, precisamente, su pervivencia más allá de sus límites espacio-temporales originales. Si confiamos en los diagnósticos que aseguran que se ha producido una continuidad entre totalitarismo y democracia,⁴² que hoy los *campos* sobreviven en nuestras propias ciudades, tal vez sea el momento de aceptar también las implicancias que dicha afirmación conlleva y considerar la posibilidad de que aquella figura de los *campos*, aquellos seres que habían perdido todo rastro de humanidad⁴³ han debido encontrar su figura equivalente en el hombre o la mujer que comúnmente habita en nuestras sociedades, es decir, en nosotros mismos. De la misma manera, y considerando los estudios realizados sobre el poder totalitario, se debe considerar la posibilidad de que el laboratorio de la dominación totalitaria haya brindado las bases mediante las cuales fue posible lograr que el hombre pierda su humanidad pero, ahora, en el contexto de nuestras sociedades autoproclamadas libres y democráticas. Si bajo el dominio totalitario se impedía la relación del hombre con sus semejantes, y fundamentalmente consigo mismo, aspirando a volverlos superfluos al punto de hacerles perder su personalidad, todo parece indicar que dichas características encuentran fuertes ecos en el contexto de nuestras propias sociedades.

⁴⁰ Aristóteles, Política I 1253a,11. La edición citada es Política, Madrid: Gredos, 1988.

⁴¹ Cuestión que abordan de manera particular, aunque desde perspectivas diferentes, tanto Agamben como Esposito. Las obras citadas en el presente artículo servirán de introducción al lector interesado en dichas cuestiones.

⁴² Cf., por ejemplo, Agamben, Giorgio. Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida. Valencia: Pre-Textos, 2006 y Estado de excepción. Homo sacer, II,I. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.

⁴³ Nos referimos, obviamente, al musulmán. Al respecto, cf. Agamben, Giorgio. Lo que queda de Auschwitz...op. cit. y, por supuesto, a Levi, Primo. Si esto es un hombre. Buenos Aires: El Aleph, 2013.

III. Convergencias

Comúnmente se suele afirmar que “quebrar” la voluntad de una persona es quebrar su personalidad, su humanidad, que es vaciarlo de contenido. Pero cabría preguntarnos, ya no desde el punto de vista individual sino desde una perspectiva social, preocupada no por el caso de un hombre en particular sino por la sociedad o la Humanidad en su conjunto, qué significa vivir en una época en la que el hombre ha sido quebrado. Dicha pregunta nos remite rápidamente a considerar al hombre como especie y esto debido a que quebrar la personalidad de alguien es eliminar de él sus propios vestigios que son, al mismo tiempo, los que lo particularizan frente a otros y lo vuelven, de alguna manera, quien es. Esa particularidad es la esencia que extrañamos, por ejemplo, de aquel que ha muerto pero que sin embargo nos permite evocarlo por medio del recuerdo pero también es la esencia con la que esperamos reencontrarnos en el futuro por medio de los rasgos fenotípicos de su descendencia. En este sentido la personalidad es, junto con los genes, algo inherente al individuo que puede sobrevivirlo o, en otros términos, es lo que “trasciende la naturaleza mortal de cada hombre para hacerlo partícipe de la inmortalidad del espíritu humano”⁴⁴. Así, nos encontramos frente a tres elementos que fueron sumamente sensibles para los regímenes totalitarios, particularmente para el nazismo: los genes, la personalidad y la eternidad que es el lugar donde, en este sentido, se realizan las dos primeras y que explica, al menos en parte, la constante obsesión que Hitler mostraba por ella⁴⁵. Tal vez, el trasfondo de la dominación total deba ser repensado a la luz de la eternidad y de las formas que el hombre tiene -o puede encontrar- de participar en ella. Si la personalidad y la genética le permiten acceder al hombre a la eternidad sin dudas falta

⁴⁴ Supiot, op. cit. p.61.

⁴⁵ Recordemos la obsesión que se manifestaba, por ejemplo, en la arquitectura del Reich con el imperio de los mil años y la eternidad. Al respecto, y además de los propios discursos de Hitler, cf. Speer, Albert. Memorias. Barcelona: Acantilado, 2001. Particularmente sobre la relación entre arte y tiempo en el nazismo, cf. Michaud, Éric. La estética nazi. Un arte de la eternidad. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009.

aquí un elemento clave y que, como tal, también ha obsesionado a los totalitarismos. Nos referimos al trabajo.

Una de las grandes lecciones que nos ha legado Karl Marx es aquella que afirma que en el capitalismo el trabajador no solo no es dueño del producto de su trabajo sino que tampoco se reconoce en él⁴⁶. Esta incapacidad del hombre para reconocerse en su obra posee un estrecho vínculo con la eternidad, vínculo que ya había sido comprendido en la Antigüedad clásica a partir de la capacidad que poseen los mortales de trascender su propia existencia cada vez que el hombre conseguía:

...dotar a sus trabajos, proezas y palabras de cierto grado de permanencia y detener su carácter perecedero, estas cosas, al menos en cierta medida, integran el mundo de lo perdurable y dentro de él ocupan un puesto propio, y los mortales mismos encontrarían su puesto en el cosmos, donde todo es inmortal a excepción del hombre⁴⁷.

Es decir, el hombre puede modificar la piedra o componer un poema y, a través de ellos, trascender su propia existencia e integrar “el mundo de lo perdurable”. Pero toda posibilidad de trascendencia queda anulada cuando el hombre deja de reconocerse en su trabajo. De esta manera encontramos que, en lo que respecta a la posibilidad que el hombre tiene de trascender su propia existencia biológica, el capitalismo le ha hecho al trabajador lo mismo que el totalitarismo le hizo a los que bajo su égida vivían presas del terror: anular su personalidad y con ella toda forma de trascender la mera existencia biológica. Pero entonces surge la necesidad de reformular los términos con los que solemos conceptualizar al dominio totalitario ya que no se trata de aislar al hombre de su entorno y de sí mismo, impidiéndole establecer vínculos legítimos y sinceros con otros seres de su propia especie, sino que el horizonte debe ser ampliado ya que también se encuentra imposibilitado de vincularse con cualquier otra época. Ahora, si el hombre ha sido privado de su

⁴⁶ Cf., por ejemplo, Marx, Karl. Manuscritos económico filosóficos. Madrid: Alianza Editorial, 1980.

⁴⁷ Arendt, Hannah. Entre el pasado y el futuro... op. cit. p.71.

posibilidad de trascender los límites de su existencia biológica, de vincularse con su descendencia por medio del recuerdo de su personalidad o de la pervivencia de su propio trabajo⁴⁸ si se encuentra conjurado a habitar el presente al tiempo que no puede establecer vínculo alguno con su pasado o con su futuro, entonces podemos afirmar que por primera vez en la historia de la Humanidad, el hombre vive sin que la muerte tenga otro significado que el fin de la vida biológica. Esto significa, además, que se ha reducido la posibilidad de que se produzca una verdadera catástrofe en torno a la pérdida de vidas humanas. En el mundo actual, la muerte de seres de cualquier especie no significa nada en términos individuales a menos que la misma se encuentre en peligro de extinción. Esto, curiosamente, puede graficarse si consideramos que cada día mueren millones de animales vacunos o avícolas en el mundo (bajo un estricto control estatal que supervisa y regula no solo los procedimientos mismos de la muerte sino también las cuestiones que hacen al cuidado sanitario y económico-comercial que las rodea) y lo hacen, por así decirlo, de manera anónima. Por otra parte, observamos que las campañas que se proponga llamar la atención sobre una especie en peligro de extinción suelen hacerlo presentando públicamente algún ejemplar de la misma y lo hacen identificándolo por medio de un nombre. El nombre lo personaliza, lo separa de la especie y lo individualiza, volviendo su muerte, la muerte de un único individuo, en tragedia. A la inversa, en nuestras sociedades se verifica que cada vez en menor medida importan nuestros nombres, nuestras particularidades y todo se suele reducir a ser identificados mediante códigos o parámetros estandarizados lo cual parece acorde para tratar con ejemplares de una especie como la humana la cual, al menos por su número, parece encontrarse lejos del peligro de extinguirse. Por todo esto, entonces, podemos decir que en nuestros días no tiene un verdadero sentido hablar de la muerte debido a que, si la personalidad del

⁴⁸ Se podrían mencionar las terapias génicas así como la manipulación genética incluso a la luz de algunas reconsideraciones técnico-legales que están poniendo actualmente en cuestión los propios conceptos tradicionales de padre o madre biológica. Por ejemplo, la reciente legislación aprobada en Inglaterra que habilita la posibilidad de contar con tres progenitores con el fin de evitar enfermedades congénitas. Cf., por ejemplo, el artículo del Diario El País: "El gobierno británico autoriza la fecundación de bebés de tres progenitores" [en línea]. [consulta: 30 de diciembre de 2016] <http://internacional.elpais.com/internacional/2016/12/15/actualidad/1481806517_663304.html?id_externo_rsoc=TW_CM>.

hombre fue aniquilada al tiempo que se ha eliminado toda posibilidad de trascender su propia existencia por medio de su obra, aquello que hoy llamamos *hombre* no es otra cosa que mera existencia biológica que, como tal, se da exclusivamente en un instante presente, por lo que es de esperarse que una vez concluida su existencia se extingan todos los rastros de su existencia humana.

Desde una perspectiva sociopolítica es indudable que la imposibilidad del hombre a establecer cualquier forma de relación tanto con otros (presentes, ausentes o por venir) como consigo mismo, y más aún en la medida que sea consciente de que su existencia se limita al instante presente,⁴⁹ posee importantes consecuencias. Una de ellas es, sin dudas, la progresiva desactivación del individuo como sujeto político y cuyas consecuencias más visibles se reflejan en la creciente apatía política que sufren nuestras sociedades y en la progresiva desaparición de la masa como sujeto protagonista de las luchas sociales. La masa ha mutado y, en nuestros días, para constituir una masa, ya no es necesario que los hombres se encuentren amuchados entre sí, hombro con hombro; a pesar de que esto no suponga la total desaparición de sus formas tradicionales, hoy la masa se conforma a partir de elementos que se encuentran aislados físicamente y su constitución, como veremos a continuación, se da a partir de la así denominada virtualidad. En este sentido es de esperarse que, en un mundo en el que el vínculo con el otro se encuentra imposibilitado, tienda a desaparecer todo espacio físico común, es decir, esos lugares en los que tradicionalmente el hombre perdía el temor a estar en contacto con otros hombres y se volvía uno más entre cientos o miles⁵⁰. En nuestros días es innegable que hay una creciente preferencia por utilizar aquellos medios que evitan que las personas concurran o pasen más tiempo del necesario en espacios donde hay otras personas. El contacto con el otro es evitado a través de promociones que apelan a la variable económica como forma de expresar la racionalidad de priorizar, a través de la así denominada virtualidad, la comodidad del hogar, la seguridad o la maximización del

⁴⁹ Cabría preguntarse si, fundamentalmente, la publicidad no refuerza una suerte de filosofía de la vida cotidiana tendiente a «vivir el momento», a dejarse llevar. Sobre esto también resuenan conceptos como el de askesis y stultitia que maravillosamente aborda Foucault en su curso sobre la hermenéutica del sujeto.

⁵⁰ Cf. Canetti, Elias. Masa y poder. Barcelona: Alianza Editorial, 2013, especialmente pp.13–26.

tiempo libre⁵¹. Al mismo tiempo se torna evidente que la audiencia de cualquier programa de televisión tiene una cantidad de público muchísimo mayor que la de cualquier tipo de evento o convocatoria *física* que se pueda realizar.

Adorno y Horkheimer habían anticipado hace más de medio siglo los elementos centrales de la tecnología del entretenimiento que nos acompañan en nuestros días y no solo a través de un concepto como el de *la industria cultural*⁵² (comúnmente trivializado para referirse solo a la forma en la que la industria del entretenimiento y del espectáculo actúa y se justifica ante las audiencias olvidando que dicho concepto también abarca la manera en la que la ficción tiende a reemplazar, tecnología mediante, a la propia realidad). Particularmente Adorno sintetizaba sus agudas observaciones en un escrito en el que leemos:

...mediante la televisión, la industria cultural se acerca a la meta de tener a todo el mundo sensorial en una copia que alcanza a todos los órganos, el sueño sin necesidad de soñar [...] fuera de la jornada laboral no se puede dar un paso sin tropezar con una manifestación de la industria cultural, sus medios están tan ensamblados que entre ellos *la reflexión no puede tomar aliento* y darse cuenta de que su mundo no es su mundo⁵³.

De esta manera, el planteo adorniano hace explícita la relación que se establece entre el avance tecnológico y la capacidad que se verifica, en el contexto de las democracias contemporáneas, de anular todo acto reflexivo en el hombre. Es a partir de allí que puede comprenderse un fenómeno que muy bien ha sido caracterizado por Peter

⁵¹ Como bien señala Adorno, el empleo del término «tiempo libre» ha reemplazado, de manera para nada inocente, al término «ocio» a lo cual agregamos que así se afecta la posibilidad de disfrutar del ocio virtuoso, aquel elemento esencial de la vida política en el pensamiento clásico. Volveremos a luego a tratar la importancia del ocio virtuoso (o estudioso) en la última parte de nuestra investigación, vid. infra p. 208. Sobre el tiempo libre en Adorno, vid. Dialéctica de la Ilustración, su Minima Moralia y, especialmente, su escrito Tiempo libre publicado en Adorno, Theodor. Crítica de la cultura y sociedad II. Intervenciones. Entradas. Obra completa, 10/2. Madrid: Akal, 2009.

⁵² Cf. Horkheimer, M. y Adorno, Th. Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

⁵³ Adorno, Theodor. "Prólogo a la televisión" publicado en Adorno, Theodor. Crítica de la cultura y sociedad II. Intervenciones. Entradas. Obra completa, 10/2. Madrid: Akal, 2009, p. 445. El énfasis es nuestro.

Sloterdijk cuando advierte que las masas ya no son capaces de reunirse de manera física sino que lo hacen a través de los medios masivos de comunicación⁵⁴ lo que implica que hoy se pueda constituir una masa sin que exista contacto físico entre los otros hombres lo cual no sería un aspecto particularmente relevante si no fuera por el hecho de que “el resultado de todo ello es que las sociedades actuales [...] han dejado de orientarse a sí mismas de manera inmediata por experiencias corporales: sólo se perciben a sí mismas a través de símbolos mediáticos de masas, discursos, modas, programas y personalidades famosas”⁵⁵. La consecuencia de este escenario no es otro que la pérdida de toda capacidad política por parte del hombre el cual se convierte, de esta manera, en una masa sin potencial alguno⁵⁶ y es por esto que:

...siempre nos topamos con individuos desgarrados del cuerpo colectivo y cercados por los campos de fuerza de los medios de comunicación en una situación de pluralidad que permanece fuera del alcance de cualquier mirada. Individuos que, en su “desamparo organizado” como Hannah Arendt llamaba a las originarias situaciones psicológico–sociales en el marco de las situaciones de dominio totalitarias, forman la materia prima de todo experimento pasado y futuro de dominio totalitario y mediático.⁵⁷

No debe pasarse por alto que el signo de una época que ha logrado hacer de la masa (política) una masa–audiencia tiene como contexto general el hecho de que tanto hombres como mujeres viven –conscientes o no– habiendo resignado la posibilidad de participar de la eternidad. Sus existencias se limitan a ser puro instante presente en una versión agustiniana del tiempo⁵⁸ en la que no solo no existe el pasado o el futuro sino que tampoco existe ni Mesías, ni Salvación, ni Dios. La versión contemporánea

⁵⁴ Cf. Sloterdijk, Peter. El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna. Valencia: Pre–Textos, 2002, p.16.

⁵⁵ Cf. Sloterdijk, op. cit. p.17.

⁵⁶ Cf. Sloterdijk, op. cit. p.18.

⁵⁷ Cf. Sloterdijk, op. cit. p.17.

⁵⁸ En el sentido de lo dicho en relación al tiempo en el Libro XI de sus Confesiones (especialmente los fragmentos 13-31) y también en el sentido considerado por Husserl. Al respecto, vid. Husserl, Edmund. Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo. Madrid: Trotta, 2002.

del tiempo presente agustiniano no encuentra sujeción en ningún otro momento más que en el fugaz instante presente en el que le fue arrebatada al hombre la esperanza y se le clausuró toda relación con el pasado, con el futuro y con su propio presente. Si en 1919 Eugène Apert aún podía afirmar que el mundo era gobernado por los muertos,⁵⁹ hoy dicha afirmación carece de sentido. Es indudable que el peso del pasado ha perdido hoy prácticamente toda relevancia, las voces del *mos maiorum*⁶⁰ tal como las conocieron los romanos, pero también como la conocieron nuestros abuelos, han perdido su fuerza espectral así también como los antecedentes genéticos han perdido su carácter determinante para la especie debido a las *terapias* que ya se encuentran disponibles en el mercado⁶¹. Sin embargo, el hecho de que los muertos, la tradición o el *mos maiorum* hayan perdido gran parte de su influjo para dirigir nuestras conciencias no significa que las mismas se encuentren liberadas sino que cambiaron los valores que durante milenios se utilizaron para manipularla.

Resumidamente diremos que el hombre, hoy, por primera vez en nuestra historia, no aspira a la eternidad, desprecia toda temporalidad que no sea la propia y por ello vive interesado solo por el momento fugaz del presente al tiempo que su vida se pondera en clave de éxitos y fracasos. En este sentido, la pregunta que lanza Claude Lefort acerca de si no se debe a la permanente conexión que, a escala planetaria, mantiene a un habitante promedio de las grandes urbes conectado con cientos o miles

⁵⁹ Leemos en el prefacio de su *L'hérédité morbide*: «L'hérédité gouverne le monde les vivants agissent, mais en eux les morts parlent et les font ce qu'ils sont. Nos ancêtres revivent en nous; nous leur devons nos qualités et nos défauts». La cita corresponde a la edición publicada en París en 1919 por Ernest Flammarion. No es menor observar que la colección en la que apareció la obra de Apert, como miembro del Hospital de niños, era la de la Biblioteca de Filosofía Científica. Por otra parte, el pasaje es comentado por Esposito, Roberto. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2011, p.192.

⁶⁰ Se trata de una de las instituciones más sensibles de la vida cívico-político-religiosa de la Roma republicana. Si bien se suele traducir como «la voz de los antepasados» no hay que confundir al *mos maiorum* como un mero conjunto de relatos históricos -o de preceptos morales- sino como una de las formas más sutiles de orientar las subjetividades de los habitantes de la Urbs. Al respecto, resulta de interés Pina Polo, Francisco. "Mos maiorum como instrumento de control social de la nobilitas romana". *Revista Digital de la Escuela de Historia. Universidad Nacional de Rosario* Vol.3, Nro4 (2011), pp.53-77. También nos permitimos remitir al lector a Acerbi, Juan "Tradición, divinidad y persuasión. Condiciones de posibilidad en torno al concepto de razón de Estado en Cicerón". En Beresñak, F., Borisonik, H. y Borovinsky, T. (editores). *Distancias Políticas. Soberanía, Estado, gobierno*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2014.

⁶¹ Al respecto, se puede consultar, "What is Gene Therapy?". [en línea]. [consulta: 10 de enero de 2017] <<https://ghr.nlm.nih.gov/primer/therapy/genetherapy>>.

de personas desperdigadas por el mundo, el hecho de que estos pierdan el sentimiento de compartir una existencia común con sus semejantes⁶² es aún optimista en tanto considera que los hombres aún desearían compartir experiencias con otros seres semejantes. En otros términos, no considera el hecho de que el hombre típico que habita nuestras sociedades considera la noticia cotidiana que le comunica la muerte de decenas de cientos de humanos (entre los cuales pueden encontrarse varios de los que forman parte de su universo virtual) apenas como una molestia que debe soportar si lo que verdaderamente desea es consultar el pronóstico del tiempo para saber si debe, o no, cargar con el paraguas durante la jornada. En este sentido deberíamos reflexionar sobre la posibilidad de que seamos las primeras generaciones de seres humanos que han desterrado de sus vidas a la muerte. Cuando Adorno sostenía que habitamos un mundo en el que hay cosas mucho peores que morir⁶³ una de las cosas que quería significar es que ya no es posible, simplemente, morir: habitamos un mundo que ha heredado de los campos de concentración el hecho de que la muerte, no solo ha perdido importancia sino que ya no puede ser llamada muerte⁶⁴. Tal vez la Humanidad no se ha animado a confesar que la muerte que la rodea es el precio que debe pagar por sobrevivir en el contexto de una Humanidad que ha perdido toda humanidad.

Tal vez hoy todo se reduzca a sobrevivir, se sobrevive en el día a día, se sobrevive un momento y el momento que le sigue supone, necesariamente, un nuevo riesgo de vida y no olvidemos que, como advertía Canetti, “en el sobrevivir cada uno es enemigo del otro”⁶⁵. Acaso también comprendamos que el éxito de la vida se reduce a los pequeños momentos en los que el hombre percibe que ha logrado sobrevivir aunque ese mismo instante coincida con el instante en el que toma conciencia que su condición de superviviente lo hace enfrentar nuevamente la posibilidad de morir. Así la vida *humana* queda reducida a una especie de show frenético en el que las instantáneas de la muerte y la supervivencia se suceden, una

⁶² Cf. Lefort, Claude. Democracia y representación. Buenos Aires: Prometeo, 2011, p.151.

⁶³ Cf. Adorno, Theodor. Minima moralia... op. cit. p.32.

⁶⁴ Cf. Agamben, Giorgio. Lo que queda de Auschwitz... op. cit. p.72.

⁶⁵ Canetti, op. cit. p.321.

tras otra, de manera tal que solo cobran sentido porque constantemente se nos repite, y nos repetimos, que todo esto debe tener sentido porque esa, *eso*, es la vida.

IV. A modo de conclusión

A pesar de las amplias repercusiones que han logrado aquellos pensadores que denunciaron la existencia de una relación inquietantemente cercana entre totalitarismo y democracia, parece aún necesario insistir en la necesidad de profundizar y articular dichas reflexiones con aquellos estudios que se centraron en la imposibilidad que posee el hombre, en el contexto de nuestras democracias, para relacionarse con su propio yo. Más específicamente, nos referimos a la continuidad que se verifica entre regímenes democráticos y totalitarios en torno a la intervención de los mismos sobre esa esfera última de intimidad que posibilita el encuentro del hombre consigo mismo y que resulta esencial para el desarrollo de su personalidad y, junto con ella, de su voluntad. En este sentido, y tomando en cuenta la distinción arendtiana entre vida solitaria y soledad, hemos abordado la cuestión sin limitarnos al contexto totalitario sino que hemos considerado especialmente el ámbito de nuestras sociedades democráticas debido a que es en ellas donde se ha hecho posible privar al hombre de verdaderas experiencias personales lo cual se ha logrado, en escalas antes insospechadas, al volver incapaz al hombre de ser sensible a toda forma de relación propiamente humana lo cual ha redundado en la conformación de seres absolutamente superficiales y desprovistos de su verdadera capacidad política.

El hecho de que el hombre mismo haya sido atravesado por un conjunto de prácticas y lógicas que lo llevan a considerarse a sí mismo -y a los seres que lo rodean- como el resultado de medidas financieras que, como tales, deben ajustarse a la lógica propia que impone la racionalidad capitalista es, en nuestra opinión, la forma mediante la cual se logró extender el proyecto deshumanizador de *los campos* en un contexto democrático. En este sentido, todo parece indicar que el debate en torno al problema jurídico que suponía la implementación de un estado de excepción

permanente ha trascendido dichos límites y se ha ampliado a la esfera de la economía en tanto productora privilegiada de subjetividad.

Por último, y considerando todo lo dicho hasta aquí, no debemos perder de vista que las implicancias que posee el afirmar que el estado de excepción ha devenido en regla (y que la existencia de los *campos* coincide con el espacio político que habitamos día a día) también alcanzan al hombre que lo habita. En este sentido, y aunque parezca redundante decirlo, es necesario aceptar las consecuencias de dicha afirmación y que hacen coincidir al musulmán con cada uno de los hombres y mujeres que habitan nuestras sociedades. En esta instancia no debemos olvidar que lo que caracterizaba al musulmán no era el estar encerrado, desnutrido y vistiendo harapos sino ser aquel que “ha abdicado del margen irrenunciable de libertad y ha perdido en consecuencia cualquier resto de vida afectiva o humanidad” por lo cual, al igual que Höss lo hacía en los *campos*, es posible ser un musulmán “bien alimentado y bien vestido”⁶⁶. Por lo tanto, el primer paso que deberemos dar si deseamos realmente reflexionar sobre el mundo que habitamos será el aceptar nuestra verdadera condición y decirnos, mirándonos a los ojos unos a otros, somos musulmanes, “han corrompido toda solidaridad humana”⁶⁷. Hasta que esto no ocurra no tendrá sentido apelar a la esencia humanitaria o política del hombre; será necesario, primero, volver posibilitar su encuentro con la palabra, con aquella capacidad de pronunciarse en torno a lo conveniente y lo justo para que pueda, así, volver a constituirse en un ser dotado de voluntad, de personalidad y de verdadera potencia política.

⁶⁶ Agamben, Giorgio. Lo que queda de Auschwitz... Op. cit. p.58.

⁶⁷ Arendt, Hannah. Los orígenes del totalitarismo... Op. cit. p.606.

Bibliografía

- Adorno, Theodor. *Crítica de la cultura y sociedad II. Intervenciones. Entradas*. Obra completa, 10/2. Madrid: Akal, 2009.
- Adorno, Theodor. *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Taurus, 2001.
- Agamben, Giorgio. *Estado de excepción. Homo sacer, II,1*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 2006.
- Agamben, Giorgio. *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.
- Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-Textos, 2010.
- Apert, Eugène. *L'hérédité morbide*. París, 1919.
- Arendt, Hannah. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península, 1996.
- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2015.
- Baehr, Peter. *Totalitarianism, and the Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- Balsdon, John. "Auctoritas, Dignitas, Otium". *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 10 Nr. 1 (1960): pp.43-50.
- Bauman, Zygmunt. *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo xxi Editores, 2003.
- Beresñak, F., Borisonik, H. y Borovinsky, T. (editores). *Distancias Políticas. Soberanía, Estado, gobierno*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2014.
- Butler, Judith. *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Canetti, Elias. *Masa y poder*. Barcelona: Alianza Editorial, 2013.
- Cicerón, Marco T. *Sobre la República*. Madrid: Gredos, 1984.

- Englert, Walter. «Epicurean Philosophy in Cicero's De republica: Serious Threat or Convenient Foil?». *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XVI (2014, 2): pp. 253–266.
- Esposito, Roberto. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2011.
- Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1989.
- Habermas, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1975.
- Horkheimer, M. y Adorno, Th. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- Husserl, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta, 2002.
- Lafay, Marilyn. *Hannah Arendt and the Specter of Totalitarianism*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Lefort, Claude. *Democracia y representación*. Buenos Aires: Prometeo, 2011.
- Levi, Primo. *Si esto es un hombre*. Buenos Aires: El Aleph, 2013.
- Lowenthal, Leo. "Terror's Atomization of Man". *Commentary*, 1 (1945/1946): pp.1-8.
- Maquiavelo, Nicolás. *Cartas privadas de Nicolás Maquiavelo*. Buenos Aires: Eudeba 1979.
- Maquiavelo, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- Marx, Karl. *Manuscritos económico filosóficos*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- Maslowski, T. «The Chronology of Cicero's Antiepicureism», *Eos* 62 (1974): pp.55–78.
- Michaud, Éric. *La estética nazi. Un arte de la eternidad*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009.

- Pina Polo, Francisco. "Mos maiorum como instrumento de control social de la nobilitas romana". Revista Digital de la Escuela de Historia. Universidad Nacional de Rosario Vol.3, Nro4 (2011), pp.53-77.
- Sloterdijk, Peter. *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. Valencia: Pre-Textos, 2002.
- Sombart, Werner. "¿Por qué no hay socialismo en los Estados Unidos?". *Reis*, 71-72, 1995, pp.277-370
- Speer, Albert. *Memorias*. Barcelona: Acantilado, 2001.
- Supiot, Alain. *Homo juridicus. Ensayo sobre la función antropológica del derecho*. Buenos Aires, 2007.