

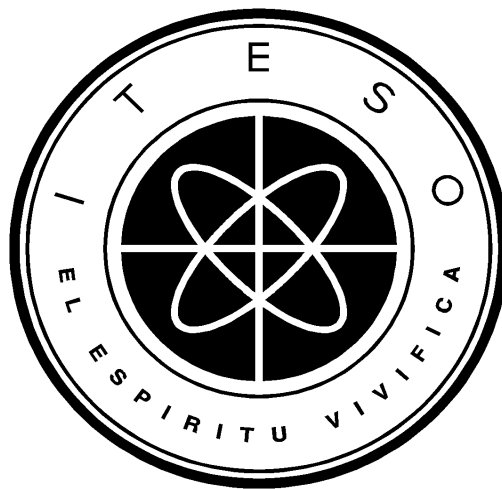
**INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS  
SUPERIORES DE OCCIDENTE**

RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL, ACUERDO S.E.P. NO.  
15018 PUBLICADO EN EL DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACION

EL 29 DE NOVIEMBRE DE 1976.

---

---



DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
**MAESTRÍA EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS**

**La Bestia Soberana**

El cuerpo del vagabundo como lugar para la  
soberanía

---

---

TESIS DE MAESTRÍA PARA OBTENER EL GRADO DE  
MAESTRO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

PRESENTA:

**Jorge Juan Moyano Gómez**

TLAQUEPAQUE, JALISCO A 29 DE ABRIL DE 2013

# LA BESTIA SOBERANA

El cuerpo del vagabundo como lugar para la soberanía

Jorge Juan Moyano

[Supervisor: Héctor Garza Saldivar]

# ÍNDICE

Introducción. El vagabundeo como acto soberano [página 1]

Capítulo Uno. Un cuerpo social [página 8]

1.1. La Igualdad entre los hombres [p. 9]

1.2. Dos momentos del contrato: el reconocimiento de la igualdad y la distinción [p. 15]

1.3. El Estado de Guerra y la Guerra [p. 17]

1.4. La Ley y el Derecho [p. 20]

1.5. El Contrato Histórico: la historia como sentido [p. 20]

1.6. La violencia como fuerza o potencia de alteración del contexto cedida al Soberano en el contrato [p. 22]

Capítulo Dos. Dos cuerpos aislados [página 28]

Capítulo Tres. El cuerpo biofísico [página 36]

3.1. El cuerpo biológico transforma energía que genera trabajo [p. 40]

Capítulo Cuatro. Y el *Homo Faber* creó a la *Bestia* [página 47]

Capítulo Cinco. Bios y Zoé [página 58]

Capítulo Seis. La no-disciplina o la política soberana sobre el cuerpo [página 62]

Capítulo Seis. Conclusiones [página 69]

Bibliografía [página 77]

*No tengo nada que decir. Solo que mostrar. No hurtaré ahí nada valioso, ni me apropiaré de ninguna formulación profunda. Pero los harapos, los desechos, esos no los quiero inventariar, sino dejar que alcancen su derecho de la única forma en que es posible: a saber, empleándolos.*

Walter Benjamin, *Obra de los pasajes*, N 1 a, 8

## El vagabundeo como acto soberano

El presente escrito propone estudiar la acción del cuerpo como fundamento para la soberanía. Nuestra problemática se origina, por tanto, en el cuerpo como el lugar que genera la energía necesaria para desempeñar cualquier tipo de acción. Partiremos, pues, del estudio de la noción de Soberanía en un sentido *hobbesiano*, analizando las formas en que el Soberano protege al sujeto moderno en cuanto cuerpo cuya fuerza se dirige hacia la producción capitalista, y no tanto hacia la guerra. A fin de profundizar en este análisis se tratará de contrastar las dinámicas del individuo moderno con las del vagabundo de la Ciudad de México que derrocha su energía en el vagabundeo y no produce nada, tampoco la guerra. En este sentido, trataremos de cuestionar la condición soberana del cuerpo de este vagabundo.

Existen varios intereses que motivan nuestro estudio del cuerpo. En primer lugar, éste se nos presenta como uno de los lugares donde la vida se manifiesta. Nos dice Jean Luc Nancy: “los cuerpos son lugares de existencia, y no hay

existencia sin lugar”.<sup>1</sup> Es ahí, en el cuerpo vivo, donde se genera asimismo la energía que tiene la capacidad de transformar la materia del mundo. Podemos considerar entonces el cuerpo humano como una potencia que puede ser dirigida hacia cualquier fin, tanto político como económico. Así, se torna relevante en nuestro estudio un cuestionamiento sobre el uso de la energía producida por el cuerpo y su transformación en acciones que le otorguen una representatividad política.

El motivo por el cual partimos del cuerpo para estudiar una estructura socio-política concreta es porque lo consideramos la materia dócil, maleable, que antecede a cualquier categoría política. Creemos que la existencia del cuerpo es anterior a la idea de individuo, sujeto o, incluso, sociedad. Con esto no queremos invocar el dualismo tradicional entre cuerpo y mente latente en toda la historia de la filosofía. Más bien, pretendemos investigar la forma en que el cuerpo deviene lugar de significación en función de rangos y distinciones que atienden a la representatividad política de los cuerpos para su articulación en el lenguaje social. Es decir, creemos que los cuerpos preexisten a las condiciones de sociabilidad que permiten un desarrollo basado en las jerarquías y los roles, y es precisamente por esta condición de preexistencia que los cuerpos son tomados como material signifiante y de significación. En este sentido, nos referiremos al cuerpo como algo maleable por el discurso y las prácticas de las diversas instituciones sociales en determinados contextos históricos.

El cuerpo aparece así como el lugar donde se potencializan las acciones políticas, pues es ahí donde se cataliza la energía para realizarlas. Siguiendo a Thomas Hobbes, decimos que los hombres viven en sociedad porque prefieren la paz, y el camino para alcanzarla es a través del contrato que dirige la energía y la potencia de los cuerpos hacia el bienestar común.

Se estudia así, bajo el renglón *hobbesiano*, cómo la producción capitalista ejecutada desde la energía del sujeto moderno conlleva a su protección por parte

---

<sup>1</sup> NANCY, Jean Luc, *Corpus*, Madrid, Arena Libros, 2003, p. 15.

del Soberano. Bajo esta perspectiva, los cuerpos productivos dirigirían su energía hacia la producción capitalista y no hacia la guerra o la revolución. No obstante, sugerimos que, en el juego recíproco de los poderes y las resistencias, el orden discursivo del trabajo moderno proyecta una fuga hacia la lucha social articulada en torno a la subversión de las lógicas de producción y consumo de mercancías. Nos preguntamos, entonces, dónde queda el cuerpo del vagabundo en esta mecánica de producción y protección.

Para responder a esta pregunta, reflexionaremos en torno a la funcionalidad productiva del sujeto moderno en contraste con la figura del vagabundo de la Ciudad de México y su empleo de la energía. Asimismo, introduciremos en el análisis a otro personaje que, como el vagabundo, logra esquivar las lógicas de producción moderna, aunque, como veremos, en un sentido muy diferente: éste es el monje budista tailandés o bhikkhu. Así, contraponiendo estos personajes singulares al orden social establecido, pretendemos observar la subsistencia del cuerpo en un borde externo de la vida en sociedad. Y es en este sentido que nos preguntamos sobre la condición soberana del vagabundo y del bhikkhu en tanto que no dirigen su energía hacia el bien común como lo establecería el contrato y la fuerza de ley del Soberano. Por lo tanto, ¿sería el uso particular de la energía del cuerpo una forma para determinar la soberanía individual?

Al observar al vagabundo de la Ciudad de México, que sin ninguna finalidad aparente vagabundea por las calles y permanece ocioso, recostado o sentado en las aceras o los camellones de la ciudad, o bien al bhikkhu, que pasa sus días sin producir mercancías o comerciarlas, nos preguntamos si, dado que las acciones humanas son resultado de la energía producida por su cuerpo y éstas a su vez constituyen vínculos que dan acceso a la protección del Estado y al desarrollo social, acaso estos dos personajes no son cuerpos soberanos capaces de permanecer al margen de una lógica de producción y consumo que a su vez los mantiene, paradójicamente, bajo el amparo del Soberano y de la sociedad. Asimismo, nos cuestionamos qué relación existe entre la condición pacífica del bhikkhu y del vagabundo con la muerte y su deseo de guerra.

En este punto conviene introducir una última precisión, y es que aunque ni el vagabundo ni el bhikkhu se inscriben en la mecánica de producción y consumo de mercancías, su comportamiento es muy disímil entre sí, opuesto incluso. Por un lado, y como se desarrollará más adelante, el vagabundo es errante, mientras que el bhikkhu se presenta, al menos en teoría, como un ser ordenado y autodisciplinado. Bajo este esquema, se desarrolla la pregunta nuclear de este ensayo: ¿es el cuerpo del vagabundo de la Ciudad de México un cuerpo soberano dado el derroche que hace de su energía en su vagabundear diario?.

El presente escrito constará de seis partes estructuradas en torno a la idea del cuerpo. En el primer capítulo se aborda, desde la perspectiva político filosófica propuesta por Thomas Hobbes, el funcionamiento de la sociedad moderna. Dado que el pensamiento de Hobbes es fundacional para la modernidad política que rige la sociedad actual, creemos que su presencia es clave en el marco de esta discusión. En su libro *Leviatán*, fechado en 1651, el pensador reflexiona sobre la idea de un *estado bestial* vinculado a la soledad humana y a la condición de guerra que lo acompaña. Así, Hobbes afirma que es precisamente la *razón* humana aquello que invita a los hombres a canalizar sus fuerzas hacia un fin común y firmar un contrato de igualdad política para vivir en sociedad. El contrato es, pues, la condición de posibilidad para tener derechos en la sociedad moderna. De esta manera, el Soberano, cuya figura encarna el poder de promulgar y hacer cumplir el contrato, queda en el borde exterior de la ley, lo cual le otorga una fuerza bestial que es procurada por la misma sociedad que lo mantiene. En este sentido, ¿no comparten el vagabundo y el Soberano una investidura similar en tanto que ambos existen al borde de un orden social y una ley que los mantiene en una cierta condición de privilegio?

En el segundo capítulo se analizan en profundidad las figuras del vagabundo de la Ciudad de México y del bhikkhu como dos categorías de cuerpos que no se inscriben bajo la lógica moderna del trabajo y de la producción. Se apunta así la forma en que estos cuerpos se comportan regularmente en solitario y sin involucrarse en la lucha social procurada por la gramática del capital y de la

mercancía. Se reflexiona, asimismo, sobre la manera en que este par afronta la muerte en oposición al sujeto moderno.

El capítulo tres versa sobre la capacidad de subsistencia del cuerpo humano y la forma en que éste administra su propia energía. Desde la biología hasta la física, se aborda la cuestión del excedente energético producido por el cuerpo en tanto que factor transformador del mundo vehiculado a través del trabajo o, en última instancia, de la revolución. En este sentido, se tratará de ahondar en la oposición que estos usos hegemónicos del cuerpo y de su energía plantean respecto de los usos del vagabundo y del bhikkhu.

El cuerpo humano emergerá entonces no sólo como el lugar donde acontece la vida, sino como espacio de transformación de la energía en trabajo. Consideramos, desde una perspectiva *hobbesiana*, que el trabajo constituye una de las condiciones fundamentales por las cuales el cuerpo adquiere una igualdad política dentro de una sociedad. En el marco concreto de este análisis, el trabajo es aquello que se dirige hacia las formas de producción capitalista y que, a su vez, permite articular dinámicas culturales concretas. Bajo esta perspectiva, cabría preguntarse el modo en que se insertan los cuerpos del vagabundo y del bhikkhu en el entramado social, dada su condición de exterioridad respecto de la lógica moderna de producción.

Retomando el pensamiento de la filósofa Hannah Arendt, se profundiza en una noción de trabajo que permita repensar las posibles relaciones y puntos de fuga con respecto a estos dos entes marginales. Se introduce aquí el concepto del *homo faber* y su lógica de producción moderna que opera frente a una lógica improductiva sostenida en este par de cuerpos. Es entonces que el vagabundo y el bhikkhu devienen, precisamente por esta condición de “cuerpo improductivo”, en excreción social.

No obstante, tal y como sugiere Hobbes, estos cuerpos “improductivos” no parecen representar una amenaza para el poder. Se mantienen, en cambio, en un aislamiento *a priori* inoperante consumiendo el excedente de producción de la

sociedad en la que viven y evadiendo la lucha social por el poder y la distinción. De esta forma, este par de cuerpos subsisten como satélites de la sociedad bajo su propia ley. Lo que se intentará demostrar aquí es la capacidad de algunos cuerpos humanos para subsistir en un *afuera*, un espacio *autre*, al margen de las dinámicas sociales y políticas inscritas en las lógicas del capital. El cuerpo se nos aparece entonces como un lugar fundamentalmente político.

El capítulo cuatro se centra en el análisis diferencial de la economía de los cuerpos del vagabundo y del bhikkhu. Parece que mientras el monje dirige su tiempo y energía hacia una práctica ascética, el paseante errante derrocha su vida sin fin en un vagabundeo melancólico, en un recorrido a la deriva por las calles y aceras de la ciudad. Pero, como se pregunta Deleuze<sup>2</sup>, ¿qué es lo que un cuerpo puede? ¿Qué potencias se desprenden de este cuerpo extraviado, de este *flâneur benjaminiano*? ¿Qué es lo que está en juego en esta economía política de los cuerpos?. En este sentido, y bajo la lógica de producción moderna y de protección del Estado, ¿es el vagabundo un soberano? ¿Es su condición anárquica y pacífica, al margen de la lucha social, fundamento para su soberanía?.

A modo de conclusión se reflexiona en torno a la economía del uso del tiempo. Bajo la luz de este análisis trataremos de mostrar, asimismo, la forma en que el acto de vagabundear desliga el cuerpo del vagabundo de las lógicas del territorio y de la pertenencia. Este cuerpo *descarriado* reaparece entonces como algo líquido, inasible. Su *existir* se nos presenta como un *habitar* la pura vida sin sentido, sin historia ni memoria aprehensibles. El vagabundo recorre, así, su tiempo sin otra lógica que la cíclica de la vida.

Finalmente, se muestra al vagabundo como un rey coronado por el desecho de una sociedad de producción y de consumo de mercancías. Nos preguntamos entonces si la condición de su soberanía no radica en el valor de uso que hace de su cuerpo frente al valor de cambio que no genera. Dado que el vagabundo derrocha su tiempo en un *pasear* improductivo, en una deriva sin fin, su energía no

---

<sup>2</sup> DELEUZE, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Valencia, Muchnik Editores, 1999.

adquiere valor en el mercado de trabajo para la producción y el intercambio de mercancías. ¿Esta operación se podría entender entonces como una subversión a la lógica del capital?

## Capítulo 1

# Un cuerpo social

El presente capítulo tiene como objetivo reflexionar, desde la teoría política de Thomas Hobbes, en torno a la noción de *acuerdo* tomado aquí como fundamento social orientado a evitar la guerra y a posponer, por ende, el enfrentamiento de los individuos con su propia muerte. Entenderemos la noción de acuerdo social en cuanto estrategia que persigue, de un lado, canalizar la potencia de los cuerpos y reorientar, del otro, la pulsión violenta hacia un fin común que es el trabajo. Se perfila así la idea de trabajo como una fórmula capaz de reconducir el excedente energético del cuerpo hacia formas de producción que aseguren la persistencia y la prosperidad de la vida, así como su bienestar. Se equipara, a su vez, esta noción de trabajo con cierta violencia de los cuerpos capaz de transformar o mantener un estado de cosas. Es necesario, no obstante, distinguir entre dos modalidades distintas, aunque interconectadas, de *violencia*: la primera marcada por la pulsión de vida, la segunda regida por la pretensión de poder y distinción. Se intuye, en este sentido, la existencia de una lucha latente en los estados de paz que fomenta una dinámica socioeconómica de la *distinción* vehiculada por el capital.

## 1.1. La Igualdad entre los hombres

Se puede considerar que, desde su nacimiento, el ser humano se encuentra sólo y desnudo en un contexto dado. Aunque impulsado por la vehemencia de su propio organismo por subsistir, desde sus inicios el cuerpo humano se ve abocado a recurrir a otros para sobrevivir. Así, los cuerpos van adhiriéndose a un cuerpo social mayor que procurará, en palabras de Judith Butler, las condiciones sociales sostenedoras de la vida<sup>3</sup>. El ser humano, movido por una voluntad rabiosa y radical que, según Foucault, le hace querer sobrevivir aún cuando no podamos hacerlo sin la voluntad de otro<sup>4</sup>, tiende así a lo social canalizando toda su fuerza y energía hacia el bienestar común y la protección mutua. Sin embargo, ¿en base a qué elementos y en qué condiciones se constituye ese cuerpo social que percibimos bajo la forma de Estado?

Thomas Hobbes (1588-1679) describe un *estado de caos*, de guerra total entre los cuerpos, que precede a las formas de lo social y a la constitución del Estado. Esta lucha, afirma, tiene lugar en base a la creencia de superioridad del *ser* y a una desconfianza en los *otros* inherente a la condición humana. Sin embargo, se pregunta Foucault retomando el hilo *hobbesiano*, “¿qué es esta guerra, previa al Estado y a la que éste tiene la misión, en principio, de poner término; esa guerra que empuja al Estado a su prehistoria, al salvajismo, a sus fronteras misteriosas, y que pese a todo está ahí?”<sup>5</sup>. Más aún, continúa Foucault, ¿cuál es la naturaleza de esta lucha?: “¿Es la guerra de los fuertes contra los débiles, de los violentos contra los tímidos, de los valerosos contra los cobardes, de los grandes contra los pequeños, de los salvajes arrogantes contra los pastores apocados? ¿Es una guerra que se expresa en las diferencias naturales inmediatas?”<sup>6</sup>. En Hobbes no parece ser así en absoluto. Ésta es, al contrario, una “guerra de igualdad”. Una igualdad entre los hombres que no se vincula

---

<sup>3</sup> BUTLER, Judith, *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós, 2010, p. 59.

<sup>4</sup> FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 93.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 87-88.

<sup>6</sup> *Ibidem*

únicamente, por tanto, a su condición física o biológica, sino que remite a un fundamento ontológico, idiosincrático. Los cuerpos que batallan en esa guerra lo hacen por miedo a sí mismos. Porque reconocen en el *otro* lo que hay en ellos, lo cual les lleva a tratar de anticiparse, de distinguirse en fuerza y astucia para asegurar la conservación. Intentan por este medio alejar una realidad inevitable y definitiva, esto es, la muerte.

Es entonces, para disminuir la amenaza que el *otro* representa, que el hombre busca dominarlo. Así, su interés inicial por la distinción en un mundo de *iguales* constituye una pulsión de vida que pretende erradicar la amenaza de muerte. Es el miedo a sí mismo y a su potencial de (auto)destrucción evidenciado en el *otro* lo que genera una voluntad de guerra encaminada a asegurar la subsistencia del propio organismo. En palabras de Foucault:

La guerra primitiva de Hobbes, la guerra de todos contra todos, es una guerra de igualdad, nacida de la igualdad y que se desenvuelve en el elemento de ésta. La guerra es el efecto inmediato de una no diferencia o, en todo caso, de diferencias insuficientes<sup>7</sup>.

La indiferenciación natural, escribe Michel Foucault, crea, por tanto, “incertidumbres, riesgos, albuces y, por consiguiente, la voluntad, de una y otra parte, de enfrentarse; el carácter aleatorio de la relación de fuerzas primitivas crea el estado de guerra”<sup>8</sup>. De esta manera, al encarar al *otro*, se afronta la muerte. Lo que está en juego en esa batalla es la propia vida. Emerge, en la lucha y a través de ella, la conciencia de la finitud del *ser*, de ahí la capacidad de uno y otro de debatirse hasta ella. Cada uno aparece, a modo de espejo de espejos, en la conciencia del otro, inaugurando un espacio de pensamiento en el que se torna posible una valoración, un reconocimiento del *otro* y *de sí*. Surge entonces, bajo el resguardo del Soberano, un acuerdo de igualdad simbólica que trasciende las

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 89.

coincidencias biológicas. ¿Es el miedo a la muerte que manifiesta la conciencia de lo finito lo que distingue una categoría de “lo humano” frente a lo animal que desconoce la temporalidad de su *physis*?

Los hombres, dice Hobbes, prefieren la vida a la muerte y, por ende, aúnan sus fuerzas para un beneficio en común. Así, bajo el acuerdo que se desprende de esa lucha primigenia, los cuerpos trabajan en sociedad:

Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo<sup>9</sup>.

El contrato establece entonces una relación de igualdad simbólica entre los humanos. En él convergen la conciencia de la finitud del cuerpo y el deseo de vida. Así, el hombre-animal deviene *ser* civilizado en un contexto sociohistórico concreto que lo apuntala en un *real irreal* y lo opone al ciclo inevitable de la vida.

El individuo, mediante el contrato social, renuncia a liberar sus pulsiones de muerte y violencia delegando sus derechos en una persona soberana. Transfiere así, a través del trabajo, la energía de su cuerpo y sus usos productivos al conjunto de la sociedad en pos de un beneficio común, que no es sino el propio beneficio. Por lo tanto, el contrato otorga la capacidad de fuerza de los cuerpos a la administración del Soberano a fin de asegurar el bienestar y la protección de los recién convertidos en súbditos. Los individuos, afirma Hobbes, sujetan así sus voluntades a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio<sup>10</sup>:

Autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres el derecho a gobernarme a mí mismo, con la

---

<sup>9</sup> HOBBS, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de un república esclesiástica y civil*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 141.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera<sup>11</sup>.

No obstante, conviene problematizar en este punto la cuestión de la soberanía en Hobbes. Puesto que, se interroga Foucault entablando un diálogo con aquél, “de qué manera ese estado, que no es la guerra sino los juegos de representaciones mediante los cuales, justamente, no se hace la guerra, va a engendrar el Estado -con mayúscula-, el Leviatán, la soberanía?”<sup>12</sup>. Hobbes responde esta cuestión proponiendo tres categorías de soberanía: la de institución, la de adquisición y una tercera que no es sino aquélla que se establece entre padres e hijos.

La soberanía de adquisición es quizá la más desarrollada por el filósofo inglés. Pero ¿cuáles son las condiciones para que se produzcan estas formas de poder? ¿Qué es lo que se produce para que cese ese estado de guerra originario? Los hombres van a decidir, ¿pero qué? ¿Exactamente en qué términos se produce esa negociación? Pues bien, puntualiza Foucault, no son sus derechos o sus poderes lo que transfieren a la figura del soberano, sino más bien se trata de una relación de representación de los individuos mismos. El soberano así constituido equivaldrá, según Foucault, “íntegramente a los individuos. No tendrá, simplemente, una parte de sus derechos; estará verdaderamente en su lugar, con la totalidad de su poder”<sup>13</sup>. Se produce entonces un desplazamiento, los representantes estarán presentes en su representado:

En cuanto representante de los individuos, el soberano está modelado exactamente sobre ellos. Es, por lo tanto, una individualidad fabricada, pero una individualidad real. El hecho de que ese soberano sea un monarca naturalmente individual no impide que como soberano esté fabricado [...]. Como se

---

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad...* op. cit., p. 90.

<sup>13</sup> *Ibidem*

puede ver, en ese mecanismo no hay más que el juego de la voluntad, el pacto y la representación<sup>14</sup>.

La soberanía de institución constituye, por tanto, una proyección artificial o ficticia, una vestimenta simbólica que enviste a un Hombre entre los hombres otorgándole un poder Superior. Es el Soberano, en cuanto proyección corpórea de lo social, que evita la autodestrucción de los cuerpos y los *sujeta*. A su vez, otorga a sus súbditos una igualdad política y la posibilidad de una *justicia*. Los cuerpos bajo el contrato adquieren entonces una tranquilidad y reconducen su energía hacia un fin concreto. Todo aquél que no esté dispuesto a ser reconducido por la lógica Soberana, será sometido a la fuerza coercitiva de la ley. La del Soberano es, por tanto, una investidura metafísica de la que se desprende la facultad de ejercer un poder sobre una sociedad a la que unifica y vehicula.

En cuanto al mecanismo de la adquisición, parece que estamos ante una soberanía fundada más bien en relaciones de fuerza a la vez reales, históricas e inmediatas<sup>15</sup>. Este mecanismo remite así a una batalla real, cuerpo a cuerpo, más que a un estado primitivo de guerra. Se trata de una verdadera relación de fuerza de la que se derivan vencedores y vencidos, de los cuales éstos últimos se encuentran a disposición de los primeros. No obstante, y al contrario de lo que pueda pensarse, no se produce una relación de dominación, sino de soberanía. La derrota, nos dice Foucault,

no funda una sociedad de dominación, esclavitud, servidumbre, de una manera brutal y al margen del derecho, sino que lo ocurrido en esa derrota, tras la batalla misma, tras la derrota misma, y en cierta forma independientemente de ella, es el miedo, la renuncia al miedo, la renuncia a los riesgos de la vida. Esto es lo que abre las puertas del orden de la soberanía y un régimen jurídico que es el del poder absoluto. La voluntad de preferir la vida a la muerte: esto va a

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>15</sup> *Ibidem*

fundar la soberanía, una soberanía que es tan jurídica y legítima como la constituida según el modelo de la institución y el acuerdo mutuo<sup>16</sup>.

Por último, Hobbes en su análisis introduce una última forma de soberanía. Esta es la que une a un recién nacido con sus padres. El nacimiento, en efecto, marca la condición de precariedad de la vida. Que un niño sobreviva o no depende de lo que, en palabras de Judith Butler, constituye una “red social de manos”<sup>17</sup>. Precisamente porque un ser vivo puede morir es necesario cuidar de él para que pueda sobrevivir. Y es aquí donde Hobbes introduce la noción de soberanía. Así, el niño, sin necesidad de formular su voluntad más allá de la mera manifestación instintiva de sus necesidades –gritos, llantos, etc.-, va a someterse a la soberanía de sus mayores. Para Hobbes, no obstante, no hay diferencia de naturaleza entre ese consentimiento implícito del niño a la soberanía de la madre y la aceptación de los vencidos para conservar su propia vida.

La soberanía, en consecuencia, se constituye a partir de una forma radical de voluntad, forma que importa poco. Esta voluntad está ligada al miedo y la soberanía no se forma jamás desde arriba, es decir, por una decisión del más fuerte, el vencedor o los padres. Se forma siempre por abajo, por la voluntad de quienes tienen miedo. De modo que, pese al corte que puede aparecer entre las dos grandes formas de república (la de institución nacida por relación mutua y la de adquisición nacida en la batalla), entre una y otra se manifiesta una identidad profunda de mecanismos. Ya se trate de un acuerdo, una batalla o una relación padres-hijos, de todos modos encontramos la misma serie: voluntad, miedo y soberanía. Y poco importa que lo que desencadene la serie sea un cálculo implícito, una relación de violencia o un hecho natural; poco importa que el miedo genere una diplomacia

---

<sup>16</sup> *Ibidem*

<sup>17</sup> BUTLER, Judith, *Marcos de Guerra...* op. cit., p. 31.

infinita, ya sea el miedo a un cuchillo en la garganta o al grito de un niño. De todas maneras, la soberanía está fundada<sup>18</sup>.

La soberanía, nos dice Foucault, se forma siempre por una voluntad radical de supervivencia inherente al ser humano. Los sujetos, paradójicamente, encuentran su bienestar y una cierta libertad en el ámbito de la ley y del bien común bajo la seguridad dispuesta por el Soberano. Éste adquiere por medio del contrato “la fortaleza y medios de todos (...) para asegurar la paz y la defensa común”<sup>19</sup>. De esta forma, el Soberano permanece en el límite externo de la ley. Es un tercero excluido que promulga la ley y ejerce su poder coercitivo. Al Soberano le corresponde así mantener la paz social, pues es quien posee la fuerza para la procuración de los cuerpos adscritos a su ley. Esta condición le otorga el derecho de vida y muerte sobre sus súbditos:

Durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos (...) y nada parece ser injusto<sup>20</sup>.

## **1.2. Dos momentos del contrato: el reconocimiento de la igualdad y la distinción**

Se puede pensar en un momento *anterior* y otro *posterior* al contrato en los que la igualdad entre los hombres, la lucha social y la confrontación con la muerte aparecen como constantes involucradas en múltiples y diversos sentidos. En ambos momentos, según afirma Alexandre Kojève, lo que importa no es la voluntad de matar y de exponerse al peligro de muerte, sino el reconocimiento y la distinción entre las partes:

---

<sup>18</sup> FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad...* op. cit., p. 93

<sup>19</sup> HOBBS, Thomas, *Leviatán o la material...* op. cit., p. 102.

<sup>20</sup> *Ibidem*

La lucha inicial es entablada por el reconocimiento, y tal actitud compromete la vida del ser cuyo deseo esencial es ser reconocido por los demás en su dignidad e individualidad<sup>21</sup>.

Un primer momento de dicha igualdad se deriva de la condición biológica del hombre y de su carácter idiosincrático, tal y como se describió en líneas anteriores. Es ante el miedo a la muerte que las partes adquieren una “humanidad”, reconducida a través del contrato, y se alejan de su naturaleza puramente animal. Adquieren así el sosiego que otorga el cobijo de lo social y el sentido histórico de pertenencia.

El segundo momento, por su parte, remite a la lucha por el poder y la distinción en sociedad. Una vez eliminada la amenaza salvaje que el *otro* representa, los sujetos buscan un lugar privilegiado en la escala de lo social. Trabajan, redirigiendo su lucha y su pulsión de muerte, para alcanzar una distinción social que se desprendería de la noción de *plusvalía*. Pues es en tanto que *iguales* -en el sentido simbólico que otorgan los términos del contrato, esto es, en cuanto ciudadanos-, que los cuerpos se involucran en una lucha social por la distinción bajo el sistema de libertad que la ley les profiere. Así, el contrato se lleva a cabo a conveniencia de las partes bajo la rúbrica engañosa de la subsistencia, pero no parece implicar un rechazo definitivo de la creencia fundadora de superioridad y de temor hacia el *otro*. Es por esta razón que la *fuerza de ley* que mantiene el contrato debe ser superior a los beneficios de romperlo, de otra forma reinaría siempre el caos.

En este sentido, parece que el pacto social implica una pérdida de autonomía del ser humano puesto que, al transferir la responsabilidad sobre su vida al Soberano, aleja de sí una realidad que no es sino la muerte. El contrato, en la medida que desencadena una lucha simbólica y caprichosa por la distinción

---

<sup>21</sup> LLANOS, Alfredo, “Prólogo”, en KOJÈVE, Alexandre, *La idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, Leviatán, 2004, p. 9.

enraizada en la acumulación del capital, convierte la muerte en una *heterotopía*<sup>22</sup>, un *no lugar* irreductible y lejano evitado por todos. El contrato puede entenderse, por tanto, como una “negación del mundo natural” por la que el contratante, mediante la palabra, se inscribe en un *orden de cosas* simbólico, infinito e inmortal, que es del lenguaje.

### 1.3. El Estado de Guerra y la Guerra

Es importante hacer una distinción entre las nociones de “Guerra” y “Estado de Guerra”. Bajo el prisma hobbesiano, la “Guerra” refiere un tiempo y un espacio en los que impera una violencia sin medida orientada al dominio o la protección de un cuerpo o territorio. Por su parte, el “Estado de Guerra” remite más bien a un contexto social de “paz” organizado en torno a un Estado que decide el destino del cuerpo social en su conjunto. No obstante, advierte Foucault iluminado por el pensamiento *hobbesiano*, en el fondo del orden, detrás de la paz, por debajo de la ley, en el nacimiento del gran autómatas que constituye el Estado, el Soberano, el Leviatán,

subyace la guerra más general de todas, la que se despliega en todos los momentos y todas las dimensiones: “la guerra de todos contra todos”. Y Hobbes no sitúa simplemente esta guerra de todos contra todos en el nacimiento del Estado -en la mañana real y ficticia del Leviatán—, sino que la sigue, la ve amenazar y brotar, tras la constitución misma del Estado, en sus intersticios, en los límites y las fronteras del Estado...Sea como fuere, entonces, aun después de la constitución del Estado, la guerra amenaza y está presente<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> FOUCAULT, Michel, *El Cuerpo utópico: Las heterotopías*, Buenos Aires, Nueva Visión Argentina, 2010.

<sup>23</sup> FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad...* op. cit., p. 87.

Bajo este Estado de Guerra se esconde, por tanto, la amenaza constante de un escenario de lucha, de violencia. Y es que, prosigue Foucault, el Estado no es otra cosa que la manera misma en que esta guerra primitiva continúa librándose, con formas aparentemente pacíficas, entre los miembros de la sociedad recién fundada<sup>24</sup>. Se prefigura así un orden de cosas asentado sobre una base de conflicto latente entre los hombres que los impulsa a implicarse en una lucha social por la distinción. El “Estado de Guerra”, entonces, es un espacio de negociación que pone de manifiesto la rivalidad entre iguales. Para Foucault, en este *estado* que funda lo social

no hay batallas, no hay sangre, no hay cadáveres. Hay representaciones, manifestaciones, signos, expresiones enfáticas, mentirosas; hay señuelos, voluntades que se disfrazan de lo contrario, inquietudes que se camuflan de certidumbres. Nos encontramos en el teatro de las representaciones intercambiadas, en una relación de temor que es una relación temporalmente indefinida; no estamos realmente en la guerra; estamos en lo que Hobbes llama, precisamente, “estado de Guerra”<sup>25</sup>.

El Estado de Guerra es pues un *latir* permanente que tensa las relaciones entre los hombres. Valiéndose de su fuerza y astucia, el ser humano lucha por distinguirse. Tal y como expone Hobbes, las principales causas de discordia entre los hombres son:

- i) La competencia, por la que se hace uso de la violencia para alcanzar los recursos de otro hombre y utilizarlos en beneficio propio.
- ii) La desconfianza, que conlleva a defender la propiedad privada ante la amenaza del *otro*. Así, la discordia latente entre los hombres tiene en parte su origen en la inseguridad de perder los bienes que le procuran beneficio.

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 89.

iii) La gloria, a través de la cual disminuye la reputación social de otro hombre procurándole al primero una cierta distinción.

La distinción funciona, en este sentido, como una forma de amedrentamiento entre los individuos. Así, el *ser social* despliega una lucha encorsetada por el régimen de usos y costumbres de la sociedad en la que se inscribe, siempre bajo el yugo del Poder Soberano. Sólo entonces es posible articular una cierta noción de *justicia*, entendida aquí como la facultad del Soberano para juzgar un acto en base a la ley contratada. La justicia y la injusticia, nos dice Hobbes, “no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu”, sino cualidades del hombre en sociedad. Donde existe un poder común existe una ley y, por ende, una justicia. El Soberano, en cambio, aparece como un tercero excluido, ocupando un lugar solitario en los límites de su propia ordenación.

Bajo esta lógica social, puede pensarse el acto violento del hombre como aquello que transgrede la ley y el orden establecidos. Pues los deseos y otras pasiones del individuo, escribe Hobbes, “no son pecados en sí mismos; tampoco lo son los actos que de las pasiones proceden hasta que consta una ley que las prohíbe”<sup>26</sup>. No es posible, por tanto, atribuirle un sentido a un acto en sí mismo desvinculado de lo social. Sólo en el momento en que se lo somete a un marco de ley adquiere significación y sentido respecto del orden social. El sujeto debe, por tanto, hallar su libertad en el espacio que demarca la ley, de otra manera será castigado. La lucha por el poder y la distinción no puede tener lugar más que en el interior de esos límites, en los que el trabajo, la mercancía y el capital devienen *máquinas de guerra*<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> HOBBS, Thomas, *Leviatán o la material...* op. cit., p. 103.

<sup>27</sup> GUATTARI, Félix, DELEUZE, Gilles, *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2002.

## 1.4. La Ley y el Derecho

El Derecho, para Hobbes, se vincula con la libertad de *hacer* u *omitir*. La Ley, en cambio, genera obligación. Así, su noción de Derecho de Naturaleza o *Jus Naturale* tiene que ver con “la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiere para la conservación (...) de su propia vida”. Su propia fuerza se convierte en un medio para la subsistencia. En este sentido la libertad, según Hobbes, se entiende como “la ausencia de impedimentos externos que limiten o reduzcan el poder de un hombre”<sup>28</sup>. Si bien es cierto que en el Estado de Naturaleza el hombre encuentra una mayor libertad dada la ausencia de restricciones que vienen impuestas por la ley social, no es menos cierto que vive atemorizado por el *otro* y la amenaza de su existencia. El contrato se convierte entonces en el instrumento que lo libera de ese miedo encauzando, a través del trabajo, las fuerzas y las pasiones de los cuerpos hacia un beneficio común.

La Ley Natural o *Lex Naturalis* constituye, en cambio, una “norma general establecida por la razón en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer aquello que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla”<sup>29</sup>. Así, la Ley Fundamental de la Naturaleza, que exhorta a los hombres a “buscar la paz y seguirla”, da origen a una Segunda Ley que promueve renunciar por acuerdo común a la guerra. No obstante, tanto la Ley como el Derecho, en su libertades y obligaciones, en su naturaleza y razón, persiguen la conservación de la vida del hombre, objetivo común a todo organismo vivo.

## 1.5. El Contrato Histórico: la historia como sentido

El contrato, en palabras de Hobbes, constituye “la mutua transferencia de derechos entre los hombres”<sup>30</sup>. En él, la cesión del “derecho a violentarse” se erige como uno de los preceptos fundacionales. En este sentido, la ley se convierte en

---

<sup>28</sup> HOBBS, Thomas, *Leviatán o la material...* op. cit., p. 106.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

un régimen que determina el comportamiento de los individuos y delimita, a su vez, el sentido de *injusticia*. Éste último, en tanto que transgresión del orden de ley, representa potencialmente un regreso al estado primitivo de guerra.

El contrato se constituye como el fundamento de lo social mediante la dirección de la fuerza y la potencia de los cuerpos hacia un fin común. En cierto sentido, determina la ruptura del hombre con la naturaleza dada su capacidad de invocar, frente a la animalidad del *ser*, un civismo fáctico que pospone hasta el límite de lo posible la confrontación natural del hombre con su finitud. Desde el lenguaje, se impone al hombre un entendimiento teleológico de su existencia que se opone al movimiento cíclico de la vida. El contrato social se perfila así como la piedra angular de la cultura: productor del sujeto histórico y de su necesidad lingüística para la producción de sentido.

La historia constituye en este punto una forma de procurar el sentido social de la existencia, no sin implicar un cierto uso de la violencia. Se torna posible desligar, bajo esta perspectiva, la forma de una violencia natural, sostenedora de la pura vida, de una violencia histórica fundadora del *sentido* de la vida. La primera se encuentra encaminada, por tanto, a asegurar la mera subsistencia del cuerpo; la segunda está orientada más bien a la imposición y al mantenimiento de una ideología. Esta precisión nos permitirá ahondar en la naturaleza de las formas violentas instaladas en el hombre y en su cultura. Conviene hacer notar, no obstante, que estas violencias aparecen frecuentemente solapadas bajo formulaciones de límites borrosos.

Este ordenamiento histórico promovido por el contrato social es un instrumento que otorga un sentido y una dirección al individuo. Determina, asimismo, una forma social concreta e identifica un enemigo común, que regularmente aparece en los márgenes de la ideología considerada hegemónica. Este sentido teleológico de la existencia establece, a su vez, ciertos estatutos que determinan el lugar del individuo respecto del grupo y del territorio y lo remiten a una formulación de sí como sujeto histórico. El contrato, en tanto que tecnología

social enraizada en el lenguaje, inaugura así un cierto orden discursivo generador de historia y de sentido.

Frente a la posibilidad de un estado presocial, el hombre se siente inclinado naturalmente hacia el escenario de lo social, pues éste no solamente asegura su subsistencia sino que, como afirma Hobbes, le imprime un *sentido* simbólico a la vida. Así, la dinámica social bajo el contrato canaliza determinadas pulsiones de muerte hacia el deseo de *distinción*. Asimismo, la condición de igualdad política promueve una lucha por el reconocimiento que potencia, a su vez, la maquinaria socioeconómica. La vida en sociedad se puede pensar desde ahí como un “Estado de Guerra” en el que tiene lugar una lucha silenciosa por el poder y la distinción articulada en el entramado simbólico del capital y de la mercancía.

#### **1.6. La violencia como fuerza o potencia de alteración del contexto cedida al Soberano en el contrato**

Los cuerpos, como nos los presenta Hobbes, en su estado de naturaleza son bestiales. Sin otra ley que la propia, carecen de justicia, de orden o de finalidad. Están solos con sus capacidades individuales de subsistencia y atemorizados por la potencia del *otro*. El *estado bestial* remite así a una condición animal de desnudez política. Una situación tal en la que se instaura y se mantiene la ley del más fuerte.

Los cuerpos vivos, dice Hobbes, prefieren la vida. Por ello, se adhieren al cuerpo social. A cambio de su seguridad, reprimen su violencia natural en favor del Soberano y reconducen su capacidad de fuerza y su energía hacia el trabajo. El Soberano, por su parte, administra esta energía que por Derecho y Ley debe buscar la vida, sirviéndose de ella para mantener el orden social.

Dado que la violencia se nos aparece como una fuerza inmanente al cuerpo con la capacidad de transformar el contexto que lo rodea, parece razonable pensar que dicha *fuerza violenta*, dirigida por los intereses del contrato, pueda

devenir en trabajo. La capacidad de transformar el mundo en su materialidad tiene su origen, por tanto, en una fuerza que es social y que se encuentra reconducida bajo la administración del Soberano. Así, la capacidad de violencia transferida por los ciudadanos mediante el contrato es también una herramienta del poder para el uso coercitivo de la fuerza.

La distinción hecha más arriba entre una violencia natural, encaminada al sostenimiento de la vida, y una violencia histórica, que reprime los comportamientos y determina la experiencia en un sentido teleológico, encuentra una resonancia en el pensamiento de Walter Benjamin. En su texto *Zur Kritik der Gewalt* (Para una crítica de la violencia), Benjamin reflexiona en torno al uso de la violencia en su relación con el derecho y la justicia. Es importante detenerse un momento en la etimología del término *Gewalt* que aparece aquí con una doble carga significativa. De su raíz latina *valere*, el término, que ha sido traducido como “violencia”, designa en primer lugar los actos ligados al ejercicio del poder legítimo, esto es, organizar, administrar, reinar. Este ejercicio remite directamente a las nociones de *potestas* y de *vis* (fuerza). De ahí que el término *Gewalt* se vincule a la idea de fuerza legítima, violencia autorizada o poder legal. El hecho de que *Gewalt* implique el uso de la fuerza explica, por otro lado, su desplazamiento, por extensión, a la idea de violencia, es decir, al uso rebelde de la fuerza contra el poder o, en todo caso, al margen del derecho. Se habla así de violencia en múltiples sentidos: violencia en cuanto “fuerzas incontrolables” de la naturaleza o violencia como producto del devenir histórico; violencia fundadora y conservadora o violencia revolucionaria.

Benjamin describe en su texto la relación que existe entre un *derecho natural*, que considera la violencia como material en bruto -elemento de la naturaleza- que puede ser utilizado en un sistema de fines justos o injustos, y un *derecho positivo*, que entiende la violencia como legítima o ilegítima según decisiones históricas. Si bien el derecho natural *justifica* los medios en base a la justicia de los fines, el derecho positivo *garantiza* la justicia de los medios<sup>31</sup>. Así, la

---

<sup>31</sup> JERADE DANA, Miriam, “De la violencia legítima a la violencia revolucionaria”, en *Acta*

teoría del derecho natural es un sistema racional formulado desde la constitución humana para su preservación. El derecho positivo, en cambio, constituye todo el conjunto de normas instauradas dentro de un sistema legal construido y regido por el hombre en sociedad.

En este punto Benjamin traza una distinción entre dos tipos de violencia, una que *funda* el derecho, otra que lo *conserva*. El momento de la *fundación* que interrumpe el antiguo derecho es una zona de anomia, es una violencia no interpretable: El discurso de su autolegitimación le es posterior, nos dice Derrida<sup>32</sup>. La violencia conservadora, en cambio, conserva suspendiendo; sus actos tienen *fuerza de ley* y, bajo el fundamento de salvaguardar la ley, actúan fuera de la ley, no para crear un nuevo orden de derecho sino para conservar el poder<sup>33</sup>. De ahí, escribe Benjamin, que “toda violencia como medio, incluso en el caso más favorable, se halle sometida a la problematicidad del derecho en general”<sup>34</sup>.

El derecho positivo, entonces, representa el circuito de leyes que permiten al hombre vivir y desarrollarse plenamente en sociedad. En su ejercicio, no obstante, la violencia reaparece como instrumento operativo del sistema legal con el fin de *conservar* el poder. Es ahí donde la violencia, para conservar, ordena<sup>35</sup>.

La violencia histórica, en el sentido de la *Gewalt* benjaminiana, se inscribe por su parte bajo una justificación basada en el derecho positivo. Esta forma de violencia alude a la legislación operante para hacer uso de la fuerza y mantener o imponer un orden de *sentido*. Introduce así una linealidad discursiva al ciclo ineludible de la vida que toma su impulso en el discurso histórico.

No obstante, y más allá del derecho, Benjamin pone sobre la mesa en su *Crítica* otro tipo de violencia que no se ve regida por la dinámica fundadora o de

---

*Poética*, 28 (1-2), primavera-otoño, 2007, p. 262.

<sup>32</sup> Ver DERRIDA, Jacques, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 2002.

<sup>33</sup> JERADE DANA, Miriam, “De la violencia legítima”..., op. cit., p. 265.

<sup>34</sup> BENJAMIN, Walter, *Para una crítica de la violencia*, Buenos Aires, Leviatán, 1995, p. 28.

<sup>35</sup> JERADE DANA, Miriam, “De la violencia legítima”..., op. cit., p. 267.

conservación. Ésta es la violencia *pura* o *divina*, una pulsión iracunda que no busca la instauración de un derecho<sup>36</sup>.

La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre de la violencia, la pura violencia divina es violencia sobre toda vida en nombre del viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta<sup>37</sup>.

Benjamin se pregunta, desde una concepción histórica, la posibilidad de un estado de *excepción efectivo*, es decir, uno donde la puesta entre paréntesis de la ley no instaure un orden de poder sino uno de justicia<sup>38</sup>. He aquí una de las cuestiones nucleares, vinculadas a esta concepción de *violencia divina*, que emergen en la obra *benjaminiana*: la noción, casi mesiánica, de *justicia* frente a una idea de derecho como fundador de poder.

Creación de derecho es creación de poder, y en tal medida un acto de inmediata manifestación de violencia. Justicia es el principio de toda finalidad divina; poder, el principio de todo derecho mítico<sup>39</sup>.

Según apunta Eduardo Maura, el objetivo fundamental que persigue Benjamin en su texto es precisamente

probar la realidad de una violencia fuera y más allá del derecho que, como tal, pudiera romper la dialéctica entre la violencia que funda derecho y la que lo conserva. Esta violencia, que se correspondería con la violencia pura o divina –o, en la esfera humana, revolucionaria- de Benjamin, se muestra incompatible con el derecho, que obviamente no

---

<sup>36</sup> BENJAMIN, Walter, *Para una crítica ...op. cit.*, pp. 40-41

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>38</sup> JERADE DANA, Miriam, “De la violencia legítima”..., op. cit., p. 273.

<sup>39</sup> BENJAMIN, Walter, *Para una crítica... op. cit.*, p. 39.

puede tolerar tal cosa, a saber, una violencia fuera del derecho<sup>40</sup>.

Frente a la violencia jurídica que crea y conserva el derecho, la *violencia divina* encuentra algunas formulaciones que desafían el orden jurídico, que ponen al desnudo la violencia de la ley y revelan, por ende, las contradicciones irresolubles del derecho. Para Benjamin, la *violencia divina* es, a la vez, violencia “pura e inmediata”, “violencia revolucionaria”, “violencia pedagógica”. Todas ellas, formas sostenidas al margen de la ley.

Y si toda especie de violencia destinada, en cuanto emplea medios legítimos, resultase por sí misma en contradicción inconciliable con fines justos, pero al mismo tiempo se pudiese distinguir una violencia de otra índole, que sin duda no podría ser el medio legítimo o ilegítimo para tales fines y que sin embargo no se hallase en general con éstos en relación de medio, ¿en qué otra relación se hallaría? Se iluminaría así la singular y, en principio, desalentadora experiencia de la final insolubilidad de todos los problemas jurídicos (que quizás, en su falta de perspectivas puede compararse sólo con la imposibilidad de una clara decisión respecto a lo que es “justo” o “falso” en las lenguas en desarrollo)<sup>41</sup>.

Siguiendo el hilo *benjaminiano*, se puede trazar pues un cierto paralelismo entre la violencia divina y la violencia natural descrita anteriormente. Pues ninguna de éstas pretende instaurar otro orden de poder, sino tan sólo mantener la vida misma. Ambas se ven determinadas por la energía cíclica de la vida y por la fuerza inmanente por mantenerla. Ninguna de estas formas de violencia mantiene

---

<sup>40</sup> MAURA ZORITA, Eduardo, “Para una lectura crítica de Hacia la crítica de la violencia de Walter Benjamin: Schmitt, Kafka, Agamben”, en *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, N. 41, julio-diciembre, 2009, p. 272.

<sup>41</sup> BENJAMIN, Walter, *Para una crítica...* op. cit., pp. 36-37

pues un interés político concreto por el poder o la distinción. Ahora bien, si es cierto que la violencia natural remite a la pura pulsión de vida en un *estado de desorden*, no lo es menos que la violencia divina o revolucionaria implicaría un uso de la fuerza *fuera de la ley* dirigido, más bien, a la consecución de un *estado de justicia*.

## Capítulo 2

# Dos cuerpos aislados

Se analizarán a continuación dos tipos de cuerpos que en apariencia habitan un *afuera* respecto del orden social establecido y que se rigen bajo una lógica improductiva: el vagabundo y el monje tailandés o bhikkhu. Nuestro objetivo aquí es revelar los mecanismos que hacen posible una distinción entre el cuerpo como pura potencia y el cuerpo como lugar político. Es decir, analizar la forma en que dos cuerpos subsisten al margen de una lógica soberana capitalista determinada por el trabajo productivo. Todo ello a fin de preguntarnos sobre la acción del cuerpo en tanto que gesto soberano.

El cuerpo humano es un organismo transformador de energía para su subsistencia, sin embargo, regularmente se encuentra en sociedad. ¿Es posible entonces plantear una existencia aislada del grupo? ¿Necesita el cuerpo de una investidura sociopolítica para sobrevivir? Con el fin de responder a estas preguntas se estudiarán dos tipos de cuerpos aislados: el del vagabundo de la ciudad de México, y el del monje tailandés o bhikkhu. Si bien estos dos cuerpos no se desenvuelven en un estado de aislamiento radical, al menos nos servirán como

modelo para ahondar en la distinción entre el cuerpo como organismo vivo y el cuerpo como lugar político.

El tipo de vagabundo que analizaremos en lo sucesivo es aquel que vive en la ciudad de México. Este cuerpo utiliza su energía para deambular o permanecer *echado* observando o delirando en algún rincón o parque de la ciudad. No trabaja sino que mendiga por su alimento. Su aspecto es sucio, desaliñado; es mugroso y lanudo. Regularmente no se comunica con otros y está solo. En apariencia ha perdido contacto con la sociedad. Pasa sus días vagando, arrastrando su existencia.

Pareciera que para el conjunto de la sociedad el cuerpo del vagabundo no tiene rostro. Nadie le dirige su mirada. Nadie se atreve a hacerlo. Tampoco nadie tiene interés. El desarrapado no tiene otra identidad más que la que define la palabra que lo designa, esto es, vagabundo. Este cuerpo es inconsistente e inexistente, al menos en términos sociales e institucionales –estadísticas, censos y otras formas de medición sociales-. Deambula mugroso en su destierro urbano por carreteras, calles y callejones, recolectando o *coleccionando*, a la manera que Benjamin imaginaba, los desperdicios y la basura de las calles que transita. Como el trapero *benjaminiano*, el vagabundo es “*lumpenproletariado* en un doble sentido: va vestido de andrajos y vive de ellos”<sup>42</sup>. Escribe Baudelaire:

“[El trapero] es un hombre encargado de recoger los restos de un día de la capital. Todo lo que la gran ciudad ha rechazado, todo lo que ha perdido, todo cuanto ha despreciado, *todo lo que ha roto en pedazos, él lo cataloga, lo colecciona*. Compulsa los archivos del exceso, la leonera de los desechos. Hace una clasificación, una selección inteligente; como el avaro un tesoro, él recoge las porquerías que, rumiadas por la divinidad de la Industria, se convertirán en objetos de utilidad o de disfrute”<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> BENJAMIN, Walter, *Libro de los Pasajes*, Madrid, Akal, 2007. p. 347.

<sup>43</sup> BAUDELAIRE, Charles, *Sobre el vino y el hachis*, cit. en *Ibidem*, p. 357.

Los cuerpos “dignos” y “bien vestidos” rechazan la inmundicia del vagabundo cuya presencia demarca, al tiempo, los límites de una geografía interior que lo excluye. Así, este cuerpo les permite habitar plenamente la interioridad de lo social. Su existencia ilumina un afuera abyecto e inhóspito que supura *otredad*. Mientras haya un mendigo habrá mito, apunta Benjamin<sup>44</sup>. El mendigo, el excluido, será el que posibilite un sistema sin excluidos. El harapiento proyecta así lo indeseado: la secreción de un organismo que remite a lo impuro, a lo apestoso, a lo sucio. Representa, asimismo, lo improductivo y la escoria: cuerpo que habita las tinieblas de un subsuelo de desperdicio bajo la sociedad disciplinada del lucro y del consumo.

Este vagabundo es una sombra material que espejea el cuerpo social. Reinyecta el miedo de los sujetos a ser excluidos, a convertirse en cuerpos desalojados de lo político, puros cuerpos sin dirección, cuerpos sin ley; y esto les mantiene alerta. El vagabundo adquiere así, en su deambular extraño, un pasaporte tácito y, por ende, una cierta entidad. Su actitud y vestimenta trazan una distancia que le otorga cierta autoridad para cruzar los límites territoriales de una cartografía bien delimitada. Este documento invisible le confiere ante la mirada del *otro* el privilegio –poder, quizá- de no acatar ninguna ley moral más allá del propio *orden de cosas* que él establece. Indiferente o loco, extravagante o extraviado, vagabundea al modo de un *diplomático del desecho* sobre territorios que no le son ni propios ni ajenos. Atraviesa sin nombre fronteras urbanas infranqueables para un ciudadano común y mantiene la vida: la pura vida que no es sino pulsión orgánica por subsistir. Pareciera que el vagabundo, sin territorio ni ley, *existe* solo en su dimensión corporal, física, biológica. Su cuerpo está contenido en un espacio que no remite, *a priori*, a condicionamientos políticos, ni geográficos. El vagabundo es, pues, un Rey en un mundo de desperdicios.

---

<sup>44</sup> BENJAMIN, Walter, “Experiencia y pobreza”, *Obras III/ 2*, Madrid, Abada, 2009, pp. 221-222.

De nuevo, el cuerpo vivo busca la vida. Así, el vagabundo de la ciudad de México rebusca entre la basura por un bocado, selecciona entre el desperdicio el plástico que le dará cobijo, reclama, bajo la promesa de ocultarse por un tiempo, una moneda para comprar aquello incapaz de crecer en los estercoleros del capital. En una búsqueda mecánica y constante por las condiciones que hacen posible su existencia, su organismo habita los márgenes excrementicios de lo social. En el borde externo de la vida en sociedad, este cuerpo *existe* renunciando a las aspiraciones de igualdad y reconocimiento inherentes a todo *ser* social. El cuerpo del vagabundo es, en este sentido, una excreción social cuya *potencia*, en tanto que cuerpo vivo, logra asegurar su conservación en un medio hostil e indeterminado, ordenado bajo su propio derecho.

De inmediato surge una pregunta: ¿qué es un vagabundo? ¿es un ciudadano? ¿un soberano? ¿una bestia?. Más aún, ¿en qué medida y por qué razones la sociedad sostiene las condiciones de vida de estos cuerpos precarios?.

El del vagabundo es un cuerpo que no se reproduce a sí mismo ni al sistema que lo sostiene, que parasita el espacio público y consume el flujo de excedentes de los recursos. ¿Por qué la sociedad lo mantiene con vida? Quizá porque un cuerpo como el del vagabundo no es considerado una amenaza real para el cuerpo social, y dejar de sostenerlo plantearía un problema moral y ético irresoluble desde la perspectiva del derecho, más allá del coste que supondría en términos puramente económicos. Asimismo, porque el cuerpo del vagabundo no es capaz de evocar siquiera los imaginarios de un cuerpo enemigo. Más bien encarna la representación de un cuerpo *desechado* que es mantenido bajo un cierto régimen de segregación, expulsado y aislado en una suerte de exilio urbano en los territorios del desecho. El desarrapado es el *contrapunto* de la burguesía, de la industria y de sus lógicas de producción, emerge directamente de los detritus de la sociedad industrial moderna.

Por su parte, el tipo de monje que estudiaremos a lo largo del presente ensayo es budista de la tradición Theravada y radica en la provincia de Chiang Mai en Tailandia. Se le llama también bhikkhu. Su vida está dedicada al silencio y

a la meditación. Asimismo, invierte parte de su tiempo en estudiar la filosofía del Buda. Se mantiene por medio de las limosnas de la comunidad, que la mayor parte de las veces toman la forma de alimento. Su vida es solitaria y ascética. Mantiene votos de castidad. El cuerpo del bhikkhu es solitario y está enfocado a purificarse aislado de los vicios corrosivos de una sociedad. Dirigido por un conjunto de reglas propias de la tradición Theravada, el monje se sienta a meditar para diluir su ego y encarar la vida –la pura vida que también es muerte-. Su vida es una disciplina cotidiana.

La rutina de un monje común es la siguiente: Se levanta indistintamente a las 4.30 de la mañana para practicar la primera meditación del día. Después se reúne en el área común para emprender la gira mendicante por sus alimentos. A su regreso los monjes comparten los alimentos donados. Una vez satisfechos, asean de manera meditativa el espacio común y regresan a sus habitaciones para continuar con su práctica de meditación y de estudio de la filosofía del Buda.

El bhikkhu, si bien es un solitario, se ve regido por un orden que implica una jerarquización y un estricto acatamiento del Código de Disciplina Budista, el Vinaya. Su vida transcurre así de manera simple, austera y pacífica:

La vida contemplativa de un monje o monja budista es una de sencillez, alegría y celibato. Su felicidad no está basada en la sensualidad y las distracciones mundanas, sino que se esfuerzan por la más sutil y satisfactoria felicidad interior que florece cuando la paz y la sabiduría se arraiga en el corazón. La meditación es una parte indispensable de este estilo de vida, y los monásticos cultivan las cualidades que la apoyan: generosidad, renuncia, moderación, modestia, humildad, benevolencia, sincera dedicación y la toma de conciencia en todas las actividades. Su intención es realizar en sus propios corazones y mentes la paz interior y la sabiduría del Dhamma.

El Vinaya es seguido estrictamente, haciendo hincapié en la importancia de cada detalle. Así, los monjes viven sin dinero, aceptando lo que se les ofrece y pacientemente aguantando cuando nada es ofrecido. Las prácticas ascéticas recomendadas por el Buda fueron instituidas como parte del estilo de vida: comer sólo una comida al día de su propio *bowl* de limosnas, el uso de túnicas de trapo, y vivir en el bosque, cementerios o en simples refugios.

Los monjes a menudo vagan descalzos por el campo buscando lugares propicios para la meditación, llevando sus pocas pertenencias: un bowl de limosna, tres túnicas, un "glot" (un paraguas con un mosquitero, que se colgaba en el bosque y se usaba como una carpa), y unos pocos requisitos personales. Su intención es purificar su mente viviendo la forma de vida del Buda.

Los edificios son limpios y ordenados. El asentamiento remoto ayuda a una atmósfera de renuncia. Simples, austeras y pacíficas son las formas del Buda y estimulan el aprender a no perderse en las emociones y en los estados de ánimo, y, en su lugar, a entrenarse a sí mismos para ver claramente y experimentar directamente la verdadera naturaleza de la mente y el mundo. Esto exige una estricta aplicación del código de disciplina (Vinaya) del monje budista y los reiterados recordatorios de que toda la vida debe ser dedicada a la práctica<sup>45</sup>.

Podemos rastrear así algunos puntos comunes entre el cuerpo aislado del vagabundo y el del bhikkhu, todo ello con el fin de esbozar los borrosos límites entre el puro cuerpo y el cuerpo como lugar político. En este sentido, pareciera que el estado de *mendicidad*, esto es, el sostenimiento de las condiciones de vida

---

<sup>45</sup> OLDENBERG, Hermann, RHYS DAVIDS, T.W., *Vinaya Texts*, Nueva Delhi, Atlantic, 1990.

por parte de una sociedad que torna sus existencias precarias en vidas “posibles”<sup>46</sup>, aparece como el factor común principal. Ambos cuerpos existen, además, desligados de la lucha social, excluidos del entramado simbólico y de *sentido*, al margen de los usos y costumbres que establece la sociedad que los sostiene. Cuerpo puros, en suma, expuestos en su desnudez política.

Así, el monje y el vagabundo son mantenidos, aún en su condición de excreción social, por el mismo sistema que los segrega. En este sentido, estos cuerpos constituyen formas extremas de un *afuera* social cuya vida es procurada por los flujos de excedente de producción que genera la fuerza de trabajo del cuerpo social. Pero ¿qué es el trabajo?, ¿por qué es tan crucial para la sociedad moderna?.

El cuerpo es un lugar donde se cataliza la energía para ser transformada en trabajo. Los cuerpos de la modernidad adquieren una representatividad política en cuanto entidades productoras y consumidoras. El cuerpo, entonces, se convierte en un importante eslabón político, pues es ahí donde reside la fuerza y la potencia que produce *sentido*. En la estructura del aparato productivo capitalista, los cuerpos son jerarquizados en función de su importancia en la cadena de producción adquiriendo así una cierta representatividad política dentro del sistema productivo y simbólico, siempre bajo una lógica de diferenciación que establece y define las relaciones de poder entre los cuerpos-sujeto: obrero, técnico, ingeniero, patrón...

Estudiemos ahora más a fondo la manera en que el cuerpo produce y administra su energía desde la biología hasta la física para transformarla ulteriormente, mediante la maquinaria de lo social, en trabajo. Una vez establecido este proceso, se introducirá en el análisis el concepto del *homo faber* con el fin de poner de relieve la forma en que las lógicas improductivas se anclan en los cuerpos del vagabundo y del monje frente al sentido moderno del trabajo. Se abordará entonces la noción de disciplina, de la que nos serviremos para

---

<sup>46</sup> BUTLER, Judith, *Marcos de Guerra...* op. cit.

establecer las diferencias que sitúan este par de cuerpos en los extremos opuestos de ese *afuera* social, ello con el objetivo de reclamar, finalmente, el *estatus* soberano del vagabundo.

## Capítulo 3

# El cuerpo biofísico

El cuerpo, físicamente, es materia y energía. Es el lugar dónde acontece la vida, vector del tiempo y del espacio: representa la transformación de la materia, la finitud de lo orgánico. Por esta razón nos interesa estudiar aquí los mecanismos biológicos por los cuales el cuerpo administra su energía en pro de la supervivencia. Con ello se busca, por un lado, demostrar la autonomía del cuerpo en cuanto organismo vivo, biológico, y, por otro, poner de manifiesto su capacidad catalizadora de la energía. Asimismo trataremos de describir, desde la física, las condiciones de externalización de este *surplus* de energía que emana de los cuerpos en la forma de fuerza y potencia, así como sus mecanismos de canalización hacia el trabajo. Esto nos permitirá comprender la importancia del cuerpo en las lógicas modernas de producción y de trabajo.

Existen diversas formas mediante las cuales el cuerpo humano genera, almacena y consume la energía necesaria para su subsistencia. Probablemente el elemento fundamental que lo mantiene con vida es el oxígeno, seguido del agua y toda la serie de nutrientes que residen en la naturaleza -vitaminas, proteínas, grasas, azúcares,...-. El sueño proporciona, a su vez, otra fuente de energía

primordial para la vida, propiciando la recuperación del cuerpo del desgaste físico que se deriva del estado de vigilia. Se puede considerar asimismo que cierta actividad física aporta flexibilidad y bienestar para la subsistencia del organismo. Así, con el fin de asegurar la salud de un cuerpo y potenciar su capacidad transformadora de energía no sólo es necesario satisfacer los requerimientos alimenticios básicos, sino cubrir la necesidad de descanso y de actividad física.

Sin embargo, esta operación no es en absoluto sencilla pues en los procesos energéticos que intervienen en el organismo humano para mantener la vida coparticipan múltiples órganos y sistemas de una complejidad extraordinaria. Por ejemplo, el sistema respiratorio y el sistema digestivo comparten la faringe para llevar a cabo sus respectivos procesos. O bien, el alvéolo pulmonar, encargado de separar el aire de la sangre, constituye el punto de unión entre el aparato respiratorio y el aparato circulatorio. También la nariz funciona como órgano receptor para el proceso respiratorio y constituye el lugar de emplazamiento del sistema olfativo. Existe así una interdependencia sistémica tanto en el interior del organismo humano como con su entorno que hace viable su propia pervivencia.

La prioridad del cuerpo biofísico es, por tanto, obtener la cantidad de energía mínima para llevar a cabo funciones vitales básicas tales como la circulación, la respiración y la digestión. Merece la pena entonces detenernos brevemente en el funcionamiento de estos sistemas a fin de poner de manifiesto el funcionamiento autónomo del cuerpo vivo en relación a los procesos puramente orgánicos que realiza.

Una vez que el cuerpo está afuera del vientre materno, la respiración marca el inicio de la vida humana. La respiración es el proceso por el cual incorporamos aire -contenedor de oxígeno- a nuestro organismo, y lo expulsamos tras haber extraído el componente de vida convertido en dióxido de carbono. Así, un cuerpo vivo puede estar varias horas sin comer, dormir o tomar agua, pero no puede dejar de respirar más de tres minutos. Esto demuestra la importancia de la respiración para nuestra vida.

El sistema respiratorio cuenta con unos 20 miembros para generar este circuito de energización y vida, entre los cuales se cuentan las fosas nasales, la laringe, la tráquea, los pulmones, el corazón, etc.. Es en los alvéolos, unos divertículos terminales del árbol bronquial, donde se realiza el intercambio gaseoso. El oxígeno se difunde hacia la sangre que es bombeada por el corazón por todo el cuerpo. Asimismo en esta operación, el dióxido de carbono retorna mediante los circuitos sanguíneos a los pulmones, donde es exhalado en un proceso inverso.

La respiración constituye así un impulso vital automático que mantiene los cuerpos con vida y en movimiento. De no llevarse a cabo esta acción no llegaría oxígeno a nuestras células y por lo tanto no podrían consumirse todos los procesos metabólicos que nuestro organismo requiere para subsistir. Esto traería como consecuencia una muerte súbita por asfixia o muerte cerebral.

El sistema digestivo, por su parte, tiene la capacidad de transformar en energía los alimentos. Es través de la acción celular del metabolismo que el cuerpo rompe las moléculas de los comestibles para conseguir los nutrientes necesarios. Dentro del metabolismo se producen dos operaciones en apariencia contrarias pero que juntas procuran la vida. Por un lado, los procesos anabólicos en los que se construyen moléculas grandes a partir de otras más pequeñas y en los cuales se consume energía. Por otro, los procesos catabólicos en los que se produce y almacena la energía. El metabolismo se puede entender entonces como una serie de reacciones químicas que se producen automáticamente en las células de los organismos vivos para mantener la vida.

El tercer y último sistema que observaremos es el circulatorio. Éste es el que se encarga de irrigar la sangre por todo el cuerpo. Es motivado por el ritmo del corazón y sus latidos. Se puede pensar en el gesto de este músculo como la primera manifestación de vida e independencia. Es el latido, por ende, lo que permite, a través del bombeo de la sangre, mantener las células del cuerpo oxigenadas y con alimento para el desempeño de sus actividades.

Es claro que este breve recorrido deja de lado otros sistemas vitales para el cuerpo humano. Sin embargo, hace notar la automaticidad de la vida y su consecución por el cuerpo vivo. Esclarece asimismo la interdependencia del organismo con su interior y con el entorno. Podemos pues avanzar, bajo el prisma de la biología, una primera definición del cuerpo humano en cuanto organismo vivo que, de forma automática y en cierta medida autónoma, procura su propia vida a través de la administración de la energía catalizada.

Por otra parte, el ejercicio físico y el dormir son dos actividades del hombre que pueden vincularse al trabajo y al ocio. Estas acciones contemplan una cierta dimensión política pues, a diferencia del automatismo biológico descrito en un pasaje anterior, en éstas interviene la *voluntad* así como el uso consciente del tiempo en el transcurrir de la vida. Estas acciones que mantienen en equilibrio el organismo optimizan los flujos de energía del cuerpo y catalizan sus potencias. Así, entre los beneficios que se obtienen del ejercicio físico podemos destacar la oxigenación, la elasticidad y la articulación de las extremidades. También contribuye a regular la presión arterial y la coagulación de la sangre. La movilidad del cuerpo fomenta así su correcto funcionamiento y su salud. Dormir, por su parte, no sólo es una actividad placentera para el ser humano, sino que es imprescindible. Entre sus beneficios están la disminución de la tasa metabólica y del consumo de energía. Asimismo, el dormir regula el ritmo de la presión arterial y permite al cerebro realizar actividades que no alcanza a hacer durante la vigilia. De esta manera, tanto el ejercicio físico como el dormir constituyen gestos encaminados a regenerar determinados elementos estructurales del cuerpo y a mantenerlo sano.

En definitiva, el cuerpo en sus procesos biológicos genera un excedente energético que se traduce en fuerza y potencia. El empleo de esta energía sobrante es lo que está aquí en cuestión, puesto que constituye una fuerza potencial para la actividad productiva y el trabajo, pero también es potencia para la revolución o la guerra. Asimismo, los usos del cuerpo pueden dirigirse hacia otras actividades de naturaleza improductiva como el juego, la actividad sexual

perversa, las artes, el duelo o el vagabundeo sin fin o *flânerie*; es decir, puro *derroche* en un sentido *batailleano*<sup>47</sup>, gasto improductivo cuyo fin se agota en sí mismo. Pero, ¿de qué depende la decisión que define el uso del tiempo, así como de la potencia del cuerpo? ¿De la voluntad de los cuerpos, de los sujetos, del Estado?.

En su libro *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*, Gilles Deleuze y Félix Guattari afirman que el modelo físico-social del trabajo, así como su invención, pertenece al aparato de Estado por dos razones:

Por un lado, porque el trabajo sólo aparece con la constitución de un excedente, todo trabajo es de reservas, por eso el trabajo (en sentido estricto) sólo comienza con lo que se denomina *sobretabajo*. Por otro, porque el trabajo efectúa una operación generalizada de estriaje del espacio-tiempo, una sujeción de la acción libre, una anulación de los espacios. Usos, que tiene su origen y su medio en la empresa esencial del Estado, en su conquista de la máquina de guerra reencarnada ahora en máquina de Trabajo<sup>48</sup>.

Antes de abordar la cuestión de la *voluntad* en cuanto gesto soberano, analicemos, desde la ciencia física, la forma en que los flujos de excedente de la energía del cuerpo devienen en trabajo condicionando así hondamente la lógica de producción moderna.

### 3.1. El cuerpo biológico transforma energía que genera trabajo

Resulta evidente que el cuerpo humano no es una fuente natural de energía como lo sería el sol o la energía geotérmica. Sin embargo, sí se puede pensar el cuerpo como un catalizador de energía. A fin de ahondar en esta idea

---

<sup>47</sup> BATAILLE, Georges, *La parte maldita*, Barcelona, Icaria, 1987, p. 28.

<sup>48</sup> GUATTARI, Félix, DELEUZE, Gilles, *Mil mesetas...*op. cit., p. 498.

expondremos brevemente los procesos de transformación de la energía que tienen lugar en el cuerpo, así como los mecanismos de externalización y canalización de dicha energía hacia la actividad productiva. Trataremos de entender, desde la física, la noción de *sistema* para incorporarla después a la idea de cuerpo humano. Estudiaremos asimismo el concepto de trabajo desde las leyes físicas de la termodinámica, así como las nociones de energía, de fuerza y de potencia.

Un sistema físico, al igual que el cuerpo, es un agregado de objetos materiales entre los cuales existe una conexión de tipo causal. Entre sus características principales destacan: 1) Su inscripción en una ubicación espacio-temporal. 2) La existencia de un estado físico definido y sujeto a una evolución temporal. 3) Su asociación a una magnitud física llamada energía.

La termodinámica es la rama de la ciencia que estudia la interrelación del calor o la energía entre la materia. Existen así dos leyes principales que rigen el movimiento termodinámico. La primera establece que la energía no puede crearse ni destruirse, sólo cambiar de forma. Esta primera condición se puede pensar, desde la perspectiva del cuerpo, como la capacidad del organismo para transformar cierta materia –alimento- en energía destinada a la subsistencia. El excedente de energía que se deriva de este proceso es utilizado, a su vez, para suministrar más insumos al ciclo.

Al suministrar una determinada cantidad de energía térmica (Q) a un sistema, esta cantidad de energía será igual a la diferencia del incremento de la energía interna del sistema (U) menos el trabajo (W) efectuado por el sistema sobre sus alrededores:

$$U=Q-W$$

La segunda ley de la termodinámica establece que “la cantidad de entropía del universo tiende a incrementarse en el tiempo”. La entropía es una magnitud física que permite determinar la parte de la energía en un sistema que no puede utilizarse para producir trabajo. La entropía también define la irreversibilidad absoluta de la materia en un sistema y determina los niveles de orden y/o desorden. Por ejemplo, el agua presentará más entropía en su estado gaseoso que en su estado líquido dada la dispersión molecular, es decir, el desorden y la cercanía de sus moléculas. Si bien es cierto que el agua puede cambiar de un estado líquido a uno gaseoso innumerables veces, existe en este proceso una “fuga” de energía, lo cual implica la irreversibilidad física y un ineludible desaprovechamiento energético en todo el proceso de cambio. Trasladado al cuerpo, si se piensa en el “desorden” acumulado después de una sesión de trabajo en el escritorio, la energía que implica el “ordenarlo” puede concebirse como una “pérdida” desde la perspectiva del trabajo productivo. Es decir, regresar al “orden” anterior –estado previo de la materia- es, en este sentido, costoso.

La física moderna entiende la energía como la capacidad para realizar un trabajo. Así, la energía es algo que se manifiesta en las transformaciones físicas que tienen lugar en la naturaleza. Por ejemplo, levantar un objeto, transportarlo, deformarlo o calentarlo son cambios que implican energía. El cuerpo entonces puede ser entendido como un lugar para la transformación de la energía, pues es ahí donde radica la potencialidad del trabajo. El trabajo, en la física, es el proceso para alcanzar estados de equilibrio de la materia. Estos son: el estado líquido, el sólido y el gaseoso. Es decir, el trabajo es una capacidad de la energía para transformar los estados de la materia.

Existen en la literatura científica varias formas de energía: cinética, potencial, mecánica, electromagnética, nuclear, etc.. Si bien el cuerpo biológico en su desarrollo cotidiano utiliza múltiples de estas formas, en el marco del presente escrito nos concentraremos solo en tres de ellas:

i) La energía cinética, que es aquella que posee un cuerpo en movimiento. Se define como el trabajo necesario para acelerar un cuerpo de masa determinada desde el reposo hasta una cierta velocidad.

ii) La potencial, que es la energía que requiere de un sistema físico para poner en marcha un trabajo cualquiera.

iii) La energía mecánica, que expresa la capacidad que poseen los cuerpos con masa para efectuar un trabajo.

El trabajo, bajo la perspectiva de la física, se define como el producto de la fuerza ejercida sobre un cuerpo por o para su desplazamiento. El trabajo constituye entonces una de las formas para la transmisión de energía entre los cuerpos. En este sentido, puede entenderse también como la capacidad de un cuerpo para transformar un contexto. En su formulación matemática, el trabajo se define como:

$$W=F \cdot S$$

*El trabajo (W) es igual al producto de la fuerza (F) por el desplazamiento del cuerpo (S).*

La fuerza, por su parte, es una magnitud física capaz de deformar los cuerpos si se encuentran estáticos, o bien de acelerarlos si están en movimiento. De esta manera la fuerza se define como toda acción capaz de modificar el estado de movimiento o de reposo de un cuerpo, o bien de deformarlo. Finalmente, la potencia es la relación entre el trabajo realizado y el tiempo empleado en realizarlo. Ésta define así la rapidez con que se transfiere energía de un cuerpo a otro, esto es, la velocidad a la que se realiza un trabajo.

El trabajo que desempeña un cuerpo humano para su subsistencia registra distintos momentos para cuya consecución es necesario el uso de la fuerza, la potencia y las distintas formas de energía. Se puede considerar un primer

momento de trabajo orientado a reproducir los movimientos internos y automáticos de los que el organismo se sirve para mantener la vida. Éste estaría seguido de un segundo momento por el cual el exceso de energía derivado de la primera fase sería transformado en movimiento a fin de asegurar el suministro de insumos que permitan reiniciar el ciclo, y así sucesivamente.

Es evidente que de ese segundo momento se desprende un tercero que abarca una dimensión social y política. Pues una vez asegurada la supervivencia del cuerpo en términos puramente físicos y biológicos, es precisamente ese excedente energético corporal lo que constituye la moneda de cambio en la negociación, más o menos voluntaria, que implica el contrato social. Éste representa, en ese sentido, la fuerza de trabajo transferida a la administración del Soberano.

Ya hemos visto en otra parte que existía una distinción entre "acción libre" en espacio liso y "trabajo" en espacio estriado. Y en efecto, en el siglo XIX se prosigue una doble elaboración: la de un concepto físico-científico de Trabajo (peso-altura, fuerza-desplazamiento), y la de un concepto socioeconómico de fuerza de trabajo o de trabajo abstracto (cantidad abstracta homogénea aplicable a todos los trabajos, susceptible de multiplicación y de división). Se establecía así una profunda relación entre la física y la sociología, de tal forma que la sociedad proporcionaba una medida económica del trabajo, y la física, a su vez, una "moneda mecánica" del trabajo. El régimen del salariado tenía como correlato una mecánica de las fuerzas. Nunca la física fue más social, puesto que en los dos casos se trataba de definir un valor medio constante, para una fuerza de levantamiento o de arrastre ejercida lo más uniformemente posible por un hombre-standard. Imponer a toda actividad el modelo trabajo, traducir todo acto en trabajo posible o virtual, disciplinar la acción libre, o bien (lo que viene a ser lo mismo) relegarla al campo del "ocio", que sólo existe con relación al trabajo. Se

comprende así por qué el modelo-Trabajo formaba parte fundamentalmente del aparato de Estado, en su doble aspecto físico y social<sup>49</sup>.

El residuo energético que resulta de la operación biológica del organismo no es sino la fuerza y la potencia de los cuerpos definidas en tanto que pulsión violenta originaria. Emerge entonces el sujeto político o *civilizado* que utiliza esa fuerza para trabajar y no para la guerra. Esta condición le otorga un estatuto político y social, pues es a través del contrato que los individuos adquieren un reconocimiento de sí y del *otro* inscrito en el entramado de lo simbólico. Los individuos alcanzan así su condición de *sujetos*, término que, como afirma Foucault, opera en un doble sentido:

Sujeto a algún otro mediante el control y la dependencia, y sujeto y atado a su propia identidad por una conciencia o por el conocimiento de sí. Ambos sentidos sugieren una forma de poder que subyuga y sujeta<sup>50</sup>.

La energía corporal puede ser entendida como trabajo en un sentido convencional, es decir, como capacidad para transformar el entorno en pro de un bienestar común. No obstante, esa misma potencia de los cuerpos puede tomar direcciones inesperadas y desviarse hacia formas de resistencia y disidencia que tratarán de ser contenidas por la fuerza de ley que ejerce el Soberano.

Por otro lado, el trabajo representa una forma de socialización en un doble sentido: no solamente pone a los cuerpos en contacto en un espacio y un tiempo comunes, sino que a través de los objetos producidos por su fuerza, esto es, la mercancía, los sujetos interactúan entre sí. A través del producto del trabajo se

---

<sup>49</sup> *Ibidem*

<sup>50</sup> FOUCAULT, Michel, "El sujeto y el poder", *Arte después de la modernidad*, Barcelona, Akal, 2001, p. 424.

torna posible entonces articular una existencia en común y, por ende, un cierto sentido de sociedad.

La mercancía constituye de esta forma un elemento de transferencia de energía entre los cuerpos. Para concluir, una última reflexión. Hemos visto que el sujeto dirige su fuerza de trabajo hacia un fin común articulado en torno a un proyecto de sociedad que lo trasciende en cuanto individuo, y le involucra en un sistema de derechos y obligaciones que le confiere una cierta representatividad política. El trabajo, por tanto, se constituye como un dispositivo social que procura orden y sentido. Sin embargo, ¿qué estatuto social se le otorgaría a los cuerpos del monje y del vagabundo al destinar su energía a fines ajenos a la lógica de producción del capital?.

## Capítulo 4 Y el *homo faber* creó a la *Bestia*

La pensadora alemana Hannah Arendt reflexiona en su libro *La Condición Humana* en torno a conceptos como nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad, pluralidad y mundanidad, todos ellos entendidos como condicionantes que definen el ser humano en tanto que ser vivo. La autora profundiza en las relaciones que el hombre establece con las formas de lo político contraponiéndolas, al tiempo, a los ciclos de la vida en los que éste se ve inmerso.

En este texto, Arendt reflexiona sobre las condiciones básicas de la *vita activa* del ser humano, las cuales remiten a tres acciones o gestos fundamentales:

- 1) Labor (*arbeiten*), que es la base de subsistencia del individuo y de la especie.
- 2) Trabajo (*herstellen*), que es una actividad no natural o mundana.
- 3) Acción (*das Handeln*), que crea las condiciones de existencia y conservación de la comunidad política. Estas tres acciones, afirma Arendt, son fundamentales

porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra. [...]. Estas tres actividades y sus

correspondientes condiciones están íntimamente relacionadas con la condición más general de la existencia humana: nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad. La labor no sólo asegura la supervivencia individual, sino también la vida de la especie. El trabajo y su producto artificial hecho por el hombre, concede una medida de permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida mortal y al efímero carácter del tiempo humano. La acción, hasta donde se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia. Labor y trabajo, así como la acción, están también enraizados en la natalidad, ya que tienen la misión de proporcionar y preservar -prever y contar con- el constante flujo de nuevos llegados que nacen en el mundo como extraños<sup>51</sup>.

La labor se corresponde en cierto sentido con ese proceso ya descrito por el que el cuerpo biológico logra de manera autónoma y automática su propia subsistencia. Arendt advierte que aunque esta *labor*, apuntalada siempre en un *exterior* al cuerpo, ha sido históricamente considerada como un gesto trivial, se encuentra profundamente involucrada en la dinámica cíclica de la vida que asegura la supervivencia:

Labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la misma vida.<sup>52</sup>

Por su parte, el trabajo es un acto lineal suscrito a la lógica discursiva de un momento histórico concreto y determinado por una trascendencia en el tiempo

---

<sup>51</sup> ARENDT, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 21-22.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

vinculada a la producción de objetos duraderos. Este acto, rabiosamente presente en la modernidad capitalista, halla su condición de materialidad en la forma de la mercancía: objetos simbólicos que tejen el entramado social proveedor de sentido, orden y estabilidad para el hombre. Para Arendt, el trabajo es

la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un mundo artificial de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas. La condición humana del trabajo es la mundanidad<sup>53</sup>.

Para la producción de mercancías, la sociedad moderna se sirve de la fuerza de trabajo del *homo faber*: el fabricante del mundo. Su actividad ejemplifica el carácter político del trabajo en cuanto que reconduce su fuerza hacia un fin común. A través de la energía cinética, potencial y mecánica, el *homo faber* transforma su entorno para producir un *mundo* que, a su vez, lo atrapa y lo condiciona hondamente.

El trabajo, frente a la “futilidad” de la labor, constituye un gesto elevado; es concebido como una actividad productiva que genera cosas útiles y duraderas. Esta condición trascendente de los objetos de uso vertebral la relación del hombre moderno con su contexto. Así, el *ser* social imprime valor a los objetos -en cuanto productos del trabajo- en función de su uso, su utilidad y su trascendencia, sin considerar la pérdida del valor intrínseco que sufren las *cosas* en su proceso de transformación. Un ejemplo: el valor de una mesa de madera radica en su valor de uso y no en su condición previa de árbol. De esta forma, los objetos, que a menudo trascienden la vida de sus productores, perduran en el contexto del hombre y determinan una dinámica teleológica.

---

<sup>53</sup> *Ibidem*.

El ser humano destina así su existencia al binomio producción-utilidad, lo que le convierte, según Arendt, en “un *homo faber* que fabrica y literalmente <<trabaja sobre>> diferenciado del *animal laborans* que labora y <<mezcla con>>”<sup>54</sup>. Arendt describe a este “constructor del mundo y productor de cosas” como un individuo “que establece la utilidad como modelo para la vida y el mundo de los hombres”<sup>55</sup>. Bajo esta lógica, el hombre se siente con la capacidad de romper, doblar, construir y destruir su realidad exterior. Pensándose el *centro* de cierta Creación Divina, el *homo faber* se imagina en un edén a su servicio mientras se engaña con ególatras clarividencias patriarcales.

“El *homo faber* terminará sirviéndose de todo y considerando *todo* como simple medio para él”<sup>56</sup>, presagia Arendt. El fin finalmente justifica los medios porque *todo* es un medio a los ojos del hombre, el cual se concibe a sí mismo como el fin más elevado de la Creación. El *homo faber* degrada así el mundo de las cosas, las manipula a su antojo mediante el gesto de sus manos y de su pensamiento, ejerce toda su violencia sobre la naturaleza en su afán productor de objetos trascendentes.

El *homo faber*, hacedor y fabricante, justifica su existencia en el gesto productor. Es un ser que vive para fabricar y cuya medida de realidad se organiza en torno a la idea de utilidad y durabilidad de la producción objetual. Se cree capaz de transferir al *mundo mortal* una condición de perdurabilidad y trascendencia a través de la fabricación de objetos que considera “más y esencialmente más grandes que él mismo”<sup>57</sup>. El espíritu de la época moderna se ve enraizado, por tanto, en el trabajo, en la formas de producción de objetos y en el valor de cambio que éstos adquieren para su intercambio.

El bhikkhu y el vagabundo podrían ser considerados bajo esta lógica productiva como un par de parásitos. Dos cuerpos exiliados y no comprometidos

---

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 233.

con el estándar productivo de la *polis*. ¿Podría pensarse entonces que estos cuerpos viven de manera despolitizada? ¿existen como pura vida biológica?. O, al contrario, ¿son cuerpos-potencia particularmente políticos?.

Las acciones de este par de personajes representan un contrasentido para el *homo faber* que concibe la improductividad como una pérdida de tiempo. Pues, ¿cómo concebir un hombre que no aspire a producir un Mundo mejor y a su medida?, se preguntaría el *Homo Faber*. En absoluta oposición a la dinámica del trabajo capitalista, el bhikkhu y el vagabundo se nutren de los flujos de excedente de producción. Aislado del ruido de la máquina del *homo faber*, el bhikkhu se desenvuelve en la quietud y el silencio. El vagabundo, en cambio, deambula en una deriva urbana de ruido y desperdicio.

En su descripción del *homo faber*, Hannah Arendt reflexiona en torno a la manera solitaria en que este *hacedor* fabrica las mercancías. Sin embargo, las cosas que fabrica son portadoras en sí mismas de la relación social, que comienza con su intercambio en el mercado. Así, la mercancía adquiere un valor simbólico inmediato al entrar en contacto con otros hombres. Producir genera una dinámica social en la que la vida del fabricante adquiere un valor, no en cuanto pura vida, sino como productor y consumidor. Por lo tanto, dado que el vagabundo y el bhikkhu no producen nada, ¿cómo adquiere valor su vida? ¿acaso tiene algún valor? ¿cómo es la valoración pública de estas vidas *parásitas*?

La improductividad del bhikkhu y del vagabundo les permite desligarse de la lógica moderna de producción iluminando con ello la condición de posibilidad de una *pura vida*. Su actitud contemplativa o errante pone en evidencia, a su vez, los mecanismos de la administración de los cuerpos *autres* por parte del Soberano en las entrañas del poder. Dado el excedente potencial de energía que recorre estos cuerpos, que no puede ser más que derrochado en su existir extraviado, el vagabundo y el monje devienen, en su *no producir* cosas materiales, excreciones sociales.

El padre de la economía moderna Adam Smith establece la distinción entre el animal y el hombre en términos de su capacidad para comerciar y hacer negocio. En este sentido, y dado que su forma de vida no opera bajo la lógica simbólica de la mercancía, ¿son quizá el vagabundo y el bhikkhu considerados por la sociedad, en su condición de excreción, una suerte de *animales*, de *bestias*?

Estos seres, en efecto, invocan un *devenir-animal*, por apelar a la formulación *deleuzeguattariana*. Devenir no es ciertamente imitar o identificarse. Tampoco es, advierten Deleuze y Guattari, corresponder, instaurar relaciones correspondientes; ni producir, producir una filiación. Devenir es “un verbo que tiene toda su consistencia; no se puede reducir, y no nos conduce a <<parecer>>, ni a <<ser>>, ni a <<equivaler>>, ni a <<producir>>”<sup>58</sup>:

Un devenir no es una correspondencia de relaciones. Pero tampoco es una semejanza, una imitación y, en última instancia, una identificación. Toda la crítica estructuralista de la serie parece inevitable. Devenir no es progresar ni regresar según una serie. Y, sobre todo, devenir no se produce en la imaginación, incluso cuando ésta alcanza el nivel cósmico o dinámico. Los devenires animales no son sueños ni fantasmas. Son perfectamente reales. Pero, ¿de qué realidad se trataría?. Pues si devenir animal no consiste en hacer el animal o en imitarlo, también es evidente que el hombre no deviene “realmente” animal, como tampoco el animal deviene realmente otra cosa. El devenir no produce otra cosa que sí mismo...El devenir es involutivo, la involución es creadora<sup>59</sup>.

En un *devenir-animal* siempre se está frente a una manada, una población; una multiplicidad, en suma. Y allí donde haya una multiplicidad, nos dicen Guattari y Deleuze, habrá un individuo excepcional, que es con quien habrá que hacer una

---

<sup>58</sup> GUATTARI, Félix, DELEUZE, Gilles, *Mil mesetas...* op. cit., p. 245.

<sup>59</sup> *Ibidem*

alianza para devenir-animal. Este ser excepcional se sitúa en el borde de la manada, representa la excepcionalidad, los límites de una identidad interior que no le pertenece. Toda manada o multiplicidad tiene, por ende, su ser excepcional. Podría trazarse, en este sentido, una contradicción entre la manada y el solitario, la multiplicidad pura y el individuo excepcional o anomal.

La anomalía, frente a lo anormal que niega o contradice la regla, remite a “lo desigual, lo rugoso, la aspereza, el máximo de desterritorialización”<sup>60</sup> y lo hace siempre en relación a una población o multiplicidad. Aquí, Deleuze y Guattari recuperan el viejo adjetivo *anomal* para redefinir las posiciones de un individuo excepcional en la manada. Pero, se preguntan, ¿cuál es exactamente la naturaleza del anomal? ¿Qué función tiene con relación a la banda, a la manada?

El anomal, el elemento preferencial de la manada, no tiene nada que ver con el individuo favorito, doméstico y psicoanalítico. Pero el anomal tampoco es un representante de una especie, aquel que presentaría los caracteres específicos y genéricos en su estado más puro, modelo o ejemplar único, perfección típica encamada, término eminente de una serie, o soporte de una correspondencia absolutamente armoniosa. El anomal no es ni individuo ni especie, sólo contiene afectos, y no implica ni sentimientos familiares o subjetivos, ni caracteres específicos o significativos. Tanto las caricias como las clasificaciones humanas le son extrañas. Lovecraft llama *Outsider* a esa cosa o entidad, la Cosa, que llega y desborda por el borde, lineal y sin embargo múltiple, <<rebosante, efervescente, tumultuosa, espumeante, que se extiende como una enfermedad infecciosa, a ese horror sin nombre>><sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> *Ibidem*

<sup>61</sup> *Ibidem*

El anomal no es, por tanto, ni individuo ni especie. Pero ¿qué es entonces? Parece que es, afirman, un fenómeno de *borde*. En toda manada habrá un borde y una posición anomal si existe un espacio en el que un animal se encuentra en la línea, trazando la frontera con respecto a la cual el resto de miembros habitan un *interior*, una posición interna que hace que “ya no podamos saber si el anomal está todavía en la banda, ya está fuera de ella, o en su cambiante frontera”.

El borde es definido o redoblado por un ser de otra naturaleza, que ya no pertenece a la manada, o que nunca ha pertenecido a ella, y que representa una potencia de otro orden, que actúa eventualmente como amenaza, pero también como cabecilla, *outsider...*, etc. En cualquier caso, no hay banda sin este fenómeno de borde, o anomal<sup>62</sup>.

Vemos que el Anomal, el *Outsider*, tiene varias funciones: por un lado, delimita y define un espacio interior habitado por una determinada multiplicidad que le es, en cierto modo, ajena; determina, por otro, la condición de posibilidad para el devenir-animal; y dirige, finalmente, las transformaciones de devenir proyectando siempre, más allá, nuevas líneas de fuga. Para Deleuze y Guattari hay toda una política de los devenires-animales, como también hay una política de la brujería:

esta política se elabora en agenciamientos que no son ni los de la familia, ni los de la religión, ni los del Estado. Más bien expresarían grupos minoritarios, u oprimidos, o prohibidos, o rebeldes, o que siempre están en el borde de las instituciones reconocidas, tanto más secretos cuanto que son extrínsecos, en resumen, anómicos. Si el devenir-animal adopta la forma de la Tentación, de monstruos que el demonio suscita en la imaginación, es porque se acompaña, tanto en sus orígenes como en su empresa, de una ruptura con las instituciones centrales, establecidas o que tratan de establecerse.

---

<sup>62</sup> *Ibidem*

Citemos desordenadamente, no como mezclas a realizar, sino más bien como casos diferentes a estudiar: los devenires-animales en la máquina de guerra, hombres-fieras de todo tipo, pero precisamente la máquina de guerra procede del afuera, es extrínseca al Estado que trata al guerrero como potencia anomal; los devenires-animales en las sociedades de crimen, hombres-leopardos, hombres-caimanes, cuando el Estado prohíbe las guerras locales y tribales; los devenires-animales en los grupos de motín, cuando la Iglesia y el Estado se encuentran ante movimientos campesinos con componente bruja, y que van a reprimir instaurando todo un sistema de tribunal y de derecho adecuado para denunciar los pactos con el demonio; los devenires-animales en los grupos de ascesis, el anacoreta que se alimenta de hierbas, o animal salvaje, pero la máquina de ascesis está en posición anomal, en línea de fuga, al margen de la Iglesia, y contesta su pretensión de erigirse en institución imperial [...].

En ese caso, la política de los devenires-animales continúa siendo sin duda extremadamente ambigua. Pues incluso las sociedades primitivas no cesarán de apropiarse de esos devenires para cortarlos, y reducirlos a relaciones de correspondencia totémica o simbólica. Los Estados no cesarán de apropiarse de la máquina de guerra [...], la Iglesia no cesará de quemar a los brujos, o bien de reintegrar a los anacoretas en la imagen dulcificada de una serie de santos que ya sólo tienen con el animal una relación extrañamente familiar, doméstica...<sup>63</sup>.

En el horizonte del presente escrito planean insistentemente las cuestiones de la fuerza, del derecho y de la justicia, de lo “propio del hombre” y de los límites que separan a éste de aquello que denominamos “el animal”. Para Derrida, la

---

<sup>63</sup> *Ibidem*

“bestialidad” y la “bestiada” son propias del hombre en la relación con su semejante y, por ende, ajenas al “animal”. Parece que en este sentido el filósofo francés retoma el hilo propuesto por Hobbes, quien escribe sobre la producción artificial de la animalidad en el hombre:

El arte del hombre que es la réplica más excelente del arte de Dios, el arte de ese ser vivo que es el hombre, imita el arte de Dios pero, a falta de poder crear, fabrica y, a falta de poder engendrar un animal natural, fabrica un animal artificial<sup>64</sup>.

El devenir-bestia es, según Derrida, un devenir-animal, pero también un “devenir mineral, pedregoso, inatacable, impasible, invulnerable, un devenir-cosa, un devenir-que, como la piedra o el monumento de granito”<sup>65</sup>. ¿Qué es en definitiva una bestia sino un producto monstruoso del hombre en su devenir-lenguaje?. Nos dice Derrida:

Allí donde con tanta frecuencia se contraponen el reino animal al reino humano como el reino de lo no-político al reino de lo político, allí donde, igualmente, se ha podido definir al hombre como <un> animal o un ser vivo político, un ser vivo que, además, es asimismo «político», también se ha representado a menudo la esencia de lo político, en particular del Estado y de la soberanía, con la forma sin forma de la monstruosidad animal, con la semblanza sin semblante de una monstruosidad mitológica, fabulosa o no natural, de una monstruosidad artificial del animal<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> HOBBS, Thomas, *Leviatán*, citado en DERRIDA, Jacques, *Seminario La bestia y el soberano, Volumen 1 (2001-2002)*, Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 47.

<sup>65</sup> DERRIDA, Jacques, *Seminario La bestia y el soberano...*, op. cit., p. 47.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 46.

Estudiemos a continuación una aproximación al cuerpo como pura vida y como lugar político abordada desde el pensamiento del filósofo italiano Giorgio Agamben.

## Capítulo 5 Bios y Zoé

Agamben recupera en su libro *Homo Sacer, el poder soberano y la nuda vida* dos conceptos de la tradición griega vinculados a la noción de vida: *bios* y *zoé*. Estas nociones ahondan en la distinción entre el cuerpo como *bios* y el cuerpo como lugar político e introducen la variable del trabajo para trazar la investidura del cuerpo como sujeto político de la modernidad.

El concepto *zoé* remite a la vida como el simple hecho de vivir, algo común a todos los seres vivos. Así entendida la vida es vida desnuda, es pura vida. Por su parte, *bios* refiere a la dimensión política de la vida, aquella que se procura el individuo en la *polis* y a la que se tiene acceso, en la modernidad, a través del trabajo. Pues es precisamente este gesto productor lo que compromete al individuo en el contrato social y le procura un bienestar común y personal. Asimismo, el trabajo confiere al cuerpo su condición de sujeto y permite, por ende, su investidura política. Ahora bien, ¿qué es entonces el cuerpo desnudo? ¿Debe entenderse en tanto que objeto?.

Bajo esta perspectiva, afirmamos que es a través del trabajo llevado a cabo por el cuerpo biológico en sociedad que éste deviene sujeto. El individuo logra desprenderse así de su “objetualidad”, puesto que el cuerpo productivo no es sino un cuerpo político. No obstante, no alcanza a desligarse de esa realidad dual que lo atraviesa y lo sitúa en la brecha entre *zoé* y *bios*, por más que intente ocultar o civilizar esta primera condición animal.

Agamben sostiene en este sentido que los pares categoriales que operan en la política occidental moderna no se inscriben bajo el binomio amigo/enemigo sino que, más bien, oscilan entre nuda vida/existencia política, *zoé/bios*, exclusión/inclusión. Más aún, afirma, parece que en los umbrales de la vida moderna, la vida natural comienza a ser incluida en los mecanismos y los cálculos del poder estatal y la política se transforma en *bio-política*<sup>67</sup>. Foucault ya describe este proceso en la última parte de su *Voluntad de saber*:

Durante milenios el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno, sin embargo, es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente<sup>68</sup>.

Así, el individuo, en cuanto cuerpo viviente, se convierte en el objetivo de las estrategias políticas puestas en marcha por la modernidad biológica. Ante este esquema, nos preguntamos dónde se ubican, en su condición de *outlaws* o *fuera-de-la-ley*, los cuerpos del monje y del vagabundo; cuerpos que no parecen ser tomados en cuenta por las dinámicas del biopoder en su recién inaugurado “gobierno de los hombres”.

El bhikkhu y el vagabundo son excluidos de la sociedad por su condición improductiva, pues el uso de su energía no se orienta ni hacia la fabricación de

---

<sup>67</sup> AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 11.

<sup>68</sup> Citado en *Ibidem*

mercancías, ni hacia la procreación, ni hacia la vida política. No obstante, tampoco son considerados un enemigo del Estado; sus condiciones de vida son, al contrario, sostenidas por la sociedad misma, procuradas por sus flujos de excedente. Estos cuerpos son, en definitiva, lo que Agamben ha dado en llamar *Nuda Vida*, es decir, la vida a la que cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insaclicable del *homo sacer*<sup>69</sup>. Suspendidos en un borde, en una suerte de espacio *anomal*, estos *outsiders* quedan atrapados en la fractura que marca la distancia irresoluble entre lo externo y lo interno, el hecho y el derecho, el *zoé* y el *bios*. Habitan así una zona de irreductible indiferenciación: el estado de excepción. Al contraponer la “simple vida” a las dificultades del *bíos* político,

Aristóteles había dado la formulación política probablemente más bella a la aporía que está en el fundamento de la política occidental. Los veinticuatro siglos transcurridos no han aportado ninguna solución que no sea provisional o ineficaz. La política, en la ejecución de la tarea metafísica que la ha conducido a asumir cada vez más la forma de una biopolítica, no ha logrado construir la articulación entre *zoé* y *bios*, entre voz y lenguaje, que habría debido soldar la fractura. La nuda vida queda apresada en tal fractura en la forma de la excepción, es decir, de algo que sólo es incluido por medio de una exclusión<sup>70</sup>.

El nexo entre nuda vida y política debe buscarse, a su vez, en la articulación entre voz y lenguaje, *phone* y *logos*. La voz es signo de placer y dolor; el lenguaje expresa, sin embargo, lo conveniente y lo inconveniente, lo justo y lo injusto, el sentido del bien y del mal. “Solo el hombre, entre los vivientes, posee el lenguaje”<sup>71</sup>, nos dice la *Política de Aristóteles*<sup>72</sup>. La política existe sólo en la medida en que el ser humano, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>71</sup> Citado en *Ibidem*, p. 17.

<sup>72</sup> Citado en *Ibidem*, p. 17.

opone a sí mismo<sup>73</sup>. Vemos dibujarse en esta condición la línea de fuga que expulsa los cuerpos silenciosos del vagabundo y del monje. Éstos son sólo voz, voz interior inoperante en el entramado simbólico del lenguaje. Nuda vida, en definitiva.

Con el fin de avanzar en nuestro análisis, conviene alejarse en este punto de las categorías establecidas, pues si bien la diferencia entre el cuerpo biológico y el cuerpo como lugar político ha quedado sobradamente puesta de manifiesto, nos queda aún preguntarnos por la condición soberana de estos cuerpos en cuestión.

---

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 18.

## La no-disciplina o la política soberana sobre el cuerpo

El cuerpo es energía, y no solamente cataliza esta energía sino que la intercambia a través de las mercancías, que no son sino resultado de su trabajo y esfuerzo. Así, la mercancía es un objeto social que fomenta la interacción entre los hombres. Por su parte, trabajar es un acto político que inscribe al ser humano en el contrato social y le otorga una representatividad simbólica. En ese sentido, podríamos traer a análisis la figura del revolucionario que, como el trabajador, persigue mejorar las condiciones de vida transformando con su energía el contexto en el que se inserta, siempre en base, no obstante, a una ideología determinada. Se puede pensar entonces que el uso de la energía encaminado a la consecución de un *mundo mejor* mediante su transformación constituye un gesto políticamente justificable que autoriza un uso legal de la violencia.

Por su parte, la contraposición al binomio trabajador/revolucionario podría encontrar su signo en el *homo ludens*, esto es, aquel ser humano que destina su tiempo al juego y la diversión y no a la producción de cosas para la transformación del mundo. En esta última categoría de lo humano encontraríamos también al

cuerpo del vagabundo y al del bhikkhu. Dos seres que no intervienen en la construcción material de su contexto pues no producen, en palabras de Marx, “un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran”<sup>74</sup>. En suma: no producen mercancía. Nos preguntamos, entonces, la forma en que estos cuerpos hacen uso de su tiempo y de su fuerza.

Puede pensarse la vida en cuanto que *transcurrir* del tiempo en el cuerpo. Éste, como el objeto, puede ser “*valor de uso* y no ser *valor*”. Es este el caso, nos dice Marx, cuando

su utilidad para el hombre no ha sido mediada por el trabajo. Ocurre ello con el aire, la tierra virgen, las praderas y bosques naturales, etc. Una cosa puede ser útil, y además producto del trabajo humano, y no ser *mercancía*. Quien, con su producto, satisface su propia necesidad, indudablemente crea un valor de uso, pero no una mercancía. Para producir una mercancía, no solo debe producir valor de uso, sino valores de uso para otros, valores de uso sociales<sup>75</sup>.

Bajo esta óptica, el monje y el vagabundo harían un uso puro de la vida. Ambos utilizan su cuerpo y su energía para satisfacer su propia necesidad, sin generar valor de uso social y, por tanto, valor de cambio por su tiempo -sería razonable preguntarse, por ejemplo, cuál es el valor de una hora de la vida del vagabundo-. Para que las cosas puedan tener un valor, dice Marx, deben ser útiles para otros y tener un precio de mercado para la sociedad que las consume. Así, y ante la premisa de Benjamín Franklin que establece que el “tiempo es dinero”, pareciera que ni el tiempo del vagabundo ni el del bhikkhu están a la venta. Hacen un valor de uso de la vida que puede ser entendido como el puro uso del tiempo.

---

<sup>74</sup> MARX, Carl, *El capital, Tomo I, Vol. 1, Libro primero. El proceso de producción del capital*, México DF, Siglo XXI, 2011, p. 43.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 50.

Surge una vez más la cuestión del empleo del tiempo y de la energía del cuerpo, pues es ahí donde, a su vez, se bifurcan los caminos del monje y del vagabundo. Se ha subrayado que ambos son *excreciones* sociales debido al puro uso que hacen de la vida, sin embargo las acciones que realizan con su cuerpo son bien distintas. La diferencia parece estribar en el acatamiento o no de ciertas reglas que encaminan a los cuerpos hacia un determinado fin: esto es, la disciplina.

El cuerpo del bhikkhu, como se describió en un pasaje anterior, obedece una serie de reglas de manera estricta. Así, este ser humano se ve regido por un orden y una disciplina que lo inscriben en algún otro ordenamiento social. El bhikkhu, en tanto que *ser de orden*, está vinculado a un contrato y sus actos se encuentran determinados por un reglamento que implica ciertas obligaciones y beneficios. Su compromiso de ascesis conlleva una disciplina estricta que le procura un comportamiento de vida enraizado, a su vez, en cierta estructura simbólica. La vida del bhikkhu se ve atravesada, por tanto, por una política económica de ahorro y sana inversión del tiempo y de la energía.

Por su parte, el vagabundo se presenta como un *monstruo* inmundo, como un ser de naturaleza bestial. Sin un contrato, ni un compromiso social, este hombre-lobo, este *outlaw*, aparece derruido por el tiempo y carcomido por sus hábitos. Su cuerpo es signo de un derroche ostentoso, provocador e indisciplinado. Su vagabundeo parece emerger, entonces, como un acto subversivo frente a la lógica del capital, pues no solamente no produce cosas, sino que *despilfarra* la vida en su *devenir* tumultuoso. ¿Es por tanto el vagabundeo un acto soberano sobre la vida? ¿Es la soberanía acaso una cuestión que atañe a la política económica de administración del cuerpo, de su tiempo y su energía?

Así como el vagabundo, el bhikkhu se mantiene al margen de la lógica capitalista de producción, pero permanece inscrito en un determinado orden social. Su economía del ahorro constituye en sí misma una forma de lo político que persigue un *vivir mejor* e implica de algún modo una producción del mundo. En contraste, el cuerpo alienado del vagabundo parece habitar un Estado Canalla

o *Rogue State*<sup>76</sup> al margen de toda ley y orden. Su vida acontece en un vagabundear sin fin: un recorrido improductivo y *sinsentido* por la vida y sus potencias.

El vagabundo podría pensarse, en este sentido, desde la figura del *rogue* - en francés, *voyou*; en alemán, *Schurke*, que también quiere decir *pillor*, cara dura, estafador, bribón, granuja, criminal-, esa clase de animal o bestia que no se pliega siquiera a la ley de su propia sociedad animal. Derrida lo describe así:

El «rogue», canalla, insociable, fuera-de-la-ley, ya se trate del elefante, del tigre, del león, del hipopótamo -y, más generalmente, de los animales carnívoros-, es el individuo que no respeta siquiera la ley de la comunidad animal, de la manada, de la horda, de sus congéneres. Por su comportamiento salvaje o indócil se mantiene o va a distancia de la sociedad a la que pertenece<sup>77</sup>.

Cierta noción de soberanía emerge al considerar esta condición bestial del vagabundo. Una soberanía que vinculamos aquí a la idea de libertad en torno al cuerpo y sus usos al margen de la ley: un *estado bestial* que acontece en un *afuera* del contrato social. Podemos imaginar entonces una relación fulminante, a la manera de Derrida, entre el soberano y la bestia, el soberano y el vagabundo moderno:

El soberano y la bestia parecen tener en común que su ser es estar-fuera-de-la ley. Es como si uno y otra se situasen, por definición, a distancia o por encima de las leyes, en el no-respeto de la ley absoluta, de la ley absoluta que ellos establecen o que son, pero que no tienen por qué respetar. El *estar-fuera-de-la-ley* puede sin duda, por una parte, y es la figura de la soberanía, adoptar la forma del

---

<sup>76</sup> Ver CHOMSKY, Noam, *Estados canallas. El imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*, Barcelona, Paidós, 2001.

<sup>77</sup> DERRIDA, Jacques, *Seminario La bestia y el soberano...op.cit.*, p. 38.

*estar-por-encima-de-las-leyes* y, por consiguiente, la forma de la Ley misma, del origen de las leyes, del garante de las leyes, como si la Ley, con L mayúscula, la condición de la ley, estuviese antes, por encima y por consiguiente fuera de la ley, como si fuese exterior, incluso heterogénea a la ley; pero el *estar-fuera-de-la-ley* puede también, por otra parte, y es la figura de lo que con más frecuencia se entiende como la animalidad o la bestialidad, situar el lugar en donde la ley no aparece, o no es respetada, o se viola. Estos modos de ser que consisten en *estar-fuera-de-la-ley* (ya sea el de lo que se denomina la bestia, ya sea el del criminal [...], o ya sea el *estar-fuera-de-la-ley* del propio soberano), pueden parecer heterogéneos entre sí, incluso aparentemente heterogéneos a la ley, pero queda que, al compartir ese común *estar-fuera-de-la-ley*, la bestia, el criminal y el soberano se parecen de una forma turbadora; se requieren y recuerdan entre sí, el uno al otro; entre el soberano, el criminal y la bestia hay una especie de oscura y fascinante complicidad, incluso una inquietante atracción mutua, una inquietante familiaridad, un *unheimlich*, *uncanny*, asedio recíproco. Los dos, los tres, el animal, el criminal y el soberano están fuera de la ley, a distancia o por encima de las leyes; el criminal, la bestia y el soberano se parecen extrañamente justo cuando parecen situarse en las antípodas, en las antípodas uno de otro<sup>78</sup>.

Así, la soberanía puede concebirse como una investidura simbólica del cuerpo sobre la que se proyecta un cuerpo social mayor que no es sino el de los súbditos. El cuerpo del vagabundo, en este sentido, es un soberano vestido con los desechos de una sociedad de producción y de consumo. Se erige así en un cuerpo autónomo (in)vestido por el exceso de esta sociedad, la cual proyecta en la producción de mercancías su angustia por alcanzar las formas de lo infinito. Los

---

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 36.

actos del vagabundo, como los del Soberano, en su derroche y deambular *sin fin* detentan su soberanía.

En el vértigo de esta alucinación *unheimlich*, *uncanny*, estaríamos como presos de un asedio o, más bien, del espectáculo de una espectralidad: asedio del soberano por la bestia y de la bestia por el soberano, uno habitando o albergando al otro, uno convirtiéndose en el anfitrión y en el huésped íntimo del otro, el animal convirtiéndose en el huésped y en el anfitrión (*host* y *guest*), también en el rehén, de un soberano del que sabemos, por lo demás, que también puede ser muy bestia, sin que eso afecte en absoluto la omnipotencia garantizada por su función o, si prefieren, por uno de los dos «cuerpos del rey». En la intersección metamórfica de ambas figuras, la bestia y el soberano, presentimos pues que una profunda y esencial cópula ontológica está en marcha, trabajando esa pareja; es como un acoplamiento, una cópula ontológica, onto-zoo-antropoteológico-política: la bestia se convierte en el soberano que se convierte en la bestia: hay la bestia y el soberano (conjunción), pero también la bestia es (e.s.) el soberano, el soberano <es> (e.s.) la bestia<sup>79</sup>.

La soberanía del vagabundo emerge, en este caso, de ese *derroche* irreverente que hace de la energía de su cuerpo. Si pensamos la economía del tiempo –que es trabajo– en términos de una economía de la energía, entenderemos entonces que el harapiento no hace sino dilapidar su energía en su pasear errante. Este despilfarro lo desvincula de la lógica del territorio y de la pertenencia, lo convierte en un cuerpo líquido inasible que adquiere la forma del lugar que lo contiene: la pura vida. Su tiempo transcurre sin otra lógica que la

---

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 37.

cíclica de la vida. Así su cuerpo puede pensarse en cuanto cuerpo soberano, regido por el caprichoso gesto de su deambular.

Sus actos se contraponen a la lógica de la producción y del deseo. El vagabundo, en su soberanía, duerme, pasea, recoge y colecciona basuras, contempla paciente el exterior que le rodea. Todo ello en un devenir *contrasentido* que ataca la lógica del trabajo y de la producción. El transcurrir de su tiempo remite a las aporías de Zenón: aunque su deambular lo mueve de un lugar a otro, todo él está contenido en sí mismo, autocontenido en su juego de espejos, realmente no va a ningún lugar. El mendigo en su vagabundeo diario parece no adherirse ni a la historia ni a la memoria: en este cuerpo hecho de *jirones del tiempo* y de desecho no arraiga ni el sentido, ni la pertenencia, ni la identidad. Aislado, desde la distancia de su trono soberano, alcanza a contemplar visiones divinas, delirantes, melancólicas, vacías. Y es que quizá el vagabundo solo sea eso: *Devenir, ser*.

## CAPÍTULO 7

# Conclusiones

A lo largo de esta reflexión se ha tratado de evidenciar el estatuto político del cuerpo, así como la manera en que éste alcanza una distinción social a partir del trabajo y de su producción. Se pone en crisis así la relación entre el cuerpo y su representación política al mostrar otras formas de administración de la energía, el tiempo y la voluntad como las del bhikkhu o el vagabundo.

Se ha planteado, a su vez, cómo los cuerpos a través del trabajo se inscriben bajo la ley del contrato y la protección del Soberano. El trabajo se instituye así como una de las bases sociales que permite la interacción entre los individuos a través de la producción y el intercambio de la mercancía. Puede pensarse entonces que, a partir del valor simbólico de los objetos, los individuos se ven envueltos en una lucha social por el poder y la distinción. La mercancía es, por tanto, un núcleo magnético que dinamiza determinadas formas de socialización.

Por otro lado, mediante la contraposición de los ciclos de la vida y de la naturaleza ante determinados ordenamientos ideológicos lineales, hemos tratado

de evidenciar la forma en que el individuo alcanza cierto confort, tanto físico como existencial. El sujeto parece encontrar a través del lenguaje, la cultura o la mercancía un bienestar social que introduce un vector teleológico al ciclo de la vida. Así, esta condición teleológica de la existencia trasciende en cierto modo la temporalidad finita del individuo. Los cuerpos del bhikkhu y del vagabundo, no obstante, se escinden de esta lógica y se sitúan en un *exterior* ajeno a dicha forma de existencia.

Este par de cuerpos son, tal y como han sido definidos en este ensayo, dos organismos que habitan los márgenes de lo social esquivando la lucha por el poder y la distinción. Constituyen, en definitiva, sólo dos cuerpos. Se presentan así como dos seres vivos en su condición pura de animalidad. Aunque no hay duda de que bajo una perspectiva social la cuestión se torna más compleja.

La fuerza cedida al soberano por los cuerpos mediante el contrato parece retornar encarnada en las figuras del vagabundo y del bhikkhu. Pues ambos viven en un fuera-de-la-ley, al margen de la dinámica social que procura protección a través de la cesión de la fuerza de trabajo. Ninguno de este par utiliza su energía para producir, pero tampoco para la revolución o la guerra. Se les podría considerar en este sentido dos cuerpos no-violentos que difícilmente representarían una amenaza real para la sociedad. Puede pensarse asimismo que, en su existir anárquico y pacífico, asumen plenamente la soberanía sobre sus cuerpos. Pues es en los márgenes del contrato, ahí donde es posible confrontar la muerte, donde estos cuerpos habitan. Y es precisamente esta condición la que les otorga una soberanía.

En cierto modo, el vagabundo y el bhikkhu se desligan de ese Estado de Guerra descrito por Hobbes. Evitan así las dinámicas de uso de energía encaminadas a la competencia y sortean las lógicas de consumo y las luchas que éstas implican. Asimismo, al no sucumbir a las lógicas de la propiedad privada, se deshacen de ese miedo a perder aquellos bienes que les procurarían beneficio. El vagabundo y el bhikkhu son, finalmente, ajenos a esa gloria que procura la distinción, lo cual les excluye de la lucha social con el resto de seres humanos.

Es la brecha entre el cuerpo biofísico y el cuerpo como lugar político lo que nos permite establecer las distinciones entre civilidad y animalidad. Esto nos lleva una vez más a considerar aquel *estado bestial* imaginado por Hobbes. Sin embargo, parece que la propia idea de civilidad representa una suerte de *engaño* que permite al ser humano enfrentar la condición finita de su *physis*. La civilidad solamente maquilla al *salvaje* y despliega una danza maquiavélica por el dominio y el control del *otro* a través del capital. De esta manera, nos preguntamos si no es precisamente el reconocimiento de la propia finitud aquello que es capaz de procurar la paz. Es decir, la asunción del momento de la muerte como realidad ineludible frente al enmascaramiento que implica la lucha social. En este sentido, ¿no son el monje y el vagabundo más *civiles* al enfrentar su propia muerte de forma pacífica y administrar los usos de su propio cuerpo sin recurrir a la violencia?

Ahora bien, es momento de hacer algunas precisiones: el vagabundo, a diferencia del bhikkhu, es un cuerpo que no conoce la justicia ni la injusticia pues, como afirma Hobbes, “éstas no son facultades del cuerpo ni del espíritu”, sino del ser político y social. Al no inscribirse en un orden social, el vagabundo no parece determinado bajo el estatuto político que procura el contrato. En el cuerpo derrochador de este *outlaw* convergen, por tanto, la bestia y el soberano. El bhikkhu, al contrario, al estar sujeto a una normas de conducta estrictas, sí se haya determinado por una condición de lo político.

Por otro parte, el desecho, en cuanto excedente, es una forma de exceso de la sociedad de producción y de consumo capitalista que enviste al vagabundo como cuerpo soberano. La vestimenta es, en este sentido, una mercancía que determina una condición o clase social desde la cual los individuos pretenden diferenciarse, sobresalir. De ahí se deriva, en parte, el carácter fetichista de la mercancía, que se origina, como pone de manifiesto Marx en su profundo análisis

del capital, “en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías”<sup>80</sup>. A primera vista, nos dice Marx, una *mercancía*

parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Pero su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas. En cuanto *valor de uso*, nada de misterioso se oculta en ella, Yala consideremos desde el punto de vista de que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas, o de que no adquiere esas propiedades sino en cuanto *producto* del trabajo humano. Es de claridad meridiana, mediante su actividad, altera las formas de las materias naturales de manera que le sean útiles. Se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando con ella se hace una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en escena *como mercancía*, se transmuta en cosa sensorialmente suprasensible. No sólo se mantiene sobre sus patas encima del suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar por su propio impulso.

El carácter místico de la mercancía no deriva, por tanto, de su valor de uso. Tampoco proviene del contenido de las determinaciones *de valor* [...]. ¿De dónde brota, entonces, el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo no bien asume la *forma de mercancía*? Obviamente, de esa forma misma. La igualdad de los trabajos humanos adopta la forma material de la igual objetividad de valor de los productos del trabajo; la medida del gasto de fuerza de trabajo humano por su duración, cobra la forma de la magnitud del valor que alcanzan los productos del trabajo; por último, las relaciones entre los productores, en las cuales se

---

<sup>80</sup> MARX, Carl, *El Capital*...op. cit., p. 89.

hacen efectivas las determinaciones sociales de sus trabajos, revisten la forma de una relación social entre los propios productos de su trabajo.

El carácter misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos de su trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. Es por medio de este *quid pro quo* como los productos del trabajo se convierten en *mercancías*, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales<sup>81</sup>.

La vestimenta constituye, en cuanto *mercancía*, un objeto que por su carácter místico, metafísico, detenta un valor en sí mismo que contagia al individuo que la utiliza. Ahora bien, los harapos, es decir, ese excedente de ropa desgastada que cubre el cuerpo del vagabundo, representan en sí mismos un exceso que desborda las lógicas sociales profundamente enraizadas en la forma mercantil. El harapiento logra así deconstruir en su desbordamiento subversivo y *canalla* los símbolos sociales que se derivan del carácter fetichista de la mercancía, en este caso, la prenda-fetichista. La vestimenta del soberano-vagabundo es, por tanto, una muestra de su soberanía en la medida en que designifica y cancela el momento de significación social adherido a estas mercancías y las devuelve, al tiempo, a su puro valor de uso; un uso, no obstante, que no es sino el propio, el que el harapiento inventa. Un retorno de lo real que perfora el orden de lo simbólico.

Así, el vagabundo es también el *coleccionista* benjaminiano por excelencia. Sobre él recae la tarea de Sísifo de poseer las cosas para quitarles su carácter

---

<sup>81</sup> *Ibidem*, pp. 87-88.

mercantil<sup>82</sup>, eso que Marx denomina, “manías teológicas” de la mercancía. El mendigo, en su *coleccionar e inventariar* objetos, inventa un nuevo orden del mundo: universos en los que los objetos adquieren nuevos usos, nuevos significados mitológicos, mágicos, quizá. En él los objetos quedan libres de las servidumbres del capital y del trabajo.

A lo largo de este ensayo, hemos tratado de evidenciar asimismo las diferencias que existen entre el puro uso de la vida y su valor de cambio. Parece que en este sentido es posible asignar valor a una vida en cuanto pura vida que *acontece*, y no en función de su valor de cambio. Es posible articular bajo esta perspectiva una redefinición del ser vivo capaz de perforar las *categorías humanas* determinadas por el capital, las cuales se hallan vertebradas por el trabajo y el valor de cambio que éste genera mediante el intercambio de mercancías.

Este escrito dedica su estudio, por tanto, al valor intrínseco de la pura vida despojada de investiduras políticas. Ilumina así el terreno para proponer nuevas categorías de lo político que nos ayuden a pensar el cuerpo en otros sentidos.

El vagabundear es la acción humana que ejemplifica la pura vida: no persigue alcanzar ni construir nada. Es un puro transcurrir de la vida y sus potencias que manifiesta el *gesto* soberano frente a la lógica del trabajo y del capital. Así, vagabundear constituye una forma soberana del uso del cuerpo y de su energía. El mendigo es un ser fuera-de-la-ley-, un soberano ajeno a las formas regulares del poder y de la distinción. Es un tercero excluido que ejerce su derecho soberano a *vivir* la pura vida: es, en suma, un *devenir-bestia*.

El derroche que enviste al vagabundo como soberano es un derroche de desecho. Bajo la óptica del *homo faber*, el vagabundo dilapida el tiempo y, por lo tanto, el dinero que engrasa el aparato de acumulación capitalista. Sin embargo, parece que esta dilapidación opera a un nivel simbólico que remite, en este sentido, a una cierta noción de plusvalía. El vagabundo solo vive y muere bajo la lógica cíclica de la vida, y en su *existir* camina sin rumbo entre el derroche y el

---

<sup>82</sup> BENJAMIN, Walter, *Libro de los Pasajes...* op. cit., p. 1006.

desecho. Esto no hace sino evidenciar la importancia del símbolo como encadenamiento y fuerza que permite lo social.

Si bien hemos abordado el análisis desde la idea del trabajo en cuanto condición de lo social que distingue al monje y al vagabundo de las formas ciudadanas hegemónicas, hemos dejado de lado en este ensayo dos condiciones humanas fundamentales que, a su vez, vertebran las nuevas lógicas del capital: el deseo y el lenguaje. Convendría, por tanto, ahondar en el análisis de una economía libidinal que, en conjunción con eso que se ha dado en llamar *semiocapitalismo*, determina las nuevas formas de lo político sobre el cuerpo. Queda aquí apuntado, entonces, para investigaciones subsecuentes.

Permitamos ahora que Baudelaire cierre este último acto...

[Con frecuencia a la roja claridad de un farol,  
cuando el viento fustiga su cristal y su llama,  
en un viejo arrabal, laberinto de fango  
donde hierven los hombres en fermentos agitados,

veo llegar un trapero, la cabeza agachada,  
tropezando en los muros lo mismo que un poeta,  
y sin que le preocupen los soplones, sus siervos,  
se alivia el corazón con gloriosos proyectos.

Hace cien juramentos, dicta leyes sublimes,  
abate a los malvados, las víctimas redime,  
y bajo el gran dosel que forma el negro cielo,  
se embriaga con el brillo de su propia virtud.

Esos hombres sumidos en dramas familiares,  
molidos por la briega y exhaustos por la edad,

derregados y hurgando en montes de basura,  
cual vómito revuelto del enorme París,

regresan, perfumados de un olor a toneles, y  
les siguen amigos, curtidos en la lucha, cuyos  
bigotes cuelgan como banderas viejas. Los  
pendones, las flores y los arcos triunfales

se elevan ante ellos, como magias solemnes,  
y en medio de la orgía ensordecedora y luminosa  
de clarines y soles, de gritos y tambores,  
aportan gloria al pueblo que está ebrio de amor.

Atravesando así la Humanidad ligera arrastra  
su oro el vino, deslumbrante Pactolo; con  
gargantas humanas entona sus hazañas  
e impera por sus dones cual verdadero rey.

Para ahogar el rencor y mecer la indolencia  
de todos estos viejos malditos que mueren en silencio,  
roído de pesares, creóles Dios el sueño;  
y el hombre añadió el Vino, del Sol hijo sagrado!<sup>83</sup>

---

<sup>83</sup> BAUDELAIRE, Charles, "El vino del trapero", *Charles Baudelaire. Obra poética completa*, Madrid, Akal, 2003 [Edición de Enrique López Castellón], pp. 237-239.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio, *Estado de excepción: Homo Sacer III*, Adriana Hidalgo Editora, 2004
- \_\_\_\_\_ *Homo sacer. El poder soberano y la vida nuda*, Valencia: Pre-textos, 2003
- ARENDT, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2001
- \_\_\_\_\_ *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2009
- BATAILLE, Georges, *La parte maldita*, Barcelona, Icaria, 1987
- BAUDELAIRE, Charles, *Charles Baudelaire. Obra poética completa*, Madrid, Akal, 2003
- \_\_\_\_\_ *El Spleen de París*, Madrid, Visor, 1998
- BENJAMIN, Walter, *Libro de los Pasajes*, Madrid, Akal, 2007
- \_\_\_\_\_ Benjamin, Walter, "Experiencia y pobreza", *Obras Completas. Libro I. Vol. 2*, Madrid Abada, 2008.
- \_\_\_\_\_ *Iluminaciones II. Poesía y capitalismo*, Madrid, Taurus, 1998
- \_\_\_\_\_ *Para una crítica de la violencia*, Buenos Aires, Leviatán, 1995
- BUTLER, Judith, *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós, 2010
- \_\_\_\_\_ *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Barcelona, Paidós, 2006

- BAUMAN, Zygmunt: *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Barcelona: Paidós, 2007
- BUCK-MORSS, Susan: *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, Madrid, Visor, 1995
- CHOMSKY, Noam, *Estados canallas. El imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*, Barcelona, Paidós, 2001
- DELEUZE, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Valencia, Muchnik Editores, 1999
- DERRIDA, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1998
- \_\_\_\_\_ *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 2002
- \_\_\_\_\_ *Seminario La bestia y el soberano, Volumen 1 (2001-2002)*, Buenos Aires, Manantial, 2010
- FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001
- \_\_\_\_\_ *El Cuerpo utópico: Las heterotopías*, Buenos Aires, Nueva Visión Argentina, 2010
- \_\_\_\_\_ "El sujeto y el poder", *Arte después de la modernidad*, Barcelona, Akal, 2001
- \_\_\_\_\_ *Los Anormales. Curso del Collège de France (1974-1975)*. Madrid: Akal, 2001
- \_\_\_\_\_ *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980
- \_\_\_\_\_ *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006

- \_\_\_\_\_ *Vigilar y Castigar*, México: Siglo XXI, 2005
- GUATTARI, Félix, DELEUZE, Gilles, *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2002
- HOBBS, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de un república eclesiástica y civil*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011
- HABERMAS, Jürgen: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1991
- JERADE DANA, Miriam, “De la violencia legítima a la violencia revolucionaria”, en *Acta Poética*, 28 (1-2), primavera-otoño, 2007, pp. 259-278
- KOJÈVE, Alexandre, *La idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, Leviatán, 2004
- LACAN, Jacques, *El seminario de jacques lacan. libro 03: las psicosis 1955-1956*, Barcelona, Paidós, 2006
- MARX, Carl, *El capital, Tomo I, Vol. 1, Libro primero. El proceso de producción del capital*, México DF, Siglo XXI, 2011
- \_\_\_\_\_ *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Barcelona: Ariel, 1982
- MAURA ZORITA, Eduardo, “Para una lectura crítica de Hacia la crítica de la violencia de Walter Benjamin: Schmitt, Kafka, Agamben”, en *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, N. 41, julio-diciembre, 2009, pp. 267-276
- MBEMBE, Joseph Achille: *Necropolítica*, Barcelona: Melusina, 2011
- NANCY, Jean Luc, *Corpus*, Madrid, Arena Libros, 2003
- NIETZSCHE, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Madrid, PPP Ediciones, 1985
- OLDENBERG, Hermann, RHYS DAVIDS, T.W., *Vinaya Texts*, Nueva Delhi, Atlantic, 1990