



# Estudios Lógos

---

## REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad, Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

### Thanatología del neoliberalismo en el siglo XXI

Luis Sáez Rueda\*

#### Resumen:

El ensayo intenta mostrar que el presente occidental está gobernado por una lógica de la muerte que es immanente a su organización socio-política. Esta thanatología es analizada, en primer lugar, en la estructura aporética por la que ha llegado a consolidarse el neoliberalismo. Es analizada, en segundo lugar, a través de dos figuras thanatológicas que subyacen ontológicamente al neoliberalismo y que lo arraigan en el *mundo de la vida*: la generalización de un “estado de excepción”, conducente al “derecho al autoritarismo”, y la transformación del “campo de concentración” en una ubicua “fosa reticular”. Defiende, finalmente, que el mejor modo de buscar una alternativa a esta fúnebre lógica consiste precisamente en el diagnóstico thanatológico. En el camino de estas reflexiones el ensayo intenta mostrar, además, que una nueva forma de colonialismo por parte del Occidente predominante (anglo-europeo) no es un proceso contingente, sino que pertenece inherentemente a la thanatología del neoliberalismo.

**Palabras clave:** Occidente, neoliberalismo, thanatología, neocolonialismo, Latinoamérica

#### Abstract:

The paper attempts to show that the Western present day is governed by a logic of death that is immanent in its socio-political organization. This thanatology is analyzed first by the aporetic structure which has come to consolidate neoliberalism. It is analyzed, secondly, through two thanatological figures ontologically underlying neoliberalism and so rooted in the world of life: the generalization of a "state of exception", leading to a "right to authoritarianism" and the transformation of the "concentration camp" in a ubiquitous "reticulated hollow". It defends, finally, that the best way to find an alternative to this funeral logic is precisely the thanatological

---

\* Profesor en el Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada, España. Autor, entre otras obras, de *Movimientos filosóficos actuales* (Madrid, Trotta, 2001, 2003, 2009), *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas* (Barcelona, Crítica, 2002) y *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad* (Madrid, Trotta, 2009).

diagnosis. In the way of these reflections the essay tries to show, moreover, that a new form of colonialism by the predominant (Anglo-European) West is not a contingent process, but belongs inherently to thanatology of neoliberalism.

**Keywords:** West, neoliberalism, thanatology, neocolonialism, Latinoamérica

*La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad.*

Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*

### **Obertura. Neoliberalismo occidental, crónica de una thanatología anunciada, a pesar de la *ilusión* habermasiana**

Una excelente descripción del imaginario occidental acerca del liberalismo –tal y como lo entendemos aquí– y de su superación nos la proporciona Jürgen Habermas (Habermas, 2000: cap. IX). El modo en que lo presenta posee la virtud de aclarar el lazo interno entre el liberalismo político y el económico, por lo que nos será de gran utilidad para determinar el campo temático de nuestro análisis. Presupone, además, que podemos contar con el amparo de una *lógica evolutiva* aguijoneada por la fuerza de la razón, en virtud de la cual el liberalismo se ve conducido –por la negatividad (cuasi-dialéctica) de sus aporías estructurales– a un estadio de organización más justo y avanzado, el del *estado social*, el cual, por mor de otra nueva aporética interna que surge en su seno, habría de conducir al mejor de los mundos sociopolíticos posibles, el articulado por lo que llama *modelo procedimental* de derecho. Quisiéramos mostrar que esta *Eros-logía*, a pesar del esperanzado optimismo habermasiano, puede ser desenmascarada en términos de una *thanatología*.

Discute primero el autor el paradigma que se codificó en el curso del siglo XIX y que responde al *derecho formal burgués*. Se parte en él de una separación entre derecho privado, que debe hacer justicia al reino de la libertad individual, y derecho público. Se supone, con ello, una separación entre *sociedad* (concebida al modo individualista –en cuanto agregado de intereses particulares– y despolitizada –sustraída a las intervenciones estatales–), por un lado, y el Estado, por otro, al cual le cabe en tal situación sólo la posibilidad de una actuación coercitiva o limitativa, destinada a garantizar el libre encuentro, y recíproco litigio, en la esfera individual. De ese modo, es asumido un concepto *negativo* de la libertad de los sujetos jurídicos (derecho de hacer y dejar de hacer lo que quieran). Hasta aquí podríamos hablar de un liberalismo

político. Pero, como muestra Habermas, éste se encontraba ya, desde sus inicios, ligado inextricablemente a otro de signo económico. En efecto, presupone la expectativa de que a través del libre juego de la libertad individual se establecería la justicia social, dando por supuesto que el ámbito privado y social, en el que impera esta libertad negativa, tiene por pivote la economía de mercado. La coherencia entre liberalismo político y económico en el derecho formal burgués queda probada en que los principales derechos ciudadanos son en tal modelo los de propiedad, libertad de contrato –intercambio de bienes y servicios– y protección contra delitos, así como los ligados a garantías para la institución familiar y para la asociación privada (Habermas, 2000: 478, 481).

Pues bien, de acuerdo con Habermas, las deficiencias estructurales mismas del paradigma anterior impulsan inmanentemente a su progresiva sustitución por el del *estado social*. Desde un punto de vista dialéctico, que el autor no explicita pero cuya presencia es evidente, cabría interpretar que su “afirmación” propulsa su “negación” y da lugar, así, a un “momento” de “contradicción”. En efecto, el patrón liberal-burgués supone que se dan condiciones no discriminatorias para la puesta en práctica de las libertades mediante el papel meramente limitador de lo público. Sin embargo, los fenómenos que ponen de manifiesto desigualdades económicas en el proceso mismo de la producción, y en virtud de dicho papel meramente limitador de la esfera pública, hacen necesaria una *distribución más justa de la riqueza* como condición de la *igualdad de trato* o de la *igual libertad de todos*. Esta aporía implica una llamada a la introducción de una nueva categoría de derechos fundamentales, orientados a la equidistribución y concernientes a prestaciones sociales que han de compensar la asimetría en las posiciones económicas de poder. Se supone ahora, en el nuevo modelo del *estado social*, que el poder administrativo puede conseguir, mediante regulaciones, eliminar las contingencias que llevan a la desigualdad fáctica. Surge, de este modo, un Estado que es benefactor y que despliega sus fines de un modo más planificador y redistributivo. Con una lucidez asombrosa –y de un modo que incide en nuestro presente– añade Habermas que una experiencia tal lleva consigo, ineludiblemente, la tendencia a hacer responsable al Estado de las crisis sociales, interpretando a éstas como déficit de control o regulación (Habermas, 2000: 488). Y, en efecto –añadimos nosotros–, la mayoría de las protestas que tienen lugar en la actual “crisis” europea poseen como diana de sus afiladas flechas, no precisamente al substrato mismo del capital, sino a los mandatarios de los diversos gobiernos, agentes

libres por lo visto, y según el clamor popular más generalizado, que confabulan, junto a banqueros y aguerridos especuladores, contra el pueblo, víctima inocente.

Pero sigamos. Una vez más –continúa Habermas– las deficiencias inherentes al nuevo modelo generan contradicciones internas. De acuerdo con la mirada dialéctica que estamos vertiendo, la negación del marco liberal-burgués que supone el *estado social* da lugar a la propia negación de este último, negación de la negación. Destacaremos aquí la que nos parece contradicción principal entre las que menciona el autor: el paternalismo y la tendencia a la *juridización* ponen en peligro, a la larga, la libertad ciudadana. El Estado se escora hacia un proceder controlador, regulador, configurador, burocratizado y más abstracto, pues implica que los contextos de aplicación se describen cada vez más de un modo estadístico. El *estado social*, para compensar la desigual distribución de los bienes disponibles, tiene que cualificar al ciudadano (pues hay diferentes dotes naturales, facultades y capacidades). Por la dinámica de ese movimiento se ve empujado a compensar desventajas, pero ello lo hace funcionalizando todos los derechos fundamentales, administrando toda una serie de tutelas “a causa de las cuales lo que en origen pretende ser una *autorización* para hacer uso de la libertad queda convertido en un *tratamiento de tipo asistencia*” (Habermas, 2000: 500). De este modo, la intervención del Estado conduce a un control cada vez mayor que penetra en la red de contingencias sociales para garantizar la igualdad, con lo cual los sujetos jurídicos se ven desplazados a una situación de meros pacientes:

[El modelo] hace que la autodecisión individual, la autorrealización individual y la autorresponsabilidad individual se agoten en la participación meramente pasiva del sujeto en los platos ya cocinados del producto social general y restringe la “libertad” del sujeto al derecho a recoger la parte que le es atribuida y también a emplearla en el sentido de las instrucciones de uso (Habermas, 2000: 490).

De nuevo, el análisis resulta lúcido, hasta el punto de que anticipa lo que hoy mismo ocurre en la crisis europea: sin restarle parte de verdad a la puesta en marcha de esa *teoría conspiratoria* a la que nos hemos referido y según la cual el agente de la deflagración es, esencialmente, la clase política, resulta cierto, sin embargo, que dicha clase política actúa en nuestras democracias europeas como un mercader de instrucciones de uso que no cuenta con el ciudadano en modo alguno<sup>1</sup>. Y lo hace, no

---

<sup>1</sup> Pongamos un ejemplo. En Julio de 2012 entra en vigor el Mecanismo Europeo de Estabilidad Económica (MEE). Este mecanismo sucede al Fondo Europeo de Estabilidad Financiera (FEEF). Se trata de un mecanismo adoptado bajo la forma de acuerdo intergubernamental, al margen de la propia

sólo por voluntad libre, sino ante todo impulsado ciegamente por la dinámica subyacente al *estado social*.

Continuemos. La *síntesis superadora* que representa el *modelo procedimental* habermasiano integra la idea de una *autoorganización sociopolítica* que parte de la base ciudadana. Habermas pretende situarse más allá de las dos figuras del derecho anteriormente descritas rebasando simultáneamente sus deficiencias respectivas<sup>2</sup>. La clave radica en que las contradicciones a las que se ven conducidos ambos modelos proviene de un desgarramiento que comparten: la exterioridad recíproca entre la dimensión pública (normatividad general del Estado y la sociedad) y el ámbito privado (la libertad individual). El clásico burgués termina sometiendo la primera a la segunda; el estado social haría lo inverso (pues la libertad individual es absorbida por la regulación paternalista y burocrática). Una situación tal es contraria a la idea misma de la democracia, es decir, a la idea de una *autoorganización de una comunidad jurídica*. Ésta sólo sería posible en la medida en que los sujetos pueden entenderse a la vez como autores de la normatividad política a la que están sometidos como destinatarios. Añadamos ahora que ello implica una nueva concepción del sujeto, una concepción que ya no permite el aislamiento privado del individuo y lo sumerge en el amplio espacio de la vida en común. El sujeto es ya, de raíz, *co-sujeto*. No hay individuos que se aglomeran en sociedad. Lo social es el “inter” mismo de la relación comunicativa: inter-subjetividad. Todo ello implica que los juicios de la ciudadanía se vehiculen en el medio de un diálogo intersubjetivo tal que les permita incidir en la dirección de las decisiones políticas a gran escala. En esa situación, la razón comunicativa tiende a un nuevo orden mundial de tipo universalista que rebase al Estado nacional. Y se trata de una universalidad procedimental que no es puramente “vacía de contenido”, pues obliga a poner en marcha prácticas comunicativas de autodeterminación que necesitan de una solidaridad social vehiculada a través de la

---

estructura de la UE, para evitar que algunos países tengan que someterlo a referéndum para aceptarlo. Las condiciones de intervención del MEE fueron claramente definidas por Jean-Claude Trichet (presidente del Banco Central Europeo –BCE– de 2003 a 2011): “*Si un país no aplica de forma eficiente los acuerdos, las autoridades europeas podrán intervenir el país*”. Trichet proponía además, establecer un ministro Europeo de Finanzas con capacidad de veto sobre los presupuestos de los Estados miembros (Cfr. Brissa / Bonfond, 2012). Este intervencionismo sin contar con el pueblo ha llegado al extremo de imponer determinadas políticas e incluso a determinados políticos. El presidente de la República de Italia, Giorgio Napolitano, presionado por lo que podríamos llamar aquí “poder europeo central”, ha encargado la formación de Gobierno al ex comisario europeo y economista Mario Monti, quien está al frente de un gobierno técnico para encauzar la maltrecha economía de Italia. El presidente español, Mariano Rajoy, ha sido elegido democráticamente, pero es obvio que sus políticas concretas, contrarias a las promesas electorales, obedecen a una presión europea, ante todo alemana.

<sup>2</sup> En este punto Habermas cifra su apuesta y, consecuentemente, es mucho más preciso de lo que aquí, escuetamente, podemos mostrar. Cfr., para lo que sigue, Habermas, 2000: 490-532.

sociedad civil y del espacio público. El nuevo paradigma es formal, eso sí, en la medida en que no prejuzga un determinado ideal de sociedad, una determinada visión de la vida buena y, ni siquiera, una determinada opción política, sino que obliga a la institucionalización de procedimientos que acojan la reflexión conjunta ciudadana.

Hasta aquí Habermas. Antes de nada es preciso reconocer las bondades de su análisis. En primer lugar, dilucida la relación entre el liberalismo político del derecho burgués y el liberalismo característico del capitalismo, basado en la certeza de que el *laissez faire* arrojará finalmente una armonía idílica. En segundo lugar, contribuye a aclarar a qué nos referimos en este ensayo. El neo-liberalismo es la vuelta de ese jánico modo de organización social, político y económico a un tiempo.

Sentado esto, queda abierto el problema crucial. Las contradicciones inherentes al *estado social* no están conduciendo a su superación mediante la *autoorganización social*. Más bien, han reconducido al primer modelo, el liberal, con mayor brío. ¿Qué no sospechó el pensador frankfurtiano? Habermas, confiado en la fuerza de la *motivación racional*, olvida la lógica immanente del liberalismo en su faz economicista, la propia del capital y de sus inercias ciegas. Hoy nos encontramos ante un capitalismo universalizado, de carácter reticular, sin centro, que ha escapado al control humano y que lo convierte en su servidor. Su potencia es tal que no sólo articula la esfera de los intereses privados, sino también los modos de vida, las valoraciones que se realizan en el espacio social, las metas últimas o (aunque parezca fábula) los más íntimos anhelos<sup>3</sup>.

Cabría la posibilidad de remitir directamente a Karl Marx para desahuciar el potente diagnóstico habermasiano. Pero hacerlo supondría incurrir en un fácil y grosero conjunto de sofismas. Pues, aunque se puede conceder al marxismo que explicitó con agudeza la dialéctica interna a la praxis material del trabajo hasta conducirla al modelo de producción capitalista, se le debe reprochar que sojuzgara la conciencia a dicha praxis, como simple ideología incapaz de efectos retroactivos sobre ella. El desarrollo de la democracia, en cuanto trabajo de la conciencia social, no es una pura expresión en superficie del decurso económico. Si lo fuese, tendríamos que aceptar que

---

<sup>3</sup> Un estudio minucioso e inteligente se puede encontrar en Boltanski, L. y Chiapello, E. (2002). Cómo, por ejemplo, mercantiliza la generación de "autenticidad" o los, en principio, nobles esfuerzos del pensamiento de la diferencia por poner en obra un mundo plural, diverso, no recriminado en su multiplicidad, es asunto sutil que provoca, casi, horror: el nuevo agente del capital, situado en una retícula plástica y soterrada, se ve obligado a simular que respeta la diferencia y protege la iniciativa libre (Boltanski / Chiapello, 2002: 552-577).

cualquier juicio, cualquier actividad reflexiva, es ya, de raíz, ideología burguesa. Y en ese caso, también toda la filosofía, excepto la marxista. A las alturas del siglo XXI este reduccionismo ha sido ya suficientemente exorcizado.

¿Dónde radica, entonces, la debilidad de esa estructura del desarrollo social que nos presenta Habermas? A nuestro juicio, en que presupone una relación concordante entre el rostro político y el rostro económico del liberalismo. La tensión entre ambos estaría gobernada, de acuerdo con la lógica aporética que las liga, en una racionalidad conciliatoria en virtud de la cual el plano político es capaz de responder a los problemas que va generando el suelo económico, reconfigurándose de tal modo que los excesos de éste sean, a la larga, limitables por el derecho y el aparato jurídico. Más allá de Marx y de Habermas, nos parece que existe, sí, una dinámica aporética entre esos dos rostros del liberalismo, pero no regida por una *motivación racional* conciliatoria de fondo. Más bien se trata de una *aporía discordante* siempre abierta y no sujeta a una lógica racional (sea dialéctica o trascendental), sino a una genealogía contingente. Y ello porque, aun suponiendo que las esferas jurídico-política y práctico-económica posean, cada una a su modo, una inmanencia explicable por recurso a una legalidad ideal, el encuentro litigioso entre ambas ya no es susceptible de ser anticipado racionalmente. Y ello porque mantienen entre sí una relación de exterioridad, una *relación diferencial*. Contrariamente a lo que supone el ilustrado, el nexo entre política y praxis no es interno. El capitalismo, por ejemplo no es consubstancial a la democracia. Si hoy ha llegado a serlo en Occidente es por conjunción diferencial de ambos procesos.

Una relación de exterioridad entre dos procesos *diferentes*, como ha mostrado Gilles Deleuze, no es por ello, arbitraria. Lo diferente se relaciona con lo diferente en virtud de las afecciones recíprocas que, a cada paso, las ligan y separan. Las fuerzas así enlazadas adquieren, sin seguir una regla preestablecida, una *dirección inercial* que germina en el decurso mismo del encuentro litigioso: forman una *síntesis disyuntiva*, no saturable en una *superación*, sino sostenida en su *historia embrollada*. Semejante *inercia* genera su regla en el encuentro litigioso mismo, como en un caos que se ordena proteica y cambiantemente: en forma de *caósmosis*<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Cfr. Deleuze, 1989: 67-71. Sobre la noción de *síntesis disyuntiva* me permito remitir a Sáez Rueda, 2007: 425-429.

Pues bien, partamos del supuesto de que el neoliberalismo político y el económico-capitalista se relacionan hoy de ese modo. Llamémosle a la *fuerza inercial* que los liga y separa, para simplificar, *lógica del neoliberalismo* (sin olvidar que se trata de un orden de *caósmosis*). Se puede afirmar, entonces, que dicha lógica es el resultado de las afecciones perversas que ambas fuerzas, política y capitalista, han ejercido entre sí y recíprocamente en Occidente. Añadamos que, contra Habermas, el Estado, desde principios del pasado siglo, al menos, sólo posee una autonomía relativa, pues no logra hacerse independiente de las fuerzas supranacionales del capital, así como que estas últimas son reforzadas por tal déficit de autonomía en el primero. Esta conformación estaba ya incoada en el liberalismo del siglo XIX, porque el derecho formal burgués nace ya deficitario en su ser, dado que, en gran parte de su constitución interna, sirve a un señor, al liberalismo económico, el cual, por su parte, ha sido reforzado por semejante heteronomía relativa estatal. La lógica que conduce al neoliberalismo, en tal caso, no debe ser concebida, como anticipábamos, en la forma de una *Eros-logía*. Ha conducido a un espectral presente en el que la guadaña de la muerte arrasa todo lo que, quizás algún día, fue noble y esperanzador. La *lógica del neoliberalismo* es, pues, una *thanatología*. Y puesto que arraiga, como hemos dicho, en el modelo político-económico del XIX, no tenemos escrúpulo alguno en declarar que su decurso, desde su infancia hasta hoy, constituye la crónica de una muerte anunciada. El hecho, por otro lado, de que el Occidente predominante (euro-anglo-centrado) lleve a cabo hoy un trabajo de colonización allí donde no había entrado antes y de neocolonización donde sí lo hizo, se revela como un proceso *no contingente*. No hay que entenderlo como un añadido a la aporética del neoliberalismo. Pertenece a ella *necesariamente*. Pues el neoliberalismo se experimenta obligado, por su propia lógica inmanente –y como intentaremos ir mostrando–, a convertirse en universal. En caso contrario, él mismo se haría perceptible desde otros lugares y así, en riesgo de ser desenmascarado. La *thanatología* del neoliberalismo lleva aparejada la tarea del colonialismo completo sobre la tierra: para triunfar tiene que *invisibilizarse*. Y para ello, ha de introducirse en *todas las miradas*.

### **Figuras thanatológicas del neoliberalismo actual en Occidente**

Se podría escribir todo un tratado sobre esta temática, pues las figuras thanatológicas del neoliberalismo son muchas y muy complejas en su textura. En los límites del presente ensayo nos limitamos a dos que nos parecen fundamentales: las que

denominaré *derecho al autoritarismo*, en primer lugar, y *fosa reticular*, en segundo lugar, siendo esta última una prolongación lógicamente necesaria respecto a la primera.

### **1. Estado de excepción: el derecho al totalitarismo (o muerte del derecho)**

Es propio de un régimen totalitario establecer un *estado de excepción* respecto a la normatividad vigente en el espacio social que ocupa y esquilma. Se trata siempre, en su proceder, de suspender las leyes que gobernaban hasta su llegada apelando a la necesidad de establecer una *excepción*, y ello en beneficio precisamente del pueblo y del orden mismo que lo conforma. En el proceso por el cual se instaura una situación totalitaria hay todo un sutil dispositivo micrológico que camufla el *golpe de Estado* y que tiende a hacerlo comprensible y a aparentar su transitoriedad. Cuando el nacionalsocialismo alemán promulga en 1933 el estado de excepción (*Ausnahmezustand*) tiene que arrojárselo subrepticamente con ese dispositivo, con toda una *microfísica del poder* destinada a justificar la *excepción* (*Ausnahme*) y a interpretarla, no como un *golpismo* sino como la reconfiguración inevitable y temporal del ordenamiento existente: lo denominó *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat* (*Decreto para la protección del pueblo y del Estado*). “Decreto” (“*Ver-ordnung*”) tiene aquí el sentido de la transformación obligada de un orden. Una transformación obligada porque está al servicio de una urgencia: la de hacer frente a un *peligro de muerte* (“*Verordnung*” significa también “receta por prescripción médica”). Por ese *Verordnung*, dirigido a proteger al pueblo y al estado, se suspendieron por tiempo indefinido (por el que hiciese falta para salvar al pueblo del peligro de su extinción) artículos de la Constitución, referidos a libertades personales, de expresión, de reunión, etc.

Carl Schmitt (Schmitt, 1941), como se sabe, indagó incluso la lógica de la excepción en la constitución y generación de toda ley. Toda norma necesita determinar la situación “normal” en la que rige. Pero lo hace por la vía negativa de discernir el “estado de excepción” que vulneraría lo normal. Perfilar lo normal o lo ordinario implicaría describir un conjunto excesivamente exhaustivo de contextos en los que la ley se aplica. El camino más eficaz aparece entonces por el cauce de nombrar aquello que pondría en suspenso la ley, lo excepcional o extra-ordinario. Pero no queremos entrar en la polémica de si Schmitt vindicó o no, a su pesar, el nazismo. Sólo

extraemos un escorzo de su pensamiento para injertarlo en nuestra reflexión, con el fin de suscitar la pregunta de si el “estado de excepción” pertenece intrínsecamente a la lógica del neoliberalismo occidental.

Al neoliberalismo occidental, adelantamos ya, le es inherente promulgar un estado de excepción. Si reparamos en el modo en que Occidente justifica hoy sus actos encontramos por doquier ese *modus operandi*. Por un lado, en el ámbito práctico-material del trabajo. El hecho de que la deflagración económica actual sea denominada *crisis* no es inocente. En el fondo, se está diciendo que hemos alcanzado un estado *crítico*, culminante, decisivo, que reclama una urgente y contundente solución. No, no se trataría de un simple desfallecimiento contingente. Pues lo que está en juego, se nos dice, es la unión monetaria europea y, con ello, la supervivencia misma de Europa, cuna de Occidente. Lo que se nos dice que está en riesgo, si lo analizamos micropolíticamente, es la vida del *Volk*, del pueblo, en este caso occidental en cuanto tal. Esa es la razón por la que todos los mensajes de los mandatarios de este *Volk* sin fronteras, todos sus comunicados e informes, todas sus misivas, como en una encíclica o pastoral funesta, adopten la forma de una bula que dispensa y licencia: puesto que nos encontramos en semejante *estado crítico*, es absolutamente necesario tomar medidas de excepción: rescatar a la banca con el peculio de la población, vigorizar la iniciativa mercantil privada a costa de los servicios públicos, privatizar la educación y la sanidad como sacrificio para saldar las deudas... Occidente, parece, *no quisiera* adoptarlas; declara que se ve obligado a un *reordenamiento* de la ley, a una *Ver-ordnung* por medio de medidas excepcionales y supuestamente transitorias. Todo ello, claro está, no para instaurar un poder –se nos exhorta a entender– sino en pro de la protección del ciudadano y de la democracia. Dicho con claridad y sin eufemismos: *zum Schutz von Volk und Staat* (occidental en su globalidad, sin duda).

Ya se ve que el *modus operandi* del que hablamos tiene lugar, por otro lado, en el ámbito político. El *estado de excepción* posee el carácter jánico del liberalismo al que nos referíamos más arriba. En su rostro economicista está ahí para proteger al pueblo de ese supraestado occidental del fracaso que corroe en su interior al capitalismo. En su rostro político está ahí para proteger al pueblo y al supraestado occidental de la vergüenza que supondría reconocer abiertamente que la democracia ha sido mermada por el predominio de las fuerzas financieras. Ambos procesos, haz y envés

de una misma moneda, se relacionan en su diferencia y por mor de su diferencia. El deterioro de la democracia en occidente posee su génesis propia, no se debe exclusivamente a causas económicas. Para expresarlo en términos de Max Weber, se debe también al *proceso de racionalización*, vinculado al *proceso de desencantamiento del mundo*, que tiene su origen en la modernidad y que se inflama en el pasado siglo. Racionalización y desencantamiento porque sustituye la palabra del *Demos* por el dictamen de la razón estratégico-instrumental, yerma de valores y desarraigada del *mundo de la vida*. Esa razón no se ocupa de generar un ágora universal entre los hombres, sino de procurar el dominio de Occidente sobre el resto de los pueblos de la tierra. Y, al hacerlo, sigue las consignas del *estado de excepción*. La distinción, hoy ya habitual en el discurso político, entre “guerras justas” y “guerras injustas” (Walzer, 2001), cuestión que se retrotrae a la clásica pregunta por el *ius ad bellum*, el derecho a la guerra, constituye un buen ejemplo. La categoría de *guerra justa* abarca variedades como las de *guerra defensiva*, *guerra humanitaria* y, más recientemente, *guerra preventiva*. Semejante tipo de acto bélico se autojustifica por la necesidad de establecer en el derecho internacional una *exceptio*, cuyo fin es evitar el sufrimiento de un pueblo extramuros del Occidente nuclear. Pero dando, así, razón de sí, se exime de reconocer su propia *sinrazón*. Utiliza una terminología que vale también para dar carta blanca al sabotaje institucionalizado. Baste extraer de una larguísima lista que, por ejemplo, la destrucción de pueblos enteros de Vietnam fue denominada por los Estados Unidos “operación de paz”, o que la invasión de Panamá, que supuso la muerte de miles de víctimas en el intento de arrestar a un jefe de estado, recibió el nombre de “Causa Justa”. Extienda el lector los casos a los más recientes en los que la OTAN, en su composición europea, ha tenido protagonismo. Mencionamos, por no caer en descripción prolija, tan sólo la invasión de Irak, en la que, por cierto, el argot de la *excepción* se camuflaba, como en otras intervenciones militares, en términos de *zona de exclusión aérea*. En todas estas *guerras justas* Occidente saca pingües provechos: hipoteca al nuevo gobierno del país que sea el caso con el deber de servirle como *aliado*, mejor dicho, *súbdito* servidor para su colonialismo planificado.

Dos procesos diferentes, sí, reforzados en su encuentro. Lógica disyuntiva. Y de muerte. Thanatología. No sólo porque produzca víctimas inocentes en la *población civil*. No. Fundamentalmente porque aniquila toda norma, que es la forma más profunda de causar la muerte: defunción del *logos* en cuanto tal. En efecto, si el

*estado de excepción* fuese eso, un paréntesis, una *epojé*, cabrían aún argumentos para ampararlo. Ahora bien, lo específico del neoliberalismo, por su potencia actual, más allá del liberalismo de antaño, radica en que hace de la excepción la regla, desactivando de ese modo la condición misma de posibilidad de la regla.

¿Y ello, por qué? Como hemos dicho, la *exceptio* toma sus prerrogativas del *estado crítico*. Ahora bien, este último ya no es marginal o coyuntural en la conformación del mundo occidental. Es esencial a su propia supervivencia. Como Hardt y Negri han despejado (Hardt/Negri, 2002: cap. 9), el *Imperio* necesita de la *omnicrisis* en su sostenimiento. Sustituye las crisis radicales por un estado constante y cambiante de crisis<sup>5</sup>. En el imperialismo clásico un sistema entra en crisis en virtud de su propia lógica; de ahí el declive, el derrumbe, de los imperialismos de antaño. El poder, en la actualidad ha aprendido de la historia y aprovecha una nueva forma de trance: la persistencia tenaz de *microcrisis*, todas ellas con apariencia de radicalidad. Toda institución, por ejemplo, está empujada, por el movimiento global, a reestructurarse, entra en crisis continua y de tal modo se regenera. Toda identidad también. Lo propio, ahora, es que la constitución de la identidad sea difusa, móvil, transitoria, efímera, una identidad que se caracteriza por estar en crisis continua.

Pero si la crisis, a todos los niveles, es necesaria en el nuevo estado civilizatorio occidental como condición de su desarrollo, resulta que no *hemos entrado en crisis* en esta o aquella precisa encrucijada histórica. Resulta que somos, esencialmente, una crisis perpetua y modulada, en su plasticidad, a través de una multitud de emergencias y remansos. La necesidad, en tal, caso, de *tomar medidas de excepción* es un estado constante.

En definitiva: la thanatología occidental presente, al abrigo del neoliberalismo, se nos presenta, en una de sus figuras, como la imposición de un perenne *estado de excepción*, por cuyo subyacente trabajo de emponzoñamiento la vida de la libertad es capturada en esa muerte que le corresponde por naturaleza: la del autoritarismo, íncubo invisible en la visibilidad de la democracia. Y como ésta se objetiva en el derecho, podríamos decir ahora que la lógica aporética inmanente al *Estado social* y a

---

<sup>5</sup> Por ejemplo, desde el comienzo de la globalización liberal en los años 1980, las crisis no dejan de sucederse: *crash* bursátil mundial en 1987, crisis del peso mexicano en 1994, crisis bursátiles en Asia en 1997-1998, en Rusia en 1999, debacle económica y financiera en Argentina en 2001, crisis de las economías punto.com en 2001. Pero la crisis que se desencadenó en 2007, en un contexto de globalización económica y financiera casi completa, y en la que estamos todavía, es mucho más grave.

su derrumbe es la del retorno del derecho formal burgués bajo la forma de su consumación, a saber, mediante la germinación, implantación y universalización del *derecho al autoritarismo*, que es como decir *pena de muerte dictaminada contra el derecho en cuanto tal*.

## **2. Del campo de concentración a la fosa reticular**

Un *estado de excepción* se está convirtiendo en norma. Hemos empleado esta tesis para intentar mostrar que la lógica aporética del liberalismo no conduce, a pesar del lúcido y esperanzado diagnóstico habermasiano, a un estadio del derecho en el que rige la *autoorganización de una comunidad jurídica*, sino a una especie de eterno retorno del liberalismo, a un neoliberalismo dúctil, auto-regenerador, en el que el derecho se niega a sí mismo mediante la universalización del *derecho al autoritarismo*. Giorgio Agamben conduce la tesis de partida, desde el punto de vista de la *biopolítica*, al extremo de deducir de ella que el modelo thanatológico de promoción de la vida en Occidente es (paradójicamente y de forma generalizada), el *campo de concentración* (Agamben, 1998). Nos proponemos ahora mostrar que sería mejor explicitar ese modelo en los términos de *fosa reticular*.

El magnífico razonamiento de Agamben podría glosarse, en lo esencial, del modo siguiente. Un *estado de excepción* posee a su base una determinada biopolítica encauzada a la protección de la *salud* de un pueblo. En el caso del nazismo, por ejemplo, toda una malla de dispositivos capaces de seducir a la ciudadanía hacia la certeza de que la salud de la raza aria está en peligro. Pues bien, todo *estado de excepción* necesita, inherentemente, un *campo de concentración*, un lugar, o mejor, un no-lugar, en el cual es depositado y aislado aquello que excluye, aquello insano que constituye un riesgo para lo que protege.

Lo más importante en este punto es el tipo de *vida* que caracteriza al campo de concentración. Aristóteles distinguía entre *zoé*, vida meramente biológica, y *bíos*, vida cualificada socio-políticamente, es decir, vida elevada a las condiciones que permiten el ser-en-común y que, necesariamente, se inserta en las reglas, hábitos y modos de proceder de una colectividad humana<sup>6</sup>. Pues bien, la vida en el *campo de*

---

<sup>6</sup> De un modo más preciso. *Zoé* es la vida desnuda, animal, y *bíos* es la forma específica de vivir el hombre, la "forma de vida". La diferencia entre ambos se encuentra situada ante todo en el contexto en el que el hombre es entendido como animal social y, por tanto, político. Al inicio de la *Política* (*Pol.*

*concentración* resulta ser una paradoja y, al mismo tiempo, un ejemplo del más profundo horror. Pues se trata de un *bíos* degradado a *zoé* y de una *zoé* mantenida en lo que la niega. Si se repara bien en esto el corazón empieza a palpar como si estuviese ante lo terrorífico por excelencia. La *zoé* integrada en un genuino *bíos* no queda mermada por ello. Al contrario, adquiere su libertad de ser. Y es que la idea misma de “vida puramente biológica” es impropia del ser humano e incluso autocontradictoria, en la medida en que el hombre es un ser social y político. Imaginemos ahora un *bíos* destinado precisamente a conformarse en cuanto *zoé*. En ese caso, bien mirado, no genera, a su pesar, un *bíos*, pues no cualifica a la vida humana en su anhelo de socialidad y de expresión pensante, lúcida, en la plaza pública. Pero, por lo mismo, tampoco da lugar a una *zoé* en el sentido propiamente humano. ¿Cómo describir ese estado tan aporético? Sólo se puede imaginar como un imposible forzado a ser posible. Profundicemos un poco más. El judío llegaba, en el campo de concentración, a una situación de completa apatía: la humillación, el horror y el miedo lo habían privado de toda conciencia y personalidad. ¿Por qué? No se puede decir que su estancia en ese infierno fuese la de una pura *zoé*. No se trata simplemente de que la vida de un ser humano sea reducida allí a la pura vida animal. En él ya no hay nada a lo que podamos llamar “natural”. Pues no se lo ha dejado, digamos, en *estado salvaje* (si algo así tiene cabida en el mundo del hombre). Se lo ha abandonado en un espacio normativizado, reglado. Pero no se puede decir tampoco que su *zoé* hubiese sido sometida a un *bíos* deficiente. Pues tampoco hay allí, propiamente hablando, *bíos*: esa normativización no es, de ninguna de las maneras, la de una “vida cualificada” social y políticamente. ¿Qué tipo de estancia tiene el recluido de este modo? Nosotros lo expresaríamos así: encarcelado en ese espacio en el que no cabe ni la *zoé* ni el *bíos*, la vida del hombre en el campo de concentración es la muerte misma en vida. Es una vida que vive la muerte completa. Es una muerte que ocupa la totalidad de la vida. Sólo la ciencia ficción podría ofrecernos una imagen aproximada, a través, por ejemplo, de esa figura macabra que representa el *zombi*. Y quizás esa figura se nos queda corta. Pues en ella todavía se reconocen balbuceos de intencionalidad: hace algo, se dirige a algún grupo de personas... El clausurado en el

---

1252a, 26-35) Aristóteles entiende la *zoé* como mera vida reproductiva y, por eso, queda fuera de lo más propio de la *polis*. En un pasaje trascendental para la filosofía política occidental (1252b, 30) define el fin de la comunidad perfecta. Al hacerlo, opone el simple hecho de vivir (*to zen*) a la vida políticamente cualificada (*to eu zen*), que es la “vida buena”.

lugar antesala del holocausto ya no tiene intencionalidad, vive siendo *nada*. Es una *nada huera* que se hace visible *como algo*.

Es inexcusable ahora borrar el posible malentendido de que es Alemania el verdugo del mundo. Este país no inventó el *campo de concentración*. Sabemos que los ha habido y que los hay por doquier. Y también es obligado señalar que en todos estos casos no se trata de una emergencia aislada en el mundo contemporáneo. Estaba *anunciado* ya en los comienzos de la modernidad, cuando Descartes, junto al *pienso luego existo*, introdujo, en sus *Regulae*, el ideal de saber –y con ello de progreso en todos los ámbitos– al que llamó *Mathesis Universalis*, ciencia del *orden y la medida*, por concurso de la cual el ser humano conoce todo lo real, incluido su propio cuerpo. Se auguraba y presagiaba con ello el dominio del *hombre-cálculo* sobre la tierra entera. Y, en efecto, el *cuerpo socio-vital* completo de nuestro presente asiste impotente a su propio óbito, en el que un *bíos computacional* actúa de sepulturero. No es de extrañar que Agamben sostenga la coincidencia entre *campo de concentración* y sociedad entera. En un *estado de excepción* que se convierte en norma, su férreo reglamento se extiende al *mundo de la vida* en cuanto tal, no necesita ya de un lugar de exterminio extramuros de la colectividad. Es la colectividad occidental en toda su amplitud la que agoniza vapuleada por sus propias fuerzas inmanentes.

Ahora bien, ¿es el *campo de concentración* realmente el modelo thanatológico que mejor expresa nuestra actualidad? Ese lugar es de hacinamiento. ¿Pero dónde se producen los hacinamientos en un mundo plural, diverso, diferencial como el nuestro? No se puede negar que el óbito global es de un mismo tipo, pues, aunque se extienda en mil hechuras y perfiles, responde a una propulsión identitaria, a un ímpetu allanador. Ahora bien, siendo así, hay que preguntarse cómo ese único comando vocifera en su variabilidad.

Tiene pleno sentido que Zygmunt Bauman replicase a Agamben señalando que el *estado de excepción* se dispersa hoy en un “espacio interestatal global” (Bauman, 2008: 20-32). Hasta los años ‘70, tras la Segunda Guerra Mundial, asistimos a un “optimismo desarrollista”. Se produjo un proceso progresivo de desmantelamiento del sistema colonial y fue emergiendo una pléyade de “nuevas naciones”. Sin embargo, desde los años ‘70 acontece el “llenado” del mundo, merced al neocolonialismo clandestino, más mortífero que el colonialismo abierto y patente. Mientras el mundo contiene espacios en los que la disciplina de la *exceptio* puede volcar, en la forma de

sutiles *campos de concentración*, sus residuos, una parte de él confía en salvarse a sí misma. Pero en la era del neocolonialismo, que tiende a hacer coincidente a Occidente con la Tierra, nos acercamos a una ubicuidad de su thanatología, en nuestros términos. Al no haber “tierras vacías” que puedan servir de depósitos de la población “no útil” o superflua –a saber, la que excluye, por necesidad, lo que entendemos aquí por neoliberalismo– el *ex-cedente* generado por la *ex-ceptio* generalizada ha de transmutarse en lo que propongo llamar *zona interna excedentaria*. La *zona interna excedentaria* posee también una estructura aporética. Pues es un *exterior interior*, un *extramuros intramuros*, un *afuera residual en el dentro excedentario*. ¿Cómo resuelve la thanatología occidental semejante reto? En una identidad articulada por diferencias (cada vez más aparentes), sólo cabe diseminar el *campo de concentración* en multitud de fronteras o límites. Y de tal textura que constituyan una *tierra de nadie*. Bauman, denominando a semejante diáspora “espacio interestatal global”, se refiere a emplazamientos cuya forma prototípica es hoy la del *campo de refugiados*. Los que en él son hacinados no pertenecen a ningún lugar: están fuera de la ley del país del que salen y también del país en el que ocupan un lugar fronterizo. Están, dicho de manera precisa, “fuera de la ley en cuanto tal”, como es el caso de los refugiados palestinos en lugares dispersos del planeta, muchos de los cuales jamás han conocido la vida fuera de los campamentos que fueron improvisados en los años cincuenta.

La intuición de Bauman es, a nuestro juicio, y por lo que venimos arguyendo, correcta. Pero está expuesta en el lenguaje de la sociología. Le falta una dimensionalidad ontológica que, sin devaluar a la anterior, la conduzca a un campo más vasto. Venimos defendiendo que el hombre es un *ser errático*, en su doble acepción, peyorativa (*a la deriva*, como parece encontrarse en la actualidad) y noble (Sáez Rueda, 2009). En este último sentido, hoy mancillado, el hombre es *errático* porque, en virtud de su jánica condición, céntrica y excéntrica a un tiempo, habita un mundo concreto justamente en la medida en que, al unísono, se experimenta lanzado hacia a otro, aún por-venir. Quiere decir esto que no mantiene un lazo de esencia con la tierra que lo cobija y que, residiendo en ella, se ve impelido más allá de sus límites, como arrojado a un infinito que, sin embargo, constituye un imposible necesario que cobra forma en una nueva tierra finita. Finita en la vocación de infinitud que nunca lo detendrá en la clausura de un cosmos concéntrico, que siempre lo sostendrá en la trágica aventura de su excenricidad inagotable, como le pasaba a aquel *loco*, el

Caballero de la Triste Figura, en la intemperie del llano y bajo la noche estrellada, en pos de lo innombrable. Siendo así, el hombre no habita nunca un suelo preciso, sino ese puente entre mundos que es un lugar intersticial. El hombre, como *ser errático*, no tiene morada o albergue seguro donde encontrar la paz. Pero, como contraimpulso de esta negatividad que lo constituye, recibe el más alto honor que a criatura existente le haya sido concedido: el de escapar a toda clausura céntrica, a ninguna de cuyas formas doblega su libertad ni rinde pleitesía de esclavo. Es el *entre* de los tiempos y de los espacios, puente o pasarela, naviero que liga y separa a los puertos entre sí, en el proceloso mar de la existencia. En esa medida, rinde homenaje, si posee la valentía suficiente, sólo a las leyes del intersticio y del caudal del intersticio, de la torrentera y de su *intensio des-medida* que media entre orillas.

Hemos llamado *imperativo cenital* a esa invocación existencial irrecusable por la cual el ser humano se experimenta lanzado a estar *a la altura de sí mismo*. (Sáez, 2009: 217-229; 270-297). Dicho imperativo manda cuidar el *entre* que coliga a la humanidad, que liga, en su diferencia, a individuos, a pueblos, a épocas... Por mor de lo cual está confrontado consigo mismo al reto de volcar su siempre inminente necesidad, nunca sobre dicho intersticio, sino sobre sí mismo, cargándola sobre sus espaldas hasta desahuciarla en lo posible y liberarse de ella.

Pero el hombre de nuestro presente, que se experimenta reclamado así a *con-solidar* su dignidad en la retícula, proteica, móvil, de los innumerables encuentros entre espacios o lugares, ya no muestra esa gallardía cenital capaz de mantener en franquía al *entre*. Más bien, enseñoreándose sobre todo lo real y ufano en su indignidad, lo anega continuamente. Vierte sobre el intersticio todas sus miserias, convirtiéndolo en un lugar de muerte: dicho con precisión, transformándolo en una fosa reticularmente esparcida a lo largo y ancho de la tierra.

Hoy esa fosa reticular se explicita en los campos de refugiados, sí. Pero en muchas más manifestaciones de la misma thanatología. Toma cuerpo en el dolorido cuerpo de los inmigrantes, hospedados, no en el intersticio de los hombres, sino en esa fosa para lento fallecimiento en el que lo deposita el neoliberalismo, en un *entre* falaz y engañoso que lo condena a ocuparse de aquellas tareas que *nadie* desea realizar, por presuntamente indignas y bajas, que lo interioriza en tierra de *nadie*, allí donde, por

ejemplo, su salud y educación dependen de un salario insuficiente<sup>7</sup>. Toma cuerpo en multitud de jóvenes que, excedentes de un neoliberalismo capaz de auspiciar tan sólo al profesional *rentable*, caminan erráticos (en el sentido peyorativo del término: *a la deriva*) en las fronteras de las naciones, a la espera de un futuro que, si aparece, les pondrá como condición colocar su inteligencia al servicio del progreso mercantil. Toma cuerpo en los trabajadores en precario, hueste de moribundos que vive entre contrato y contrato, una fosa que los reduce a instrumentos del capital y donde mueren sus proyectos propios. Toma cuerpo en la investigación universitaria, atrapada entre las dos orillas del destierro o de la sumisión a los planes pragmáticos de los gobiernos. Toma cuerpo en la filosofía, humillada en ese espacio de dos márgenes: el de entrada, que le permite estar, y el de cierre, que le impide incidir en los asuntos públicos, gobernados por tecnócratas. Toma cuerpo en este listado prácticamente interminable de lo visible. Pero también en el no menos inacabable *registro de lo invisible*: en todas aquellas mixturas y mestizajes humanos, agonizantes en un intersticio consentido siempre y cuando se subyugue al allanamiento identitario del poder global; en los íntimos anhelos del fuero interno, incrustados en las rendijas de un espacio público liderado por el fuero del más fuerte; en la amistad, que ya no es la *filía* del clásico griego, sino, cada vez más intensivamente, un *entre-dos* empujado a la competencia y al recíproco aprovechamiento instrumental...

En lo visible y en lo invisible, la retícula de intersticios que podría poner a los seres humanos en relación *por mor de su diferencia*, se convierte, con una rapidez vertiginosa, y por la fuerza de un neoliberalismo que ya se ha transmutado en *bío-existencial*, en una *fosa reticular*.

Después de escribir estas líneas, el autor se concede la licencia de incrustar en el texto (pues en nota a pie podría pasar desapercibida) una noticia que acaba de conocer, triste testimonio de lo que decimos. Se trata de una reciente misiva de un pueblo indígena brasileño (amenazado a la errancia, en sentido peyorativo, por expulsión de sus lugares de vida) al gobierno de turno. Es como si la misiva dijese: *sabemos que el dominio del mundo integra a condición de situar la integración en un*

---

<sup>7</sup> Pocos meses antes de que este trabajo fuese escrito, un decreto del gobierno español expulsó de la seguridad social a aquellos inmigrantes que no acreditasen estar trabajando legalmente en el territorio de España. En la actual crisis, que obliga al inmigrante, por no encontrar trabajo en ninguna parte, a la clandestinidad, eso significa excluirlo del derecho a ser atendido en la enfermedad. Otro tanto sucede, en general, en Europa.

*fúnebre laberinto de fosas. Sea. Nos entregamos a esa thanatología voluntariamente, antes de perder nuestra dignidad siendo dirigidos a ella por la fuerza:*

Nosotros (50 hombres, 50 mujeres y 70 niños) Guaraní-Kaiowá, comunidades originarias de tekoha Pyelito kue/Mbrakay, escribimos esta carta ante nuestra presente situación histórica y como expresión de una decisión final antes de la orden de desalojo expresada por el Tribunal Federal de Ashland, MS, Caso Nº 0000032-87.2012.4.03.6006, del 29 de septiembre de 2012. (...) Le pedimos al Gobierno y a la Corte Federal no ordenar el desalojo, sino que promulgue nuestra muerte colectiva, para enterrarnos a todos en este lugar. (...) Pedimos que, de una vez por todas, con el fin de procurar nuestra aniquilación y extinción total, sean enviados varios tractores, para cavar una gran fosa que sirva para enterrar nuestros cuerpos. (...) Declaramos nuestra muerte colectiva (...) <sup>8</sup>

### **Umbral. De la *política de los desperdicios* a la posible *lucidez***

Se preguntará, quizás, el lector qué alternativa propone el autor de este ensayo a la situación que diagnostica. Si es así, lo invitamos a reparar en que ese tipo de pregunta constituye ya, desde su mismo nacimiento, una celada anticipada en la thanatología del neoliberalismo. Una de las más persistentes autodefensas del actual neoliberalismo consiste en interrogar de este modo. “En vez de criticar tanto, ¿podría usted ofrecerme una alternativa?”, exhala una y otra vez su pulmón agitado<sup>9</sup>. Se trata, ahí, de una sutil inmunización, en virtud de la cual la lógica neoliberal exige, exhortando precisamente a la responsabilidad, borrar del tablero de juego aquellas cuestiones que pondrían en tela de juicio su substrato profundo, a base de

<sup>8</sup> Más información en: [http://cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo\\_id=6578&action=read](http://cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=6578&action=read)

<sup>9</sup> Ante las movilizaciones estudiantiles que en España comenzaron en la primavera del 2011, a las que se les viene llamando “movimiento 15 M” y en las cuales emergió toda una emocionante ágora, distribuidas en plazas de ciudades, la clase política no tardó en replicar de este modo: “¿Tienen ustedes la clave de la solución?”. Los jóvenes, que no se arredraron, trabajaron incansablemente en la elaboración de largas listas de alternativas concretas a problemas concretos. En nuestra opinión, precisamente ahí tal movimiento de protesta se precipitó, sin darse cuenta, en el declive. Pues hasta entonces, el centro de atención de las discusiones en tan repentina ágora era la “cosa misma” de Europa, de Occidente, de su modo de ser y de vida. Este tipo de diana ha sido sustituida progresivamente por reivindicaciones “precisas, claras, concretas”, emancipadas de aquella presunta “abstracción filosofante”. El problema no radica, a nuestro entender, en que tales reivindicaciones sean eludibles. No. Son necesarias. El problema está, más bien, en que han absorbido prácticamente toda la fuerza de la mirada, de tal modo que aquella “cosa misma” del destino de Occidente y de sus raíces profundas va desvaneciéndose. El neoliberalismo neutraliza así el embate, sustrayendo los problemas del suelo nutricional sobre el que él se sostiene e integrándolos en el *juego de lenguaje* que le es interno y que domina mucho mejor. La experiencia de responsabilidad de aquellos jóvenes fue la víctima propiciatoria y el medio mismo para su sepultura.

reconducirlas a cuestiones de tan concreto perfil que terminan siendo integradas en el *juego de lenguaje* neoliberal. Pues las alternativas a las que se refiere el político son, de nuevo, económicas y formales (referidas a cosas tales como organización de partidos, sentido de los sindicatos, etc.). Con ello, el neoliberalismo apela a “respuestas productivas”, negando subrepticamente el cuestionamiento de raíz capaz de alcanzar la lógica profunda sobre la que se asienta el tipo de dominio hoy imperante. Cualquier análisis de hondo calado es pre-comprendido ya como “respuesta improductiva”.

Si hubiese que afrontar la pregunta por el camino de esa presuntamente estéril e infructuosa “respuesta improductiva” que el neoliberalismo ofusca y detesta – thanatología dirigida al pensamiento, a la filosofía– habría que decir que *la alternativa radica justamente en el diagnóstico del subsuelo vital occidental*. Porque sólo la toma de conciencia sobre ese subsuelo –lógica de la muerte– puede permitir la emergencia de un *umbral*, desde el cual se avizore un nuevo inicio. Occidente necesita un nuevo inicio. Y la figura de éste no aparecerá ante nosotros mientras el diagnóstico que incide en el desfallecimiento de la tierra entera no haya calado globalmente en la conciencia y en el corazón del ser humano presente. Quizás sea Latinoamérica el ámbito hoy más propicio para resistir mediante tal tipo de desenmascaramiento al colonialismo. Pues, siendo occidental, constituye el objetivo más inmediato del neocolonialismo propio del Occidente predominante (anglo-europeo). Nos atreveríamos a decir, incluso, que, en la medida en que contiene el veneno occidental sin haber fallecido todavía por ello, puede inmunizarse y, de vuelta, latinoamericanizar con el antídoto a Europa y a la América más nórdica<sup>10</sup>.

En la primera mitad del pasado siglo, Éugene Minkowski, en un estudio perteneciente a lo que se viene llamando “análisis existencial” relata el caso de un paciente con graves pensamientos de culpabilidad y autodestrucción. Tal era la intensidad de ese estado que se trataba, expresado en términos del propio paciente, de una “política de los desperdicios”. El mundo todo era para él una inmensa escombrera de desperdicios. En su fuero interno tenía la certeza de que *Todo* estaba confabulando contra él, de tal manera que sería condenado a muerte obligándolo a tragar y a pasar

---

<sup>10</sup> Argumentos en este sentido ofrece Chantal Mouffe (2012), cuando afirma que «hay que latinoamericanizar Europa». Nosotros diríamos –confiando aún, quizás con cierta ingenuidad, en que la Península Ibérica constituye, potencialmente, por su forma de vida y visión del mundo, un potencial reactivador del mencionado antídoto– que hay que iberoamericanizar a Occidente.

por todo el recorrido de su cuerpo, la completa inmundicia del mundo. Minkowski narra cómo el paciente no podía realizar nunca una integración temporal entre pasado, presente y futuro. La inminencia con la que le acosaba la catástrofe estaba ligada a una imposibilidad de poner en relación los tres *éxtasis* del tiempo: siempre estaba convencido de que sería *ya*, pero tras ese momento era incapaz de percatarse de que *no había sucedido* y de que, tal vez, *no sucedería jamás*. Su tiempo era un tiempo fragmentario, de puros presentes encadenados ciegamente.

La actitud del paciente de Minkowski, impotente para conjurar esa “política de desperdicios” del mundo, coincide, si lo pensamos bien, con la de una persona condenada a muerte. Al ser destruido el flujo temporal, una idea sobre el medio se hace tiránica y no encuentra el antagonista de una realización hacia adelante. En esos casos la idea de libertad queda sustituida por la de una causalidad completa. El mundo hostil queda experimentado como una gran maquinaria, en la que todo está calculado. Cualquier movimiento en el mundo responde, en esa situación, a la “política de los desperdicios”.

La thanatología inherente al neoliberalismo, hoy arraigado en la existencia misma de los hombres, adopta también, como forma de su inmunización, esta figura de la “política de los desperdicios”. Por un lado, infunde por doquier la experiencia de una “inminencia catastrófica”, como aparentemente este ensayo testimonia. Por otro, apoyándose en la radicalidad de la *crisis* y de la inminencia de una catástrofe, justifica el generalizado *estado de excepción* por medio del cual genera una *fosa reticular*. Es absolutamente necesario ofrecer alternativas concretas, en las luchas concretas. Sí. Pero, junto a ellas, es mucho más necesario poner de manifiesto y proclamar a la luz del día la oculta thanatología del mundo actual. Precisamente para que, desenmascarada, quede patente que es una *lógica inmanente* y no un *destino inexorable*, para que, dicho de otro modo, vislumbremos, en el mismo acto por el que diagnosticamos un rumbo inflexible y despiadado, la posibilidad de un nuevo inicio, un umbral. Al que haga la prueba de semejante diagnóstico de la muerte –aporético porque es condición necesaria para que la esperanza acontezca *desde sí misma* y *en ese mismo acto*– no le quedará más remedio que llegar hasta el fondo y, así, al dolor profundo. Heródoto ya lo sabía cuando escribió *tà pathémata mathémata*: los sufrimientos –o padecimientos– son enseñanzas.

## Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (1998), *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos.
- Arendt, Hannah (2004), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza.
- Bauman, Zygmunt (2006), *Vida líquida*, Barcelona, Paidós,  
 – (2008), *Archipiélago de excepciones*, Buenos Aires, Katz Editores.
- Boltanski, Luc y Chiapello, Eve (2002), *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal.
- Brissa, Didier y Bonfond, Olivier (2012), “Las instituciones europeas y la crisis”, en *Vientosur.info*, 30-julio-2012, [<http://www.vientosur.info/spip/spip.php?article7001>]
- Deleuze, Gilles (1989), *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós.
- Habermas, Jürgen (2000), *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio (2002), *Imperio*, Barcelona, Paidós.
- Minkowski, Éugene (1967), “Hallazgos en un caso de depresión esquizofrénica”, en May, R. *et. al.*, (Eds.), *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría*, Madrid, Gredos [publicado originalmente en *Journal de Psychologie normale et pathologique*, V. 20, 1923, pp. 543-558]
- Mouffe, Chantal (2012), “Hay que latinoamericanizar Europa”, *El país*, 21 de octubre de 2012; [<http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-206036-2012-10-21.html>]
- Sáez Rueda, Luis (2007), “Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger”, en Sáez Rueda, L. *et al.* (Eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 417-456.  
 – (2009), *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta. [Disponible en [http://www.ugr.es/~Isaez/CURRICULUM/Deleuze\\_Pensarlanada.pdf](http://www.ugr.es/~Isaez/CURRICULUM/Deleuze_Pensarlanada.pdf)]
- Schmitt, Carl (1941), “Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía”, en *Estudios políticos*, Madrid, Cultura Española.
- Walzer, Michael (2001), *Guerras justas e injustas*, Barcelona, Paidós.