



El principio de identidad como principio de exclusión

Juan Pablo E. Esperón¹

Resumen

Finalizando ya la primera década del siglo XXI cuya marca distintiva es la puesta en cuestión del neoliberalismo, pero donde sus consecuencias siguen manifestándose en todos sus aspectos: político, económico, social, cultural, es decir, donde los seres humanos mortales asistimos a una suerte de universalización, homogenización y explotación de las subjetividades entendidas como formas de sujeción institucional, podemos observar que ciertas particularidades son excluidas de semejante unificación producida por la atroz maquinaria de control (Deleuze, 1990: 31) capitalista a través del marketing y propiciado por los medios de comunicación. Sostendremos en el artículo, que estos grupos, sin embargo, son funcionales a las instituciones desde una perspectiva biopolítica. De este modo, resulta urgente aproximarnos críticamente a la cuestión para mostrar el proceso mediante el cual se produce toda exclusión bajo el enmascaramiento de discursos o políticas de inclusión, para pensar alguna alternativa de integración de los marginados.

Palabras claves

Exclusión - biopolítica - identidad - ontología

The principle of identity as principle of exclusion

Abstract

The questioning of neoliberalism characterizes the end of the first decade of the XXI century even when its political, economic, social and cultural consequences are still very much present. In a moment in which humans are witnessing a deadly fate of globalization, homogenization and exploitation of subjectivity understood as forms of institutional holding, we note that certain features are excluded from such unification caused by the brutal machinery of capitalist control (Deleuze, 1990: 31) through marketing and fostered by the mass media. These groups, however, are functional to institutions from a biopolitical perspective. Thus, it is urgent to critically approach these issues to show the process by which any exclusion occurs under the mask of speeches or policies of inclusion for some alternative thinking about integration of the marginalized.

Keywords

Exclusion - biopolitics - identity - ontology

¹ Investigador Usal, Unlam, Ancba y becario del CONICET.

Introducción

La primera década del siglo XXI terminó. Uno de sus rasgos distintivos ha sido la puesta en cuestión del neoliberalismo, cuyos efectos no dejan de actuar en todos los ámbitos de la realidad política, económica, social y cultural. Asistimos, así, a una suerte de universalización, homogenización y explotación de las subjetividades bajo formas de sujeción institucional, producidas por una maquinaria de control (cfr. Deleuze, 1992) a través del marketing y difundida por los medios de comunicación audiovisual. Se propugna un mundo globalizado de consumidores integrados al mercado. La expansión de este programa, sin embargo, no ha dejado de excluir del proceso a vastos sectores de la población que, no obstante, son funcionales al sistema desde una perspectiva biopolítica. Se trata de poblaciones marginales, de seres “sin nombre y sin palabra”, como dice Rancière (Rancière, 1996: 38). Por ende, impera preguntarnos desde la perspectiva foucaultiana: ¿cómo puede ser que la búsqueda de integración produzca exclusión?, ¿cuál es el mecanismo discursivo y político que genera exclusión por medio de la inclusión? Sostendremos aquí las siguientes hipótesis: en primer lugar, observamos que las instituciones producen una escisión en las relaciones con las poblaciones cuya consecuencia es la expulsión o exclusión de una gran parte de los que pretende integrar, pero esta parte de la población los “sin nombre y sin palabra” aparecen como necesarios y funcionales a las instituciones para potenciar sus dispositivos de sujeción. En segundo lugar, mostramos que el principio de identidad, apoyándonos en la consideración heideggeriana de la sentencia de Parménides, es asimilado, desde la biopolítica, como principio de normalización produciendo exclusión.

Desde una perspectiva biopolítica, se ha advertido que las instituciones tienden a *normalizar*, esto es, a “enderezar conductas” (Foucault, 1976: 175), adecuarlas a ciertos principios universales establecidos a priori. Ello se debe, siguiendo a Esposito,² a que la política misma adoptó como propias las categorías con las que la filosofía moderna la concibió. Éstas, redujeron el conflicto y homogeneizaron a la multiplicidad de actores políticos en el orden unificador que está a la base de toda inclusión, esto es, al principio de identidad.

¿En qué consiste la identidad, supuesta en toda normalización? ¿Cuál es el mecanismo de su funcionamiento? Los análisis no dejan de advertir que la normalización produce una cierta exclusión necesaria y funcional, que potencia los mecanismos de sujeción de las instituciones. Llamaremos a este mecanismo con un nombre tomado de la lógica: “silogismo disyuntivo excluyente”. Una proposición disyuntiva tiene la forma: “O bien... o bien...”. “O bien, es normal, o bien, es anormal”; “o bien, está sujetado, o bien, está marginado”. Sólo puede ser verdadera una de las dos alternativas de la disyunción, pero no ambas. Este mecanismo permite delimitar las identidades (normales³), excluyendo las diferencias.⁴ En este sentido,

² Cfr. *Infra*.

³ ¿Puede sorprender que la escuela en la que se forman los maestros en Argentina se llame “Normal”?

⁴ Foucault la llama “inclusión por exclusión”: “En consecuencia es lícito oponer la reclusión del siglo XVIII que excluye a los individuos del círculo social a la que aparece en el siglo XIX, que tiene por función ligar a los individuos a los aparatos de producción a partir de la formación y corrección de los

nos apoyamos en la lectura heideggeriana para delimitar el significado del principio de identidad.

De este modo, el artículo abordará la cuestión planteada en tres pasos teóricos que alumbraran el camino propuesto en las hipótesis: en primer lugar, exponemos la escisión radical que Espósito muestra entre la filosofía política y la política, donde este sostiene que tal escisión se debe a que la filosofía piensa a la política desde la representación del orden; para mostrar, en segundo lugar y apoyándonos en el pensamiento heideggeriano, que lo que posibilita la representación es el principio de identidad, supuesto con el que opera el pensamiento occidental a largo de su historia en general y en la modernidad en particular; para culminar afirmando, en tercer lugar, desde la perspectiva foucaultiana, que tal principio está presente y opera en el paradigma biopolítico produciendo inclusión por medio de la exclusión. En las conclusiones podremos afirmar que la exclusión de una parte de la población es regulada, necesaria y funcional para potenciar los mecanismos de control institucional y para legitimar su existencia a la vez.

Filosofía política versus política

La política involucra a todos los seres humanos en cuanto vivimos en comunidades. Ella puede definirse, de modo general, como la construcción de un espacio público que hace posible expresarse en el debate de las ideas y las opiniones, comprenderse en el diálogo y acordar reglas que aseguren el respeto de las multiplicidades, esto es, lo diferenciante de cada particularidad. El problema que se plantea –en consonancia con el artículo de Roberto Espósito titulado “Política” publicado en *Confines de lo político* de 1996 – es que hay una separación insalvable entre la política y la filosofía política. Dice Espósito: “es como si la política rechazase la experiencia del pensamiento en la misma medida en la cual el pensamiento se muestra incapaz de pensar la política” (Espósito, 1996: 19). Esto es así, porque es precisamente la filosofía política la que produce esta separación. No se quiere decir que haya una inadecuación en ciertas filosofías políticas para pensar la política, sino que se trata de una *relación esencial* que la filosofía política, en cuanto tal, mantiene con la política (Espósito, 1996: 20), por la cual, al relacionarse, se excluyen. ¿Sería posible diferenciarse sin excluirse? ¿Cómo sería posible?

Según Espósito, la incapacidad que tiene la filosofía para pensar a la política es justamente su *forma*. Aquella piensa a la política sobre la base de sus propios presupuestos. Con ello consigue plantear sus propios problemas y resolverlos, pero estos problemas nada tienen que ver con la política. Esto es consecuencia de que la filosofía se acerca a la política al modo de la fundamentación, o de la fundación, un modo tan antiguo como la filosofía misma. Así, advierte Espósito, “la pretensión por parte de la filosofía de crear las bases de la política, precisamente de modo filosófico,

productores: tratase entonces de una inclusión por exclusión. He aquí por qué opondré la reclusión al secuestro; la reclusión del siglo XVIII, dirigida esencialmente a excluir a los marginales o reforzar la marginalidad, y el secuestro del siglo XIX cuya finalidad es la inclusión y la normalización.” (Foucault, 1996: 128).

casi como si la misión de la política fuese la de ‘realizarse’ políticamente en la realidad o que la realidad política soportase ser ‘educada’ por la filosofía” (Espósito, 1996: 20). Esto es reducir la política al propio orden categorial de la filosofía bajo modo de fundamentación.

Ahora bien, ¿qué quiere decir Espósito cuando afirma que la filosofía política intenta crear las bases de la política? Significa que no puede pensar en ella más que en forma de representación, específicamente, sobre la base de la representación del orden. Hay una íntima unión entre orden y representación, en el sentido de que la representación es siempre *del* orden. Y esto es así porque entre ambos se encuentra operando el *presupuesto* fundamental de la filosofía, a saber: el principio de identidad.⁵ ¿Qué significa presupuesto (pre-sub-puesto)? *Puesto* significa algo que es instalado, afincado, afianzado, en un lugar. *Sub* significa, que eso puesto es un soporte por debajo, es el cimiento que sustenta toda la estructura. Por último, *pre* significa que eso puesto por debajo que cimienta toda la estructura, es puesto de antemano, es impensado, y por lo tanto, está a salvo de todo cuestionamiento, litigio y análisis por parte del pensamiento. *El principio de identidad queda impensado*⁶ dentro de lo que Heidegger llama historia de la metafísica, constituyéndose en límite infranqueable del pensamiento para la filosofía misma. De este modo, cuando la filosofía piensa a la política le traslada su propia forma de pensar en cuanto representación del orden, y asimismo, su propio presupuesto, el principio de identidad, del que la filosofía misma no da cuenta.

Entonces, cuando la filosofía se topa con el conflicto no tiene otro remedio que pensarlo desde su forma y su presupuesto, es decir, pensar el conflicto desde el orden posible, esto es, sustituye el conflicto por el orden. O, lo que es lo mismo, la filosofía busca ordenar el conflicto, fijarlo en la representación. De esto se desprende que la realidad de la política es el conflicto, la diferencia, la multiplicidad, pero esto es precisamente lo que no entra en los esquemas representativos de la filosofía política. Afirma Espósito en relación a esto: “No existe filosofía del conflicto que no reduzca a éste al propio orden categorial, y por tanto que, en definitiva, no lo niegue precisamente mientras lo representa y a través de tal representación” (Espósito, 1996:

⁵ Cuando Aristóteles define al hombre como un ser dotado de razón, es decir, que su capacidad racional lo diferencia de los demás seres, convierte en una exigencia racional que éste dé cuenta de los primeros principios o las primeras causas, asentando, de este modo, las bases de la metafísica como ciencia. El dar razones de sus afirmaciones es propio de esta ciencia que adopta la forma de demostración. Pero Aristóteles cae en la cuenta de que no todas las proposiciones la reclaman para sí o pueden ser demostradas porque se caería en una demostración circular de resolución indefinida, lo que destruiría su misma esencia. Dado que la demostración absoluta es imposible, se puede, sin embargo, proceder a través de una más restringida, a partir de proposiciones privilegiadas que no requieren demostración, dado que son absolutas, universales y necesarias. Además deben ser inmediatamente verdaderas, es decir, evidentes. La metafísica se constituye como tal al adoptar los principios que han de guiar su reflexión y explicación del ente en cuanto ente y sus atributos esenciales.

⁶ Lo no-pensado no se refiere a todo aquello que la filosofía dejó de pensar, o los temas que quedaron marginados de la reflexión y el pensar conceptual, sino más bien a lo que aparece como olvidado en la historia del ser, en la metafísica, pero que precisamente por aparecer así, ha dado lugar a la misma metafísica. Lo impensado no fue olvidado al principio de esa historia, y por eso no es algo que hubiera que recuperar, sino que es *lo que está presente en cada pensador en el modo de la ausencia*.

21). Esto es evidente ya en la tradición filosófica en donde se reduce lo múltiple a lo uno, y en su aspecto político, el orden natural o artificial toma a la parte como órgano del todo. “La filosofía no puede decir: no hay todo sin parte. Pero ahora y siempre puede decir: no hay parte sin todo” (Espósito, 1996: 21).

En resumen, la filosofía política produce la separación con la política. Esta separación es una contradicción constitutiva de la filosofía, dado que piensa a la política según su propia forma y su propio presupuesto, que consiste en reducir lo propio de la política que es el conflicto y lo múltiple, a lo estático, lo uno, a la representación del orden, producto del principio de identidad del que la filosofía misma no da cuenta. Es claro que esto resulta inadecuado para pensar a la política porque, de este modo, el conflicto queda excluido, ya que no se lo puede representar y rechaza todo intento de representación. El conflicto es la realidad de la política, que no entra en los esquemas representativos de la filosofía. El conflicto se niega a ser representado (Espósito, 1996: 21). La filosofía⁷ no posee la capacidad de pensar al conflicto y a la multiplicidad en cuanto tales porque su lenguaje conceptual está basado en el pensamiento representativo del orden que presupone la identidad. Desde esta perspectiva todo aquello que no se pueda reducir al orden será excluido tanto de la política como de su esquema representativo. Pero, ¿qué se comprende en la tradición filosófica como principio de identidad, presupuesto del pensar, que ha sentado las bases de la representación del orden moderno y de la actual normalización institucional? En lo que sigue, la interpretación se apoya en dos conferencias que Heidegger dio entre 1956 y 1957 (publicadas conjuntamente como *Identidad y Diferencia*⁸), las que servirán de guía para el curso de la investigación, dado que en ellas se muestra de forma acabada cómo aparece, se convierte en supuesto y opera, el principio de identidad, en todo pensar filosófico, disolviendo la filosofía en metafísica, y cuya consecuencia es, justamente, la señalada por Espósito: posibilitar la reducción del conflicto al orden de la representación. A continuación, entonces, mostramos qué es y cómo tal principio se constituye en pre-sub-puesto del pensar.

La identidad: el presupuesto con el que la filosofía piensa a la política.

En la tradición filosófica existe un sentido óntico y un sentido lógico del principio de identidad, pero ambos se han entremezclado y terminaron siendo aspectos de una misma concepción. Cuando el ser-humano piensa lo real y lo nombra, lo hace sólo identitativamente. El principio de identidad afirma que “todo ente es idéntico a sí mismo”. La fórmula usual del principio es expresada de la

⁷ Aclaremos que la noción “filosofía” debe ser comprendida aquí como “metafísica”, desde la perspectiva heideggeriana. La primera es fundante del pensamiento occidental en cuanto cuestiona la diferencia ser-ente; la segunda, olvida tal diferencia y solo es capaz de representar lo ente suponiendo el principio de identidad. Esto permite objetivar la realidad, ordenarla reduciendo el conflicto al orden. Este último es el sentido con el que hay que comprender el concepto “filosofía” aquí. Cfr. *Infra*. cap. III.

⁸ Se utiliza y se cita la edición bilingüe de *Identidad y Diferencia*, Traducción de H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Editorial Anthropos, 1990.

siguiente manera: $A = A$.⁹ Este principio es considerado la suprema ley lógica del pensar. La tradición filosófica convirtió en principio de identidad los principios aristotélicos de no contradicción y tercero excluido -el primero expresa que cualquiera sea el ente en cuestión no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo un mismo respecto; y el segundo, que todo ente es o no es, y no es posible la formulación de una tercera posibilidad- y los asoció a la frase donde Parménides señala la mismidad entre ser y pensar, a saber, “ser y pensar son lo mismo”. Pues, ¿qué significa esta fórmula leída desde la tradición metafísica? La fórmula indica la igualdad de una cosa consigo misma, es decir, la igualdad entre A y A , ens et ens. Lo que expresa el principio de identidad en la tradición es, que la unidad de la identidad constituye un rasgo fundamental del ser de lo ente. Éste se constituye como supuesto del pensar en la medida en que es una ley del ser que dice que, a cada ente, le corresponde la unidad e identidad en cuanto tal. Identidad y unidad es algo que pertenece a todo ente en cuanto tal, siendo un rasgo fundamental del ser del ente. Si el rasgo fundamental del ser es la unidad y la identidad, éste es concebido como fundamento de lo ente, posibilitando su aparición y su permanente presencia como identidad y unidad consigo mismo. Pero el ser fundamento que funda no es el ser en su diferencia con lo ente. Al identificar al ser del ente en cuanto tal como fundamento de cada ente como lo fundado, se olvida al ser mismo en cuanto a su diferencia ontológica. Este modo de pensar rige todo el pensamiento occidental, en cuanto se ha constituido como historia de la metafísica. A partir de la garantía que proporciona la identidad, las investigaciones se aseguran el éxito de su dominio (es decir, a la ciencia moderna le está garantizada de antemano la unidad de su objeto).¹⁰

La primera formulación de la identidad aparece dentro del pensamiento occidental en el pasaje del fragmento B 2 de Poema de Parménides que reza “*tò gàr autò noeín estín te kai eínai*”, que Heidegger vierte al alemán como “*Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohl als auch Sein*”, y que traducimos a nuestra lengua hispana del siguiente modo: “*Lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser*” (Heidegger, 1990: 69). Reparemos en la cita *to autó*, en griego, significa “lo mismo”, pero es comprendido bajo las categorías onto-lógicas de la ciencia filosófica en su devenir histórico. Traducido al latín como “*idem*” es, de este modo, interpretado como identidad en sentido lógico y como unidad en sentido óntico. Así tenemos que en la frase de Parménides leída desde la tradición filosófica opera un cambio radical de sentido, ya que se entendió que ser y pensar son idénticos y forman una unidad. El mensaje de Parménides en sentido propio, fundador del pensamiento filosófico, se transforma así en principio de identidad, dando comienzo a la historia de la metafísica occidental. ¿Por qué?, porque se transformó totalmente el inicio del pensar. Si lo mismo (*to autó* en griego, *idem*¹¹ en latín, *das Selbe* en alemán) se

⁹ La identidad en su sentido originario es ontológica, pero nosotros recibimos tal principio de la tradición filosófica en donde aquel sentido fue reemplazado por el sentido lógico. Aquí, la lógica guía al pensamiento filosófico, en tanto establece qué es digno de pensarse y qué no (Cf. Heidegger, 2000).

¹⁰ El análisis del principio de identidad expuesto en este apartado resulta necesario a los fines de comprender cómo funciona el mecanismo de sujeción institucional, desde una perspectiva biopolítica, que expondremos en el siguiente capítulo, elemento decisivo que aporta nuestro artículo.

¹¹ Indica la identidad de un ente consigo mismo en relación a lo otro como alteridad.

comprende como identidad lógica y unidad onto-lógica, la frase de Parménides dice, comprendida desde la tradición metafísica, por un lado, que ser y pensar son idénticos; y por el otro, que ser y pensar forman una unidad. En la proposición “S es P” se pre-sub-pone al “es” como identidad y como unidad, es decir, como identidad¹² onto-lógica. De este modo, la identidad, presupuesta en la filosofía, dispondrá un lugar privilegiado determinado por el ser o por el pensar que permitirá un modo peculiar de acceso e inteligibilidad de lo real. En el caso de la época antigua, gracias a Parménides, el ser determina la identidad con respecto al pensar. El ser es. Dado que fuera del ser nada hay y sólo es posible pensar lo que es, necesariamente el pensar tiene que identificarse con el ser. La verdad se presenta en cuanto *adaequatio*, adecuación del pensamiento y lo enunciado en la proposición con respecto al ser. Así, ser y pensar son idénticos en sentido lógico y forman una unidad en sentido óntico.

Por otro lado, en la época moderna, el pensar determina la identidad con respecto al ser, manifestándose una nueva concepción de la verdad en cuanto *certeza* (certeza que tiene el yo-sujeto ante la objetividad del objeto; certeza de la representación). Pienso, luego soy.¹³ Dado que fuera del pensamiento nada hay, el ser necesariamente tiene que identificarse con el ser pensamiento. El pensamiento mismo garantiza para sí la certeza de ser. El pensar se presenta idéntico al ser en cuanto conciencia de ser (lo pensado) y autoconciencia de sí (el pensamiento). La época moderna está determinada como *Identidad Subjetiva*. La identidad es comprendida entre el fundamento y lo fundamentado. Si el rasgo fundamental del ser del ente es ser fundamento; y si el yo, ocupa el lugar del ser como fundamento, entonces, éste se constituye en fundamento de lo real efectivo, es decir, de todo lo ente en general, en cuanto que es el ente privilegiado entre todos los entes restantes,

¹² Recordemos que ésta es la crítica heideggeriana al principio de identidad, pero para Heidegger, la mismidad de pensar y ser, que se halla en la frase de Parménides, es más originaria que la identidad determinada por la metafísica a partir del ser y como un rasgo de esta. La mismidad de pensar y ser es mutua pertenencia (*Zusammengehören*) entre (*Zwischen*) ambos. Esta identidad originaria que sale fuera de la representación de la metafísica, habla de una “mismidad” a partir de la cual tiene su lugar el pensar y el ser; desde lo cual ser y pensar se pertenecen mutuamente. ¿Qué es esta mismidad? La mutua pertenencia entre ser y pensar. Pero ¿ser y pensar no son dispares? El hombre no es simplemente un ser racional –con esta determinación la metafísica lo convirtió en un ente– el ser humano es, en cuanto tal, pertenencia al ser, que resulta mutua porque el ser pertenece, asimismo, al hombre, ya que solo así “es”, acontece. No hay preeminencia de uno sobre el otro; hay una vinculación respetando cada uno su lugar en su mutua pertenencia; pero a su vez, en su diferencia ontológica originaria. Según la comprensión heideggeriana desde, el *otro comienzo del pensar*, la frase de Parménides dice “*el ser tiene su lugar – con el pensar – en lo mismo*” Lo que da (*es gibt*) tanto al *ser* como al *pensar* su *mismidad*, es su *mutua pertenencia*. Ahora, ese mutuo pertenecerse es el acontecimiento apropiante (*Er-eignis*) (Cfr. Heidegger, 2000: 69-73).

¹³ “Pero advertí enseguida que aún queriendo pensar, de ese modo, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y al advertir que esta verdad –*pienso, luego soy*– era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de conmovérla, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía que buscaba” (Descartes, 1999: 108). Es el pensamiento el que afirma al ser, en donde descubrimos que pensar y ser se nos presentan como una identidad. El pensar es fundamento que afirma al ser del hombre. El pensamiento se presenta como fundamento, en tanto ser del ente.

porque satisface la nueva esencia de la verdad decidida en cuanto certeza.¹⁴ Y si su fundamentar (representar claro y distinto) es cierto, entonces, todo representar es verdadero; y si todo representar es verdadero, todo lo que el sujeto-yo represente es real. Se observa, por lo tanto, que la identidad entre el fundamento y lo fundamentado es subjetiva porque la verdad del representar cierto depende del yo-sujeto.¹⁵ Así, desde la perspectiva de la identidad óptica, desde la cual se constituye el sujeto cartesiano, es manifiesto el solipsismo al que éste es sometido, dado que el yo pienso es la primera certeza en orden al conocimiento de sí, pero también en la primera verdad en orden a la fundamentación onto-lógica en cuanto autoconciencia de la identidad de sí; y como esto supone estar ya en posesión de la verdad, toda intersubjetividad resulta innecesaria.

Aclarado qué es el principio de identidad, veamos ahora como opera, en cuanto es comprendido como principio de normalización, en el paradigma biopolítico.

La institucionalidad sobre la base del principio de identidad como principio de normalización y, a su vez, de exclusión

Frente a la crisis del ser, como determinación de la relación del presupuesto del principio de identidad frente al pensamiento -ya sea como naturaleza (mundo griego), ya como trascendencia (mundo medieval)- posibilita el salto a la aparición del sujeto en la escena moderna de la filosofía política. Pero ya no en el sentido de que el orden es creación del sujeto, sino que el sujeto es creación, función del orden, debido a que, al quedar impensada la identidad y dispuesta como presupuesto, el sujeto es constituido y subsumido en la representación del orden institucional. Por eso puede afirmar Espósito que “sólo la presunción del orden potestativo del estado hace pensable la formulación del pacto entre los sujetos que por el contrario deberían fundarlo. Hobbes es el origen de este cambio metafísico” (Espósito, 1996: 24). Ahora el cumplimiento de la subjetividad es sólo posible sacrificando los rasgos naturales en pos de una gran subjetividad artificial, a saber, el estado. Esto es posible porque, como ya establecimos antes, en el plano epistemológico se identifica pensamiento y ser (donde el primero determina al segundo); y en el plano político se identifican representación y orden (donde la representación sólo es *del orden*). De este modo hay

¹⁴ “No admitir jamás como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender, en mis juicios, nada más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda”. Descartes, 1999: 95). Las notas distintivas de la verdad en cuanto certeza son la claridad y la distinción, pero asimismo requieren de un fundamento absoluto e indubitable que satisfaga esta nueva esencia de la verdad. La constitución del yo en cuanto sujeto absoluto y fundamento del representar claro y distinto es quien va a reclamar para sí la esencia de la verdad en cuanto certeza.

¹⁵ Recuérdese, también, que la consumación de lo que Heidegger llama metafísica de la subjetividad, sólo comienza con Descartes, pero falta muchísimo para que el camino abierto se lleve a cabo; llevando a su fin a la historia de la metafísica. Así, debemos tener en cuenta dos puntos: a) las palabras históricas que Descartes mismo dijo, las cuales quedan abiertas a diferentes interpretaciones, y b) lo que ya aparece en Descartes y luego se consumará en el llamado “idealismo alemán”, y que hace a la caracterización heideggeriana de la modernidad, que es lo que aquí está en cuestión.

una separación insalvable entre voluntad privada, autor que no actúa, y voluntad general, actor que no representa al autor. La neutralización del conflicto que lleva a cabo la propia filosofía moderna se resuelve en coacción al orden. Ello trae como consecuencia la despolitización de toda sociedad.¹⁶ “Existe una proporcionalidad directa entre filosofía política y agotamiento de la política” (Espósito, 1996: 25). Esto muestra, de algún modo, el fin de la política en pos de los totalitarismos y sus devastadores genocidios que constituyeron y constituyen la realidad fundamental del siglo XX. Hay una separación insalvable entre el aparato represivo del estado y la pluralidad de sujetos representados.

Ahora bien, dando un paso más, Foucault sostiene que el carácter distintivo y decisivo del siglo XX es el pasaje del ejercicio del poder basado en el principio de soberanía (donde el carácter jurídico de la ley ejerce el poder como instancia ordenadora del pueblo -sujeto político-) a otra forma del ejercicio del poder denominado biopolítica (basada en el principio de normalización y desplegada a través de dispositivos de control y administración de la vida que produce y regula las sociedades -sujeto biológico-).¹⁷ A este tipo de sociedades las denominó sociedades disciplinarias o sociedades de encierro. En ellas, el ejercicio del poder produce saberes que a su vez retroalimenta y perfecciona el ejercicio del poder, que circula independientemente de los sujetos pero, a su vez, sujetándolos. En estas sociedades, las instituciones de encierro controlan y moldean las subjetividades con el fin de prevenir y adelantarse a los posibles delitos. Estas instituciones son concebidas sobre la base de la identidad (comprendida como principio de normalización de conductas). De este modo, sólo somos sujetos políticos en la medida en que somos sujetos efectivamente. De allí el deseo de querer ser sujetado, pues sólo de ese modo, se es un actor social reconocido institucionalmente.

Ahora bien, esto a su vez produce la exclusión de todo aquel que no introyecte las normas institucionales. Llamamos “disyunción exclusiva institucional” a este proceso que se efectúa sobre la base del principio de identidad, esto es, producir la exclusión en la inclusión. Concebida así, toda relación de los sujetos con las instituciones debe adecuarse a la reducción normalizadora que supone la unidad y la igualdad. La consecuencia inmediata es que todo educando, por ejemplo, que no se adecue a la identidad normalizadora institucional será excluido.

Así, los excluidos son considerados inútiles para la sociedad, porque al no pertenecer a institución alguna no son reconocidos como sujetos. ¿En qué sentido son

¹⁶ Aclaremos, también, que la despolitización no corresponde a solamente a este factor. La neutralización del conflicto responde también a las perspectivas desplegadas por la racionalidad política de la gubernamentalidad, las prácticas y técnicas utilizadas para dichos fines, como también el surgimiento y pertinencia del sistema económico desplegado.

¹⁷ Para una mayor profundización de la cuestión biopolítica remitimos a la lectura de los textos de Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Giulio Einaudi editore, Torino, 1995. Allí el filósofo italiano analiza el intento de occidente, a lo largo de toda su historia política y jurídica, de gestionar y administrar la vida hasta reducirla a nuda vida, comparable a la de cualquier animal, cuya consecuencia es que la vida puede ser manipulada técnicamente, como objeto de experimentación, hasta llegar al extremo de poder ser aniquilada sin que ello entre en la esfera de lo punible. Un claro ejemplo de ello en la historia es el campo de concentración, v.g. Auschwitz, donde el paradigma biopolítico se ha extendido en forma planetaria.

inútiles? ¿Cuál es la función y utilidad de los excluidos? Foucault responde a estas preguntas en una entrevista de 1975 titulada “De los suplicios y las celdas”: “el resultado de esta operación supone a fin de cuentas un enorme beneficio económico y político. El beneficio económico: sumas fabulosas proporcionadas por la prostitución, el tráfico de drogas, etc. El beneficio político: cuantos más delincuentes haya, mejor acepta la población los controles policiales, sin contar el beneficio de una mano de obra asegurada para los trabajos políticos sucios...” (Foucault, 1991: 86). La exclusión no debe pensarse como una fisura o como una exterioridad de las sociedades disciplinarias sino como algo necesario y funcional a las instituciones para potenciar y legitimar su funcionamiento; dado que toda exclusión conlleva beneficio económico, docilidad política y retroalimentación institucional. En el primer caso porque forman parte de un circuito informal en la economía (trabajo en negro, tráfico de cualquier tipo de mercaderías, etc.), que incluye el circuito económico de sub empleo y del desempleo. En segundo lugar, al identificar a los excluidos con el crimen y la delincuencia, se genera miedo en la población. Su utilidad, entonces, consiste en ser la base para potenciar y reforzar los mecanismos institucionales de represión y sujeción, lo que lleva a la despolitización y a la docilidad política de la población. Por último, como ya afirmamos, los excluidos potencian y endurecen el accionar de las instituciones perfeccionando y legitimando los mecanismos de sujeción.

Conclusión

La fórmula foucaultiana es “inclusión por exclusión”. Esta fórmula tiene dos sentidos que hay que discernir. Por un lado, las sociedades disciplinarias procuran potenciar al máximo las fuerzas diferentes y desiguales. Para ello debe conocer y distribuir de la mejor manera las diferencias en lugar de igualar las condiciones. No se vale, entonces, de una sociedad única sino de instituciones diversas que procuran lo mismo: normalizar. No se trata de que todos incorporen las mismas normas sino de que cada uno encarne las reglas que mejor lo potencian según la capacidad de sus fuerzas. De cada institución social se egresa sólo de dos maneras: habiendo incorporado las normas que habilitan para ingresar a otra institución superior o siendo derivado a otra institución más adecuada para normalizar las fuerzas singulares de algunos casos disfuncionales (al menos para la institución del caso). En este sentido, la fórmula “inclusión por exclusión” significa: pasar de institución en institución, incorporando las normas hasta encontrar el lugar donde se es más productivo. Se es excluido para incluirse mejor y más productivamente. Cada exclusión conlleva una mayor integración. Pero, por otro lado, quedan los residuos no institucionalizables: locos, enfermos contagiosos, “degenerados”, traidores, subversivos, criminales. El gran descubrimiento del saber disciplinario consiste en comprender que estos excluidos son causa de inclusión para todos los demás. Éste es el otro sentido de la fórmula “inclusión por exclusión”: los inutilizables tienen utilidad, producen mayor integración en los demás (lo cual no es un servicio menor, pues para que los diferentes puedan identificarse entre sí se requiere que se opongan a un límite o frontera exterior absoluta).

En fin, los excluidos son necesarios para producir el avance y el despliegue masivo de los dispositivos de seguridad como reacción ante el miedo que representan, a su vez, la base que legitima los discursos políticos basados en políticas policíacas de seguridad. De este modo se reduce la acción gubernamental despolitizando la sociedad. En definitiva los excluidos representan un cierto sujeto normal en su anormalidad y útiles en su supuesta inutilidad porque manteniéndolos dentro de ciertos límites aceptables sostienen el dispositivo de seguridad, o dicho de otra manera, es la producción de ciertas anormalidades controladas para reforzar el dispositivo que no busca la eliminación de ese sector poblacional sino que se apoya en ellos. Útiles en su supuesta peligrosidad, de ahí el miedo generalizado hacia los marginados, los indigentes y vagabundos; ellos conllevan una libertad controlada para asustar (cfr. Blengino, Baccarelli, 2008: 45).

En segundo lugar, el logro fundamental del artículo es haber mostrado que la filosofía política elimina el conflicto de la política, como muestra Esposito¹⁸, sobre la base de la representación del orden; pero tal representación resulta imposible sin un supuesto que la sostenga y la posibilite a la vez. En este sentido es de gran relevancia, el aporte heideggeriano, donde explicita en qué consiste el principio de identidad y como se convierte en presupuesto del pensar representativo evidenciando un elemento de importancia capital para comprender el dispositivo biopolítico de sujeción.

Bibliografía

- Agamben, G. (1995), *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Giulio Einaudi editore, Torino.
- Blengino, L., Baccarelli, D. (2008), “*Reflexiones en torno a la nueva cuestión social en las sociedades de seguridad: los supernumerarios o la utilidad de los inútiles*”, Anuario de investigación 2008 del Departamento de Derecho y Ciencia Política de la Universidad Nacional de La Matanza, Ed. Unlam.
- Deleuze, G. (1992), *Conversaciones. 1972-1990*, Valencia, Pre-textos.
- Descartes, R. (1999), *Discurso del Método*, Madrid, Alianza Editorial.
- Eggers Lan, C. y Juliá, V. (1994), *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Ed. Gredos.
- Espósito, R. (1996), *Confines de lo Político*, Madrid, Editorial Trotta.
- Espósito, R. (2006), *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Foucault, M. (1991), “De los suplicios a las celdas” en *Saber y Verdad*, Madrid, La piqueta.
- Foucault, M. (1996), *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- Foucault, M. (1976), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Heidegger, M. (2000), *¿Qué es Metafísica?* Madrid, Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (1990), *Identidad y Diferencia*. Barcelona, Editorial Anthropos.

¹⁸ Cfr. Sobre el tema que aquí está en cuestión el estudio de R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía* publicado en 2004 en el que va más allá de los planteos de Foucault en referencia a la cuestión biopolítica.

Rancière, J. (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.