

Peripecias de lo [in]humano. Tres notas sobre una cuestión abierta



JULIÁN ANDRÉS LASPRILLA BURBANO*
ANDRÉS FELIPE ANIMERO HINCAPIÉ**
SERGIO DANIEL AGUDELO SABOGAL***

Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium / Universidad del Valle, Cali, Colombia

Peripecias de lo [in] humano. Tres notas sobre una cuestión abierta

Adventures of the [In] human. Three Notes on an Open Question

Contre-temps de l' [in] humain. Trois notes sur une question ouverte



CÓMO CITAR: Lasprilla Burbano, Julián Andrés; Andrés Felipe Animero Hincapié y Sergio Daniel Agudelo Sabogal. "Peripecias de lo [in]humano. Tres notas sobre una cuestión abierta". *Desde el Jardín de Freud* 22 (2023): 47-66, doi: 10.15446/djf.n22.112836.

* e-mail: julianandreslasprilla@gmail.com

** e-mail: andres.animero@correounivalle.edu.co

*** e-mail: sergio.agudelo@correounivalle.edu.co

© Obra plástica: Beatriz González

Este artículo busca contribuir con una reflexión desde la filosofía, el psicoanálisis y el cine acerca de lo inhumano como una cualidad constitutiva del ser humano. Para ello, se desarrolló como tema central el proceso de *deshumanización*, dividiéndolo en cuatro apartados: el primero aborda la cuestión de algunos antecedentes encontrados en la teoría freudiana; el segundo trata sobre las problemáticas en torno a los conceptos de *Pueblo* y *pueblo*, adentrándose en los conceptos de la *biopolítica* y la *necropolítica*; el tercero se acerca al proceso de *deshumanización* centrándose en algunos elementos de la Alemania Nazi; por último, se realizó un análisis del concepto de *comunidad*. En el desarrollo de todo el artículo se muestra progresivamente cómo entre lo *humano* y lo *inhumano* el ser humano habita, convirtiéndose en aquello que *vamos* sí[guiendo].

Palabras clave: pueblo, retorno de lo inhumano, proceso de deshumanización, biopolítica, pulsiones.

This article seeks to contribute with a reflection from philosophy, psychoanalysis, and cinema about the inhuman as a constitutive quality of the human being. The process of *deshumanization* is developed as a central theme, dividing it into four sections: the first one addresses the question of some antecedents found in Freudian theory; the second one deals with the problems around the concepts of *People* and *people* delving into the notions of *biopolitics* and *necropolitics*; the third section approaches the process of *deshumanization*, focusing on some elements of Nazi Germany; finally, it analyzes the concept of *community*. The development of the entire article shows progressively how the human being inhabits amidst the *human* and the *inhuman*, turning into what we are be[com]ing.

Keywords: people, return of the inhuman, process of dehumanization, biopolitics, drives.

Cet article vise à contribuer à une réflexion issue de la philosophie, de la psychanalyse et du cinéma sur l'inhumain en tant que qualité constitutive de l'être humain. Pour cela, le processus de *deshumanisation* a été développé en quatre sections : la première présente certains antécédents repérés dans la théorie freudienne; la seconde traite des problématiques autour des concepts de *Peuple* et de *peuple*, pénétrant ainsi dans la *biopolitique* et la *nécropolitique*; la troisième aborde le processus de *deshumanisation* en se concentrant sur certains aspects de l'Allemagne nazie; enfin, une analyse du concept de *communauté* a été effectuée. Progressivement, il est montré comment l'être humain vit entre l'humain et l'inhumain, devenant ainsi ce que nous sommes et ce que nous suivons.

Mots-clés : peuple, retour de l'inhumain, processus de déshumanisation, biopolitique, pulsions.



1. Jacques Lacan, *RSI. Séminaire 1974-1975* (París: Association Freudienne Internationale), 4. En la última enseñanza de Lacan la dimensión de lo imaginario hace parte de la tríada Real, Simbólico e Imaginario (rsi). El eje imaginario es imagen especular en cuanto ilusión. Al ser el ser humano un ser habitado por el lenguaje se confronta con un vacío de significación estructural donde la dimensión imaginaria otorga cierta consistencia significativa sobre lo real.
2. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 20. Aún (1972-1973)* (Barcelona: Editorial Paidós, 1999), 175. Según Lacan, en este seminario *lo que no cesa de no escribirse* es lo real, aquello que no cesa de no representarse.

“Si mi oído alcanzara todos los rumores del mundo, yo percibiría sus pasos. Ojalá me lleve a un lugar con menos galerías y menos puertas. ¿Cómo será mi redentor?, me pregunto. ¿Será un toro o un hombre? ¿Será tal vez un toro con cara de hombre? ¿O será como yo?

El sol de la mañana reverberó en la espada de bronce.
Ya no quedaba ni un vestigio de sangre.
—¡Lo crearás, Ariadna! —dijo Teseo—.
El minotauro apenas se defendió”.

BORGES

INTRODUCCIÓN

Inhumano es sinónimo de *monstruoso*, *atroz*, *sin piedad*. Es un significante que alude a una cualidad opuesta al ser humano y que no pertenece a su naturaleza. Es una paradoja que, ante el enigma de su naturaleza indeterminada, este ser bípedo de logos y abierto al mundo ha tramitado como solución subjetiva la representación de lo inhumano como forcluido de sí mismo y proyectado en monstruos, quimeras, ángeles caídos, parientes de primates evolucionados, *cyborgs*, entre otras identidades, en un intento de colmar la falta o vacío de significación obturada por la castración frente a lo que es el ser humano. Así, a lo largo de la historia, el mismo ser humano ha respondido imaginariamente a la pregunta ontológica ¿qué es el hombre?¹, cuya respuesta *imposible* se inscribe en la lógica de lo real o de aquello que *no cesa de no escribirse*². Estas peripecias de lo (in)humano contribuyen con la reflexión inacabada sobre el ser humano y, en particular, retoman la imbricación del significante inhumano en lo humano y sus efectos en nuestros días. Uno de los dramas en torno a este problema ha sido el rechazo narcisista, por supuesto, de lo inhumano como una cualidad opuesta a lo humano: ilusión antropocéntrica que nos ha empujado hacia la cima civilizatoria abanderada por el racionalismo instrumental, no sin un precio a pagar, el retorno de lo inhumano. Escándalo que, por un lado, podemos ver con Nietzsche, en su obra *Humano, demasiado humano*, en la manera en que el calificativo *demasiado* opera como

un aspecto donde el ser humano sobrepasa sus propios límites hacia los rudimentos de una vida bestial: prehumana³. Por otro lado, Freud nos advirtió sobre el retorno del resto pulsional reprimido de aquello mismo a lo que los seres humanos tuvieron que renunciar para poder entrar en la civilización: agresividad, violencia, exceso⁴. El ser humano es un animal particularmente inestable y ambivalente, es un ser de excesos que, para devenir humano, ha sido imbuido en la civilización y sus límites racionales y morales. Sofocado por la paradoja de ser ese proyecto inacabado para sí mismo y permaneciendo como una cuestión abierta, ¿un ir hacia más allá emerge como ley cuya exigencia lo conduce hacia lo inhumano?

Freud en su obra dejó abierto un camino paradigmático para pensar los límites del ser humano y sus excesos⁵. Lo que está *más allá del principio de placer* se revelaría a través de la pulsión de muerte: ese extraño placer ambivalente y [auto]destructor que el ser humano tiene para consigo mismo y los otros. Se trata, entonces, sobre la confrontación entre el deseo de la vida, *eros*, y el placer enigmático ante la muerte, *thanatos*. En esa tensión entre el encuentro del impulso de la vida y el empuje hacia la muerte, las personas renuncian a sus impulsos primitivos para poder convivir con los demás. Pero sabemos muy bien que la historia no termina allí, más bien inicia con la ley de no matarás y la prohibición del incesto⁶, lo que da lugar a un nuevo orden civilizatorio con el fin de la supervivencia del grupo humano⁷. Freud, muy adelantado a su época, advertía un gran antagonismo entre la vida pulsional y la cultura. Él escribe, por ejemplo, que el incesto es “antisocial; la cultura consiste en la renuncia progresiva a él”, o, en otras palabras, para el surgimiento de la civilización se requiere de un gran gasto afectivo para la represión e internalización de la metáfora paterna junto con aquellas pulsiones moralmente reprochables⁸. Ahora bien, ¿qué empuja al ser humano al exceso y a excederse en sus límites? La ley de la prohibición no es sin castigo y tampoco es sin tabú ni transgresión. Según Bataille, “lo prohibido da a lo que castiga un sentido que en sí misma la acción prohibida no tenía. Lo prohibido compromete a la transgresión, sin la cual la acción no habría tenido el brillo malvado que seduce... es la transgresión de lo prohibido lo que hechiza...”⁹. También podríamos aquí advertir una respuesta tentativa en palabras de Freud: “El tabú en verdad sigue existiendo entre nosotros; aunque en versión negativa y dirigido a contenidos diferentes, no es otra cosa, por su naturaleza psicológica, que el ‘imperativo categórico’ de Kant, que pretende regir de una manera compulsiva y desautoriza cualquier motivación consciente”¹⁰. Según Lacan en su texto *Kant avec Sade*, el imperativo categórico del ideal kantiano del deber asociado a la práctica incondicional de la razón es sádico, ya que esta ley moral está comandada por el ideal superyoico, que en otras palabras es un empuje al goce¹¹ y a su vez:

3. Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano* (1878) (Ciudad de México: Editores Mexicanos Unidos, 1986).
4. Sigmund Freud, “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915), en *Obras completas*, vol. xiv (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 134.
5. En particular los siguientes textos: *Más allá del principio de placer* (1920), *El malestar en la cultura* (1930), *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), *Tótem y Tabú* (1913), entre otros escritos.
6. Sigmund Freud, “El porvenir de una ilusión” (1927), en *Obras completas*, vol. xxi (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 10.
7. Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté* (1955) (París: Mouton, 1967), 52.
8. Sigmund Freud, “La moral sexual ‘cultural’ y la nerviosidad moderna” (1908), en *Obras completas*, vol. ix (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 162.
9. Georges Bataille, *Les larmes d’Eros* (1961) (París: Éditions J.-J. Pauvert, 1961), 60.
10. Sigmund Freud, “Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos” (1912-1913), en *Obras completas*, vol. xiii (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 8.
11. Jacques Lacan, “Kant avec Sade” (1963), en *Écrits II. Texte intégral* (París: Seuil, 1999), 248.

[...] este genera una tensión entre el *yo* y el *superyó* [cultural] que se manifiesta por medio de un ataque o agresión por medio de la cual el *super-yó* castigó al *yo*. El secreto del imperativo categórico kantiano, esa “voz de la conciencia” que nos constituye como seres de cultura, no es otro que la violencia. La genealogía freudiana de la moral nos retrotrae a la agresión primera y originaria que se va a reiterar incontables veces todavía. Aquí radica la suprema astucia de la cultura: volver hacia dentro la agresividad que de otro modo sería siempre su enemiga mortal.¹²

¿Podría aquí encontrarse una vía hacia la comprensión de múltiples fenómenos político-sociales actuales como la violencia? ¿Qué hacer con este vínculo de oposición existente entre cultura y goce? Como sospechaba Einstein, y expresa Freud, en su célebre correspondencia donde interrogaban la guerra: “Parece que nunca una pulsión perteneciente a una de esas clases puede actuar aislada; siempre está conectada —decimos: aleada— con cierto monto de la otra parte, que modifica su meta o en ciertas circunstancias es condición indispensable para alcanzarla”¹³.

A partir de lo anterior, surge la pregunta sobre el retorno de lo inhumano como aquello que constituye al ser humano en el malestar en la civilización. Sabemos que la literatura, más que ninguna otra disciplina, va a dar testimonio de la escritura de la ambivalencia de lo (in)humano que hace parte de la identidad del ser humano. Por ello, el presente trabajo nace a partir del interés de reivindicar aquello que la literatura nos enseña y que desafortunadamente la ciencia positivista ha desechado sobre el ser humano: lo inhumano que nos habita. Entre lo humano y lo inhumano, el ser humano transita. Deviene animal o dios, castigador o redentor, para fabular sus fantasías que se entretajan entre realidad y ficción. La literatura narra epistemes y reflexiones sobre la complejidad y riqueza de las realidades de los seres humanos: minotauros y esfinges que interrogan nuestras vidas inmersas en las ficciones. La literatura ha planteado la cuestión, el cine nos muestra el escenario fantasmático, la filosofía establece los límites del entendimiento, sus consecuencias, y el psicoanálisis nos revela la cara oculta del semblante humano. El diálogo de estas disciplinas sobre los límites del ser humano y sus excesos nos abre un horizonte de comprensión en torno a la cuestión abierta sobre lo (in)humano que presentamos a partir de las siguientes notas.

12. Sigmund Freud, *El malestar de la cultura* (1930), ed. Mariano Rodríguez (Madrid: Biblioteca nueva S. L., 1999), 51.

13. Sigmund Freud, “¿Por qué la guerra? Einstein y Freud” (1908), en *Obras completas*, vol. xxii (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 193.

PRIMERA NOTA. PERIFERIAS DE LO [IN]HUMANO EN *CIUDAD DE DIOS*

“Al tercer atraco, la excepción se volvió la regla”.

MAURICIO RAMOS Y ANDREA RIBEIRO, *CIUDAD DE DIOS*

La película *Ciudad de Dios*, dirigida por Fernando Meirelles y Kátia Lund, es una adaptación del libro *Cidade de Deus*, escrito por el poeta y escritor brasileño Paulo Lins en 1997. *Ciudad de Dios* nos muestra una mirada, desde el interior de una favela de Río de Janeiro, sobre la miseria, el narcotráfico, las violencias y las distintas formas de la muerte que aparecen bajo una estética de la vida precaria y la ferocidad de la violencia, en la vida cotidiana de una población excluida de la megalópolis contemporánea¹⁴.

Una favela es el reflejo de un territorio perteneciente a la periferia¹⁵ de una ciudad, que maneja dinámicas sociales diferentes. Las normas y las costumbres en este espacio cambian, es otro sitio. *Ciudad de Dios* es el reflejo de un sitio que pertenece a un Estado, pero, al mismo tiempo, no pertenece. Es un espacio que representa aquellos lugares marginados, olvidados, temidos, desechados y con una multiplicidad abrumante de nombres. Lo que caracteriza a estos lugares es la falta de la protección de las leyes estatales, ausencia que a su vez empuja a la instauración de sus propias leyes y normas. La regla es sobrevivir, no vivir. Subsistir bajo lo ilegal. Robar y matar emergen como imperativos, transgrediendo los límites de la dignidad, colocando en cuestión lo humano. Es la carrera de muchos jóvenes que no tienen lugar en las grandes ciudades y, al igual que una gran favela, se encuentran excluidos, en la periferia, al límite, tanto de manera espacial como identitaria. ¿Qué tipo de población es esta que se encuentra segregada y en constante estado de excepción? Según el filósofo italiano Giorgio Agamben, hablamos de un tipo particular de pueblo, ese que se escribe con ‘p’ minúscula. Es aquella parte de un todo incluida por medio de su exclusión, donde el Estado no invierte en educación, acceso a la salud, infraestructura ni alimentación. Un conjunto expulsado, pero necesario, sin consideración de una inversión humana, en el que abunda la ausencia del desarrollo y la dignidad, un resto, un residuo de lo humano, aquello de lo que huimos pero que lo encontramos bajo la figura de lo inhumano. Así, este pueblo es estigmatizado, excluido e invisibilizado. La situación económica es una variable predominante para diferenciar el Pueblo con ‘P’ mayúscula del pueblo con ‘p’ minúscula, pero no es la única¹⁶. El poder reconocerse humano es un privilegio, del cual gozan las *buenas gentes*, la élite, aquellos que delimitan el flujo de la experiencia humana. Hay una tensión entre dos grupos, a primera vista excluyentes, pero en esencia es un mismo conjunto, una unidad. El grupo que tiene un lugar privilegiado y el que no. Aquellos que excluyen y son excluidos, trazando y sintiendo las barreras,

14. Maurício Ramos y Andrea Barata, *Ciudad de Dios*, dirigido por Fernando Meirelles y Kátia Lund (Río de Janeiro: Miramax, 2003), DVD.

15. Resulta interesante observar el análisis que hace Andrea Cavalletti (2005) en su texto *La mitología sobre la seguridad: la ciudad biopolítica*, donde argumenta sobre cómo la disposición geográfica de las ciudades está profundamente politizada: al centro de las ciudades se encuentran, por lo general, los mejores barrios o zonas; mientras que, en las periferias se ubican a los mal llamados marginados. Así, se establece una relación entre el espacio y el poder en donde ambos están estrechamente ligados.

16. Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I* (1995), trad. Antonio Gimeno (Barcelona: Pre-Textos, 1998), 224-226.

colocando etiquetas, fronteras físicas y de la imagen. La visión de lo que ocurre al interior de una favela como *Ciudad de Dios* es distinta a la mirada desde afuera por el Pueblo con 'P' mayúscula, los que tienen un lugar reconocido socioculturalmente, una voz social y política relevante. Frente a esto, se puede recordar una estrategia de exterminio social denominado *limpieza social* que se realizó en una ciudad como Cali, donde *limpiar la basura social* usualmente se convierte en regla justamente cuando Dios como representación de la ley simbólica brilla por su ausencia, lo que da lugar a aquellos jóvenes que, haciendo su propia ley, ocupan su legislación y justicia para impartir vida y muerte en un lugar de excepción¹⁷.

Las dinámicas sociales en una favela tienen una estructura y organización donde se interpretan roles y se cumplen reglas, aunque estas estén al margen de la ley. Respecto al trabajo, el narcotráfico es lo más accesible, se comienza desde niño, haciendo mandados; después, se pasa a ser vigía, alertando si hay presencia de la policía; posteriormente, a vendedor de droga en la favela. Si demuestra responsabilidad y cumplimiento frente a las órdenes, se le da la función de *soldado*, el cual se ocupa de la defensa del negocio. Y, si tiene habilidad con los números, puede ser el encargado del territorio (brazo derecho del patrón). El patrón sería el cargo más alto en una organización narcotraficante al interior de la favela, es quien ejerce el poder, es el líder. Aquí, las normas no están escritas o preestablecidas, sino que se verbalizan, nombran y significan en el desarrollo de las situaciones que se presentan, aunque algunas específicas, como la traición, se dan por hecho, se intuyen, pagándose con la muerte. Pero ¿quién impone las normas? Se podría decir, en primera instancia, que es el patrón quien establece su ley, quien demarca los límites de los roles de los demás, asigna cargos, recompensa y castiga. Las órdenes del patrón se convierten en ley. A propósito, Agamben propone que “no es una situación de hecho que se transforma posteriormente en norma, sino que es en sí misma, en cuanto voz, norma [...]. El Führer (Líder) es verdaderamente [...] una ley viviente”¹⁸. El líder no escribe la norma, sino que su voz la expresa. Hay un castigo o recompensa por determinada acción. Su ley se da y se aplica en el desarrollo de las situaciones y circunstancias dadas en un momento específico. El tipo, el tiempo y los límites del castigo no están dados con antelación, la ley se da en la medida de lo que disponga la situación actual. Así, las vías de hecho son el medio y la referencia por la cual el líder impone la norma. En este sentido, se encuentra “un umbral en el que el derecho se transmuta en todo momento en hecho, y el hecho en derecho, y en el que los dos planos tienden a hacerse indiscernibles”¹⁹.

Más allá de ser un sitio donde la delincuencia hace la ley, es un ejemplo de lo que sucede con un territorio olvidado por el Estado, que ampara y reproduce su existencia. En palabras de Agamben: “Es lo que no puede ser incluido en el todo del

17. Redacción, “Cali, la ciudad con mayor número de homicidios por ‘limpieza social’”, *El País*, junio 15, 2009. Disponible en: <https://www.elpais.com.co/judicial/cali-la-ciudad-con-mayor-numero-de-homicidios-por-limpieza-social.html>, se hace referencia al informe en general.

18. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, 220.

19. *Ibíd.*, 218.

que forma parte y lo que no puede pertenecer al conjunto en el que ya está incluido”²⁰. Las personas en este territorio han sido estigmatizadas por el Pueblo, son marginadas y sus vidas se encuentran al límite. Ciudad de Dios es un espacio donde va a parar todo lo indeseable y donde paradójicamente *todo es posible*. Así, se genera un territorio de excepción, un enfrentamiento entre el Pueblo y el pueblo, en el cual la clase desfavorecida se somete y se recluye. Lo anterior da paso al desarrollo de una relación entre el estado de excepción y los espacios excluidos. El estado de excepción es, según Agamben, “una suspensión temporal de ordenamiento sobre la base de una situación real de peligro, [que] adquiere ahora un sustrato espacial permanente que, como tal, se mantiene, sin embargo, de forma constante fuera del ordenamiento jurídico”²¹. La pregunta consecuente es: ¿excepción para quién, peligro para quién? Se considera que los afectados son tanto el pueblo como el Pueblo, según la distinción anteriormente descrita; en el pueblo, las personas viven por fuera de la protección estatal y sobreviven en un lugar hostil en el que no se garantizan las condiciones necesarias para una *vida digna*²². Y el Pueblo se siente amenazado, porque tanto las prácticas e interacciones que se llevan a cabo, así como las personas que se encuentran en las zonas marginales como las favelas, se consideran indeseables y peligrosas, ya que van en contra del bien moral. Por ello, se cree y se hace factible que estas personas consideradas como *mendigos* deban ser alejadas y encapsuladas en un lugar que no afecte ni contamine directamente al Pueblo civilizado, donde no tenga ningún tipo de relación cercana, apartándolos con el fin de que su salvajismo no cause escándalo alguno. Los inhumanos, ese pueblo exiliado más allá de un territorio, son dirigidos hacia un abismo que despoja cualquier atisbo y cercanía de una identidad o sentimiento humano. Los nazis llamaban a los judíos en los campos de concentración y exterminio “piezas”. Dice Levi:

[...] y el cabo saludó dando el taconazo, y le contestó que las “piezas” eran seiscientos cincuenta y que todo estaba en orden; entonces nos cargaron en las camionetas y nos llevaron a la estación de Capri [...]. Allí recibimos los primeros golpes: y la cosa fue tan inesperada e insensata que no sentimos ningún dolor, ni en el cuerpo ni en el alma. Solo un estupor profundo: ¿cómo es posible golpear sin cólera a un hombre?²³

El Pueblo es el *Folk* de la Alemania nazi. No es otra cosa que un ordenamiento jerárquico, burocrático y administrativo brutal que, para sostener su *civilización*, deshumanizó al pueblo judío. Este Folk, Pueblo mítico-orgánico, le dio otro lugar a la Ley. La voz de un Führer, “la voz del *Lager*, la expresión sensible de su locura geométrica”²⁴.

Los campos de concentración y exterminio fueron fábricas de la muerte edificadas a partir de la eficiencia, técnica y progreso más radical de la razón. Fueron la institución insignia del totalitarismo nazi. En nuestros días, somos testigos de la

20. *Ibíd.*, 226.

21. *Ibíd.*, 215.

22. Angelo Papacchini, *Derecho a la Vida* (2001) (Cali: Universidad del Valle, 2001). Este término ha sido ampliamente trabajado por el filósofo Angelo Papacchini (2001) en su texto *Derecho a la vida*. Papacchini centra su discusión en el concepto de *dignidad*, realizando un análisis del carácter de dignidad que posee la vida en función de determinadas condiciones y situaciones. En este caso, el derecho a la vida está supeditado al concepto de *dignidad*. La cuestión pasa de la idea necia de preservar la vida sobre todas las cosas, como si se tratara de un imperativo y universal inalienable, a una postura que consiste en salvaguardar en primera instancia las condiciones que hacen que esa vida goce de dignidad y, después de analizadas estas condiciones, se tengan los elementos necesarios para decidir sobre la vida, pero aún más importante, sobre la muerte. Para ampliar esta idea se recomienda su segundo capítulo sobre la eutanasia.

23. Primo Levi, “Si esto es un hombre”, en *Trilogía de Auschwitz* (1947, 1963, 1986), trad. Pilar Gómez (Barcelona: El Aleph Editores, 2005), 35.

24. *Ibíd.*, 76.

sistematización, infraestructura y maquinaria que muestra de manera muy moderna cómo han evolucionado las prácticas deshumanizantes nazis, aquellas que creíamos haber dejado atrás. Son un proceso administrativo biopolítico que tiene como objetivo sustraer de manera radical la humanidad del otro; si bien una parte se da a través de la muerte biológica, lo que adquiere más importancia es la muerte simbólica de la humanidad del otro. En palabras de Levi:

Imaginos ahora un hombre a quien, además de perder a sus personas amadas, se le quite la casa, las costumbres, las ropas, todo, literalmente todo lo que posee: será un hombre vacío, reducido al sufrimiento y a la necesidad, falto de dignidad y de juicio, porque a quien lo ha perdido todo fácilmente le sucede perderse a sí mismo; hasta tal punto que se podrá decidir sin remordimiento su vida o su muerte prescindiendo de cualquier sentimiento de afinidad humana; en el caso más afortunado, apoyándose meramente en la valoración de su utilidad. Comprenderéis ahora el doble significado del término “Campo de aniquilación”, y veréis claramente lo que queremos decir con esta frase: yacer en el fondo.²⁵

Es ahí, en ese fondo, donde reaparece un tal proceso de deshumanización en la actualidad, comenzando con la estratificación económica por sectores, como se da en las ciudades, dividiendo las *buenas gentes* de los otros. Surge una constante separación de grupos, segregación que va acompañada de prejuicios, estigmatizaciones y opresiones. Las personas pertenecientes a las zonas excluidas deben sobrevivir en un estado de excepción, donde el peligro de muerte es latente. No hay garantías de educación, salud, infraestructura, alimentación o cualquier recurso e inversión que permita vivir de una manera digna. Evidenciando un lugar invisibilizado, donde el Pueblo, ante la amenaza que le provoca el pueblo, decide dejarlo por fuera del ordenamiento estatal; en este caso, se eliminan los recursos e inversiones sociales, sin importar las consecuencias que esto implique, lo que genera la disminución parcial o total de las condiciones de vida digna. Estas condiciones hacen parte y constituyen nuestra humanidad, permiten que el otro nos reconozca como iguales; factores como un alto nivel educativo, una vivienda, una alimentación adecuada, entre otros, dan cuenta de un desarrollo y de unas características que dan un lugar, una identidad.

Fuera de la favela asesinar es un acto delictivo. El Pueblo castiga esta acción, pero dentro de la favela es algo común, en ocasiones se premia, en otras se asume como castigo. En este espacio se da una legislación diferente a la impuesta por el Estado, es un lugar en el que *todo es posible, todo está permitido*. A la policía se le soborna, a la persona que estorba se le mata, se permite el tráfico de armas y de drogas. Se podría decir que en este sitio se delimita “un espacio en que el orden jurídico normal

25. *Ibíd.*, 48.

queda suspendido de hecho y donde el que se cometan o no atrocidades no es algo que dependa del derecho, sino solo del civismo y del sentido ético (del soberano)”²⁶. Estas zonas excluidas serían una recreación de la suspensión de la norma, un espacio en el cual toda atrocidad es posible, donde los campos de concentración nazi han encontrado un lugar para perdurar.

Agamben expone en su texto “El campo de concentración como nomos de lo moderno” la manera en que el campo de concentración sigue vigente, presentándose en situaciones y contextos que, si bien a primera vista no impactan por la magnitud del problema, en el análisis puede revelarnos una problemática que se ha convertido en la regla de las sociedades contemporáneas. Propone que el campo de concentración aparece como una normalización del estado de excepción, dándose un terreno donde hecho y norma se confunden. Así:

[...] si la esencia del campo de concentración consiste en la materialización del estado de excepción y en la consiguiente creación de un espacio en el que la nuda vida y la norma entran en un umbral de indistinción, tendremos que admitir entonces que nos encontramos en presencia de un campo cada vez que se crea una estructura de ese tenor, independientemente de la entidad de los crímenes que allí se cometan y cualesquiera que sean su denominación o sus particularidades topográficas.²⁷

Partiendo de la propuesta de Agamben, se ha planteado un énfasis en que las zonas excluidas son lugares donde existe un estado de excepción, en el cual todo es posible y todo es permitido. La normalidad moral es matar para sobrevivir. Dicho estado de excepción, que tenía como característica la separación entre el Pueblo y el pueblo, pasa a ser un laboratorio de subjetividades que consideran normal la muerte, la voracidad de la violencia y la precariedad de la vida. Se decide agrupar por condición socioeconómica para trazar límites, con el objetivo de que el Pueblo no corra peligro ni se relacione con el pueblo. En segundo lugar, esto, a su vez, implica que el Estado con la fuerza policial interviene haciendo una distinción entre quienes pertenecen y quienes no pertenecen a estas zonas, lo que permite identificar la emergencia de dos conceptos, analizados y trabajados por el filósofo y psicoanalista Anthony Sampson en su lectura de Agamben: *bios* y *zoé*. El *bios* hace referencia a “la forma o modo de vida propio de un individuo o grupo”, específicamente a la existencia política del Pueblo, lo que está incluido²⁸. Mientras que *zoé* es “el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres y dioses)”, haciendo referencia al nacimiento, que daría el elemento de pertenencia del pueblo, lo que está excluido²⁹. En este sentido, la favela Ciudad de Dios emerge:

26. Agamben, “El campo de concentración como nomos de lo moderno”, en *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* I, 222.

27. *Ibíd.*, 221.

28. Anthony Sampson, “Cultura y Violencia” (2005), en *Nuevo Pensamiento Administrativo*, comp. por Fernando Cruz (Cali: Facultad de ciencias de la administración, 2005), 74.

29. *Ibíd.*, 74.

En el momento en que el sistema político de Estado nación moderno, que se basa en el nexo funcional entre una determinada localización (territorio) [Ciudad de Dios] y un determinado ordenamiento (el Estado) [y los pertenecientes al *bios*], mediado por reglas automáticas de inscripción de la vida (el nacimiento o nación), entra en una crisis duradera y el Estado decide asumir directamente entre sus funciones propias el cuidado de la vida biológica de la nación. [...] la ruptura del viejo *nómos* [se daría] en el punto que marca la inscripción de la nuda vida en el interior de aquellos.³⁰

En consecuencia, se despoja a los habitantes de Ciudad de Dios de su condición política, *bios*, y se los reduce simplemente a la nuda vida, *zoé*. La política se convierte en *biopolítica*, gestionando los procesos biológicos de su población, dando y quitando a su antojo humanidad, recursos sociales, culturales y la posibilidad de una vida digna. La biopolítica entra de una manera tajante constituyendo el nuevo *nomos*, generando múltiples formas de campos de concentración, donde, más allá de asesinar, se invisibiliza, se empuja al anonimato, se deja de lado al pueblo, a tal punto que el Estado ya no garantiza seguridad, alimentación y educación.

La biopolítica, entonces, se constituye como un antecedente del necropoder bajo la administración estatal de “un esquema de hacer morir y hacer vivir”³¹. No se nombra, se trata de ocultar, pero se sabe, se siente. La favela, el barrio popular marginado, como metáfora de las zonas marginadas, se convierte en el *nomos* invisible de nuestra actualidad, la forma de preservar sin cuestión y con fundamento los campos de concentración. Esta situación da cuenta de cómo el Estado, amparado bajo “el proyecto democrático-capitalista de poner fin, por medio del desarrollo, a la existencia de clases pobres, no solo reproduce en su propio seno el pueblo de los excluidos, sino que transforma en nuda vida a todas las poblaciones (excluidas) del tercer mundo”³². Esto, mediante el proceso de deshumanización como estrategia de poder sobre la vida y la administración de los cuerpos o biopolítica que procura el bienestar de algunos, dejando de lado a otros, nos indica la manera en que subyace una necropolítica a partir de la cual las lógicas y administración de la crueldad las conocimos por medio del proceso de deshumanización en los campos de concentración y de exterminio nazi.

30. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida 1*, 222-223.

31. Acille Mbembe, *Necropolítica* (2011), trad. Elisabeth Falomir (Barcelona: Melusina, 2011), 14.

32. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida 1*, 229.

SEGUNDA NOTA. UN PROCESO DE DESHUMANIZACIÓN

Hannah Arendt, en su obra *Los orígenes del totalitarismo*, dice que los totalitarismos europeos dejaron una herida abierta en la historia de la humanidad, ya que ocurrieron hechos sin precedentes y, a su vez, el ser humano conoció el horror que se escondió detrás de la Segunda Guerra Mundial. El nazismo, en particular, fue un movimiento

político totalitario que adquirió su pleno desarrollo como sistema estatal alemán bajo el gobierno de Adolf Hitler. Hitler tenía identificado al enemigo del Pueblo alemán: los judíos, principalmente, los gitanos, los homosexuales, los discapacitados, los enemigos políticos, entre otros. Todo esto bajo la ideología de la superioridad de la raza aria. No obstante, el totalitarismo como sistema ideológico desató la maquinaria estatal burocrática y llevó a un proceso de deshumanización no solo de las víctimas sino también de los victimarios. El totalitarismo nazi fue: “El sistema que logra destruir a su víctima antes de que suba al patíbulo... es incomparablemente el mejor para mantener esclavizado, sometido a todo un pueblo”³³. La filósofa alemana realizó un exhaustivo análisis de la condición humana a través del holocausto nazi, y buscó comprender el totalitarismo a través de su experiencia y la de otros prisioneros y victimarios.

Por otro lado, Primo Levi, químico y escritor italiano, sobreviviente del campo de concentración y de exterminio de Auschwitz, escribió acerca de su experiencia bajo el régimen nazi. En sus relatos se evidencian muchos de los elementos centrales del análisis de Arendt. Un punto en común al que llegan es la deshumanización absoluta que tuvo lugar en los *Lager* y la dimensión absurda que alcanzó el totalitarismo, llevando a que criterios morales previos, como la distinción entre el bien y el mal, perdieran significado. Tanto el análisis como los relatos hacen posible afirmar que la base de un sistema totalitario es la destrucción de la identidad, la pluralidad y la espontaneidad del ser humano, fundamental para ejercer la acción política y mantener la dignidad humana.

Así, el totalitarismo nazi fue un régimen político en el que se restringe la libertad individual y el Estado ejerce dominación total sobre las esferas jurídicas, morales y políticas de la sociedad. Se desvanecen los límites establecidos por las leyes, se imponen ideologías sobre los ciudadanos y un partido único, controlado por una figura de poder llamada Führer, ejerce el control político absoluto. En el holocausto nazi se materializó la ausencia de límites normativos, característica del totalitarismo, y se expuso cómo la gran influencia ideológica de un régimen puede llevar a hombres comunes a realizar actos atroces. Ahora bien, los campos de concentración fueron instituciones centrales para el régimen nazi. Económicamente no son productivos: su objetivo central es llevar a cabo un proceso gradual de deshumanización, en el cual los prisioneros pierden toda espontaneidad e individualidad. En los *Lager*, la creencia *Todo es posible* y *Todo es permitido* permitió instaurar el estado de excepción y el terror totalitario adquirió toda su ferocidad. Arendt da a conocer tres pasos del proceso de deshumanización en los *Lager*³⁴.

El primer paso es la pérdida de la persona jurídica, en la que se ubica a ciertas personas por fuera de la protección de la ley, sin derechos ni reconocimiento ante el Estado. Además, se pone de manifiesto la instauración de un sistema penal



Maman del P. San Juan, víctima de un terror

33. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. 3. *Totalitarismo* (1951), ed. Guillermo Solana (Madrid: Alianza Editorial, 2002), 676.

34. *Ibíd.*, 661.

autoritario y arbitrario, condenando a las personas por su condición y no por haber cometido ningún crimen. La segunda fase es la pérdida de la persona moral. En este momento el hombre pierde su capacidad para discernir entre el bien y el mal, para tomar decisiones considerando al otro; lo único que le queda es la búsqueda de la supervivencia. La aniquilación de la persona moral, en los *Lagers*, implica que las leyes y los códigos morales colapsan. La tercera y última etapa es la pérdida de la identidad. En esta fase el hombre es despojado de toda individualidad. Su reacción al entorno es predecible, colectiva e irreflexiva, y pierde toda espontaneidad. No tiene iniciativa, es incapaz de actuar políticamente, puesto que solo obedece y responde siempre de la forma que se espera de él. Levi evidencia la pérdida de identidad en la figura de los *Muselmänner*: “La masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no-hombres que marchan y trabajan en silencio, apaga en ellos la llama divina, [están] demasiado vacíos ya para sufrir verdaderamente”³⁵. Solo cuando culmina este proceso, en el que el hombre se vuelve superfluo y pierde todo pensamiento crítico, es que la dominación sobre él es real.

La película *Ciudad de Dios* muestra la realidad de una favela sin la ley protectora del Estado y su abandono a la suerte de Dios. El problema está en que este Dios no representa un orden simbólico, sino un espacio donde adviene una versión de un Dios real encarnado por Dadinho, mejor conocido con el apodo de Zé Pequenho, quien es uno de los principales personajes de la película. Siempre quiso ser el jefe de la Ciudad de Dios, el Führer, el líder. Desde su infancia estuvo con los delincuentes más temerarios de la favela, de ellos aprende a sobrevivir. Robaba y asesinaba ya no por necesidad, sino por placer. Siempre buscaba más poder, mostrando su complejo de inferioridad al disfrazarlo con el semblante de ser el más cruel de la favela. Trafica drogas, se impone como la ley arbitraria. A sus 18 años es el delincuente más “respetado” de Ciudad de Dios y uno de los asaltantes más buscados de Río de Janeiro. Es aquí donde se interesa por ser traficante de drogas. Zé Pequenho siempre andaba con Bene, su amigo incondicional. Al ser asesinado Bene, Zé Pequenho se vuelve aún más cruel. Otros personajes que dan cuenta del proceso de deshumanización son los raterillos, un grupo de niños entre 6 y 12 años que roban y tienen ambiciones de ser los amos de Ciudad de Dios. Reconocen a Zé Pequenho y hacen una alianza con él. Sin embargo, al final, son ellos quienes lo terminan matando para conseguir el poder absoluto de la favela³⁶.

Si tomamos el proceso de deshumanización descrito por Arendt, encontramos que Zé Pequenho y otros personajes caen en dicho proceso. En la favela encontramos la manera en que se presenta el estado de excepción donde se reproduce la sombra de lo ocurrido en el totalitarismo nazi. Todo es posible y todo está permitido. Las leyes son arbitrarias, la vida no vale nada, la muerte es superficial, banal y sin sentido.

35. Levi, *Trilogía de Auschwitz*, 53.

36. Ramos y Barata, *Ciudad de Dios*.

El derecho a la vida como algo universal se cuestiona por la excepción a la norma en estos lugares, y el imperativo de sobrevivir adquiere toda su dimensión. Ahora bien, la favela, en su condición de modelo de estado de excepción, producirá subjetividades que, como Zé Pequenho, serían modelo de la manera en que un ser humano puede cometer actos atroces. Tiene las características de alguien que ha perdido su humanidad y que reivindica su tiranía bajo la ley biológica según la cual el más fuerte es quien sobrevive. Ahora, existen contextos donde se producen procesos de deshumanización. A partir del análisis de Agamben y Arendt, podemos sostener, a propósito del estado de excepción y del nomos, al cual hemos también caracterizado como invisible, que ese proceso es una característica de la crisis de los gobiernos democráticos y los valores universales como el derecho a la vida. Después de Auschwitz, vemos que emerge una moral donde aún vemos personas como restos o desechos ubicados en las periferias de las grandes urbes, en este caso: la favela Ciudad de Dios.

En este sentido, se debe considerar la deshumanización planteada por Rorty en su texto *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo*, que consiste en colocar a ese otro que es diferente a *mí* en una posición inferior. La violencia es acompañada de altos índices de pobreza, marcados por una gran brecha entre el Pueblo y el pueblo, los adinerados y los no adinerados, los poderosos y los sometidos, los educados y los que deben ser educados; en palabras de Rorty: los Humanos y los humanoides³⁷. Los adinerados miran con desdén, desde lo alto, al pueblo, y el pueblo levanta la cabeza para contemplar su aspiración. La deshumanización crea una relación bidireccional de ilusoria confusión, en la cual ambas partes son deshumanizadas, lo cual hace presente los dos elementos que constituyen a la comunidad: *communitas* e *immunitas*.

TERCERA NOTA. EL PUEBLO CONTRA EL PUEBLO Y RETORNO DE LO (IN)HUMANO

Para entender esta dinámica bidireccional es importante aclarar que el Pueblo, aunque deshumaniza, también sufre la deshumanización desde distintos frentes, de los cuales se destacan: el primer frente, y el más peligroso, se relaciona con aquella frase célebre de Nietzsche: “Quien con monstruos lucha cuide de no convertirse a su vez en monstruo. Cuando miras largo tiempo a un abismo, también este mira dentro de ti”³⁸. El Pueblo, partiendo de sus acciones y pensamientos, se deshumaniza al sistematizar el poder que ejerce y que va adquiriendo niveles exagerados de sofisticación. Se crea una ilusión de avance, de desarrollo, de progreso y seguridad, pero esto es el retorno a lo inhumano; es en últimas una vuelta de la pulsión de muerte. Aquella ilusión del progreso de

37. Richard Rorty, “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo”, *Praxis filosófica* 5 (1995), trad. de Anthony Sampson, 212.

38. Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* (1886). Trad. Andrés Sánchez (Barcelona: Alianza Editorial, 2005), 114.

humanidad del Pueblo, que se da a partir de la sustracción de la humanidad del pueblo, es un disfraz que permite perdurar y acrecentar cada vez más la monstruosidad que yace en lo humano. El segundo frente proviene de aquellos a quienes se deshumaniza, el pueblo; este es visto como mentiroso, sin deseos de salir adelante, perezoso, vago y cruel, desde la perspectiva de las grandes élites. Es importante explicitar que al interior del pueblo también se producen distintos tipos de deshumanización; entre ellos se encuentra el extranjero, el ladrón, el pandillero, la prostituta, el habitante de calle, el drogadicto, el traficante, el sicario, entre otros. Que, a pesar de estar en un mismo grupo, crean dinámicas de deshumanización, lo que es una cuestión dinámica del sistema y no de bandos opuestos.

La deshumanización no se estructura en una dualidad en la cual hay una víctima y un victimario claramente diferenciados; es un sistema dinámico, donde ese papel no es claro, es opaco y se moviliza en función del contexto denominado comúnmente como crisis social. Una víctima puede ser victimario, y viceversa. Esto muestra que entre lo humano y lo inhumano el ser humano transita, encontrándose en ese limbo, donde lo inhumano no es diferente de lo humano, son una unidad indivisible y mutuamente dependiente, amalgamada, en la cual el ser humano (*yo*) se embate. La noción de comunidad, trabajada por Espósito desde su perspectiva de lo impolítico, presenta este elemento de lo humano e inhumano a partir del análisis de su etimología. La palabra *communitas* proviene del término latino *munus*, que:

[...] en su significado converge de ley y de don, de ley *del* don, rompe desde el comienzo el nudo que todo el comunitarismo contemporáneo ha estrechado entre comunidad y *proprio*, ligándola así a otro sentido. Si nos atenemos a su significado originario, la comunidad no es aquello que protege al sujeto clausurándolo en los confines de una pertenencia colectiva, sino más bien aquello que lo proyecta hacia afuera de sí mismo, de forma que lo expone al contacto, e incluso al contagio, con el otro [...]. El vacío en este caso, el “afuera”, no se sitúa en los confines externos de lo político, no es un simple negativo de un positivo, sino más bien el ser mismo de la comunidad expuesto al propio cambio.³⁹

Partiendo de esto, el *afuera* admite el análisis de la categoría de *immunitas*, de inmunidad o de inmunización, que proviene también, como *communitas*, del término *munus*. Así, “la etimología ayuda a comprender el sentido: si la *communitas* es aquello que liga a sus miembros en una voluntad de donación hacia el otro, la *immunitas* es por el contrario aquello que exonera de tal obligación o alivia de semejante carga⁴⁰. La inclusión, *communitas*, se abre a la otredad, a la diferencia, acogéndola, y la exclusión, *immunitas*, rechaza e inmuniza lo diferente, lo externo, el afuera, con el fin

39. Roberto Espósito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica* (2008), trad. Alicia García (Barcelona: Herder, 2009), 16.

40. *Ibíd.*, 17.

de preservar la comunidad. Ambos extremos son uno, en una dinámica constante. Eso es la comunidad: una apertura que inmuniza, que despoja la otredad, acomodándola, quitándole su diferencia, como si de un virus se tratase. Se entra en un paradigma donde la diferencia tiende a ser uniformizada, se excluye en la periferia de un territorio, se invisibiliza, se le extermina, se le vuelve anónima promoviendo y perpetuando condiciones de vida paupérrimas.

El panorama de las reflexiones acerca de la deshumanización ancla raíces y se desprende del contacto, y en ocasiones del conflicto, que se tiene con la diferencia. La otredad como un tema fundamental posiciona la distinción entre *yo* y *tú* como el centro del problema de la deshumanización. Dufour en el primer capítulo de su libro *Les mystères de la trinité*, retomando a Lacan, utiliza el siguiente epígrafe: “Todo lo que se dice tiene bajo sí un *yo* que lo pronuncia. Al interior de esta enunciación aparece el *tú*”⁴¹. Ahí donde se enuncia aparece el *yo* y, a su vez, el *tú*, dos palabras intercambiables (significantes), la unidad hacia donde toda maduración, que tenga como intención llevar el cuerpo a la lengua, inscribiéndolo como cuerpo hablante, está dirigida. La meta es el establecimiento explícito de este dispositivo implícito⁴². La enunciación, el alocutor, y el silencio del enunciatario, el alocutario. Tú eres *yo* y *tú*, y *yo* soy *yo* y *tú*, como un juego de niños. Hablo y tengo el *yo*, y a su vez, en este mismo enunciado aparece el *tú* a quien va dirigido, dando un lugar a donde llegar. Y, al callar, tengo el *tú* de quien espero el intercambio, la devolución del otro, y, al mismo tiempo, el sistema me da un lugar en la conversación, *mi* lugar. Soy *yo* quien enuncia y, también, aquel que espera ser enunciado, ser la mezcla indiscernible de alocutor y alocutario. Como dice Dufour, “‘yo’ y ‘tú’ son invertibles”⁴³. Los interlocutores transitan en el intermedio e intercambio de estos dos lugares del discurso, como si de una locura se tratase.

Dufour denomina esta dinámica como *Locura Unaria*, a través de la figura de Logos y Sogol, quienes creían que manejaban este dispositivo a la perfección, pero “mientras que en un instante atrás él se creía maestro del juego, ahora ya no sabía en qué estábamos”⁴⁴. Creían saber quién era este o aquel, que podían diferenciarse. Suponían que había claros límites y diferencias, que cada uno guardaba su distancia, pero qué equivocados estaban. El límite que constantemente marca el *yo* con el *tú*, ese ilusorio trecho que marca la diferencia, es tan peligroso como necesario. A partir del *yo* se constituye una experiencia de reconocimiento e identidad, damos una forma a lo que es propio. Pero más que llenar un lugar, *somos* llenados por una serie de discursos, distintos elementos que conforman un conjunto de narrativas e ideas sobre lo que somos y, a su vez, vamos organizando este tejido, dándole una forma y un sentido. Poco a poco se llena ese cascarón vacío del *yo*, un *yo* que no conoce su historia, pero vive de acuerdo a ella, la defiende y la apropia. El Otro nos constituye

41. Dany-Robert Dufour, *Les mystères de la trinité* (París: Gallimard, 1990), trad. Anthony Sampson, Documento universitario inédito (Cali: Universidad del Valle, 1990), 1.

42. *Ibíd.*

43. *Ibíd.*, 4.

44. *Ibíd.*, 11.

en nuestras formas y posibilidades de ser y de relacionarnos, atravesando nuestra corporalidad. El psicoanálisis, a través de Lacan, nos enseña que el inconsciente es el discurso del Otro⁴⁵. El lugar del Otro es fundamental para la existencia del sujeto y, en consecuencia, este está alienado a su alteridad. De aquí la división o *spaltung* en la cual las palabras de Rimbaud cobran sentido: yo es otro.

Este yo, que inicialmente era una apertura, entra progresivamente en una ilusión potencialmente peligrosa, donde se diferencia radicalmente de lo que le rodea. Ese lugar que recibía y organizaba elementos que otros, el afuera, iban aportando, se va cerrando hasta el punto donde nada nuevo tiene paso. Es en este momento que el yo (*nosotros*) se vigoriza hasta el punto de olvidar de dónde viene, que es gracias al entorno que le rodea (*los otros*) que se ha constituido, se siente y cree que es una unidad aislada, en la cual él no alberga nada más que sí mismo. Este yo que era un tránsito de multiplicidades, una apertura al otro, *communitas*, ahora se aparta un poco, cierra gradualmente ese tránsito, excluye y, paulatinamente, acoge en este sistema la inmunización de la diferencia, *immunitas*: el extranjero, el marginal, el *mala gente* y el ladrón se vuelven significantes que amenazan con lo propio (*lo nuestro*) al punto de negarlo. Es aquí donde, de manera perniciosa, se acerca la deshumanización.

En este panorama Esposito, haciendo referencia a Lacan y Rimbaud, invita a pensar el *afuera*, la figura del Otro, la cual:

Coincide en último término con la de la comunidad. Pero no en el sentido obvio de que cada uno de nosotros tiene que ver con el otro, sino más bien en el de que el otro nos constituye desde el fondo de nosotros mismos. No que comunicamos con el otro, sino que *somos* el otro. No somos nada más que el otro.⁴⁶

El reconocimiento de que *yo es otro* se convierte en la primera y más importante forma de rebeldía y resistencia. Tal vez, la conciencia de esa alienación indisoluble con la diferencia nos permita acercarnos a eso que Rorty nombró como *educación sentimental*; esta consiste en “una capacidad creciente para considerar las semejanzas entre nosotros y personas muy desemejantes como algo de mucho más peso que las diferencias. [...] son semejanzas superficiales tales como el velar por nuestros padres e hijos”⁴⁷. Se da un paso hacia la empatía cuando el individuo renuncia a su individualidad, para ser el otro, un silencio del yo, como en la música, que deja articular nuevamente el tránsito.

El silencio consiste en el callar de la palabra para avivar el diálogo en el encuentro con el otro, para dar un lugar al afuera, reconociendo y escuchando lo (in)humano, lo monstruoso que habita en el otro, pero, aún más importante, para dar un lugar donde poder reconocer el monstruo que estamos siendo.

45. Lacan, Jacques. “La signification du phallus” (1963), en *Écrits II. Texte intégral* (París: Seuil, 1999), 167.

46. Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, 44.

47. Rorty, “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo”, 228.

El ser humano siempre ha tenido una relación ambivalente consigo mismo. Entre ser divino y ser bestia: la monstruosidad es un estado que lo captura entre la fascinación y el tormento de darse cuenta de que puede satisfacer sus fantasías yendo más allá del límite establecido de eso que llama “humano”. Esa monstruosidad emerge de su interior y expresa la máscara inhumana que reviste su rostro humano. Es un estado que le empuja a experimentar su naturaleza sexual, en su dualidad constituyente de placer y displacer, de creación y destrucción, de vida y muerte. Con ello va más allá de los límites que la moral civilizatoria le ha impuesto, se vuelve inhumano: un ser atormentado, profundamente desconocido para sí mismo. Atormentado por encerrarse en los límites morales de su propio placer y sexualidad, fantasea con salir de allí, sueña una y otra vez que rompe sus propios muros para poder hacer realidad eso que le puede horrorizar: la naturaleza de su cuerpo y psique erotizados, cuyos orígenes se remontan a la infancia de cada quien. Es una monstruosidad enraizada en la experiencia perversa polimorfa infantil. El ser humano es un animal particular erótico y ambivalentemente descontrolado. Sus fantasías inhumanas lo llevan a una experiencia que lo excede en eso mismo que podría incluso imaginar, un placer sin nombre que es a menudo llevado al borde de la vida y la muerte. El monstruo le mostraría al ser humano ese animal inconsciente, cruel y lujurioso que es. Los seres humanos en su sexualidad son inhumanos, buscan una satisfacción que va más allá del placer. Su sexualidad y humanidad normalizadas no les es suficiente. Se asustan, se fascinan, se atormentan, se destruyen a sí mismos o sienten que deben hacerlo en la compulsión de satisfacer eso que los excede. Un monstruo puede ser un humano, demasiado humano.

Como en la música, cada instrumento debe callar en ciertos momentos, la armonía se compone del sonido y del silencio, de la irrupción y del dejarse irrumpir, para que cada uno de los instrumentos aporte en su diferencia, su belleza, con la idea de dar y recibir, con el fin de conocer y acercarnos a aquello que nos rodea. El conjunto se complementa con lo distinto, conjugándose, viviendo una articulación, la cual llega al punto de que el conjunto, y no las partes aisladas, conformen una hermosa melodía. En la música, así como en las artes y la cultura, tal vez, sea el lugar donde, por el momento, se pueda admirar esta idea, la cual implica la posibilidad del encuentro con el otro; la armonía, que se genera cuando el yo vigoroso calla, se da cuenta de la ilusión en la que se encuentra, y se articula con *lo otro*. Ojalá, en algún momento, podamos ver y sentir esa diferencia que es bella en sí misma, y no tener que decir nada, acogerla, guardar silencio y no volverla *desecho* con nuestra ilusoria distancia. Tal vez, en algún momento, podamos comprender *La casa de Asterión*, y nos demos

cuenta de que somos tanto el minotauro como Teseo. El monstruo y redentor para el otro y, a su vez, para nosotros mismos⁴⁸.

A partir de estos elementos emerge un cuestionamiento que sobrepasa los límites del presente trabajo, pero que abre un panorama metodológico y ético: “¿cómo ‘con-vencer’ a nuestra obstinada identidad?”⁴⁹.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, GIORGIO. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Trad. Antonio Gimeno. Barcelona: Pre-Textos, 1998.
- ARENDT, HANNAH. *Los orígenes del totalitarismo*. 3. *Totalitarismo*. Ed. Guillermo Solana. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- BATAILLE, GEORGES. *Les larmes d'Eros*. París: Éditions J.-J. Pauvert, 1961.
- BORGES, JORGE LUIS. “La casa de Asterión”. En *Obras completas. El Aleph*, vol. VII. Buenos Aires: EMECÉ, 1963.
- DUFOUR, DANY-ROBERT. *Les mystères de la trinité*. Trad. Anthony Sampson, Documento universitario inédito. Cali: Universidad del Valle, 1990.
- DUFOUR, DANY-ROBERT. *Locura y democracia. Ensayo sobre la forma unaria*. Trad. Juan Rodríguez. Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 2002.
- ESPOSITO, ROBERTO. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Trad. Alicia García. Barcelona: Herder, 2009.
- FREUD, SIGMUND. “La moral sexual ‘cultural’ y la nerviosidad moderna” (1908). En *Obras completas*. Vol. IX. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- FREUD, SIGMUND. “¿Por qué la guerra? Einstein y Freud” (1908). En *Obras completas*. Vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- FREUD, SIGMUND. “Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos” (1912-1913). En *Obras completas*. Vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- FREUD, SIGMUND. “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915). En *Obras completas*, vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- FREUD, SIGMUND. “El porvenir de una ilusión” (1927). En *Obras completas*, vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- FREUD, SIGMUND. *El malestar de la cultura* (1930). Ed. Mariano Rodríguez. Madrid: Biblioteca nueva S. L., 1999.
- LACAN, JACQUES. “Kant avec Sade” (1963). En *Écrits II. Texte intégral*. París: Seuil, 1999.
- LACAN, JACQUES. “La signification du phallus” (1963). En *Écrits II. Texte intégral*. París: Seuil, 1999.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 20. Aún* (1972-1973). Barcelona: Editorial Paidós, 1999.
- LACAN, JACQUES. *RSI. Séminaire 1974-1975*. París: Association Freudienne Internationale. Publicación no comercial.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. *Les Structures élémentaires de la parenté*. París: Mouton, 1967.
- MBEMBE, ACILLE. *Necropolítica*. Trad. Elisabeth Falomir. Barcelona: Melusina, 2011.

48. Jorge Luis Borges, “La casa de Asterión” (1949), en *Obras completas. El Aleph*, vol. VII (Buenos Aires: EMECÉ, 1963), 67-70.

49. Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, 44.

NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Humano, demasiado humano*. Ciudad de México: Editores Mexicanos Unidos, 1986.

NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Revisada, trad. Andrés Sánchez. Barcelona: Alianza Editorial, 2005.

PAPACCHINI, ANGELO. *Derecho a la Vida*. Cali: Universidad del Valle, 2001.

LEVI, PRIMO. *Trilogía de Auschwitz*, trad. Pilar Gómez. Barcelona: El Aleph Editores, 2005.

RAMOS, MAURÍCIO Y ANDREA BARATA. *Ciudad de Dios*, dirigido por Fernando Meirelles y Kátia Lund. Río de Janeiro: Miramax, 2003. DVD.

REDACCIÓN. "Cali, la ciudad con mayor número de homicidios por 'limpieza social'". *El País*. Junio 15, 2009. Disponible en: <https://www.elpais.com.co/judicial/cali-la-ciudad-con-mayor-numero-de-homicidios-por-limpieza-social.html>

RORTY, RICHARD. "Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo". *Praxis filosófica* 5 (1995). Trad. de Anthony Sampson: 211-234.

SAMPSON, ANTHONY. "Cultura y Violencia". En *Nuevo Pensamiento Administrativo*, comp. por Fernando Cruz. Cali: Facultad de ciencias de la administración, 2005.





← Chaise de sampe