

## Daniel Feierstein

### El fin de la ilusión de autonomía: Las contradicciones de la modernidad y su resolución genocida

Hay numerosos trabajos que, en los últimos tiempos, abordan el concepto de modernidad, entendiéndolo en las más variadas formas, desde disciplinas como la filosofía, la sociología, el derecho o la historia hasta campos como el de la estética o el diseño. Vamos a entender aquí, sin embargo, al concepto de modernidad en su sentido de sistema de poder, de un conjunto de tecnologías específicas (y situadas en el tiempo y en el espacio) de destrucción y reconstrucción de relaciones sociales pero, sin embargo, lo suficientemente amplio como para tener diversas (y aún contradictorias) manifestaciones. Entender a estos diversos diagramas de poder como un conjunto se vincula entonces a su capacidad de construcción de hegemonía, a la capacidad con la que cuentan estos diagramas (asentados en una lógica común), no sólo para el control de poblaciones sino para la propia construcción identitaria de las poblaciones bajo su control.

Seguiremos entonces en este punto a Michel Foucault, quien ha desarrollado algunas características de esta tecnología de poder en sus numerosas obras. Esta tecnología de poder se caracteriza por producir efectos en campos diversos de la vida humana, algunos de los cuales se propuso explorar Foucault. Por ejemplo, *Vigilar y castigar* es una obra que se centra en los efectos sobre los modos de control y articulación de los cuerpos. Este análisis se enriquece en la *Historia de la sexualidad* con la incorporación del papel de la regulación moral, lo cual es analizado desde otra perspectiva en un trabajo como *Tecnologías del yo*. Por otra parte, en las conferencias publicadas bajo el título *Genealogía del racismo*, Foucault intenta un análisis de las consecuencias de estas tecnologías a nivel de lo que bautiza como el espacio "bio-político", vinculado al control de masas de población y a la configuración teórico-política de un sistema hegemónico de representación del mundo.<sup>1</sup>

---

1 .- De Michel Foucault: *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1987; *Historia de la sexualidad* (1.- *La voluntad de saber*), Siglo XXI, Buenos

Creo que es en este análisis de un sistema de poder y algunas de sus dimensiones donde la obra de Michel Foucault resulta más prolífica y sugerente. En esta última línea de análisis (las características teórico-políticas del sistema de poder moderno) es en donde pretendo inscribir las reflexiones del presente capítulo, vinculadas a la inquietante pregunta sobre la posibilidad de que las prácticas sociales genocidas se hayan instalado en la modernidad como un procedimiento funcional a esta nueva tecnología de poder y, al decir de Zygmunt Bauman, si bien no inevitables, por de pronto *lógicamente posibles*.<sup>2</sup>

Pero si el análisis concreto de las variaciones en este sistema de poder de la modernidad quedará para el próximo capítulo, en éste se pretenden abordar algunas de las contradicciones propias a este sistema de poder en el momento de su consolidación y al papel de las prácticas sociales genocidas en el contexto de dichas contradicciones.

En el plano del análisis teórico-político, podríamos ubicar tres ejes básicos de contradicciones del sistema de poder de la modernidad en el momento inmediatamente posterior a su construcción como sistema de poder hegemónico. Y estos ejes se convierten en contradicciones porque son transformaciones estructurales del sistema de representación del mundo (y, por tanto, también del *sí mismo*) que, funcionales para producir determinados efectos en el momento de transición a la modernidad, generan efectos inesperados (o, cuanto menos, *disfuncionales*) a la propia lógica de poder, una vez ésta se consolida. De allí su carácter *contradictorio*: surgen para resolver un problema determinado de la nueva tecnología de poder pero, en su proceso de construcción y consolidación, generan un nuevo problema (de carácter distinto, novedoso y no antiguo) para la propia tecnología de poder. Por lo tanto, la contradicción se genera en el punto en que el discurso explícito de este sistema de poder entra en conflicto con sus prácticas histórico-concretas. Es así como el sistema de poder comienza a legitimarse políticamente por medio de un análisis de la realidad que, sin embargo, no practica, lo cual acarrea problemas a nivel de la legitimidad, del consenso y de la racionalidad del propio sistema.

---

Aires, 1990; *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Barcelona, 1990; *Genealogía del racismo*, Altamira, Montevideo, 1993.

2 .- Para Zygmunt Bauman; *Modernidad y Holocausto*, Sequitur, Toledo, 1997.

En estos conjuntos de contradicciones (que, por otra parte, todo sistema de poder contiene) han anidado históricamente las posibilidades de superación, la capacidad de transformar al postulado contradictorio en herramienta de transformación de la propia tecnología de poder. Pero esto sería cuestión ya de otro trabajo. Abordaremos algunas aristas de estas posibilidades en la parte final de esta obra (véase Parte 6: "Hacia otros modos de relación social").

Creo que puede resultar útil agrupar estos conjuntos de contradicciones en tres nudos de problemáticas en función del espacio simbólico en el que se presentan los problemas: la cuestión de la igualdad, la cuestión de la soberanía y la cuestión de la autonomía. Abordaré un análisis sintético de las dos primeras para centrarme en el tercer nudo de contradicciones, el que se encuentra más directamente vinculado con el tema de análisis de nuestro trabajo: la posible funcionalidad de las prácticas sociales genocidas para el esquema de poder de la modernidad.

### **La cuestión de la igualdad**

El Estado-Nación moderno, en su concepción liberal, requirió otorgarle un carácter jurídica y simbólicamente igualitario al concepto de especie humana, expresando la necesidad de la burguesía, en aquel momento, para disputar el poder con la nobleza, en un modelo de legitimación que pretendía confrontar con la lógica estamental de origen religioso cristiano. Esta necesidad de barrer con una concepción jerarquizante del ser humano fue históricamente uno de los mayores aportes del pensamiento liberal moderno a la humanidad, que atraviesa la producción intelectual de Occidente desde Adam Smith, Montesquieu o Locke hasta Jean Jacques Rousseau, Kant y los propios Marx y Engels.

Fue así como la figura del "ciudadano" instaló la imagen del otro, del semejante, como "igual" (por lo menos, en el plano simbólico, aún cuando ello no implicara su igualdad en el plano económico sino, más bien, directamente la negara) y su pertenencia social al grupo global, abarcativo, de la especie humana, lo cual se constituyó en origen del humanismo moderno en sus diversas vertientes pero, simultáneamente, en un postulado subjetivamente subversivo, dada su posibilidad de utilización como sustento de los procesos de

autonomización de las relaciones sociales, como veremos más adelante.

Un primer problema apareció para este modelo de formulación del origen humano ya en sus primeros autores, transformándose en el primer nudo de contradicciones que analizaremos: si los hombres nacían natural y jurídicamente iguales... ¿por qué su situación presente era desigual?

El liberalismo, de la mano de autores como Adam Smith intentó explicar las diferencias de riqueza o poder a partir de la acumulación de esfuerzo de las generaciones anteriores. Pero esto, que podía justificar el estado presente de desigualdad, no resultaba argumento suficiente para legitimar la continuidad de políticas "desiguales" por parte de los Estados-Nación modernos: si sólo el mercado era capaz de distribuir las desigualdades... ¿cómo justificar entonces las políticas estatales discriminatorias?

El racismo sirvió aquí, como volvería a servir con respecto a la cuestión de la soberanía, como posibilidad de quebrar el círculo contradictorio de la "igualdad natural" humana. El cuestionamiento a este concepto de la igualdad se hará, desde el racismo moderno, estableciendo límites a la noción de ciudadano, límites suaves como en el caso del "buen uso de la razón" de Kant o la imposibilidad de determinar la "voluntad general" por mera adición de igualdades (en Rousseau) o límites definitivos, como en el caso del racismo francés anti-burgués del Conde de Gobineau (recuperado por la propia burguesía del siglo XX) o, mucho más acorde con el liberalismo, el racismo inglés evolucionista, con base en los trabajos de Herbert Spencer y su peculiar interpretación de los trabajos científicos de Darwin y del darwinismo.

Gerhard Wagner, científico nazi alemán y director del "cuerpo médico" del Reich, dedicado al análisis de las "características genéticas de las diversas razas", lleva al límite con particular crudeza este tipo de discurso (con la misma crudeza con la que el nazismo las llevó a la práctica material), en una conferencia brindada en setiembre de 1935, que fue incorporada como "Introducción" a las Leyes de Nüremberg, sancionadas ese mismo año:

*“La doctrina de la igualdad negaba también los límites raciales y de manera especial tratándose de Europa los límites entre*

*europeos y judíos. Consecuencia de ello fue una creciente mezcla con la sangre judía, completamente extraña para nosotros. Esta creciente bastardía tenía que traer consigo las más funestas consecuencias (...) porque las características raciales especiales del pueblo judío (...) hacían sumamente pernicioso una mezcla semejante. (Por el contrario) el nacionalsocialismo vuelve a reconocer como fundamento de toda vida cultural la desigualdad de los hombres impuesta por la naturaleza y permitida por Dios y deriva de ella sus consecuencias. Consisten políticamente en la idea directriz, en la promoción de una jerarquía según el valor de los hombres y como consecuencia de esto en la responsabilidad en todos los terrenos que ha vuelto a ser de nuevo posible; biológicamente, en la lucha contra la degeneración del pueblo favoreciendo a los capaces y sanos en contra de los incapaces y rechazando la mezcla de la sangre excluyendo toda influencia de raza extraña”.*<sup>3</sup>

Si para Wagner y el nazismo, la "desigualdad biológica" por excelencia reposaba en el judío, el esquema ideológico de legitimación de la desigualdad biológica incluyó entre su repertorio las figuras de gitanos, eslavos, grupos tribales, poblaciones colonizadas, indígenas americanos, mestizos de

---

3 .- Conferencia de Gerhard Wagner, presentada como “introducción” a las Leyes de Nüremberg. Fue enviada a la Argentina por el Cónsul argentino en Múnich, Ernesto Sarmiento. Documentación obrante en el Archivo Testimonio, Centro de Estudios Sociales, DAIA, proveniente del Archivo del Ministerio de RR.EE., Culto y Comercio Exterior de la Nación Argentina. Una arista sorprendente del material documental lo constituye el parágrafo con el que el cónsul Sarmiento acompaña este material apologético y justificador de las posteriores políticas de exterminio del nazismo. Dice Sarmiento que envía el texto: “En la esperanza de que este trabajo pueda ser de alguna utilidad para nuestra Patria en la palpitante cuestión de la raza de que tanto se ha hablado en los últimos tiempos y sin que haya llegado allá a asumir las proporciones y el apasionamiento que ha asumido en Europa, espero que este asunto pueda ser estudiado por los entendidos y pudiera servir, adaptándolo a nuestra modalidad, para un estudio futuro de Ley de Inmigración en la que se contemplarían las nuevas situaciones derivadas de problemas nuevos y en la que el cuerpo médico argentino pudiera (¿y por qué no? (sic)) estudiar (¿quién sabe?) el tipo de raza más interesante y que más necesite la humanidad futura (...)”.

toda laya, negros, árabes, disidentes religiosos, menesterosos, dementes, homosexuales y, más cerca en el tiempo, disidentes políticos, entre muchos otros grupos. El racismo biologista (sea en su versión degenerativa, sea en su versión evolucionista) permitió comenzar a perforar, desde una perspectiva moderna, la noción de "igualdad natural" de los seres humanos, uno de los conceptos más lúcidos y prolíficos de la modernidad.

Instalada esta discusión en el plano de la construcción de legitimidad, no resultó absurdo llevar los delirios purificadores e higienistas a una expresión práctica, desde las políticas de eugenesia positiva (intentando regular discriminatoriamente los nacimientos "aconsejables" o "desaconsejables", las "cruzas" legítimas e ilegítimas) hasta las políticas de eugenesia negativa llevadas al extremo con el nazismo, pero con antecedentes en algunos territorios coloniales: la eliminación exhaustiva del "otro desigual".

Pero esto debía articularse de la mano de la resolución del segundo nudo de contradicciones.

### **La cuestión de la soberanía**

Michel Foucault sostiene que "desde el momento en que el estado funciona sobre la base del biopoder, la función homicida del estado mismo sólo puede ser asegurada por el racismo". Es una brillante síntesis de los análisis que en las conferencias de *Genealogía del racismo* le permiten desentrañar las bases del racismo como fenómeno ideológico moderno, basado precisamente en su capacidad de resolución de lo que hemos dado en llamar "la cuestión de la soberanía", como segundo nudo de contradicciones del esquema de poder de la modernidad.

Foucault también ha sugerido en diversas obras que, en tanto la tecnología de poder feudal se caracteriza por la posibilidad de "hacer matar o dejar vivir", es decir, una administración asimétrica sobre la vida que recae únicamente en la capacidad o derecho de "dar muerte" como prerrogativa del poder feudal, la nueva tecnología va a invertir la fórmula, convirtiéndola en un dominio que "hace vivir o deja morir", es decir, que traslada la asimetría hacia la capacidad de "mejorar, crear o abandonar" las condiciones de la vida humana y que deja por primera vez fuera de su órbita la

posibilidad de ejercer dicho dominio sobre el campo de la muerte, que se transforma en derecho fundamental y cuestión privada.

La “normalización estadística” a la que refiere Foucault como explicación de este nuevo sistema de poder es, entre otras cosas, la regulación de las posibilidades de vida: técnicas de control de la natalidad y la mortalidad, posibilidad de detención de los fenómenos epidémicos, construcción de redes sanitarias urbanas. Este poder se va a caracterizar por la posibilidad de prolongar, mejorar, dar calidad a la vida de sus ciudadanos.

Pero aquí es entonces donde aparece la segunda pregunta problemática, que hace surgir la contradicción latente en este nuevo modelo de soberanía: ¿cómo justificar la necesidad de “provocar la muerte” en una tecnología de poder cuya base es la administración y garantía de la vida? ¿cómo instalar la capacidad del Estado para quitar la vida cuando, precisamente, es esta vida lo que el Estado se compromete a garantizar por definición?

He aquí el segundo nudo de contradicciones. Si para legitimar un sistema de poder no estamental, no caprichoso, no fundamentalmente teísta sino basado en la razón que se postula como universal, es necesario apelar al valor sagrado de la vida como eje y fundamento de las tecnologías de poder nacientes, de las innumerables expropiaciones realizadas material y simbólicamente a los cuerpos individuales y sociales, si esta vida individual funda en su carácter sagrado la imposibilidad de hacer uso de la propia fuerza, siquiera postulando una necesidad divina... ¿cómo atacar estas vidas en el momento de consolidación y construcción de hegemonía de este nuevo modelo de soberanía?

Es entonces cuando las categorías operativas de “normalidad” y “patología” van a permitir insertar la muerte dentro de una tecnología que prolonga y asegura la vida. El asesinato, el genocidio, el exterminio, comienzan a explicarse como necesidad para la preservación de la vida del conjunto, de la especie humana. La vida pierde su carácter sagrado al servir de sacrificio para la "vida colectiva" de la mano de un modelo moderno, científico, de legitimación: el racismo sustentado en la biología.

Una vez quebrado el concepto de "igualdad natural" de los seres humanos, el concepto posterior de "degeneración", construido por la biología a posteriori del de "inferioridad",

servirá de avanzada para reformular este modelo de soberanía que, manteniendo su carácter moderno y su fórmula biopolítica del "hacer vivir o dejar morir", reinstalará la legitimación del asesinato estatal.

Esta idea de "degeneración" permitirá construir la imagen de un "otro no normalizado", un otro que no es "el mismo", que pierde entonces sus derechos soberanos como individuo para transformarse en un peligro para la población y, por tanto, que permite su tratamiento como no-humano, como "agente infeccioso", con toda la dureza y el cuidado científico que ello requiere. No debe descartarse el efecto fundamental que ejerce esta "des-humanización" sobre la posibilidad de quebrar el "asco moral" que un fenómeno como la discriminación, y fundamentalmente el genocidio, puede provocar en una población socializada bajo los supuestos del igualitarismo liberal. La "des-humanización" del otro, por medio de su "tratamiento sanitario" y su conversión en "agente infeccioso" logra derribar, por lo general, estas barreras morales y se encuentra presente tanto en el discurso de los perpetradores a la hora de cometer los asesinatos, torturas, violaciones o saqueos como, a posteriori de los mismos, para explicar(se) y legitimar(se) su participación en dichas acciones.

La política hacia estos "otros" convertidos en parásitos, que no encuentran cabida en los marcos de la normalización estatal, se va construyendo en un rápido y claro recorrido hacia el asesinato, que va atravesando y montando una fase sobre otra: marca, hostiga, aísla, debilita y, finalmente, extermina.<sup>4</sup> Y este recorrido es vivido como "purificador". La "marca" distingue a lo "otro" de lo "sano", el hostigamiento prepara y adiestra la fuerza exterminadora, el aislamiento recluye al otro y le destruye sus lazos sociales, el debilitamiento quiebra su resistencia y el exterminio permite su "desaparición" material y simbólica. Fin del ciclo: el "cáncer social" ha sido extirpado. Todo ha sido para "curar" al cuerpo social: la imagen biológica permite explicar lo inexplicable, no sólo hacia el "otro moral" que interroga sino también, y fundamentalmente, hacia la propia "reserva moral" del sí mismo.

El nazismo llevó al extremo esta conceptualización, se

---

4.- Para un desarrollo de esta periodización, véase Daniel Feierstein; *Seis estudios sobre genocidio. Análisis de relaciones sociales: otredad, exclusión, exterminio*, EUDEBA, Buenos Aires, 2000, Cap. 2.

propuso una limpieza "biológica" absoluta y esto removió y generó una crisis en los propios cimientos de la tecnología de poder. ¿Pero acaso no operaba y opera con la misma lógica la matanza de los chicos de la calle en Brasil, de los grupos políticos opositores en América del Sur, de los inmigrantes africanos en Francia o Alemania? La indignación frente al genocidio nazi no ha provocado una indignación similar de la humanidad frente a estos dilemas y modos de resolución de contradicciones de nuestra "sociedad de normalización". Y muchas veces, la insistencia en el carácter único e irrepetible del genocidio ocurrido en Europa en los años treinta y cuarenta, como ya hemos visto en capítulos anteriores, no ha hecho más que desviar la atención que debiera prestarse a los mecanismos de construcción que exceden al régimen nacional-socialista. Por supuesto que cada hecho histórico es único e irrepetible, pero esto nunca puede obligar al cientista social a relegar el análisis de las características estructurales que vuelven a este genocidio particular (tan tremendo, tan invocado) parte de un tipo de práctica que lo excede, aún cuando resulte su manifestación más extrema.

### **La cuestión de la autonomía**

Siguiendo esta línea de análisis, podríamos entender al surgimiento del concepto de autonomía moderno como heredero de la necesidad de la nueva tecnología de poder por confrontar con un modelo de construcción de relaciones sociales basado en la heteronomía producida por la lógica religiosa y estamental medieval. Si en el plano de la "diferencia estamental de origen religioso" se planteaba la "igualdad natural de origen de los seres humanos", si en el plano de la soberanía se reemplazó a un modelo caprichoso y basado en la prerrogativa de sangre del poder y su capacidad de "dar muerte" por un modelo basado en la razón y la defensa de la vida, la libertad y la propiedad en tanto "dador de vida"; en el campo de la acción social, la obediencia heterónoma de fundamento divino es reemplazada por la necesidad de consenso basada en el "uso responsable de la razón". Si Jean Jacques Rousseau resulta el paradigma más claro de la visión liberal burguesa sobre la igualdad de los hombres y sobre el "contrato social" como modelo soberano, podemos encontrar en Immanuel Kant al paradigma liberal moderno sobre el

papel de la razón en la acción humana y de la autonomía como objetivo a conquistar.

Hemos desarrollado ya cómo la desigualdad social, económica y política es legitimada por una visión religiosa, jerárquica y "naturalista" de la realidad social. Pero esta legitimación sólo es posible si la representación de la realidad se produce de un modo fuertemente heterónomo. La iglesia cristiana medieval se vio obligada a ejercer un férreo y represivo control de los modos de entender el mundo, llevando este control a planos tan aparentemente inocentes como la física o la química. Galileo Galilei no fue atacado por cuestionar el orden social medieval sino por poner en entredicho su explicación del orden físico del universo que, sin embargo, en un modelo caracterizado por una explicación unívoca del conjunto de los fenómenos, resultaba igual de perturbador o, en todo caso, más perturbador aún en un sentido filosófico e incluso metafísico.

Es esta imposibilidad de desarrollo de la tecnología (de la mano del estancamiento de la física, la química o la mecánica), lo cual obliga al liberalismo a un permanente y sostenido proceso de secularización, de la mano de la "razón instrumental". Proceso de secularización y liberación de la razón que arrasó, con la fuerza de los siglos, el modelo de concepción heterónoma del mundo con epicentro en los monasterios.

La lógica de la igualdad y libertad natural del ser humano produjo, simultáneamente, un modelo de poder y una posibilidad de liberación, esta última fundamentalmente de la mano del moderno concepto de *autonomía*, tan necesario para el desarrollo científico moderno y tan problemático para su consolidación política.

Pasemos a explicarnos. El concepto de autonomía, etimológicamente, refiere a la capacidad de auto-determinación (auto-nomos), "darse a sí mismo la propia ley". Ahora bien, la discusión en la filosofía moderna transitó en muchos casos por este eje: ¿qué significa "darse a sí mismo la ley"?

La más obvia respuesta etimológica remite a la ratificación de un modo de confrontación con los modelos naturalistas de la ley (de orden religioso) que planteaban la existencia de un orden normado por Dios que debía regir nuestras vidas. Su reemplazo aparece de la mano de la razón, en la modalidad del "consenso" en aras del *bien común*. "Darse

la propia ley", de este modo, significa aceptar que dicha ley es una construcción humana, construcción a la cual se llega por medio de la razón, del libre arbitrio, del *consentimiento*.

Esta modalidad de destrucción del orden (y las verdades) estamentales feudales, si bien permitió una rápida legitimación del ascenso político de la burguesía (sector que se encontraba sin posibilidades de legitimar su poder económico en una herencia sanguínea o divina que, por lo general, no poseía) se constituyó tan sólo en un par de siglos en un serio problema para la propia gobernabilidad moderna (burguesa) a partir de su consolidación en el poder.

El modelo liberal contractualista es el intento por imponer una gobernabilidad (un sistema de relaciones sociales de poder) compatible a su vez con la lógica de la igualdad y libertad naturales de todos los seres humanos.

La autonomía entonces será, tanto para Rousseau como para Kant, el gobierno de sí mismo ya no tanto contra las posibilidades heterónomas del *orden social* (la nobleza y la iglesia) como contra las posibilidades heterónomas del *orden natural* (el instinto o los impulsos). Darse a sí mismo la ley es, para estos clásicos de la modernidad, actuar *pese* al deseo, incluso *contra* el deseo, liberándonos del instinto y dirigidos hacia el *bien común*, más allá de sus efectos en nuestro bienestar individual.

El *bien común*, para estos autores, será identificado por lo general con el status quo pos-contractual, con el sistema republicano burgués que, a través de la razón, impone un orden basado en el consenso. Claro que la trampa, en tanto sistema de poder, residirá en la falta de historicidad y universalidad de dicho consenso. De una parte, el contrato es una metáfora del pasado, no una necesidad del presente. El consenso originario no es constatable sino que constituye un postulado (un "como si", que muchas veces estos propios autores reconocen, como Rousseau en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*) que impone las reglas del juego. Unas reglas que, pese a su apariencia racional y voluntaria, imponen las posibilidades y límites de cada uno de los jugadores. Marx ya había señalado que, no casualmente, el *a posteriori* será *a posteriori de la acumulación originaria de capital*, es decir, *a posteriori* de que las reglas del juego fijadas garantizaran la continuidad del propio juego. El "libre contrato" entre compradores y vendedores de fuerza de trabajo es "libre" sólo en un sentido formal, dado que encuentra en la

negociación a quien nada tiene que vender más que su cuerpo (y que debe con ello garantizar su subsistencia) frente a quien tiene el poder y el dinero para comprarlo.

Por otra parte, y siguiendo las limitaciones impuestas por el propio Kant, sólo puede darse la ley a sí mismo quien sabe hacer un buen uso de la razón ("los propietarios", opinarán a coro todos los autores contractualistas).

Sin embargo, todo ello no era capaz aún de quebrar de cuajo el enorme potencial del moderno concepto de "relaciones de autonomía". Dentro de este desarrollo de la tecnología de poder de la modernidad, se encuentra una liberación (realmente muy difícil de controlar) de los colectivos sociales con respecto a las lógicas de heteronomía impuestas en el feudalismo, fundamentalmente a través del orden religioso y a partir del papel que imponía la cristiandad como modelo de comprensión del mundo. Liberación que se hacía necesaria para que la burguesía pudiera dar impulso a un nuevo modo de moral y a una nueva relación con el conocimiento, a través de la ciencia y de la técnica. Y la contradicción que se genera a este nivel, en este nudo, es que este nivel de disolución, si bien gradual, de estos modelos heterónomos, comienza a liberar distintas formas de autonomía política, social y hasta cotidiana en términos de lo que Piaget entiende como las "relaciones de reciprocidad entre pares". Es decir, *la capacidad de desarrollar una práctica autónoma está fuertemente vinculada a la capacidad de comprensión del otro como par*. El discurso de la igualdad del iluminismo, es decir el discurso de la igualdad natural del hombre y la pérdida de poder simbólico de los discursos heterónomos religiosos feudales, produjeron como efecto una fuerte liberación de los movimientos sociales y hasta simbólicos tendientes a la autonomía social. Y digo "autonomía social" porque estoy entendiendo a la autonomía en este sentido, no en términos de una autonomía individual (que será en verdad algo posterior), no sólo en el sentido de un sujeto individual liberal, sino a la posibilidad de prácticas autónomas de un colectivo en tanto grupo social.

Pese a toda la crítica al concepto de autonomía moderno, cabe insistir en que su potencialidad humanista y revolucionaria resulta tan importante como su modelo de imposición de un nuevo sistema de poder. La autonomía moderna sólo puede transformarse en herramienta de control social traicionándose a sí misma. Su no-universalidad y su

ahistoricidad la llevan a generar permanentemente su propia contradicción. Si los postulados de la igualdad y libertad naturales de todos los seres humanos, y con ellos su necesidad de autonomía, se llevaran a sus últimas consecuencias, el propio orden moderno se vería desbordado, producto del consenso de los excluidos, de los miserables, de los innumerables habitantes del "afuera" que, ejerciendo su derecho a la libre determinación y al consenso, impondrían un orden más igualitario.

Es difícil prescindir de esta dimensión para explicar los movimientos revolucionarios de los siglos XIX y XX. Cuando las poblaciones del planeta se hicieron cargo del discurso dominante, no tuvieron mucho empacho para atravesar sus límites. Este nuevo orden político, llevado a sus últimas y evidentes consecuencias, implicaba la transformación del orden económico que le había dado origen. De allí la permanente incompatibilidad entre democracia y capitalismo, que generó desde las soluciones fascistas o corporativistas hasta democracias restringidas, sistemas dictatoriales diversos o caudillismos paternalistas.

La reticulación disciplinaria de la sociedad que tan bien describiera Foucault resultó la contracara necesaria del nuevo sistema político basado en la autonomía de los seres humanos. Sin una fragmentación y control permanente de los cuerpos, la autonomía era capaz de producir los mayores desórdenes en el campo social. Muchas veces el propio reticulado disciplinario no alcanzó a contener la marea de autodeterminación de pueblos o sujetos sociales.

Dijimos que el racismo había dado una importante resolución a las dos primeras contradicciones (la cuestión de la igualdad y la cuestión de la soberanía), pero, sin embargo, no resultó suficiente, por lo menos durante el siglo XIX, para afrontar este nuevo problema, para estructurar un discurso capaz de confrontar con la concepción (y sus efectos prácticos y materiales en las relaciones sociales) de la *reciprocidad entre pares*.

A lo largo del siglo XX, entonces, va a hacer eclosión otro modo de resolución de este nudo de contradicciones que, aunque emblemático y llevado a su límite absoluto bajo el nazismo, va a ser de ahí en adelante un modelo de transformación de las relaciones sociales: la aparición de una nueva forma de destrucción de relaciones sociales bajo la modalidad del genocidio moderno. Construido bajo la

metáfora justificadora del racismo, esta tecnología de destrucción y reconstrucción de relaciones sociales, sin embargo, involucrará mucho más que la mera puesta en práctica de los principios racistas.

Para empezar, cabe aclarar que esto que daremos en llamar *genocidio moderno* se distinguirá del *genocidio colonialista* en tanto apunta su práctica simbólica y material hacia lo que se considera como el "interior" de la sociedad. Es un modelo de eliminación del otro pero ya no de un otro que era pensado como un otro externo, ese *otro de las colonias*, ese otro claramente ajenizado y que se construía como exótico e inferiorizante, sino que aparece un modelo distinto, basado en la lógica degenerativa, un modelo de construcción de un *otro interno*, un otro que es el vecino y que atenta contra la propia vida biológica de la especie (y esto basado en una visión conspirativa y ya no inferiorizante de sus objetos de estigmatización). Es decir, un otro que tiene que ser eliminado en términos de su *peligrosidad* y no necesariamente en términos de su *inferioridad*. Y, simultáneamente, este tipo de práctica (el genocidio moderno) al apuntar hacia el "interior" de la sociedad se propondrá no tanto la eliminación de una fuerza social o un grupo social como la eliminación de una "relación social", precisamente la relación de *paridad*, la relación en un plano de igualdad entre los pares, autónomos de cualquier poder no consensuado y solidarios entre sí.

Esto aparecerá por primera vez, como novedad, en el caso del nazismo. Una hipótesis que desarrollaré en otros capítulos, si bien quizás discutible, es que es este foco peculiar lo que permite entender algo más acerca de la identidad tan dispar de las víctimas del nazismo. Dado que, si uno las piensa desde la lógica de las relaciones de reciprocidad o autonomía, comienza a vislumbrar una identidad común entre estos conjuntos de víctimas. Las víctimas del nazismo ejercen su autonomía social en diversos campos: en el campo cultural, en el campo político, en el campo sexual, en el campo laboral. Es decir, sea cual sea el campo de su vida en el que la ejercen, uno de los elementos que le da identidad común a todas estas víctimas de los campos de concentración, (particularmente durante el período 1933-38) y que provienen de grupos sociales o culturales tan diversos entre sí, es precisamente el ejercicio de un uso autónomo de su cuerpo en algún nivel de la vida social.

Pero esta novedad que introduce por primera vez el

nazismo no resulta un hecho aislado sino que, por el contrario, mantiene una continuidad y persistencia a lo largo del siglo. Y es justamente en nuestro país, en la sociedad argentina, donde asume una expresión particularmente fuerte, original y dramática, haciendo incluso explícitas muchas de estas cuestiones en el caso del genocidio de los años setenta. Proceso genocida en el cual la cuestión de la ruptura de relaciones sociales de autonomía (que en el caso del nazismo hemos planteado como implícita y que rastreamos en la construcción de sus víctimas) es explícitamente formulada en la propia documentación de la dictadura militar argentina.

En el discurso de los perpetradores del genocidio argentino queda claramente explicitado que se está atacando a aquellos que hacen uso de su *autonomía*. Y para muestra, valgan algunos ejemplos:

a) en el año 1977, el ministerio de Educación de la dictadura distribuye un folleto titulado "Subversión en el ámbito educativo". Se considera como parte de la acción enemiga "la notoria ofensiva en el área de la literatura infantil que se propone emitir un tipo de mensaje que parta del niño y que le permita auto educarse sobre la base de la libertad y la alternativa". En el mismo folleto oficial se sostiene que "las editoriales marxistas pretenden ofrecer libros que acompañen al niño en su lucha por penetrar en el mundo de las cosas y de los adultos que lo ayuden a no tener miedo a la libertad, que lo ayuden a querer, a pelear, a afirmar su ser, a defender su yo contra el yo que muchas veces le quieren imponer padres e instituciones, consciente o inconscientemente víctimas a su vez de un sistema que los plasmó o los trató de hacer a su imagen y semejanza."

b) En otro nivel educativo, valen las declaraciones de un miembro de la Facultad de Ciencias Sociales, Horacio García Belsunce<sup>5</sup>, definiendo el término "subversivo": "subversivos no son solamente aquellos que asesinan con las armas o privan de libertad individual o medran a través de esos procedimientos, sino también los que desde otras posiciones infiltran en la sociedad ideas contrarias a la filosofía política que el Proceso de Reorganización Nacional ha definido como pautas o juicios de valor para su acción".

---

5 .- Quien se hiciera famoso nuevamente en el siglo XXI a raíz de un extraño asesinato en el seno de su familia.

c) Podríamos tomar también las declaraciones del jefe de estos operativos, el mismísimo general Videla, definiendo a su "enemigo": " un terrorista no es solamente alguien con un revólver o una bomba sino cualquiera que difunda ideas que son contrarias a la civilización occidental y cristiana".

Pueden encontrarse otros ejemplos, pero alcanzan éstos para la demostración del carácter explícito, en el caso de la dictadura militar, de la construcción de peligrosidad de las prácticas de autonomía, condición que asumían aún en casos linderos con el ridículo como la prohibición de la enseñanza de la "teoría de conjuntos" de la matemática moderna.

\* \* \*

Pero una vez actuado el exterminio, una vez fundado en la destrucción (a través del terror y el aniquilamiento) de las relaciones de reciprocidad entre pares, el genocidio moderno continúa (y debe continuar) su acción *a posteriori* por medio de lo que podríamos llamar *mecanismos de realización simbólica*.<sup>6</sup> La eliminación y negación material de los cuerpos que representan esas relaciones de autonomía no termina de realizarse, no termina de definirse, si no hay una posterior negación simbólica de esos cuerpos. Lo que comienza a aparecer en los discursos posteriores al genocidio es toda una lógica de construcción de la no existencia de esa relación social ni siquiera como memoria.

Lo que comienza a partir de aquí es un proceso de reformulación o resignificación de lo ocurrido, de la historia y, fundamentalmente, de la memoria. Si bien las víctimas fueron eliminadas por el carácter de las prácticas que desarrollaban (y ello, a diferencia del caso del nazismo, fue explicitado en el momento de la ejecución), en el discurso argentino posterior, durante los años ochenta, el carácter de esas prácticas queda negado y lo que aparece es un discurso que en la oposición a la lógica del "por algo será" termina respondiendo con la lógica del "no había hecho nada". Y desde este lugar queda negada simbólicamente la práctica que dio origen a la desaparición. Esta negación opera, sin embargo, en un doble sentido, impidiendo la reapropiación de la práctica pero manteniendo, a la vez, un reaseguro en el terror. Freud ha utilizado un concepto que describe bien este doble proceso de negación: el

---

6 .- Para un análisis de los "mecanismos de realización simbólica", véase Daniel Feierstein, *Seis estudios...*, op. cit., Cap. 6.

concepto de *renegación*. La causalidad del genocidio argentino es *renegada* por este modo de memoria, es aplastada simultáneamente por la mentira, el silencio y el terror. Lo que no es, en verdad *nunca fue*. La relación social intenta entonces ser clausurada a través de su renegación.

### **El papel de la delación como modo de relación social**

Este mecanismo de negación material y negación simbólica de determinadas prácticas sociales ha venido acompañado, simultáneamente, de un proceso en el cual la acusación hacia ese "otro subversivo" contiene un nivel llamativo e intencional de *ambigüedad*, una lógica perversa entre una situación que se conoce pero que sin embargo aparece negada en su transcurrir. La ambigüedad está en que nunca se termina de definir, aunque quede quizás suficientemente claro para cada sujeto, dónde está el límite de la persecución a las prácticas, es decir, dónde comienza una práctica autónoma que puede ser motivo de persecución.

Esta ambigüedad no es en modo alguno casual, sino que tiende a producir un nuevo quiebre en las relaciones de reciprocidad, construyendo una relación unidireccional, individualista e individualizante, con el poder. Dado que la ambigüedad genera que casi cualquier práctica pueda ser identificada como una práctica peligrosa, amenazante, pasible de ser perseguida por el poder, la forma de luchar contra el estigma de la práctica comienza a ser que cada sujeto sea quien señale esa práctica en *otro*. Este mecanismo, buscado por todos los procesos genocidas modernos, pareciera ser la mejor forma de despegarse del estigma, a la vez que la destrucción más completa no sólo de un vestigio de autonomía, sino incluso de algún resto moral. El delator es uno de los modelos más absolutos de degradación humana: su vida se sostiene en la muerte de otro. Su único poder (dado que el delator delata precisamente porque no tiene poder real) radica en responsabilizarse por la muerte del otro. Es el abandono total del otro, la reclusión más individualista y egocéntrica en el propio yo. El delator será el producto básico de las sociedades genocidas, aún cuando el sistema de poder encontrará luego otros modos aparentemente menos violentos de producir la misma individualidad exacerbada.

Este modo de supuesta supervivencia en las condiciones

del terror, que funciona como mecanismo de control a través de la difusión deliberada de la delación como práctica social, se genera incluso desde el propio sistema educativo. Para ello, alcanza con detenerse en los materiales de la asignatura "formación moral y cívica" durante los años de la dictadura genocida y su enseñanza de la importancia de la delación.<sup>7</sup> Es esta lógica de descomposición de la confianza en el otro, a través de la delación, la que genera esta relación unidireccional con el poder. El otro es el que produce desconfianza, ese que podría ser el par recíproco es quien en realidad podría estar denunciando la acción propia y, por lo tanto, la forma de defensa pasa a ser la de convertirse en delator antes de ser delatado. El delator llega a ser delator por miedo a ser delatado.

La reciprocidad queda de este modo quebrada. El par pasa a ser mi enemigo y el poder pasa a ser mi aliado. El mecanismo de la delación logra esta inversión en las relaciones sociales vía la naturalización del poder y la cosificación del par como enemigo, llevando la lógica de la competencia mercantil al plano de las relaciones morales, en donde cada individuo compite por una aprobación más clara de su conducta por parte del poder, al modo de la competencia por una mejor posición económica en el mercado. Convertidos en competidores por trozos de moral (que sólo el poder reconoce), la sociedad de delatores obstruye por sí misma (ya sin necesidad de intervención externa) toda modalidad de autonomía social o incluso de mera acción colectiva consensuada.

Esta lógica, que actúa como mecanismo de destrucción de relaciones sociales durante el período propiamente genocida, se reestructura, se reproduce como mecanismo de destrucción de relaciones sociales ya sin la existencia del aparato genocida en acción. Es decir, esta relación individualizante con el poder y esta destrucción de las relaciones de solidaridad, de la relación de confianza con el otro y de la capacidad de pensar al otro como un par recíproco, se traslada a todos los otros ámbitos de práctica social lo cual queda expresado en la tremenda dificultad en la Argentina posgenocida para articular una práctica colectiva. Y

7 .- Véase por ejemplo el manual de Roberto N. Kechichian, *Formación Moral y Cívica*, Tercer Año del Ciclo Básico y Educación Técnica, Editorial Stella, Buenos Aires, 1981, representativo de los "Contenidos Mínimos" de la Resolución Ministerial del 8 de setiembre de 1980, que reglamenta estas cuestiones.

no sólo en el ámbito político, pero particularmente en el ámbito político, tremendamente fragmentado, donde lo que se ha vulnerado es la capacidad de asumir la posibilidad de acción colectiva que implica reconocer al otro como un otro recíproco y actuar colectivamente con él, más allá de nuestra opinión individual. Es decir, someter esta individualidad a la posibilidad de un debate colectivo y asumir acompañar en el error al otro recíproco, es la única forma legítima de aprender de ese error y restaurar las relaciones de solidaridad.<sup>8</sup>

### **La posmodernidad ante la cuestión de la autonomía: la autenticidad como estrategia alternativa**

Sin embargo, el desarrollo del individualismo mercantil y algunas líneas de trabajo en las nascentes ciencias del hombre (particularmente, la psicología) permitieron una nueva vuelta de tuerca al concepto de autonomía, deslizando su connotación humanista y universalista (presente tanto en su variante liberal contractualista como en su potencialidad revolucionaria) hacia una concepción narcisista de la mano del concepto de "autenticidad".<sup>9</sup> Esta será la segunda variante de descomposición del carácter subversivo de la autonomía como posibilidad de "reciprocidad entre pares".

Con la hegemonía de la lógica del mercado, el concepto de autonomía comienza a ser entendido (atravesada ya la segunda mitad del siglo XX) no como un "darse a sí mismo la ley" en función del bien común sino como una realización incondicionada del propio deseo. No será menor el aporte de los sucesos del '68 francés y del hippismo norteamericano en esta corriente, que busca en el placer sexual una liberación de

---

8 .- El movimiento político que surgió en diciembre de 2001 (y que en verdad se venía incubando unos años antes) parece una de las primeras señales de ruptura de este modelo de dominación, aunque cruzado y entorpecido por las mismas lógicas de fragmentación y sectarismo (representadas muchas veces por los partidos políticos de izquierda) que generó la división y subdivisión de los movimientos de piqueteros o movimientos de trabajadores desocupados. En este regreso al individualismo sectario o en la posibilidad de articular políticas colectivamente (y pese a la diferencia táctica) se halla gran parte de las posibilidades de un cuestionamiento serio a los mecanismos de poder posgenocidas en nuestra sociedad.

9 .- Para el concepto de autenticidad, véase Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, sugerencia del amigo Heler, no tengo a mano para ver quien editó.

la represión que, bajo el manto de la autonomía, ataca la posibilidad de pensar la ley moral como algo separado del deseo individual.

El hedonismo de esta concepción se vincula fuertemente con la lógica del neo-liberalismo. Ser autónomo pasa a ser entendido, entonces, como "hacer lo que me plazca". La liberación pasa a ser tan individual y a poseer tantos objetos que su carácter revolucionario no sólo queda diluido sino que se transforma en una eficiente maquinaria de dominación. La autonomía pasa a ser la liberación de las formas disciplinarias pero, a la vez, también la liberación de mis culpas por la injusticia en el mundo, de mis obligaciones recíprocas para con mis pares (dado que se contradicen con mi deseo inmediato), de las regulaciones producto del respeto por el otro, de las posibilidades de una articulación social. "Darse a sí mismo la ley" queda transformado en "yo soy mi ley", un absolutismo ya no de orden monárquico estatal ("el Estado soy yo") sino de orden hedonista individual ("la realidad soy yo").

La profusión de los libros de auto-ayuda va acompañada de la lógica del "consumo de experiencias" (que tan bien describiera Zygmunt Bauman<sup>10</sup>). Las relaciones sociales son transformadas en un mercado de sensaciones. El "otro" deja de existir en tanto fin, dado que el único fin es "el yo y su realización", "el yo y su deseo".

Extraño modo de deshacerse de la culpa judeo-cristiana, por un sistema de auto-dominación subjetiva aún mucho más complejo y firme que el anterior, dado que aparece como una elección y realización, dado que no se basa en el miedo al castigo divino sino en la obligación de realizar el deseo (deseo que se construye en términos de consumo, "deseo de consumir", sean mercancías o sensaciones).

Ya Emanuel Levinas había distinguido en el siglo XX este riesgo, apostando por una heteronomía basada en el otro, pero no en el otro en tanto dominación sino, por el contrario, una heteronomía basada en el rostro (un otro que es el débil, el huérfano, la viuda o el extranjero) un "ser para el otro", que volvería a tocarse con el humanismo moderno, enfrentado al "ser para sí" del hedonismo posmoderno.

### Algunas consecuencias de la clausura de la autonomía en la

---

10 .- Zygmunt Bauman; *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa, Barcelona, 1999.

## práctica política

La traducción política (aún en los movimientos contestatarios) de esta reformulación posmoderna del concepto de autonomía se basó en el reemplazo de la traducción "darse a sí mismo la ley" por la máxima "cada uno crea su propia ley". La necesaria libre determinación de la autonomía revolucionaria se trastocó en una multiplicación de fragmentos (pequeños grupos e incluso individuos aislados) reclamándose autónomos y, desde dicha autonomía, negándose a cualquier articulación social ante el riesgo de perder dicha autonomía (pensada como "única y auténtica", es decir, pensada desde el individualismo más cerril) al descomponerse en la masa.

La autonomía, lejos de transformarse en arma de la crítica (su máxima potencialidad revolucionaria) se disuelve en una defensa a ultranza de lo propio. Defensa de lo propio a dos niveles:

a) Defensa de mi verdad, en la forma de un "vanguardismo" lindante con la imbecilidad, dado que no se ve afectado por ninguna señal social ni piensa jamás como posibilidad el error de su diagnóstico. Vanguardismo que ve, entonces, en el otro sólo a un obstáculo a superar en su misión evangelizadora.

b) Defensa corporativa de mi identidad, que aparece en los nuevos movimientos sociales que, basados en una reivindicación específica y particular, no logran quebrar su encierro para contactarse con la realidad y el sufrimiento del otro (el pasaje que Gramsci describiera entre las relaciones políticas de corte "económico-corporativo" y las "eminentemente políticas"<sup>11</sup>) sino que, por el contrario, se encierran en la única y persistente necesidad de resolver **su** problema corporativo, lo cual facilita la acción de cualquier sistema de poder para imponer su norma y sus modos de resolución de conflictos y de estructuración de relaciones sociales.

La continua aparición de nuevos grupos sociales (cada vez más pequeños, cada vez más puntuales, cada vez más corporativos) desde los defensores de las ballenas hasta los opositores al corpiño, no sólo expresan la cada vez mayor cantidad de sectores avasallados por la lógica del capitalismo

---

11 .- Antonio Gramsci; "Análisis de correlaciones de fuerzas", en *Escritos Políticos, 1917-1933*, Siglo XXI, México, 1981.

(aspecto positivo de este proceso) sino la imposibilidad de identificar el carácter general de dicho avasallamiento.

Gramsci distinguía bien al carácter corporativo como un primer momento en las correlaciones de fuerzas políticas, un momento necesario pero absolutamente insuficiente. La cosificación y glorificación de esta mirada corporativa de la realidad, que sólo puede observar los problemas desde su afición a nuestra realidad más inmediata, a nuestras condiciones más individuales, sólo puede despertar el sentimiento de rebelión, nunca el humanismo necesario para que nuestra liberación tienda a la liberación del conjunto. La lucha que sólo se centra en nosotros se parece mucho más a la lucha del consumidor en el orden de la libre competencia (una lucha mercantil, insisto, traducida a los valores morales) que a la de una sociedad buscando un orden más justo. La imposibilidad de articulación, a su vez, se transforma en obstáculo para la acción. El enriquecimiento de la diferencia se transforma en disgregador. Sin diferencia no hay salto de lo corporativo a lo político. La dialéctica de la unidad de lo diverso queda quebrada en una glorificación de la diversidad que, de la mano de una autonomía individualista, se transforma en auto-glorificación.

### **Genocidio, autonomía y humanismo**

Si algún sentido tiene dedicar tiempo y esfuerzos a entender la lógica de las prácticas sociales genocidas, no se encuentra guiado dicho esfuerzo por una satisfacción morbosa en la recreación de los detalles del asesinato colectivo ni solamente en un necesario acto de memoria y justicia para con sus víctimas.

Si las prácticas genocidas se entienden como un modelo de reconfiguración de relaciones sociales con eje en la destrucción de las relaciones de igualdad, autonomía y reciprocidad universal de los seres humanos, como la implantación de un nuevo modelo soberano con eje en la destrucción y/o reformulación del concepto de autonomía y con efectos, por tanto, en las prácticas políticas de las sociedades posgenocidas.

Si, entonces, entendemos al genocidio como una práctica racional y con efectos sociales y políticos que exceden a la materialidad de la eliminación de masas (decenas de miles, centenares de miles, millones) de cuerpos, de

individualidades, de sujetos que expresaban relaciones sociales.

Si ésta es nuestra perspectiva de abordaje, entender el carácter de estas prácticas y sus efectos materiales y simbólicos constituye un paso ineludible para intentar poner en crisis ese nuevo modelo de relaciones sociales, un modelo que conduce a la humanidad a su desaparición moral.