

# Hacia una hermenéutica del individuo desde el substrato de la tragedia: Fronteras de la animalización. Sobre la (des)figuración del enemigo <sup>1</sup>

Iván Trujillo (UAI)

## I.

El “llamado” para la revista *Actual Marx Intervenciones* N° 17 “Pueblos en guerra, pueblos patrimoniales...” comienza haciendo referencia a tres ejemplos dentro de “la época de los Estados nacionales”. Tres ejemplos, al parecer, simétricos de lo que constituye a un sujeto político: la oposición entre derechos del “hombre civilizado” y derechos del “ser humano” (del Valle), entre los “derechos de Englishman” y los “derechos humanos” (Burke), entre los derechos activos y los derechos pasivos (Sieyès).

Quienes no gozan de estos mismos derechos en esta “época” son los pueblos indígenas dado que, “como sujetos de derechos colectivos, a la vez anteriores y superiores a los Estados, los transforman en una suerte de niños del mundo, es decir en patrimonios de la humanidad, de los que cada Estado debe dar cuenta ante la comunidad internacional” (Actual Marx 202). Antes, a propósito de Sieyès, la figura de “los niños” habrá aparecido junto a “las mujeres”, a “los extranjeros” y a todos aquellos que, como “ciudadanos pasivos”, “no contribuyen en nada al establecimiento público” (201). Enseguida esta figura, junto a la figura de “los pueblos indígenas” y a la del “medio ambiente”, tendrá con ellas en común “la vulnerabilidad de lo que se extingue” (202). Tal es el “estatus jurídico de los pueblos indígenas” como consecuencia de su “situación colonial”. Antes de esta situación (“hasta mediados del siglo XIX”) muchos de ellos gozaban de “simetría política”.

La palabra “simetría” no es en este “llamado” cualquier palabra. Es su enfoque político principal, si no su principal reivindicación. Esta simetría precolonial les reconocía a los pueblos indígenas el estatus de enemigos con los cuales se pacta y se negocia. En contraposición al nuevo estatus jurídico político de estos pueblos que los vuelve “objetos de protección supra-soberana”, que perpetúa la “asimetría política”, que vuelve persistente su “condición prepolítica de sujetos de derechos”, una “lectura política y precolonial del estatus de los pueblos indígenas” expresa la exigencia de simetría política y la puesta en cuestión del orden de gestión humanista de derechos adquiridos (pasivos). Y esto mediante la afirmación de una guerra, de una diferencia o al menos de la simple exigencia política de negociación en la producción de estos derechos” (203). Antes se ha dicho que precolonialmente la simetría política “implicaba la figura del enemigo como afirmación de una diferencia irreductible a todo principio universal, humanista u otro”, obligando así a “la permanente negociación política del vínculo”.

Haciéndonos aquí eco de este “llamado”, de su puesta en cuestión del orden de gestión humanista, de su afirmación de una diferencia irreductible a todo principio universal humanista, quisiéramos repetir *en su mayor resonancia* el sentido de la simetría a la que él se confía.

En primer término, en relación con los ejemplos señalados al comienzo, nos parece que la simetría de las oposiciones allí consideradas sólo se sostiene si se ha obliterado el desequilibrio inherente al concepto de soberanía implicado en el primero de ellos. Este desequilibrio se deja señalar en la violencia y en el abuso cometido por el ejército argentino sobre las poblaciones mapuches en el marco de la llamada Conquista del Desierto, tal que no se ha respetado, como dice del Valle, ni el derecho perteneciente al hombre civilizado, ni el perteneciente al ser humano. Como lo hace el llamado, se puede intentar explicar el primero, diciendo con Burke, que se trata de los derechos de Englishman. Y con Sieyès podemos decir también que se trata no sólo de los derechos activos, sino incluso de los pasivos, en la medida

---

<sup>1</sup> Esta ponencia corresponde en parte al texto publicado en la revista *Actual Marx Intervenciones*, N° 17: *El humanismo y sus ficciones*.

en que se enmarca en las fronteras de un Estado-nación, es decir los derechos de las mujeres, de los niños, de los extranjeros y de todos aquellos que no contribuyen en nada al establecimiento público. Pero en verdad lo que dice del Valle, y tal y como él lo dice, no se deja circunscribir ni al plano de los derechos del hombre civilizado ni al plano de los derechos del ser humano, ni a la oposición entre ambos, menos todavía al plano de los derechos activos y al plano de los derechos pasivos, ni a la oposición entre ambos. Lo que del Valle está diciendo, lamentando o denunciando, es la transgresión *bestial* de todo derecho o la trasgresión de todo derecho tal y como se tratara no ya de seres humanos sino de *animales* o de algo peor que animales. Es lo que se puede escuchar en el fondo de las palabras del Senador del Congreso de la Argentina el año 1884: "... y no hemos respetado en estas familias ninguno de los derechos que pertenecen, no ya al hombre civilizado, sino al ser humano". Es una queja sobre el trato a los "indios salvajes" (son también las palabras de del Valle), que reproduce las "escenas bárbaras" ligadas al "comercio de los esclavos": "Hemos tomado las familias de los indios salvajes, las hemos traído a este centro de civilización, donde todos los derechos pareciera que debieran encontrar garantía, y no hemos respetado en estas familias ninguno..." (Bayer). Todo parece entonces muy confuso. No hay cómo oponer el derecho del hombre civilizado al derecho del ser humano cuando es el hombre civilizado mismo el que no puede garantizar no sólo los derechos del ser humano, sino también sus derechos de hombre civilizado. No hay cómo oponer el hombre civilizado no sólo al indio salvaje al que debería civilizar y garantizarle sus derechos de ser humano, sino también al salvaje, al bárbaro, que hay en él y que lo vuelve más salvaje que los salvajes. Y que de ese modo es capaz de fusilar a los indios como a animales y peor que animales. Es lo que se va a decir, en la misma época de esta queja de del Valle. Unos años antes, el diario La Nación del domingo 17 de noviembre del año 1878 haciéndose eco de las denuncias de un diario de Córdoba, se puede leer: "El tres de línea ha fusilado, encerrado en un corral a sesenta indios prisioneros, hecho bárbaro y cobarde que avergüenza a la civilización y hace más salvajes que a los indios a las fuerzas que hacen la guerra de tal modo sin respetar las leyes de humanidad ni las leyes que rigen el acto de la guerra" (Lenton 15). Dice también la Nación que "la carnicería que se ha hecho con los indios es bárbara y salvaje" y que "esos indios fueron encerrados en un corral y fusilados así como animales y peor que animales" (15).

Hemos señalado que sólo se puede mantener la oposición si se oblitera el desequilibrio, la asimetría o la confusión inherente al concepto de soberanía. Es lo que hace aparecer la figura confusa del animal. Figura que este "llamado" jamás parece mencionar. Parece, porque quizás la figura de los niños, y de su afinidad con el medio ambiente, recuerde todavía algo así como el animal. En la medida en que se trata de sujetos de derechos colectivos anteriores y superiores a los Estados. En la medida en que se atraviesa las fronteras del Estado-nación, o más exactamente, en la medida en que niños del mundo, patrimonio de la humanidad, sean concebidos como sin Estado. En contra de la época colonial en que destaca la figura vulnerable, pre-política, supra-soberana, pasiva, de los niños, se busca aquí con este llamado la claridad precolonial del sujeto político bajo la simétrica luz de la "figura del enemigo". La cuestión es saber si bajo la figura del enemigo se ha terminado con la soberana confusión de la figuración del animal. Si de acuerdo a su concepto el soberano no puede dejar de figurar su indivisibilidad, entonces quizás sea menos seguro que nunca devolver la soberanía a los pueblos indígenas cuando se trata de la figura del enemigo. Quizás la figura del enemigo pertenezca también a esa época del Estado-nación en que sus fronteras están más (des)figuradas que nunca.

Debemos intentar bosquejar ahora en qué puede consistir el diáfano aparecer de la figura del enemigo a cuya posibilidad confía este "llamado" el nítido perfil político de los pueblos indígenas. Buscaremos un acceso posible a esta cuestión a través del filósofo Jacques Derrida, particularmente a través de su lectura de Carl Schmitt en dos de sus trabajos: *Políticas de la amistad* (1994) y *el Seminario la bestia y el soberano* (2001/2003).

## II.

En el *Seminario La bestia y el soberano* se tratará sobre todo de examinar cierta lógica contradictoria según la cual resulta posible organizar tanto la sumisión de la bestia (y del ser vivo) a la soberanía política” como “una analogía irresistible y sobrecargada entre una bestia y un soberano que se supone que comparten el lugar de cierta exterioridad con respecto a la ley y al derecho (fuera de la ley: por encima de las leyes: origen y fundamento de las leyes)” (Derrida, Seminario 13). Se tratará entonces de “figuración”. De “figuración del hombre como ‘animal político’ o ‘ser vivo político’” (*politikon zōon*, según Aristóteles). Pero sobre todo de “una doble y contradictoria figuración”. Por una parte, figuración del hombre político como superior “en su soberanía misma, a la bestia, a la que él domina, somete, domeña o mata” (47). Por otra parte, y contradictoriamente, figuración del hombre político, “y especialmente del Estado soberano como *animalidad*, incluso bestialidad”. “El hombre político superior a la animalidad y el hombre político como animalidad” (13). Ahora bien, siendo esencial al concepto de soberanía la indivisibilidad, Derrida parece dar a pensar que el soberano no deja de figurar su indivisibilidad, o hace que su indivisibilidad tenga siempre que volverse visible. En la medida en que la indivisibilidad soberana no parece poder aparecer sino por esta (des)figuración, una ficción histórica resulta así constitutiva de lo político. Derrida se preguntará:

¿qué pasaría si, por ejemplo, el discurso político, incluso la acción política que va unida a él y que es indisociable de él, estuviesen constituidos, incluso instaurados por lo fabuloso, por esa especie de simulacro narrativo, por la convención de algún *como si* histórico, por esa modalidad ficticia del ‘contar historias’ que se llama fabulosa o fabulística, que implica dar a saber allí donde no se sabe, que afecta u ostenta fraudulentamente el ‘hacer-saber’ y que administra, en la obra misma o en el fuera-de-obra de algún relato, una lección de moral, una ‘moraleja’?” (58).

En lo que se sugiere aquí se podría alegar que la soberanía nada tiene que ver con el animal, que es lo propio del hombre, y que la figuración del animal no es más que figuración o mera ficción de lo político. En Schmitt Derrida encuentra la objeción a lo que en nombre del hombre, de la humanidad del hombre, de la dignidad del hombre, de los derechos del hombre, es el cuestionamiento a la soberanía del Estado-nación. Es la línea de pensamiento seguida por el “llamado”, en cuanto que implica despolitización. Esa “alegación de lo humano, dice Derrida, de lo humanitario, incluso de los derechos del hombre –por encima del Estado-, es la que Schmitt considera des-politizadora, responsable de la neutralización moderna de lo político o de la despolitización (*Entpolitisierung*)” (98). Está analizando el capítulo 6 de *El concepto de lo político* de Schmitt. Un poco después hará notar que Schmitt habla de “ficción deshonesta” al referirse a una paz universal y sin Estado, a una universalidad que es sinónimo de despolitización total y renuncia al Estado. De camino a eso ha citado un pasaje en que Schmitt ha dicho que la humanidad en tanto que no puede hacer la guerra porque carece de enemigo, que en el concepto de humanidad no hay ninguna distinción específica y que si excluye el concepto de enemigo lo hace “porque el enemigo a su vez no deja de ser un hombre” (98). Puesto que el enemigo es para Schmitt identificable, y puesto que hay lo político porque hay enemigo, como veremos casi enseguida en relación con *Políticas de la amistad*, el concepto de de humanidad no puede ser un concepto político. No se trataría para Schmitt más que de una retórica mentirosa, de un disfraz ideológico que contrabandea los intereses de una determinada soberanía estatal.

De un largo párrafo citado del *Concepto de lo político* en el que Schmitt califica a los “combates de en nombre de los derechos del hombre” como una intensificación enmascarada del sentido de lo político, en el que denuncia la explotación política del nombre no político de humanidad, de la terrorífica pretensión “de negarle al enemigo su calidad de ser humano, de declararlo *hors la loi* y *hors l’humanité* y, por lo tanto de llevar la guerra hasta los límites

extremos de lo inhumano” (Schmitt 84), Derrida va a observar el proceder equívoco, incluso *hipócrita*, del discurso schmittiano quien, jugando a “dos bandas”, asume de un lado un concepto de lo político dissociado de cualquier otra dimensión, y por lo mismo de todo recurso humanista, mientras que de otro denuncia como espantosos o terribles “los gestos humanitarios que pretenden ir más allá de la soberanía en nombre del hombre y tratan a los enemigos como fuera-de-la-ley o fuera de la humanidad, por consiguiente, como no-hombres, como bestias” (Derrida, Seminario 101). No se trata sólo del trato como bestias, sino de la coartada de lo humanitario universal utilizada por el imperialismo. Lo que me interesa destacar de esta observación es la *hipocresía* de Schmitt en cuanto que su “evaluación moral y jurídica”, “finalmente, muy humanista”, es decir *compartiendo secretamente* aquello que rechaza, abogó por la *declaración* de guerra de Estado a Estado: “incluso en la guerra y en la violencia de la relación con el enemigo hay que respetar el derecho europeo, empezando por la ley de la guerra; el enemigo absoluto ha de ser tratado sin odio, la hostilidad política no es un odio como pasión psicológica, la guerra ha de ser *declarada* de Estado a Estado” (101).

¿Puede escapar a la gestión humanista la denuncia que hace el “llamado” sobre el trato asimétrico dado a los pueblos indígenas como “niños del mundo” en el contexto de la mundialización? ¿En nombre de qué *figura no domesticada* se puede hacer la denuncia de la figura ya domesticada de “niños del mundo”? ¿En nombre de la figura, digamos de la mayoría de edad, simétrica, del enemigo y de los pueblos o Estados soberanos en guerra? Y al abogar por la simetría que la figura del enemigo parece garantizar, al abogar por una relación de confrontación *declarada* de Estado a Estado soberano, refrendada por pactos, tratados y alianzas, tal y como tenían lugar hasta mediados del siglo XIX, ¿puede evitar la figuración o animalización derivada de la fuerza que constituye el derecho? Derrida observará enseguida que la “ficción deshonesto” o “deshonrosa” de la que habla Schmitt para referirse a la despolitización y a la renuncia al Estado es opuesta por éste al valor que estima como seguros y que son el honor y la sinceridad de los Estados y de los soberanos. Derrida se ha preguntado un poco antes qué puede ser una “ficción deshonesto” y de qué concepto de ficción nos fiamos cuando se trata también de un moralismo en el fondo humanista: “tenemos aquí la referencia a una ficción deshonesto o deshonrosa (*unehrliche Fiktion*) que Schmitt puede así descalificar, denunciar con horror o desprecio, sin que veamos en nombre de qué lo hace; difícilmente se ve en nombre de qué puede condenar la astucia, la hipocresía, la denegación cuando éstas se convierten en armas de guerra, de una guerra que no dice su nombre” (102).

Lo que está en juego aquí es tanto la lógica como el concepto dominante, clásico, de soberanía del Estado-nación. Tras sugerir que la soberanía no tiene contrario, aunque haya algo distinto de la soberanía, que supuesto el concepto puro de soberanía como soberanía indivisible el reconocimiento de su divisibilidad es comenzar a deconstruirla, Derrida hará ver que en Schmitt no hay politicidad de lo político sin afirmación de soberanía, que la forma estatal de la soberanía política “supone la determinación de un enemigo”, ajena a toda apelación a la humanidad. Lo que no implica estar vinculado a una estructura estatal determinada. La estructura de la soberanía es la misma si el soberano es el pueblo o la nación. Se menciona el derecho a excepción, el derecho a suspender el derecho, el derecho para el fuera de la ley. Es lo que explicaría la alusión de Schmitt a una declaración del Comité de Salud Pública en 1793 que es previamente citada por Ernst Friesenhahn en *El juramento político* (Schmitt 76). Derrida habla en este contexto de una lógica del juramento que “convierte la afirmación de soberanía en un performativo, un compromiso, una fe jurada y la guerra declarada [déclarée] contra un enemigo declarado [juré]”. Enseguida añade:

la soberanía es una *ley establecida* [posée], una tesis o una prótesis y no algo que se da naturalmente, es la institución juramentada (una fe jurada, por lo tanto estructuralmente ficcional [fictionnelle], figural, inventada, convencional – como,

por lo demás, lo muestra muy bien Hobbes), la institución de una ley que nunca hemos encontrado en la naturaleza (Derrida, Seminario 105)<sup>2</sup>.

Una estructura ficcional, figural, parece ser así indisociable de una afirmación de soberanía. La figura del enemigo, cuya determinación es un supuesto de la soberanía política, podría entonces no ser disociable de esta estructura ficcional.

De camino hacia el enemigo, señalemos brevemente que haciendo referencia al juramento y la fidelidad a la fe jurada Derrida anuncia el paso por *El príncipe* de Maquiavelo y su lobo. Comentando a Maquiavelo, los consejos al soberano sobre la conveniencia de trasgredir la ley, a conducirse como una bestia. Como zorro y como león en contra de los lobos. Y más como zorro que como león. ¿En qué consiste el privilegio del zorro?: en que hace de su debilidad una fuerza (119). Es lo que convierte la debilidad del zorro, frente al león, en una fuerza suplementaria. *Disimetría* del zorro que no se debe sólo al recurso propio del zorro. Es “al cuadrado”, “o en el abismo como el zorro significa asimismo la astucia de la astucia, la astucia que consiste en [...] aparentar ser lo que no se es, por ejemplo, un animal o bien un no-zorro cuando se es un zorro. La astucia del zorro le permite hacer lo que el león no puede hacer, a saber, disimular ser-zorro y fingir no ser lo que es”<sup>3</sup>. A la esencia de la mentira, del simulacro, de la fábula pertenece el jurar que se es fiel a la verdad. Es la condición de la infidelidad. “El príncipe ha de ser un zorro no sólo para ser astuto como el zorro, sino para fingir ser lo que no es y no ser lo que es (...) para fingir no ser un zorro cuando es en verdad un zorro” (121-122). ¿Qué es un príncipe, o un soberano, cuando puede no aparecer como tal? ¿Qué es la soberanía cuando no se deja de (des)figurar?

## Conclusión

Se debe poder determinar el enemigo sin apelación a la ficción deshonestas, que no es capaz de identificar a ningún hombre en particular. Habíamos sugerido antes que el “llamado” busca la simetría de una figura que no se deja opacar. Tal la figura opaca de los niños del mundo. También del medio ambiente. Y tal y como lo hemos venidos exponiendo con Derrida, es sobre todo lo que pasa con la figuración o animalización de la soberanía. Lo que por supuesto concierne a la determinación del enemigo como supuesto de la soberanía política. Habíamos sugerido que mal se puede confiar a la figura del enemigo la devolución de la soberanía a los pueblos indígenas si el enemigo *no se puede dejar de figurar, o es inencontrable*. Lo que ya hemos señalado parece mostrar que la figura del enemigo pertenece a esa época del Estado en que sus fronteras están más (des)figuradas que nunca.

Más arriba hemos señalado que Derrida no deja de situar a Schmitt en el horizonte de la mundialización. Es la crítica de Schmitt al derecho internacional, a la conversión del enemigo en delincuente o en criminal (Schmitt 132-133), y como ya sabemos, a su expulsión no sólo de la ley sino también de la humanidad. Es por tanto también su crítica al concepto de humanidad el que, según él, no tiene ningún valor político o no más valor político que el de pantalla ideológica al servicio del Estado soberano y su expansión imperialista. En *Políticas de la amistad* se va a decir que, “en su forma más elemental”, el axioma schmittiano es que “lo político mismo, que el ser-político de lo político surja en su posibilidad de la figura del enemigo”. Pero no se ha dicho esto sin haber situado a Schmitt en medio del problema de la pérdida del enemigo y el intento de recuperarlo:

para Schmitt en verdad es lo político como tal, ni más ni menos, lo que no existiría ya sin la figura del enemigo y sin la posibilidad determinada de una verdadera guerra. Al perder al enemigo se habría perdido simplemente lo político

<sup>2</sup> Traducción ligeramente modificada. Los corchetes son nuestros.

<sup>3</sup> Ibid., p. 119.



mismo, y éste sería el horizonte de nuestro siglo tras las dos guerras mundiales. ¡Cuántos ejemplos no podrían darse hoy de esa desorientación del campo político allí donde el enemigo principal no parece ya identificable! La invención del enemigo, ésta es la urgencia y la angustia, es esto lo que habría que lograr, en suma, para re-politizar, para poner fin a la despolitización; y allí donde el enemigo principal, allí donde el adversario ‘estructurante’ parece inencontrable, allí donde deja de ser identificable, y en consecuencia fiable, la misma *fobia* proyecta una multiplicidad móvil de enemigos potenciales, sustituibles, metonímicos y secretamente aliados entre ellos: la conjuración (Derrida, Políticas 103).

## Bibliografía

- Bayer, Osvaldo (2005). “Sesenta fusilados”. Páginas 12. <http://www.pagina12.com.ar>
- Derrida, Jacques. (2010). *Seminario La bestia y el soberano*. Buenos Aires: Manantial.
- Derrida, Jacques. (1998). *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta.
- Lenton, Diana. “Algunas observaciones sobre la llamada ‘cuestión de los indios’ y el genocidio en los tiempos de Roca”. [www.cpm.chaco.gov.ar](http://www.cpm.chaco.gov.ar)
- Schmitt, Carl, (2006). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- VV.AA. (2014). “Llamado para la Revista Actual Marx Intervenciones N° 17: Pueblos en guerra, pueblos patrimoniales...”, en *Revista Actual Marx Intervenciones*, N° 16. Santiago. Lom Ediciones, pp. 201-204.