

EL ANONADAMIENTO DE LA VÍCTIMA
EN LA DESAPARICIÓN FORZADA DE PERSONAS.

Por

Angelina Uzín Olleros



“No hay un lienzo de importancia que encarne el dolor de los campos de concentración de Auschwitz, ni la bomba de Hiroshima, ni las muchas guerras que han seguido después. Pinté estas obras porque el arte es la acusación permanente, el único medio que tenemos los creadores a nuestro alcance para mantener viva una idea que no debemos olvidar jamás”

Fernando Botero

En el drama shakesperiano *ser o no ser* era la cuestión¹, en la paradoja de la representación de Corinne Enaudeau² *ser y no ser al mismo tiempo* será la cuestión: la comedia de ser todo el mundo y la tragedia de no ser nadie.

Ser y desaparecer, ésta ha sido la tragedia argentina de la última dictadura militar, la ausencia que deja la desaparición oculta la entidad del que ya no está visible en la escena social, porque detrás de la desaparición hay un obrero, un militante, un profesional, una mujer embarazada, un estudiante, un escritor... y esos sujetos fueron borrados, negados, desaparecidos.

La desaparición forzada sembró la angustia durante décadas, alimentó sospechas del destino de aquellos que ahora estaban desaparecidos, anuló su vida no sólo física sino espiritual, se buscaba a un desaparecido, a miles de ellos y ellas, pero solamente eran rostros en la multitud, fotos en las marchas que pedían su regreso con vida hasta pedir con el paso del tiempo la verdad de su destino, porque su vida ya se sabía estaba perdida.

¿Cómo emprender un estudio crítico de la desaparición forzada? ¿Cómo es posible atreverse a correr los velos de tantos años de luchas pero también de indiferencias? ¿Cómo leer en los textos de filosofía una crítica que nos distancia de los derechos humanos y nos advierte sobre el equívoco del siglo XX ante el exceso de memoria y ante la insistencia en las víctimas?

Encontramos por una parte la crítica a la idea de los derechos humanos centrada en el iusnaturalismo, en la que Norberto Bobbio advierte la necesidad de un permanente diálogo entre la filosofía del derecho y las ciencias sociales. No se debe defender la existencia de una naturaleza humana universal que sirvió de fundamento absoluto a la concepción de derechos humanos en la modernidad; los derechos deben ser pensados como conquistas sociales y como producción histórica de reivindicaciones y demandas justas a problemas

¹ Rinesi, Eduardo. *Las máscaras de Jano (Notas sobre el drama de la historia)*. "...en Hamlet (modelo de la gran tragedia renacentista) ese conflicto, esa 'guerra entre dioses enfrentados', como llamaba Weber a la política, se ha instalado a hora en el corazón atormentado de un sujeto dividido entre distintas lealtades que le reclaman de manera simultánea" Página 26.

² Enaudeau, Corinne. *La paradoja de la representación*. Paidós. Buenos Aires. 1999.

que aparecen con el tiempo. El sujeto del que debe hablar el discurso de los derechos humanos no es un sujeto universal a priori, es un sujeto que se encuentra encarnado en la historia.

Bobbio afirma y propone:

“No se trata de hallar el fundamento absoluto que sustituya al perdido –empresa sublime pero desesperada- sino, cada vez, los *distintos fundamentos posibles*. Pero tampoco esta búsqueda de los fundamentos –empresa legítima y no destinada como la otra al fracaso- tendrá alguna importancia histórica si no va acompañada del estudio de las condiciones, los medios y las situaciones en que este o aquel derecho pueda realizarse. Tal estudio es tarea de las ciencias históricas y sociales. El problema filosófico de los derechos del hombre no puede ser dissociado del estudio de los problemas históricos, sociales, económicos, psicológicos, inherentes a su realización, el problema de los fines es el de los medios. Eso significa que el filósofo ya no está solo. El filósofo que se obstina en permanecer solo termina por condenar a la filosofía a la esterilidad. Esta crisis de los fundamentos es también un aspecto de la crisis de la filosofía”³

Marcado por los crímenes y los genocidios, el siglo XX ha dejado a los filósofos entre el anuncio del fin de la filosofía y la apuesta por continuar filosofando después de Auschwitz. Las víctimas son el centro de toda preocupación, pero el riesgo es pensar la ética centrada en la víctima y como lucha contra el mal. Las mismas palabras ahora son dichas por diferentes voces, en nombre de la democracia también se declara la guerra, en nombre de los derechos humanos se justifica la tortura. La crítica es tomar distancia para tener oído⁴ y saber que esas mismas palabras son utilizadas para diferentes destinos y que es necesario el esfuerzo por argumentar el sentido del sinsentido.

Las palabras se han separado de las cosas, los enunciados se han separado de la coherencia ética, los oportunismos motivan a los dirigentes a decir con el mismo nombre diferentes proyectos políticos y posicionamientos ideológicos.

“En principio, todo el mundo está en favor de los derechos del hombre. Es muy difícil encontrar a alguien que esté en contra de los derechos humanos. Incluso algunos

³ Bobbio, Norberto. *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Pág. 128.

⁴ Derrida, Jacques. *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1997. *Tener oído para la filosofía*. Páginas 39 a 47.

torturadores están hoy a favor de los derechos humanos; ellos mismos son hombres y es interesante para ellos tener derechos. Pero cuando se plantea esta cuestión de los derechos humanos, la pregunta principal es ¿qué es el hombre?, ¿qué es la humanidad?, ¿quién tiene derechos? Ésta es la pregunta esencial. ¿El hombre es el occidental rico?, ¿el hombre es el consumidor?, ¿es el hombre aquel que está sometido al capital?, ¿el hombre es aquel que piensa que la política es votar cada cuatro años?, ¿es éste el que tiene derechos y es éste el que está hablando de los derechos de los demás?, ¿es éste el que tiene derechos de policía sobre el mundo entero?”⁵

Emprender una crítica luego de las atroces circunstancias y sus secuelas en la sociedad argentina debe desafiarlos, no inmovilizarnos. Despojarse del temor de no ser suficientemente claros en los análisis, en un presente que amenaza con repetir lógicas del genocidio, lógicas de la desaparición, estados de excepción que se han transformado en regla.

No se trata de contar, bajo la tiranía del número, las cifras de las víctimas. No se trata de contar el número de desaparecidos. De lo que se trata es de analizar, descomponer, las circunstancias en las que se ha dado la desaparición forzada de personas, la desaparición de sujetos como personas físicas, la desaparición de sujetos críticos en el presente y la desaparición de esta posibilidad de seguir apostando a una política que sea la contracara de la barbarie.

Por lo expuesto el problema del lugar de la víctima tiene que ver con la decisión de acceder a la materialidad de la condición humana, a su ausencia y su presencia en escenarios sociales y políticos; no hay que hablar o pensar en *el hombre* o *la humanidad* en un sentido genérico, un ser-ahí como condición de posibilidad de la existencia humana; se trata de pensar en un ser “arrojado a la existencia” en situaciones cargadas de materialidad.

Estar arrojado a las cámaras de gas, a los campos de exterminio, a los centros clandestinos de detención, arrojados al Río de la Plata, al exilio involuntario, a la trinchera de la guerra, al frente de batalla.

⁵ Badiou, Alain. “La ética y la cuestión de los derechos humanos”. Revista Acontecimiento. Nro. 10-20. Año 2000.

Éste es el reproche y la pregunta que se hacen hoy muchos filósofos europeos que no pueden ver en la “gran” filosofía del siglo XX esta materialidad propuesta por el marxismo y claramente expuesta en las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx (1845).

¿Podemos transformar un mundo sin abordar esta materialidad?

La pregunta por el ser que inaugura la filosofía del siglo XX en un segundo giro metafísico-ontológico⁶, no era la pregunta por estas condiciones materiales de existencia en Heidegger, ¿por qué la filosofía existencial denuncia el olvido del ser y se olvida de este lugar en el que ha sido arrojado el hombre?

Por el ente (el cuerpo) llegamos al ser, el ser está “oculto” en el ente, en Heidegger el “desocultamiento” o el “develamiento” del ser es la verdad. *Un ente es verdadero en tanto puede develar su ser*, en tanto está abierto al mundo. “...*Estar abierto significa: aquello que tiene el carácter de ser descubierto, es decir, la mostración de lo que el olvido ontológico encubre y oculta...*”⁷

Desarrollar la pregunta por el ser significa poder ver a través de un ente su ser, y también significa incluir a la nada en la interrogación, incluirla –no como negación- sino por lo que ella es: **anonadamiento**.

La nada se nos hace patente en la angustia. Pero ésta no es la angustia existencialista del hombre impotente arrojado a la existencia desde la nada (como en la tesis existencialista de Sartre). Heidegger denomina “temples de ánimo” a aquellos por los cuales accedemos a la pregunta por el ser para diferenciarlos de los estados de ánimo y de los sentimientos en genera.

Cuando Kant realiza el primer giro metafísico-ontológico, la incognoscibilidad de la *cosa en sí* trae como consecuencia el afirmar que las cosas -en lo que son en sí mismas-, son una construcción subjetiva, no en los términos de un subjetivismo, sino en los términos de un sujeto trascendental como condición de posibilidad de lo real⁸. En Heidegger, el segundo

⁶ El primer giro lo plantea Kant en el siglo XVIII al afirmar que el noúmeno, la cosa en sí, es incognoscible.

⁷ Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Capítulo 1. Página 57.

⁸ En pie de la página 206 de la *Crítica del Juicio* Kant aclara lo que entiende por "definición trascendental" (la misma se da en el ámbito de la razón pura). Esta definición es posible por medio de categorías puras, en

giro metafísico-ontológico nos deja como resultado pensar que el olvido del ser en su reemplazo por el ente hace que lo que no sea ese ente que responde a la pregunta por el ser (idea, dios, materia, espíritu...) no sea nada, el *anonadamiento* del ser viene de la negación del ente que no responde al ser de su tiempo, de su época.

“Hoy el *olvido del ser* es el olvido del *sujeto crítico*. Y la muerte del Hombre es la muerte del Hombre en tanto sujeto crítico, libre. Hoy, *el subjetum es el poder constituyente de los medios de comunicación*. Y este poder, lejos de constituir una *sociedad transparente* (hasta el mismo Gianni Vattimo ya se dio cuenta de esto), constituye una *sociedad opaca, asfixiante, masificadora*. Desde este punto de vista, no sería azaroso que un filósofo que adhirió tan fácilmente al nazismo haya concluido por fundamentar filosofías empeñadas en demostrar la imposibilidad de la constitución del sujeto crítico”⁹

En los pensadores latinoamericanos y argentinos en especial, el regreso a Heidegger en los '70, ha significado abrir la interrogación por el “ser nacional”, por el olvido del ser-americano; pero ha replicado en esa insistencia acerca de la inmaterialidad de ese ser-nacional, como si la filosofía fuese ese registro conceptual sin ideología, sin remordimientos, sin pasión.

Por otra parte el lugar de la víctima es, en el caso puntual de la desaparición forzada de personas, un no-lugar; razón por la cual se refuerza el motivo de su desaparición, su deslocalización, su evanescencia. Esa nada sartreana desde la cual estaba arrojado el hombre se invierte en el tiempo y ya no es solamente “desde”, sino “hacia” la nada.

“Cuerpos-ausentes, cuerpos-desaparecidos, cuerpos-excluidos, figuras de un trazo grueso que establece una conexión entre el genocidio indígena sistemáticamente implementado desde la segunda mitad del siglo XIX cuando precisamente se iba montando la máquina estatal, hasta alcanzar su punto mayor y más despiadado en esa fantasmagórica categoría de la violencia inaugurada por la dictadura videlista en la que literalmente se hacían ‘desaparecer’ los cuerpos indeseables, haciendo del poder soberano, siempre ligado al ‘estado de excepción’ y al ‘fuera de la ley’, el único responsable de resolver sobre la vida y la muerte”¹⁰

cuanto éstas, por sí solas, presentan ya suficientemente la diferencia del concepto en cuestión con los otros. La Facultad de Conocer es propia del entendimiento, que es legislador cuando aquella como facultad de un conocimiento teórico está referida a la naturaleza. Sólo en relación a la naturaleza como fenómeno nos es posible establecer leyes por medio de conceptos de la naturaleza a priori, los cuales son conceptos puros del entendimiento. La facultad de desear es una facultad superior según el concepto de la libertad sólo en la razón legisladora a priori.

⁹ Feinmann, José Pablo. *La sangre derramada. Ensayo sobre la violencia política*. Página 29.

Desde la ausencia de sentido hacia el sinsentido, doble desafío: encontrar el firme propósito de desaparecer al hombre en su plenitud revolucionaria para que aparezca a futuro como una víctima despojada de su humanidad.

Este no-lugar también debe ser pensado en su materialidad, este sin-sentido, este *anonadamiento*. Poco podía decir la filosofía aristotélico-tomista con su metafísica, vigente en el período dictatorial, en el que el ser y la esencia se movían entre el acto y la potencia, acompañados de este planteo heideggeriano del olvido del ser en su confusión con el ente.

En este mundo de libros desaparecidos, enterrados, eliminados, la filosofía quedaba sumergida en una teología resignificada al mundo occidental y cristiano que debían salvaguardar los verdugos.

Sin embargo no quedó tan claro este procedimiento en el advenimiento a la democracia, la “tiranía del número” hizo de esta **ontología de la desaparición** un debate acerca de cuántos eran los desaparecidos, hasta llegar a la teoría de los dos demonios: un argumento para impedir el pensamiento materializado acerca de los lugares de las víctimas, del territorio de su padecimiento.

Este no-lugar aún hoy es el no-lugar del pensamiento, de la reflexión, de la crítica, del discernimiento entre la militancia política y el terrorismo de estado. Permaneciendo la confusión de los lugares de la militancia y del estado; dos demonios, guerra justa, ocultamiento de la oposición entre ambos y sus enormes distancias éticas.

¿Cómo aparece la víctima? Los testimonios de los sobrevivientes dan cuenta de los procedimientos del victimario, del terror. Pero no son los únicos testigos, la sociedad civil lo ha sido, aunque negando durante mucho tiempo la crueldad de los procedimientos.

El indulto necesita una operación semiótica que transforma a los subversivos, extremistas¹¹, en “combatientes de izquierda”, a su vez las víctimas de la subversión realizan una segunda operación semiótica: ahora son las víctimas del terrorismo.

¹⁰ Forster, Ricardo. *Crítica y sospecha. Los claroscuros de la cultura moderna*. Página 282.

¹¹ Hoy reemplazados por los terroristas.

A partir de los '90 se equiparan las víctimas del terrorismo de estado a las víctimas del terrorismo, una nueva versión de la teoría de los dos demonios.

La superación o salida de la encerrona trágica entre la víctima y el victimario por un tercero de apelación como es el caso de las Madres y las Abuelas de Plaza de Mayo; se limita nuevamente a otras formas de encierro: orden versus conflicto, la democracia no alcanza para ordenar la sociedad, los conflictos que aparecen a partir del año 2001 en Argentina renuevan posiciones conservadoras que reclaman castigo a los culpables, pero en nuevas versiones subjetivadas de la víctima. Ahora la víctima es el ciudadano que paga impuestos y se encuentra amenazado por la inseguridad.

En las sucesivas rupturas en esta historia reciente que comprende un poco más de tres décadas, existe una lógica de continuidad en los argumentos y los procedimientos. La presentación global de la víctima, hace de todos nosotros víctimas potenciales o en acto; en el lugar de la víctima se construye el no-lugar del ciudadano, el no-lugar del militante, el no-lugar de la materialidad del discurso; lo nuevo ya es viejo, bajo otro rostro la repetición hace al olvido, la presencia queda en ausencia.

Es necesario discernir, la crítica debe ser discernimiento.

Alain Badiou sostiene que la filosofía no debe dedicarse al recuento de víctimas.

“La filosofía, al menos aquella que tengo en cuenta, no encuentra ningún punto de partida interesante en la consideración de las víctimas, ni tiene la menor intención de tomar como acontecimiento del pensamiento filosófico la acumulación de desastres con los que se teje la historia de la humanidad desde hace milenios”¹²

La moral conservadora hizo de la filosofía un ética y una epistemología que debe luchar contra el mal, operación a través de la cual la transforma en un programa de victimización del ser humano y de absolución de lo inhumano, éste último representado por el verdugo, ya que lo ubica en la grilla de lo irracional de la barbarie.

Por su parte Giorgio Agamben demuestra que el estado de excepción se ha transformado en regla, el campo de concentración, de exterminio, es la regla del programa moderno, y su “protagonista” la víctima también es su regla. Para el filósofo italiano los campos pueden

¹² Badiou, Alain. Citado por Raúl Cerdeiras en su texto *La política que viene*. Página 1.

ser considerados como “*la matriz oculta, el nomos del espacio político en que vivimos todavía*”¹³

Los campos no nacen del derecho ordinario, si no del estado de excepción o ley marcial, aunque sea por derivación, puede decirse lo mismo de las *instituciones disciplinarias* que investigaba Michel Foucault. Estos espacios como la prisión o la clínica psiquiátrica, tienen supuestos teóricos comunes con los campos. ¿Serán entonces las disciplinas las encargadas de hacer realidad la idea de una comunidad política como mezcla de ley y afuera de la ley?

“*El campo de concentración es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla*”¹⁴ Cuando esos espacios que saltean el espacio del derecho, crecen hasta cooptar por completo la forma normal de la ley, desembocan en el abismo del estado de excepción completo. Ejemplo paradigmático de ello es el III Reich hitleriano, que algunos han calificado como “*un estado de excepción que duró doce años*”

“*El campo de concentración es un híbrido de derecho y de hecho, en el que los dos términos se han hecho indiscernibles*”¹⁵ Estado de naturaleza, ley marcial, ley de la selva, potencia igual a derecho, ley igual a la voluntad del soberano: todos estos tópicos sobre la falta de derecho o arbitrariedad del poder soberano tienen cabida bajo el manto teórico del estado de excepción y, en particular, bajo la tesis de la indistinción entre hecho y derecho.

“...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 peculiaridades topográficas. Tan campo de concentración es, pues, el estadio de Bari, en el que en 1991 la policía italiana amontonó provisionalmente a los emigrantes clandestinos albaneses antes de reexpedirlos a su país, como el velódromo de invierno en que la autoridades de Vichy agruparon a los judíos antes de entregarlos a los alemanes”¹⁶

Cualquier institución que sostenga una *micropenalidad* puede ser considerada

¹³ Agamben, Giorgio. *Homo Sacer*. Página 212.

¹⁴ *Ibíd.* Página 215.

¹⁵ *Ibíd.* Página 217.

¹⁶ Agamben, Giorgio. *Homo Sacer*. Páginas 221-222.

automáticamente como uno de tales campos, nos sorprendería un listado exhaustivo de dichos espacios, por cuanto algunos de ellos forman parte de nuestra vida cotidiana.

Que aparezca la estructura de la excepción en un momento dado en un espacio determinado, no quiere decir que se trate de una cualidad intrínseca de ciertos lugares. Además de la variable espacial hay que tener también en cuenta la temporal, cualquier sitio cotidiano puede ser un espacio de la excepción y dejar de serlo.

“El campo es el lugar en el que se ha realizado la más absoluta *conditio inhumana* que se haya dado jamás sobre la tierra: es decir, en última instancia, lo que cuenta tanto para las víctimas como para los descendientes. Aquí seguiremos deliberadamente una orientación inversa. En vez de deducir la definición de campo por los sucesos acaecidos, nos preguntaremos más bien: ¿qué es un campo, cuál es su estructura jurídico-política, por qué han podido tener lugar semejantes sucesos? Todo esto nos llevará a mirar el campo, no como hecho histórico, ni como una anomalía perteneciente al pasado..., sino, de alguna manera, a la matriz escondida, al *nomos* del espacio político en el que vivimos”¹⁷

La estancia en el campo hace de los sujetos víctimas del encierro, de la explotación, de la inseguridad, del temor a la fuerza del otro.

Quien denuncia a la víctima se transforma a sí mismo en otra víctima, ante la ausencia de discernimiento, el peligro se encuentra en el afuera, dejando al interior del mundo subjetivo los fantasmas de una época atroz que amenaza con regresar.

Ante esa amenaza, la víctima siente la protección de Otro o busca su protección, habida cuenta de su permanente indefensión.

La existencia en un estado permanente de excepción, cercados en un campo y extraños al mismo tiempo, hace de cada uno de nosotros un extranjero en su propio territorio, un refugiado, una víctima. Desde ese lugar de la víctima no hay discurso, no discurre la palabra, no circula el saber, saber que es entendido aquí como capacidad de discernimiento.

La víctima no habla, sólo se lamenta. Y ese lamento es su actual materialidad.

Para la filosofía ilustrada es posible discernir lo importante de lo accesorio, discernir el bien del mal, discernir entre un acto voluntario de otro involuntario, discernir entre un crimen de

¹⁷ Agamben, Giorgio. *¿Qué es un campo?* Página 1.

lesa humanidad y un crimen que no lo es; estas afirmaciones pueden escribirse entre signos de admiración y darle suprema importancia a los problemas aquí planteados; pero también pueden inscribirse entre signos de interrogación y el sentido cambia, pone en duda, en jaque, sobre arenas movedizas estas convicciones.

La capacidad de discernimiento es posible si enlazamos las acciones, las nociones de crisis y de crítica o viceversa.

Estas ideas de crisis y de crítica vienen *entrelazadas* en los inicios de este trabajo, el motivo de esta apuesta dual se debe a la comprensión de dicho fenómeno que muestra la reciprocidad entre ellas: no puede haber crítica sin poner en crisis saberes y prácticas que se aceptan sin pasar por ningún tamiz. Del mismo modo la crítica emerge en el mismo momento que la crisis anuncia la caída de dogmas, de presupuestos infundados y sobretodo de la opinión que es *moneda corriente* de un intercambio mediático y mediatizado cada vez con más frecuencia en la actualidad.

Por *actualidad* se entiende -en este artículo- los comienzos del siglo XXI y sus resonancias en la región de América Latina, no sin advertir que el tiempo es pasado que se repite, que la geografía es tanto más vasta que los límites trazados entre un país y otro, que lo actual también puede encontrarse en nuevas traducciones de un texto de Platón, que el lugar es al mismo tiempo el no lugar de lo que aparece en nuestro campo perceptivo; que el olvido no significa lo opuesto a la memoria, porque olvidar es consecuencia de una memoria reprimida.

Kant, en su *Crítica del discernimiento*¹⁸, había tratado los productos de la naturaleza y los del arte de la misma manera afirmando que: “*El discernimiento estético y el teleológico se iluminan recíprocamente*” Tampoco sorprende que señalara que se había procedido de esta manera para alcanzar cierta armonía entre las exigencias abstractas de la razón analítica y las de la intuición sensible inmediata. Kant pretende que el entendimiento humano no puede satisfacerse con la recolección y clasificación de fenómenos particulares pues busca además señalar sus interrelaciones, las condiciones bajo las cuales cambian sus apariencias, la legalidad a la que obedecen. Sin embargo, en virtud del lazo entre intuición e

¹⁸ Kant, Immanuel. *Crítica del discernimiento*. Editorial Antonio Machado. Madrid. 2003.

imaginación, los elementos de la síntesis final son los mismos que aparecen en la intuición empírica inmediata, en Kant y en general en toda teoría del conocimiento moderna que no olvida que en la física newtoniana tales elementos deben antes transformarse en valores cuantitativos susceptibles de ser expresados matemáticamente.¹⁹

Nace una nueva concepción antropológica, la de sujeto.

Retomando lo que decíamos al comienzo: la tragedia antigua es la de un mundo dividido (Antígona); la tragedia moderna es la de un sujeto dividido (Hamlet).

La concepción antropológica de “sujeto” es heredera del término utilizado por Aristóteles **hypokeímenon**. Este vocablo significa, en principio, lo subyacente, lo que se mantiene por debajo de las propiedades cambiantes, el soporte de las cosas. Esta palabra se traduce al latín como **subjetum**, la ontología medieval designa con este término la totalidad de las cosas, de los entes, es lo que está en la base de las cosas, lo que siempre está presente en ellas.

En la modernidad se denomina “metafísica de la subjetividad” a una nueva forma de entender la relación sujeto-objeto. Descartes define al hombre como un yo que piensa, una **res cogitans**, el hombre es fundamento de sí mismo y por lo tanto el único sujeto es el Yo. En este conjunto de designaciones nuevas, subjetividad no hace referencia a lo que cada uno de los sujetos de manera singular entiende o define como lo real, por el contrario en el planteo de Kant el término subjetividad responde a la idea de un sujeto universal que él denomina **sujeto trascendental**.

Ese sujeto trascendental es la condición de posibilidad del hombre, es a priori, independiente de la experiencia. Ya en la filosofía contemporánea es Heidegger quien

¹⁹ El bien moral en Kant está representado por la acción, por la idea ética del sujeto primeramente como capacidad para determinarse a sí mismo y, después, como individuo en una sociedad basada no en los convencionalismos sociales sino en la naturaleza humana misma. Este principio básico da belleza a la vida, una belleza moral, una legalidad a la naturaleza, un juicio y una finalidad: la obligatoriedad. Es decir, la comprensión que nos permite gradualmente tener contacto con la realidad, con la naturaleza humana, con nuestro ser y con el ser del otro. Kant elabora así toda una reflexión partiendo de los sentimientos de lo bello y lo sublime para explicar las diferencias de géneros, proponiendo que los rasgos exclusivamente femeninos se reúnen en la categoría de lo bello; en tanto que todos los rasgos de lo masculino se unifican en lo sublime; este proceso explicativo lo extiende a las diferentes sociedades de su tiempo, de manera que resulten comprensibles las diferentes formas de ser de pueblos como el inglés, el alemán, el holandés o el francés, por citar algunos. Su intención es demostrar que las formas de comprensión representan la posibilidad de que el ser humano llegue a un nivel superior de conciencia tanto individual como social.

planeta en el **da-sein** una nueva concepción de subjetividad a propósito de este *existenciarlo* que es el ser-ahí, arrojado a la historicidad. El giro lingüístico habitado por una multiplicidad de giros: analítico, hermenéutico, pragmático, estructuralista, define al sujeto y a la subjetividad como un acontecimiento simbólico. Estas concepciones *desubstantialistas* en sus diferentes versiones sostienen que es lo simbólico lo que funda lo real.

La filosofía sale al cruce de las ciencias humanas y sociales, también del psicoanálisis, para pensar y abordar las cuestiones subjetivas, no ya desde la metafísica o la ontología, sino desde un campo problemático, campo disciplinar construido sobre reglas de juego intersubjetivas en situaciones sociales y culturales determinadas. Por su parte Foucault incorpora a esta saga el concepto de **subjetivación**, es ella quien provoca la constitución de un sujeto, los campos disciplinares que resultan del cruce entre el saber y el poder subjetivan y crean nuevos sujetos, que ya no son universales sino fragmentos locales de situaciones materiales y concretas.

La emergencia de un sujeto - para Lacan - es la relación de un significante con otro significante, el sujeto se distingue del individuo viviente; en cada caso el significante funciona representando a ese sujeto frente a otro significante; de este modo se forma una red que es lo que llamamos “saber”. Para el psicoanálisis lacaniano existen cuatro discursos básicos: el discurso del amo representado por la filosofía, el discurso de la histérica que es el que conduce al saber; el discurso del analista que es el que pretende curar y el discurso universitario que es el que intenta educar.

En base a las cuatro imposibilidades, en el sentido freudiano de la incompletud, los cuatro discursos dan cuenta de la imposibilidad (posibilitadora) de gobernar, de educar, de desear y de curar. Ahí donde la filosofía y la ciencia positiva encuentran un límite metodológico, epistemológico, teórico; el psicoanálisis abre la posibilidad de abordar lo simbólico, lo imaginario y lo real en una perspectiva que puede dar cuenta de la trama y su revés de lo social, histórico, cultural del sujeto político.

El surgimiento y la emergencia de nuevas expresiones políticas y culturales en América Latina han dado lugar al surgimiento y emergencia de subjetividades y subjetivaciones tales

como por ejemplo: cartoneros, piqueteros, punteros, refugiados ambientales, activistas; personas en situación de calle, con capacidades especiales, beneficiarios de planes sociales, etc. Nuevas denominaciones que intentan por un lado, desviar las nomenclaturas herederas del racismo/clasismo/sexismo y por otro, designar formas diferentes de tramas sociales y situaciones culturales.

El conjunto de significantes se encuentra excedido en sus partes y queda abierto a nuevos tipos de lazo social, esos tipos de lazo social son las relaciones entre impotencia e imposibilidad que se dan en las formaciones discursivas. El sujeto cartesiano de la ciencia que busca un conocimiento verdadero, que rechaza toda autoridad exterior, que decide aceptar como verdadero lo que experimenta por la propia razón, ese sujeto que se revela a sí mismo y por sí mismo una única certeza científica, ha estallado.

El sujeto lacaniano no es previo, es supuesto, está sujeto al significante al que se identifica y del cual es el efecto. El **yo pienso** no basta para sostener el **yo soy**, el inconsciente freudiano que genera la herida narcisista del no-saber, es el olvido olvidado, es ese lugar vacío desapercibido de la pura ausencia del significante (significante vacío). Entre un sujeto y otro opera el malentendí del cual venimos.

De este recorrido teórico e histórico, sujeto, subjetividad y subjetivación política son la tríada desde la cual es posible dar cuenta de lo nuevo, de lo acontecimental, nada se cierra en la teoría, ni nada se completa en lo absoluto. A estas **apariciones** subjetivas, las **pariciones** de rostros nuevos en la escena política nos conducen a este desafío de lo abierto del evento cultural.

El discurso político está desbordado, debe inventarse a sí mismo recurrentemente, en esa invención política cabe el Otro, no como otro sujeto sin como otro lugar, el lugar del Significante.

En los análisis que van del campo de la anatomopolítica, el biopoder y la biopolítica misma, ya no se trata de un sujeto (o una subjetividad), sino de un cuerpo. En el discurso oficial instalado durante los años pos dictadura en Argentina, el que desaparece es el cuerpo no el sujeto.

El cuerpo humano ha sido objeto de investigación durante siglos; hasta el punto de transformarse en referente para la teoría política, la epistemología y la filosofía.

Hoy día muchos pensadores y científicos sociales recurren a la biología, la física, la química, para poder nombrar una realidad socio-cultural, haciendo grandes esfuerzos teóricos por no quedar bajo el rótulo de “positivistas”.

Un claro ejemplo de esto es la denominación de “modernidad líquida” con una clara insistencia en los fenómenos naturales como el estado sólido, líquido y gaseoso. Pero el autor de esta categoría, Zygmunt Bauman, realiza todo un rodeo metodológico y conceptual para no ser señalado como un sociólogo heredero del positivismo.

La metáfora organicista insiste en ejemplificar las instituciones y los sujetos como órganos de un sistema: los trabajadores son la *columna vertebral*; la iglesia es el *corazón*; la familia es la *célula* básica; algunos actores sociales son definidos como el *riñón* del partido, el *brazo* armado de la agrupación; y así sucesivamente.

Francisco Varela reflexiona acerca de la impronta de la biología y sus descubrimientos científicos en las investigaciones de las ciencias sociales. Él denomina al sistema inmunológico como “el segundo cerebro del cuerpo”. “A diferencia del cerebro, que se concentra, por cierto, en la cabeza, el sistema inmunológico se dispersa por todo el cuerpo a través de los órganos y del fluido linfático”²⁰

La sociobiología ha ubicado en el *cerebro* a las fuerzas armadas, como el lugar estratégico de una sociedad, y el *sistema inmunológico* también suele ser ejemplo para describir las defensas que un país debe generar en respuesta y resistencia ante el ataque exterior.

“Ahora adviertan la epistemología que subyace a este modelo. Se la formula claramente como una metáfora militar. Ustedes tienen defensas que se basan en centinelas y en ejércitos (*anticuerpos*) cuyo número aumenta en caso de infección”²¹

Esa epistemología ha sido modificada por un dato que proviene de un cambio de paradigma en la misma biología, en el año 1974 Niels Jernet descubre lo que denominó “anticuerpos antiidiotípicos” que son los que luchan contra otros anticuerpos.

²⁰ Varela, F. *El final de los grandes proyectos*. Página 108.

²¹ Varela, F. Obra citada. Página 109.

“De pronto el sistema comenzó a parecerse a una red cuyos elementos se conectaban entre sí más que con el exterior. De pronto la imagen de tontos soldaditos mirando hacia fuera se convirtió en la imagen de personas en sociedad, de personas hablando mutuamente en lugar de mirar hacia afuera”²²

El enemigo exterior (virus y bacterias) también convive al interior de ese cuerpo con numerosos anticuerpos que luchan entre sí.

Abundan también ejemplos en la economía, hemos escuchado a los analistas de los sucesivos modelos económicos (celebrando sus éxitos o justificando los fracasos), afirmar que: “el diagnóstico de la situación ha dado una idea de cómo pensar un tratamiento adecuado para el enfermo”, ocupando el lugar del paciente ese cuerpo social herido y afectado por una dolencia monetaria o cambiaria o hiperinflacionaria.

Y esto tiene un alcance mucho más profundo cuando una computadora está infectada por un virus y la Web anuncia en sus múltiples redes los posibles contagios y sus consecuencias. El cuerpo informático, la red, también se enferma.

El cuerpo en sí mismo, como realidad y como vivencia existencial; el cuerpo como metáfora de otro cuerpo: el social. No sólo es objeto de miradas epistemológicas, clínicas, históricas, sino también es mirado y utilizado como muestra de un “estar en el mundo”, como portavoz de un sujeto doliente, como obra de arte.

El artista Gottfried Helnwein realizó una muestra en la que aparecen cuerpos desnudos con material quirúrgico sobre ellos.

“Este artista alemán utiliza el dolor como una forma directa de manifestar nuevas sensaciones, logrando manipular las escenas, siendo él mismo objeto para describir sus sentimientos en una gran obra de arte. En cada pieza están contenidas las sensaciones del ser humano; tratando de hacer visible el dolor del hombre y al mismo tiempo reflejar que ese dolor es provocado por él mismo. El nuevo **arte del dolor**, con esta pretensión provoca una serie de experiencias catárticas que permiten hacer una traducción personal de lo que quiere decir, porque a partir de ésta provoca en el espectador una sensación que muchas veces es identificada por cualquier hombre que contemple sus obras. Una simple manifestación artística que permite hacer de una sola imagen algo que sea comprendido por la mayoría. El llanto de un niño es un símbolo universal en el que su comprensión no necesita de idiomas, ni idiosincrasias, es por eso que el arte de Helnwein legitima esta experiencia, porque de entrada el centrarse en el ser humano mantiene una sola lectura; la del ser humano; cualquier

²² Varela, F. Obra citada. Página 110.

dolor y sensación es conocida sin tener que haberla vivido. La obra de este artista mantiene siempre la intención de provocar miedos, deseos, dolor y felicidad con la intención de nunca revelar respuestas, sino que siempre formulará preguntas que hagan al ser humano detenerse y observar para entender: ¿Cómo hemos llegado a esto? ¿Por qué lo seguimos permitiendo?”²³

Fue Michel Foucault quien advierte en su método genealógico que la mirada médica es la responsable del surgimiento de la sociedad moderna como programa punitivo, de un momento en la historia de quiebre y ruptura con lo anterior; conforme aparece esta mirada sobre el cuerpo surgen los registros, los expertos, las instituciones, que dejan sus marcas sobre él. Al marcar el cuerpo generan una nueva subjetividad y nuevas disciplinas que estudiarán el cuerpo del delincuente, el cuerpo del psicótico, el cuerpo del criminal, el cuerpo del enfermo, el cuerpo del anormal.

El cuerpo se ha transformado en un texto en el que la historia deviene en su escritura y nos informa lo que pasa en la época a través de las huellas (cicatrices, tatuajes, prótesis, dispositivos) que se inscriben en la corporalidad moderna instalada en las clínicas, los orfanatos, las prisiones.

Esa mirada totalizante, única, inaugura el “panoptismo” desde la cárcel en adelante, trasladando la vigilancia a la escuela, el palacio de justicia, la familia. Es el momento de la “ortopedia social“, las instituciones deben enderezar los miembros torcidos del cuerpo social, aparece la figura del tutor que garantiza ese encauzamiento que echa raíces en la misma corporalidad. Normales y anormales: portadores de cuerpos encerrados en las instituciones, vigilados, indagados.

Es Foucault que habla del **biopoder**, de cómo el poder recae sobre los cuerpos, y también propone otra categoría que es la **biopolítica**.

“Tras la anatomía política del cuerpo humano instaurada en el siglo XVIII, a finales de ese mismo siglo se ve aparecer algo que ya no es una anatomopolítica del cuerpo humano, sino algo que yo llamaría una biopolítica de la especie humana”²⁴

Las epidemias y luego las endemias, provocaron un pasaje entre el poder sobre los cuerpos a las políticas de higiene pública que controlan las poblaciones.

²³ www.helnwein.com

²⁴ Foucault, M. *Genealogía del racismo*. Página 251.

José Miguel Marinas expone, -a propósito de los cuerpos atravesados por la historia-, tres repertorios: el cuerpo del linaje, el cuerpo del trabajo y el cuerpo del consumo.

“El modelo del cuerpo del linaje reproduce y consagra la regularidad inmutable de los ciclos naturales. Regularidad que el modelo que viene de la industrialización rompe y sustituye por los ciclos productivos. Ese modelo dura en tanto que surte efectos inculcándonos la idea de que podemos también troquelar nuestro propio cuerpo y debemos hacerlo en la medida en que así lo requiere el proceso productivo industrial”

(...) “El modelo del cuerpo del trabajo introduce en nuestra cultura cotidiana la evidencia de auto producirnos, la **autopoiesis** como momento reflexivo de quienes, en tanto sujetos de una nueva manera de producir son capaces de transformar la faz de la tierra, la fisonomía de las ciudades, de ríos y de montes. El valor de la diferencia implica que en el contexto de la producción industrial hay una llamada a salir del parecido del cuerpo originario: cada uno será, también en esto, hijo de sus obras”

(...) “El cuerpo del consumo toma del espacio productivo industrial dos valores que exagera y articula de forma extraña: el mandato de estar en forma, el ajustarse (*fitness*) a cánones de excelencia más allá de su rentabilidad responsable, pero también el mandato del despilfarro, el derroche como modelo único del cuerpo del ocio, dimensión que cada vez tiene mayor peso espacio-temporal en la industrialización avanzada. Los mismos que se maceran en el gimnasio son los que derrochan de sí en los cada vez más omnipresentes ambientes ociosos”²⁵

De la ortopedia social que nos habla Foucault, en las que los agentes disciplinantes son la clínica psiquiátrica y la prisión para los anormales, la escuela y los tribunales para los normales; Eric Hobsbawn pone el énfasis en la fábrica, que en los comienzos de la sociedad capitalista regula y controla las relaciones sociales. No es que Foucault no advierta en la fábrica un sitio de disciplinamiento, en muchos de sus textos podemos leer la referencia a ella; pero para Hobsbawn la fábrica es el principal agente de la disciplina que necesita el capital para concentrar poder económico y político en la sociedad industrial. El cuerpo del obrero debe ser sano y fuerte para afrontar largas jornadas de trabajo en condiciones mínimas de cuidado.

Por su parte Anthony Giddens plantea la exigencia de una disciplina que lleve al autocontrol, es el propio individuo que se autorregula en el convencimiento de lograr una mayor eficacia en sus acciones.

²⁵ Marinas, J. M. *El cuerpo del consumo*. Páginas 34-35.

Jean Baudrillard pone el acento en la lógica del simulacro que se despliega en otro escenario social como el shopping, un no-lugar (Marc Augé) que permite adornar y endiosar el propio cuerpo como única pertenencia, la expresión “mi cuerpo” ha reemplazado en gran medida otras expresiones de culturas pre-globalizadas como “mi comunidad“, “mi grupo”, “mi sociedad”. Pertenencia e identidad son ahora operaciones individuales cercadas por los límites del cuerpo propio o del propio cuerpo.

Giorgio Agamben toma el concepto de biopolítica para analizar otro acontecimiento en la historia del Siglo XX, en un sutil reproche a Foucault pone sobre la mesa la existencia de un espacio mucho más cruento que las prisiones, se trata del “campo”, campo de concentración, campo de exterminio. El paradigma disciplinante de la modernidad, afirma Agamben, no son las prisiones, son los “campos”. Auschwitz es la consecuencia más patente de las sociedades modernas.

Sobre este concepto de biopolítica hace la distinción entre *bíos* y *zoé*. Agamben comienza su libro *Homo sacer* por un análisis filológico de los dos términos que en griego clásico se refieren a “vida”. La *zoé* expresa el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos. Por otra parte, *bíos* indica la forma de vivir propia de un individuo o grupo. No se trata de la simple vida natural, sino de la vida cualificada el *bíos politikós*. La *zoé* pertenece al ámbito de la *oikós* y está excluida de la polis. Aristóteles distingue entre el *oikonomós* (jefe de una empresa) y el *despotés* (el cabeza de familia) que se ocupan de la reproducción de la vida y de su mantenimiento; y el político. La distinción es fundamental para Agamben porque es la piedra angular de su concepto de soberanía. Según la definición de Schmitt, soberano es aquel a quien el orden jurídico reconoce el derecho de proclamar el estado de excepción y de suspender el orden jurídico mismo. Así se enuncia la paradoja de la soberanía. Para el jurista alemán, la soberanía del estado no estriba en ostentar el monopolio de la violencia, como afirmaba Weber, sin darse cuenta de lo problemático de la idea en una democracia liberal; sino en el **monopolio de la decisión**. La situación de excepción produce una indiferencia entre hecho y derecho; Agamben plantea que el “estado de excepción” se ha transformado en la regla. Si la excepción es la estructura de la soberanía, esa estructura originaria en que el derecho se refiere a la vida y

la incluye en él por medio de su propia suspensión se hizo totalmente efectiva en los campos nazis. Esta es la primera forma en que él define la biopolítica.

Si para Foucault “La soberanía hacía morir o dejaba vivir” en el biopoder, y en la biopolítica se transforma en “hacer vivir y dejar morir”²⁶ para Agamben, los campos de concentración del nazismo son una clara muestra que la decisión de dar muerte no ha sido reemplazada por el control sobre la vida.

Es decir, Agamben sostiene que aún en la biopolítica la decisión de dar muerte está presente, en lo que se transforma una regla, una excepción que deja de serlo en las políticas totalitarias.

Los cuerpos están ahí para dar un testimonio de ello. Y para pensar la desaparición forzada debemos recurrir necesariamente al análisis biopolítico.

En *Homo sacer III Lo que queda de Auschwitz*, Agamben aborda la comprensión del significado ético y político del exterminio; desde esta perspectiva, Auschwitz no se presenta sólo como el campo de la muerte, sino como el lugar de un experimento sobre los límites de lo humano. El **homo sacer** -que está fuera de la ley- es asesinado sin que ese asesinato constituya delito. Los campos de concentración o de exterminio y no la ciudad, son lo que constituye el paradigma de nuestra modernidad.

Es la **nuda vida** o vida desnuda, la existencia despojada de todo valor político, de todo sentido ciudadano. El campo de concentración o de exterminio es el espacio más radical donde se ejecutan las biopolíticas contemporáneas; donde la vida, privada de todo derecho, puede ser objeto de todos los experimentos.

Otro filósofo que plantea en términos de biopolítica la necesidad de una política sobre la vida (y no sobre la muerte) es Roberto Espósito. Este autor se pregunta por la coincidencia temporal entre modernidad y biopolítica. Afirma que no queda del todo claro en la obra de Foucault si es un fenómeno estrictamente moderno o si tiene antecedentes premodernos. Sostiene que su tesis es la de demostrar que esa incertidumbre epistemológica en la obra foucaultiana se debe a la ausencia de un paradigma más claro al

²⁶ Foucault, M. *Genealogía del racismo*. Páginas 255-256.

respecto. Resulta más claro y determinante, según Espósito, hablar de la **biologización de la política** que seguir utilizando el concepto de biopolítica.

“...el nazismo negó la filosofía no de manera genérica, sino a favor de la biología, de la que se consideró la realización más consumada... El régimen nazi llevó a un grado nunca antes alcanzado la biologización de la política: trató al pueblo alemán como a un cuerpo orgánico necesitado de una cura radical, consistente en la extirpación violenta de una parte de él muerta ya espiritualmente”²⁷

Describe los tres dispositivos nazis: la normativización absoluta de la vida, el doble cierre del cuerpo y la supresión anticipada del nacimiento. La profundización de estos procedimientos promovió el pasaje del cuerpo del soberano, el cuerpo del individuo al cuerpo del mundo.

“Nunca como hoy los conflictos, las heridas, los miedos que lo atormentan, parecen poner en juego nada menos que su vida misma, en una singular inversión entre el motivo filosófico clásico del ‘mundo de la vida’ y el otro sumamente actual, de la ‘vida del mundo’”²⁸

Otro aporte significativo, en otra línea de pensamiento filosófico, es el de Walter Benjamin. Comparte esta inquietud acerca de pensar después del nazismo o durante él; pero propone otro camino, el de la memoria. Sin poder ver ese pasado que relampaguea en un momento de peligro, ni los muertos estarán a salvo, porque el enemigo no deja de vencernos. Hay que atreverse a recordar los horrores para absolver el presente.

Una filosofía de la historia, una política de la memoria que se esconde en el olvido pero no desaparece; una crítica de la violencia que nos lleve a las últimas consecuencias de su análisis, para no caer en las manos del verdugo.

El olvido es memoria reprimida, los museos son la muestra de la barbarie, los cuerpos están ahí: en un retrato, en una foto, en un documental del horror; pero somos simples espectadores de ese sufrimiento, de ese terror.

Hannah Arendt nos propone la acción política, “actuar es inaugurar”, solamente en la acción política el hombre, el ser humano se permite un segundo nacimiento. Y no es un

²⁷ Espósito, R. *BIOS. Biopolítica y filosofía*. Página 19.

²⁸ Espósito, R. Obra citada. Página 20.

hecho biológico el de salir al mundo, a la vida; nacer por segunda vez es atreverse a actuar políticamente.

Por su parte Alain Badiou prefiere el concepto de militancia al de acción, *el filósofo es un militante sin partido*. Que no se esconde en el consejo teorizante acerca de lo político y que reconoce en el nazismo una política (no su revés o su negación). Para Badiou afirmar que el nazismo no es una política, es conducirlo al perdón o declararlo inimputable.

El nazismo es una política y un programa de exterminio que fue planificado científicamente y metodológicamente. El filósofo no debe convertirse en el relator de las masacres, su deber pasa por hacer política en la militancia, sin importarle el poder.

Desde otro registro Susan Sontag analiza la necesidad de ser espectadores del sufrimiento, de medir el coraje de poder mirar las imágenes de la tortura y el sufrimiento humano. La guerra de Irak sirve de escenario para su último libro, cuyo sugestivo título nos deja su afirmación como un interrogante: *Ante el dolor de los demás*. ¿Qué hacemos ante el dolor de los demás?, lo justificamos, lo ignoramos, lo dejamos pasar...

Los cuerpos, casi todos esos cuerpos son el testimonio de un sufrimiento, su mapa, su cartografía, el cuerpo de la anorexia, de la desnutrición, del encierro, de la tortura.

Tal vez nos quede cómo aliento final, como recurso final esta idea harendtiana del segundo nacimiento. Como una forma de clara rebeldía contra el conformismo generalizado.

Cada propuesta, cada filosofía, cada episteme, tiene algo que decir sobre el cuerpo. El cuerpo del delito, el cuerpo de la redención, el cuerpo retratado de las marcas que nos dejó una época, una política, una práctica institucional, una intemperie.

¿Cómo fue posible el nazismo en el siglo XX? ¿Por qué un ser humano se deja morir?
¿Por qué no podemos evitar el sufrimiento evitable?

Preguntas que se suman a muchas otras.

Como dice Matías Bruera:

“¿Cómo explicar el sibaritismo frente a la pobreza, los nuevos restaurantes de lujo frente a miles de personas que viven de los desperdicios, la exacerbada preocupación por la esbeltez frente a la desnutrición, la creciente oferta de escuelas de gastronomía y sommeliers frente a la masa desprotegida, la saturación visual de chefs cocinando en TV frente al hambre?”²⁹

El hambre, la pulsión de muerte, el abuso de poder, la sumisión... Ausencia de una militancia por la vida, el cuidado de sí, la protección de los otros, la solidaridad. El cuerpo desvalido, inválido, de un sujeto y una sociedad que no puede dar cuenta del motivo que diferencia el cuerpo del refugiado, el cuerpo de la bulimia, el cuerpo del hambre, el cuerpo marcado por la historia y la historia ilustrada por los cuerpos que están ahí en la memoria, aún cuando esa memoria se esconda en el olvido. Aún cuando esa memoria desaparezca como el cuerpo desaparecido, dejando el vacío simbólico de la ausencia de palabras, exámenes y políticas que ofrezcan una posibilidad de JUSTICIA.

Bibliografía:

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos. Valencia. 2006.

Badiou, Alain. “La ética y la cuestión de los derechos humanos”. Revista Acontecimiento. Nro. 10-20. Buenos Aires. Año 2000.

Biblioteca del Colegio Internacional de Filosofía. *Lacan con los filósofos*. Siglo XXI. México. 1997.

Bobbio, Norberto. *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Gedisa. Barcelona. 1998.

Bobbio, Norberto. *Diccionario de ciencias políticas*. Sudamericana. Buenos Aires. 1987.

Bruera, Matías. *La argentina fermentada. Vino, alimentación y cultura*. Paidós. Buenos Aires. 2006.

Cerdeiras, Raúl. *La política que viene*. Revista Acontecimiento. Buenos Aires. Febrero 2002.

Derrida, Jacques. *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1997.

²⁹ Bruera, M. *La Argentina fermentada. Vino, alimentación y cultura*. Página 22.

- Enaudeau, Corinne. *La paradoja de la representación*. Paidós. Buenos Aires. 1999.
- Esposito, R. *BIOS. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu. Buenos Aires. 2006.
- Feinmann, José Pablo. *La sangre derramada. Ensayo sobre la violencia política*. Ariel. Buenos Aires. 1999.
- Fischer, H. R. / Retzer, A. / Schweizer, J. *El final de los grandes proyectos*. Gedisa. Barcelona. 1997.
- Foucault, M. *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*. La Piqueta. Madrid. 1992.
- Forster, Ricardo. *Crítica y sospecha. Los claroscuros de la cultura moderna*. Paidós. Buenos Aires. 2003.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Nova. Buenos Aires. 1972.
- Kant, Immanuel. *Crítica del discernimiento*. Editorial Antonio Machado. Madrid. 2003.
- Marinas, José Miguel. *El cuerpo del consumo. El rapto de Europa*. Madrid. 2002.
- Martyniuk, Claudio. *ESMA. Fenomenología de la desaparición*. Prometeo. Buenos Aires. 2004.
- Rinesi, Eduardo. *Las máscaras de Jano (Notas sobre el drama de la historia)*. Gorla. Buenos Aires. 2009.