



REVISTA DE FILOSOFÍA

...VICTOR S. RIVERA: Cuando el enemigo no ha nacido: aborto, biopolítica y hermenéutica ... GABRIEL ANDRADE: Does Continuity of The Body Determine Personal Identity? ... OSVALDO A. HERNÁNDEZ M.: La Teología de la Liberación como reivindicación de la dignidad inherente a la vida ante el Evangelio de la Prosperidad ... JUAN C. BERROCAL D., JORGE J. VILLASMIL E. Y SANDRA I. VILLA V.: Polarización social en Colombia y Venezuela: ideologías excluyentes e identidades políticas contrarias ... LEANDRO O. EL ETER: Visión contractualista de Jean Jacques Rousseau: crisis filosófica de la representación política en el derecho argentino ... MARÍA LIUZZO: Sentido humano de la convivencialidad: la ética del bien común ... CHRISTIAN P. NARANJO N.: Post modernismo cultural: un atentado contra la lógica ...

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº 92
2019 - 2
Mayo - Agosto

Revista de Filosofía, N° 92, 2019-2 pp. 6-25

Cuando el enemigo no ha nacido: aborto, biopolítica y hermenéutica

*When The Enemy is not Born: Abortion,
Biopolitics and Hermeneutics*

Víctor Samuel Rivera

*Universidad Nacional Federico Villarreal
Lima – Perú*

Resumen

El presente documento es una hermenéutica del aborto como fenómeno biopolítico. Sobre la presuposición de que se trata de un tema de debate público que en una sociedad liberal “democracia emplazada” es insoluble, se propone que el dictamen de captura de la vida del no nacido obedece a un dispositivo biopolítico relativo a los límites *a priori* de un mundo social fáctico, cuya esencia podría desplazarse para contar o no contar a agrupaciones de vivientes humanos en cada caso declaradas enemigo (límite del comprender): *el ser que no puede ser comprendido*.

Palabras clave: Aborto; enemigo político; Carl Schmitt; democracia emplazada; esencia social.

Abstract

This document is a hermeneutic of abortion as a biopolitical phenomenon. On the assumption that it is a matter of public debate that in a liberal society “democracy located” is insoluble, it is proposed that the opinion of capturing the life of the unborn is due to a biopolitical device concerning the a priori limits of a factual social world, whose essence could be displaced to count or not to count groups of human living in each case declared enemy (limit of understanding): *The being that cannot be understood*.

Keywords: Political enemy; Carl Schmitt; Framed Democracy; Social essence

1. El aborto como problema filosófico

No puedo dar inicio a este documento sin una observación, que quizá tiene algo de anecdótica y personal. Me llegó por escrito hace un par de años una invitación para hablar sobre el aborto en una sala de debates en la Universidad de San Marcos. La invitación provenía de un filósofo muy amigo mío, director de un grupo de estudios e investigación sobre ética y filosofía política; me creí forzado entonces, de manera dilemática, a elegir entre la tranquilidad social o la honestidad, es decir, entre decir públicamente algo sobre el aborto, que considero una de las más terribles experiencias de la agnosia del mundo liberal actual, y mantener una posición sobria en el mundo académico, donde ser correcto políticamente es decisivo para no pasar hambre. Mi amigo tenía la idea de que hubiera en el debate una voz académica que fuera disonante en torno del aborto, dado que no se conoce en la comunidad filosófica peruana virtualmente a nadie que no conceda que el aborto es un gran bien y un derecho inalienable de la ejecutante. “No es un tema para discutir”, fue lo que le contesté, “es asunto sobre el cual carece de sentido hablar”. Recuerdo la respuesta: “Tú has condenado el aborto por televisión”.

Estaba en el set de la universidad, con una cámara grabando. A un lado uno de mis mejores amigos en el mundo académico, aunque en calidad de maestro de ceremonias. Estaban allí de flanco un par de señoritas: Una pertenecía a una ONG antiabortista, que probaba sus tesis con un proyector de escalofriantes videos de bebés cortados en pedazos; la otra señorita hacía, pedazos más o menos, lo mismo. Frente a la mesa había varios connotados opinólogos liberales antirreligiosos. El lector podría preguntarse qué hacía un filósofo allí. La respuesta es una sola: El filósofo había sido invitado no a ser filósofo, sino a opinar, como las dos señoritas de los flancos hasta el más modesto de los de entre el público. El formato del encuentro era del tipo “gran debate público entre posiciones pro/ vida y posiciones pro/ elección”, el tipo medio

de debates sobre cuestiones morales que se hacía en la televisión norteamericana de manera preferente hacia la década de 1990. Como filósofo creo a pie juntillas lo que Alasdair MacIntyre ha escrito hace tiempo sobre ellos¹ y los considero irracionales, síntomas de algo irregular que está ocurriendo en las sociedades emplazadas², la forma tardía de las liberales capitalistas democráticas, algo que merece diagnóstico antes que caso y que por ahora debo omitir comentar.

Es en ocasión de eso que resolví desarrollar una posición filosófica en torno del abortismo. Por el carácter irracional que envuelve a las discusiones morales en relación con la suspensión de la vida humana antes del nacimiento, parto del presupuesto de que no se puede argumentar nada moralmente. En cambio, me parece interesante la cuestión estrictamente filosófica de por qué existe un sector de la población en las sociedades liberales que desea hacer políticas públicas en torno a la disposición de no nacer, algo propio de estas sociedades y que se halla vinculado con una visión extremadamente jurídica de la vida humana. En este contexto, los polemistas en relación con políticas públicas en torno a los niños no nacidos los tratan como característicamente humanos o no humanos, según el caso, con la idea de que es la ley y los derechos establecidos con ella lo que determina lo que se permite o no se permite, se debe o no se debe, etc. en relación con ellos. El tema es cómo puede un filósofo ofrecer una explicación plausible de esta situación sin a la misma vez estar involucrado en debates sociales irracionales e insolubles.

Como hermeneuta filosófico puse mis ojos en la biopolítica.

2. Biopolítica agambeniana

En el escenario donde la inteligencia social se halla dominada por consistir ella misma en un despliegue de debates irracionales donde media al final un poder signado por el Derecho el autor prefiere un discurso descriptivo; no opinológicamente descriptivo (porque entonces se autocancelaría en una opinión sobre lo que la ley debe o no debe hacer, aun cuando la ley mandará sin consultar). Para esto se va a efectuar una reflexión biopolítica, una forma de discurso filosófico que toma como fuente aquí la obra de Giorgio Agamben, aunque solo sea referencialmente. Debe precisarse aquí qué se entiende por *biopolítica* de esta manera.

1 Cf. MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987 [1981], cap. I.

2 Ambas expresiones se toman aquí por sinónimas; el primer sintagma fue acuñado por VATTIMO, G. y S. ZABALA, *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*, New York, Columbia University Press, 2011, cap. I.

Prosigo ahora, con el perdón de los agambenianos³.

El núcleo de la biopolítica es la capacidad de disponer de la vida. Debe pensarse esto no de la vida en general, sino de la vida humana, en tanto el ser humano se encuentra dispuesto en la posibilidad de ser muerto o de ser dejado ser vivo. En este sentido, lo *bío* de la *bío/* política *se restringe* muy bien *al ámbito de lo que, siendo humano, es además básicamente un algo vivo*, una parte, un todo, una comunidad, etc. que, siendo viviente, se halle como propia del hombre. Mucho puede ser propio del hombre, pero solo de lo que además de ser humano es también algo vivo tiene sentido que se haga biopolítica⁴. Lo *político* de la *bío/* política se halla en que, para disponer de la vida humana antes definida, se presupone algún tipo de mecanismo relativo a qué justifica y hace posible disponer o no y se relaciona con afirmar o negar, etc. en el medio de una norma; esto (es bueno aclararlo) es algo que no hace el propio viviente, sino alguien o algo que lo controla y manda en la norma; esto último da a la biopolítica una posición eminentemente jurídica, vinculada al Derecho, pues se relaciona con el pensamiento de si se debe o no se debe, de si se puede o no se puede, en el sentido de un *acontecimiento social* (y no, por ejemplo, como algo opinable científico, natural, moral, etc.).

Lo político de la biopolítica consiste en *el poder sobre ser o no ser viviente*, en la capacidad de ser dejado o ser impedido de vivir, sea para un humano, bien para una de sus partes, etc.

No se requiere de acudir a Agamben para inferir de lo anterior que nunca hay tal cosa como una posesión arbitraria del viviente; esto no puede ser pensado salvo, naturalmente, que sea antes posible lugares donde la justicia sea un concepto vacío, lugares que carecieran de Derecho o, para decirlo de otra manera, que fueran en algún sentido comprensible unas *no/* ciudades. El *ser/* capaz de permitir o impedir acontece y puede ser pensado de manera independiente del que (de los que, de lo que, de la parte que, etc.) en cada caso es dejado vivir o no es dejado vivir. Como debe haber notado ya el lector, un mecanismo que permite saber lo que se debe o no se debe, se puede o no se puede, tiene una característica ontológica; es relativo a una esencia, el orden (la orden) que contiene lo que se puede o no se puede.

Con el objetivo de dar auxilio al lector, que puede considerar esotérico esto de *ontológico*, se añade lo siguiente: Uno está en general acostumbrado a pensar las

3 Para el pensamiento de Agamben en general, cf. MILLS C., *The Philosophy of Agamben*, Montréal/ Kingston, McGill-Queen's University Press, 2008; DURANTAYE, L., *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, Stanford, Stanford University Press, 2009.

4 Una correa, un tubo de circulación de agua, un Senado, una canción: Son cosas propias del hombre, solo el hombre y no otro ser las tiene, pero no hay tal como una biopolítica de tales cosas.

normas como pautas, regulaciones relativas a la acción. Una norma respecto de lo que se debe o no se debe hacer (en este caso, dis/ poner de una vida humana, ser permitida esta de vivir o ser no permitida de vivir) se refiere sin embargo no solo a la ley que permite o no permite esto o aquello, etc., a tal o cual *acción* (como matar o permitir vivir), sino a lo *que es o no es* en tanto se es permitido o no se es permitido, etc. El referente de la norma biopolítica es, antes que la acción permitida o sancionada, la *naturaleza* (jurídicamente pensada) del ser abarcado por ella, que en cada caso es permitida por la ley de vivir, o de ser cesada, etc. Lo que es relativo a lo que es o no es, por ejemplo, a si la vida humana puede ser o no ser cancelada (por la norma Tal o Tal, en el tipo, edad, color, etc. especificados como característicamente no deseables), se refiere no a esto o aquello de la vida, sino a la posibilidad misma de la vida, y la vida como tal, a la vida como lo que puede o no ser frente al no ser absolutamente nada. Esto se llama la *esencia* de la vida Tal y Tal (como *la esencia pensada* del judío, del inmigrante o del feto).

Dis/ poner de una vida humana, en el sentido de haber resuelto que ingresa en el ámbito de lo que puedo o no puede ser cancelado involucra una esencia de eso que vive humanamente; una característica de esta esencia así pensada es que supone la captura de lo pensado, es decir, de tenerlo allí desde siempre listo para ser desechado o dejar continuado en su ser. Por lo mismo que se trata de una esencia de algo que puede o no puede ser cancelado, que está en las manos, por así decirlo, puede decirse que la esencia pensada Tal y Tal consiste en una potencia jurídica; Agamben llama a la capacidad de dis/ poner de la esencia así pensada jurídicamente tener soberanía⁵, aunque trataremos de no complicarnos el pensamiento sin motivo.

Capturar la vida como una *esencia*, es decir, como una cierta vida respectivamente normada, vale sin duda también para la vida animal, como para el tipo de animales que van al zoológico, son cocidos a la plancha, son llevados del cuello con una cadena, etc. todos los cuales también son seres que pueden ser dejados vivir o cancelados. Es notorio y fuera de cuestión que la vida, tomada de esta manera, se halla integrada en cada caso a un orden jurídico, esto es, es ya desde siempre dispuesta para ser matada o no matada. Justamente por este motivo es que se requiere saber si hay diferencia entre la naturaleza humana (jurídicamente pensada desde su ser vivo) y la de los que siempre son capturados en su esencia, incluso si, como he escuchado hacen los veganos, sea para dejarla vivir, lo cual implica siempre control sobre lo que se deja

5 Particularmente en AGAMBEN, G., *Homo sacer: El poder soberano y la vida desnuda*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2018 [1995]; cf. GUERRERO MARTÍNEZ, L. y A. CAVALLAZZI SÁNCHEZ, *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida* (1995). Giorgio Agamben, *La filosofía del siglo XX: un mapa bibliográfico*, México, Universidad Iberoamericana, pp. 285-290; más específicamente, sobre Derecho, vida y soberanía en Agamben, cf. GUAZZELLI VALERIO, R., *Biopolítica em Giorgio Agamben. Releção crítica sobre a legitimidade do Poder Soberano*, Saarbrücken, Novas Edições Adamênicas, 2016.

vivir y puede ser matado (aunque no lo sea)⁶.

Una norma adquiere el carácter de *ontológica* si tiene poder sobre un ser de tal modo que puede cesar ese ser, lo cual es lo mismo que decir que *define el ser de ese ser* como bajo su mando y es lo que le permite ser en lugar de no ser (en este caso, sobre el ser humano viviente, o bien sus partes, agrupamientos, etc.). Lo que se debe es también lo que es posible y también es, por lo mismo, la *esencia* de algo, es decir, *el ser exigido* en tanto se le permite o no se le permite, etc. y acontece: *Es, se hace evento, lo que es exigido de ser*. Aunque parezca increíble, el poder político sobre el ser viviente, esto es, el poder biopolítico, establece la esencia del ser de ese ser Tal y Tal en cada caso. La biopolítica hace referencia a la esencia socialmente pensada y acontecida como la posibilidad de ser, en este caso del viviente humano Tal y Tal. Como se ve, lo político de la biopolítica, en el planteamiento del que aquí nos estamos apropiando, es siempre relacionado con una *esencia*; no una esencia natural, sino un dispositivo ontológico socialmente acontecido en una estructura jurídica relativa a lo que debe ser o no debe ser, etc..

El término genérico que usa Agamben para la norma, en tanto es ontológica, es *dispositivo*⁷; cuando un dispositivo implica un conjunto de cosas que hacer, entonces hemos preferido denominarlo esencia, o esencia social, en tanto lo exigido hace sentido con un relieve de la experiencia humana. En la *esencia social* o simplemente *esencia* como un mundo/ cosas que hacer, lo que se permite o no se permite, lo que se debe o no se debe, etc. no es una mera norma, esta o aquella, sino un mundo donde, entre las cosas que hacer o no hacer, se halla también lo que se debe hacer o no hacer, lo que *se exige hacer* con la vida humana Tal y Tal. La vida en un mundo/ cosas que hacer liberal, por ejemplo, involucra un dispositivo de cómo administrar: Saber qué se debe o no se debe hacer relativamente a una vida humana, o a una vida mascota o gatuna, o con la vida de un gran mamífero en extinción; ese dispositivo solo hace sentido si viene con el conjunto de cosas que hacer dentro del cual se halla insertado; eso sugiere por qué el mundo liberal de cosas que hacer es muy obsesivo en el cuidado de las mascotas, aunque sea tan descuidado con la vida silvestre y la vida en general, muy a pesar de que el hablar sobre esos descuidos sea inverso en proporción a lo que realmente se hace.

6 Recuerde el lector la triste suerte de los perros recogidos para ser cuidados, lo cual viene con un plazo de existir impuesto por el gerente de la institución protectora de la vida en cada caso.

7 Cf. AGAMBEN, G., *¿Qué es un dispositivo, seguido de El amigo y de La Iglesia y el Reino*, Barcelona, Anagrama, 2015 [2006]; se comenta allí diversas obras de Foucault, aunque particularmente tenemos como referencia a *Historia de la sexualidad I* [1976]. Para el concepto de dispositivo en Agamben cf. mi reseña/comentario a la obra anterior, RIVERA, V. S., Agamben, Giorgio, *¿Qué es un dispositivo?* Seguido de *El amigo y de La Iglesia y el Reino*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2015, 66 pp. (reseña crítica), *Anuario filosófico*, 51/2 (2018), pp. 157-160.

Saber qué hacer en un mundo de cosas que hacer es algo que se relaciona con preferir, seleccionar, cuidar y salvar, pero también con lo contrario: No preferir, no seleccionar, no cuidar y dejar perder, socialmente hablando.

Antes de seguir hagamos una proyección para/ parentética sobre qué es la biopolítica, de la cual esta nota pretende ser un ejercicio. Esperemos que sea de utilidad para el curioso y el lector amigo; el de ánimo docto puede saltarse esta parte.

3. Biopolítica administrativa

No todo discurso biopolítico es del tipo aquí denominado “agambeniano”, es decir, no todo discurso sobre algo vivo políticamente pensado es a la vez ontológico/político.

En realidad, nosotros hemos hecho tener sentido a la biopolítica de Agamben como una forma de discurso filosófico ligado a la tradición hermenéutica, vale decir, una filosofía del acontecer del mundo de los hombres donde tiene sentido hacer referencia a esencias sociales que pueden o no ser capturadas por una norma. Mucha de la biopolítica al uso es meramente administrativa y, por lo mismo, aunque es reflexión en torno a la vida, se sacrifica la reflexión en torno a la esencia de la vida humana, que es lo único que cabe aquí como biopolítica, para reemplazarla por la forma de disponer de ella⁸; entonces el sentido del discurso es siempre lograr algo útil en relación con ciertos intereses sociales in/cuestionados y que pueden, por ejemplo, haberse originado en un cálculo de ventajas comerciales para una corporación industrial. En este sentido, la biopolítica se refiere a qué hacer o no hacer con algo siempre disponible, como un mueble, o como un hígado, por ejemplo, útiles para una oficina o un enfermo.

Si bien un discurso administrativo en principio no se refiere a dispositivos ontológicos relacionados con el hombre o su carácter viviente, es posible pensar en cambio en el uso administrativo de algo viviente y humano, como hacía la biopolítica pre/ agambeniana; lo hacía estimulando o frenando cualidades genéticas, por ejemplo. Es conveniente aquí hacer una revisión de qué es la biopolítica en un sentido no filosófico, esto para que al lector le quede claro cuándo un argumento es biopolítico en el sentido de lo que se debe o no se debe, lo que es permitido o no es permitido, etc. relativamente a una esencia onto/ jurídica y no en especial frente a un compromiso sobre algo bueno que hacer moralmente o frente al modo de un mueble.

8 Un buen ejemplo es *Biopolítica*, del profesor italiano Roberto Espósito, un texto con apariencia de introducción que desarrolla la cuestión biopolítica de manera temática antes que cronológica. Cf. ESPOSITO, Roberto, *Bios. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006 [2004].

“Biopolítica” es un término centenario; a lo largo del siglo XX se ha gestado en situaciones altamente diferenciadas, pero que básicamente se relacionan con la integración de la vida humana dentro de los intereses y el ámbito de la política. Es notorio que esto es así particularmente en temas relacionados con la población, su crecimiento o decrecimiento y la economía consiguiente de ingresos y gastos que esta implica para un Estado moderno. Originalmente, fue usado en relación con la administración pública como con la economía, dentro de un horizonte más amplio relativo también al interés político por la conservación o expansión de razas o grupos humanos biológicamente pensados⁹. El término como tal fue recuperado en la década de 1970 por Michel Foucault, en el primer tomo de los tres consagrados a la *Historia de la sexualidad*¹⁰; las reflexiones de este autor francés fueron luego puestas en auge por discursos relacionados con la disposición social de la sexualidad, es decir, como lo que aquí se llama una *esencia social* o socialmente pensada.

La biopolítica de Agamben (de la que nos servimos aquí a nuestra manera) es posterior en el tiempo; puede dársele como punto de inicio el impacto de la primera obra trascendente del filósofo de Venecia: *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*, de 1995¹¹; notoriamente, Agamben ofrece una interpretación metafísica de la obra de Foucault, haciendo del tema de la vida humana y su administración un problema filosófico y no meramente económico, burocrático, etc. En la biopolítica pre/ agambeniana se considera biopolítico todo aquel discurso que trata sobre las consecuencias del ser humano como un viviente susceptible de ser administrado, al modo de una variable en un sistema de organización. Una concepción agambeniana de la biopolítica subsume las consideraciones anteriores a un modelo onto/ jurídico, donde los cálculos relativos al viviente son integrados en un esquema anterior de pautas o normas sobre lo que se debe o no se debe, etc. en un horizonte de sentido donde se entiende todo desde un dispositivo que constituye la *esencia social* X o Z.

Los niños y las niñas

Como una observación suelta: No resulta fácil de comprender cómo la biopolítica puede tratar del uso de la sexualidad, del uso biológico de los cuerpos y sus partes, la migración masiva, etc. y no se ocupe en cambio del niño no nacido, como si

9 Cf. FOUCAULT, M., *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Traducción de Horacio Pons, México, Fondo de Cultura Económica, 2007 [2004]; LEMKE, *Introducción a la biopolítica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017 [2007], caps. I-II. Cf. MAHIEU, J. de, *Volk – Nation – Rasse. Gundlagen der Bio-politik* Riesa – DS Verlag, 2003.

10 Puede consultarse FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad 1- La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2018 [1976].

11 Cf. AGAMBEN 2018 [1995], op. cit. Como introducción a esta obra se sugiere GUERRERO MARTÍNEZ, L. y A. CAVALLAZZI SÁNCHEZ, *La filosofía del siglo XX: Un mapa bibliográfico*, México, Universidad Iberoamericana, 2010, pp. 285-290.

los abortos no tuvieran datos económicos o, ya pensando desde la obra de Foucault, no tuvieran nada que hacer con el sexo. Si se admite que el sexo es un dispositivo biopolítico, relativo a lo que en la sexualidad se debe o no se debe, se permite o no se permite, etc. es razonable pensar que la sexualidad incluye lo que se sigue de ella y la acompaña, como concebir y dejar vivir o cancelar la vida de los fetos. Obviamente, este escenario es posible porque todo debate público medio considera la cuestión de los abortos a la manera de un tema moral, relativamente a lo mismo que se debe o no se debe, etc., pero como si no hubiera en esto las mismas consideraciones biopolíticas relacionadas con las formas sociales del sexo, la educación sexual, la información sexual relativa a usos recreativos o comerciales del sexo, las prestaciones sexuales y su locación, etc., que sí se considera asuntos biopolíticos.

Sobre qué es en última instancia o no un asunto biopolítico, en un autor no sospechoso, como una referencia razonable puede remitirse el lector a la *Introducción a la biopolítica* de Thomas Lemke. Lemke reprocha a Agamben no interesarse por el concepto de género, la argumentación teórica de los/las/lxs feministas/os/xs, no dedicar espacio conceptual a las comunidades LGTBI, no tomar en cuenta los derechos humanos de los animales, etc. Nosotros le reprocharíamos no haber tratado nunca del aborto. Se encuentra en el libro de Lemke buena parte de lo que aquí se comenta sobre la biopolítica; tiene el libro una particularidad que subraya algunas intuiciones: Lemke, que tiene lugar para pensar los derechos de las mascotas, no se reserva ni una sola palabra al no nacido, cosa obvia al lector imparcial dado que el niño aun no nacido es un ser viviente sobre el cual se discute y realiza políticas públicas relativas a ellos.

Si hay una ley/ norma que indica que se debe o no se debe hacer, si se permite o no se permite, etc. relativamente a algo humano vivo, ya estamos en la esfera de la biopolítica y no, por ejemplo, en la moral.

Debe distinguirse lo que se debe o no se debe *porque se considera malo moralmente* de lo que se debe o no se debe, etc. *porque una norma así lo ha dispuesto* y, con ella, un mundo de cosas que hacer y no hacer que hace lugar con ella. Sin duda ambos aspectos pueden coincidir, lo bueno y la norma, pero también diferir. Discutir lo segundo como si fuera lo primero es lo que da lugar a que una cuestión biopolítica sea considerada con argumentos puramente morales, como si se tratara de la acción diferida de un(a) particular que quiere o no quiere, es forzado(a) o no es forzado(a), etc.; se olvida así, por una especie de espejismo, el hecho de que hay acontecido un dispositivo que norma y (en este caso) se instala como el permiso para ser dejado vivir o no vivir y se pasa a una manera de discutir lo que se debe o no se debe que es extraña a la política y que, justamente por eso mismo, es ineficaz, incluso moralmente. Ya que surge lo anterior, es mejor, habiendo establecido primero que el aborto es una

cuestión biopolítica, insistir en qué lo hace algo biopolítico antes que algo moral. Como muchas cuestiones de metafísica social, la biopolítica se relaciona con el tema del número: *El número social es siempre metafísico*¹².

Inmanuel Kant, hace más de dos siglos, y antes de que la biopolítica fuese pensada, ya había expresado su admiración por las regularidades en los índices matemáticos de nacimientos y muertes; Kant observó que podía contarse con un conocimiento poblacional para hacer lo que hoy llamaríamos políticas públicas sobre la base de indicadores de más o de menos¹³. Es notorio que puede haber índices en los abortos y que estos, tanto en su control como en su incentivo, tienen consecuencias no solo éticas, relativas al bien y al mal, sino también biopolíticas. Así como hay estadísticas de nacimientos y de muertes, hay también estadísticas de abortos, de índices estrictamente numéricos para los abortos. Es altamente curioso que la biopolítica, hoy en auge bajo distinto tipo de discurso, no se haya ocupado de los bebés muertos antes de nacer, pues bajo todo respecto es un tema biopolítico, que se refiere a la administración y el control de algo humano vivo, relativo a una norma sobre si le es permitido o no permitido, ser cancelado o ser dejado vivir, esto es, existir o no existir como la definición del modo de ser de algo viviente en un mundo/ cosas que hacer X o Z, el constituido por las sociedades liberales democráticas capitalistas donde se discute en debate públicos estériles sobre los abortos, por poner el caso.

No interesa aquí si uno es especialmente feliz o no si hay una política pública para lograr o impedir socialmente un número grande de abortos. Siendo los niños en vías de nacer o de ser muertos parte de una comprensión biopolítica, resulta bastante interesante dedicarle unas reflexiones de esa naturaleza. El aborto *exige ser contado*, así como la muerte o la maternidad en tanto son acontecimientos socialmente pensados. No es la acción de matar o no matar, la de disponer o no disponer, sino un dispositivo relativo a la esencia (humana), de poder o no poder ser dejado vivir.

Cualquiera que fuese testigo de una discusión sobre el aborto está obligado a reconocer que se trata en torno de algo vivo. Es cierto que hay personas/ madre que piensan que los niños abortados son parte de sus propios cuerpos que ellas desean expulsar. El mero hecho, sin embargo, de que hubiera estadísticas de gente auto/mutilada exigiría pensar biopolíticamente el tema de cuántos brazos, o dedos,

12 Remito aquí a mi reflexión sobre el terrorismo islámico como acontecimiento del fin del nihilismo, donde introduje la idea del número social como un índice de argumentación en metafísica política: Cf. RIVERA, V. S., Charlie Hebdo. El evento del fin del nihilismo cumplido, *Estudios Filosóficos* (Valladolid), 54/ 187 (2015), pp. 531-554.

13 KANT, I., Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita. Estudio preliminar de Emilio Estiú sobre “La filosofía kantiana de la historia”, *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1960, pp. 39-40.

o pedazos de hígado, por ejemplo, las personas desean arrancarse en una cierta comunidad humana, así como si eso puede ser administrado y regulado: Hacer biopolítica se relaciona con una cierta economía del cuerpo en tanto es algo vivo (pues, de otra manera, no sería política, sino una especie de jardinería corpórea). Si hubiera gente que tirara sus ojos, por razones morales, por ejemplo, bastaría con hacer una estadística para que hubiera una política de contar esos ojos, registrarlos públicamente y redistribuirlos entre personas invidentes o con dolencias oculares. Los ojos arrancados *exigen ser contados*; en este caso como algo específicamente vivo, en oposición a partes del cuerpo expulsables.

En efecto. Compárese las uñas con un corazón. También se cortan y arrancan con un experto, en el manicurista, por ejemplo; ahora tómese el corazón de una persona muerta cerebralmente: Hay un interés mayor del que corta las uñas en el corazón disponible del hombre cerebralmente muerto; se trata de un interés social y no personal que singularmente se halla en una red de cosas que hacer entre las cuales algunas son políticas y normativas, como la necesidad de los pacientes con enfermedades cardíacas, que *exigen ser contados* relativamente al corazón disponible que podría estar en el cuerpo de alguno de ellos. Hasta aquí queda claro que el niño arrancado del cuerpo que lo aloja antes de nacer es algo vivo; es parte de la biopolítica en la medida en que es un tema que puede ser administrado públicamente. Un niño antes de nacer tiene células madre, o ADN, etc.

Hechas las precisiones anteriores, y habiendo concedido que el niño por nacer es algo vivo, se plantea ahora el tema biopolítico de si tiene o no identidad humana y de si, teniendo esa identidad, requiere o no requiere interés del cuidado que gozan los seres humanos en general. Creo que no es problema conceder desde ya que el niño no nacido es algo vivo, ya que de un hígado o el corazón de un muerto cerebral lo son por el mero hecho de su no ser algo no vivo. En este sentido básico, se trata de algo no irrelevante biopolíticamente. Se parta ahora de este dogma: *Todo lo relativo al hombre debe ser retrotraído al esquema ontológico más general de la vida humana misma en tanto humana*, es decir, en contraste de la vida humana como algo animal, o como algo relativo a las ciencias de la medicina o la biología, etc. En esto se sigue el patrón argumentativo reservado para dar cuenta de la condición humana en la obra de Heidegger de 1927, *Sein und Zeit* (SZ), en la sección que se conoce como “analítica existencial”. Quizá sea un lugar común de la hermenéutica lo que sigue.

Continúo, esta vez con el perdón de los heideggerianos.

4. Un avión visita a Heidegger

En el numeral 11 de la analítica existencial (es decir, en el párrafo 11 dedicado por Heidegger a describir cómo es la experiencia humana en general), el autor alemán muestra la condición peculiar del ser humano de tener acceso a la realidad a la misma vez que la comprensión de la realidad lo reenvía a comprenderse a sí mismo; el mismo en tanto que se halla siempre se comprende a sí mismo no psicológicamente, sino la condición para que el mundo haga sentido. Esta consideración se expresa en alemán con la expresión aglutinante *Dasein*¹⁴, que une semánticamente a *Sein*, el que en cada caso es siempre, con un *Da*, un allí donde en cada caso acontece el que se halla como *Sein*. Obsérvese que se presume siempre que el allí que el *Da* indica en *Dasein* significa un determinado *mundo de cosas que hacer*, donde el *Sein* que se experimenta en el *Da* no es uno que ve, sino alguien que en cada caso juega un rol en el *Da*, que se encuentra en el *Da* y hace confirmación/ de sí mismo allí.

El *Sein* se halla siempre en cada caso en un *Da* inabarcable, complejo, cambiante y variable. Como claramente lo sugiere el numeral 32 de la analítica existencial, acontece en cada caso el *Sein* como un sentido, es decir, como una totalidad con eso mismo que es inabarcable, etc.; no acontece así como un dato, como que x o z , sino como una experiencia del conjunto, como una totalidad presupuesta una y otra vez que es el caso, con las variaciones, complejidad, etc. que dan sentido a la expresión “lo que es en cada caso”. Uno de los asuntos decisivos en esta manera de entender el ser humano es que su propia humanidad es atravesada ontológicamente, vale decir, que todo lo que tenga sentido en el *Da* como una totalidad o lo alcance en su experiencia bajo ese supuesto de totalidad no es algo más *que se suma* en un mundo de cosas donde acontece que x o z , sino algo así como aquello *que hace posible sumar* que x y z , etc. El *Da* es experimentado así como el sentido, aquello que aloja y hace posible en cada caso que x o z , etc. En este *Da*, en cuya función de sentido Hans-Georg Gadamer habla de horizonte, el *Sein* experimenta a lo demás acontecer, es decir, tener lugar como algo que se experimenta en cada caso como en el mundo/ cosas que hacer.

Algunas veces el mundo cosas que hacer es especialmente acontecido, esto es, se encuentra que hay acontecimientos que son a manera de hitos o huellas que configuran el relieve en su mayor extensión y que, por lo mismo, constituyen y fundan el sentido como un todo. A eso nosotros llamamos *evento*¹⁵.

14 Para una interpretación extraña a nuestra manera de argumentar, se remite al curioso a WAELHENS Alphonse de, *La filosofía de Martin Heidegger*, Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1952, cap. II; VATTIMO, G., *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 2006 [1971], pp. 23 y ss.

15 Heidegger dedicó al tema un curso del que han quedado las notas. Por cierto, en todo lo relativo al evento, aquí el que se expresa es más el autor de esta lectura que el filósofo de Alemania, aunque rendirle gratitud es lo mínimo que puede hacerse con él. Cf. HEIDEGGER, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Editorial Almagesto/ Editorial Biblos, 2003 [1989]. Respecto del

Una manera de caracterizar un evento o acontecimiento es decir que es fundante, es decir, que se cuenta a partir de él, aunque no numéricamente, sino al modo de un hito narrativo en el cual hace sentido lo demás como x o z, etc. Entonces el evento que es en cada caso experimentado hace del mundo la experiencia adecuada en la que x o z, etc. en cada caso acontecen. Otra manera es describirlo como aquello que se experimenta cuando un evento acontece, y no solo x o z, etc.; como un estremecimiento o una conmoción de la experiencia del todo, que expresa el todo siendo afectado. En una clase de 1934, según las notas de una alumna judía, Heidegger expresó esto último con un ejemplo: Supongamos que hay un avión frente a la vista; no es más que un avión. Pero si el que en cada caso se encuentra mirando el avión se entera de que el Führer va a abordarlo para ir de visita donde Mussolini, entonces es diferente¹⁶. En efecto, se convierte en un *acontecimiento*, en algo que hemos llamado para sufrimiento del lector amigo no docto *ontológico*. Esto es así porque la experiencia del avión no es la misma sin un saber que el Führer va a viajar en el avión.

El mismo avión se transforma en el evento de otro avión, de un avión que porta y exhibe una esencia; solo el segundo y de ninguna manera el primero es el que funda, da sentido y transforma la experiencia del *Sein* como un todo¹⁷. En el primer avión hay un avión; en el segundo llega a ser un mundo.

Como habrá notado el lector la experiencia de la totalidad implica también la transformación y el poder ser contado del mismo que en cada caso da cuenta de ella. Esto es tener un sentido, que en cada caso no puede no tenerse. Incluso si imagináramos una vida intensamente estúpida, de uno que en cada caso se halle drogado digitando su teléfono inteligente, que sería inteligente en su lugar, el mero hecho de la sucesión de que se ha interactuado con otro del mismo género una y otra y otra vez presupone que se cuenta entre lo que se debe contar. Hay un comprender de las banalidades, que Heidegger se cuidó de señalar como parte del paquete de condiciones que hacen posible la comprensión en general. La comprensión del *Dasein* acontece en su banalidad misma como un sentido, pues hasta lo que es banal y no es evento acontece y se puede contar como lo que sigue de x y de z, etc. Justamente ver al Führer tomar el avión para visitar a Mussolini es posible en un mundo donde hay desde siempre incontables aviones que ver. En todo caso, fácilmente el lector reconoce en el mundo

sentido de “evento” que se ha ido trabajando aquí por el autor, cf. RIVERA, V. S., Evento, *novum* y violencia fundante. Bagua (Perú), 2009, *Estudios Filosóficos* (Valladolid), 58/ 183 (2014), pp. 323-342, RIVERA, V. S., Evento y milagro. El 11 de septiembre: ¿Gianni Vattimo o Joseph de Maistre?, *Diánoia* (Universidad Nacional Autónoma de México), 57/ 79 (2017), pp. 40-75.

16 Cf. HEIDEGGER, M., *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helène Weiss*. Edición bilingüe, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 38-39.

17 HEIDEGGER, *Lógica. Lecciones de M. Heidegger*, 1991, p. 45.

de las banalidades, que se expresa en un lenguaje del *se* impersonal, el mundo de cosas que hacer que en cada caso se hace en el mundo, hay un sentido ya presupuesto que se relaciona con contar/ (con) que x o z, etc. vienen al caso.

El mundo del *se* es un mundo armonioso donde se espera que cada uno según el caso sepa qué le toca y cómo le toca, etc. Es un mundo donde, deseo sea resaltado, propiamente hablando, no hay nada que pensar.

Queda sentado que la condición humana descrita por Heidegger como un *Dasein* nos sirve de fuente para tomar el tema del aborto. Nos permite hablar sobre los niños que se permite o no se permite vivir desde un ángulo filosófico. No desde un ángulo biológico, ni psicológico, ni científico, médico, moral, etc., sino biopolíticamente. Uno se hace la pregunta por el niño sobre cuyo vivir o no vivir se dispone no de manera administrativa o burocrática, sino dentro de la condición humana en general en un mundo de cosas que hacer (una especie de *Da*), solo que con esta salvedad: Que en el mundo que describimos acontecen cosas nuevas y no solo las que es posible decir que *se deja* hacer

5. El ser que puede ser comprendido

El *Dasein* que en cada caso acontece es descrito en la analítica existencial de SZ bajo las condiciones que hacen posible que en cada caso este *Dasein* se comprenda a sí mismo, que es lo mismo que decir en nuestro lenguaje *que acontece*. Heidegger denominaba a estas condiciones *existenciales*¹⁸, significando con esta expresión ciertas condiciones necesarias para que sea posible en general un *Dasein* (o bien el acontecer en general como una experiencia). Estos existenciales son, en este sentido, estructuras *a priori* de la comprensión del mundo en que acaecen. Puede que en un mundo uno se imagine que casi nunca hay eventos; lo que no puede suceder es que no se comprenda (como cosa que hacer) en cada caso nada. Debe referirse que uno de esos existenciales consiste en que haya otros aparte del que es *Dasein*; otros *Dasein* que *constituyen un número*, puesto que pueden ser contados, aunque es un número no contable como un dato.

Comprender en SZ es siempre *co/* comprender; existir en un mundo de cosas que hacer es *co/* existir con otros. El mundo de cosas que hacer que en cada caso uno es implica y no puede no presuponer otros que hagan cosas que el *Dasein* en cada caso ni hace ni debe hacer ni le queda por hacer ni tendría por qué hacer jamás, aunque al

18 En el caso de “existencial”, deberá tener paciencia el docto de tolerar nuestra traducción del alemán, que podría tomar por desactualizada o dudosa, dado que es la que hizo originalmente José Gaos en una versión de SZ al español que hoy tiene competencia. HEIDEGGER, Martín, *El Ser y el Tiempo* [*Sein und Zeit*], México, Fondo de Cultura Económica, 1983 [1927].

mismo tiempo, cuente como su número con alguien que podría ser él mismo pero es en cada caso otro y otro y otro que tiene que hacer. Esta idea es la misma que decir que un mundo es una comunidad de los que comparten el *Da* del *Dasein*, que son a la manera de sus solidarios. Comprender como *co/* comprender implica (*se* presupone que es imposible que no sea así) que la experiencia de lo que en cada caso es por hacer, o bien que lo que en cada caso acontece viene acompañado con el hacer de otros en el mismo sentido orientador que hace del mundo una totalidad de cosas por hacer¹⁹.

Ahora se pasa a dejar sentada una herejía heideggeriana. Esta consiste en sostener que el mundo de cosas que hacer (el *Da*) no es nunca la humanidad, ni algo como el mundo del hombre completamente en general, sino *un mundo* determinado *con límites*; la idea de *ser contado* nunca es respecto de la Humanidad, de la Historia, etc., sino que lo que se cuenta en el número de lo contable como *x* o *z*, etc. es relativo a un sentido totalizador que orienta limitadamente de manera anterior, es decir, *a priori*. La Humanidad no acontece; es el mundo (social) lo que acontece y ese mundo, siendo casi posiblemente el único mundo, es siempre particular y con unos límites que, aunque indefinibles, están en cada caso allí para ser descritos o tomados en cuenta.

Una esencia socialmente pensada es *a priori* para todo aquel que en cada caso se encuentre con la experiencia del mundo como esa esencia, inclusive a sabiendas de que puede haber otras. La experiencia del mundo es abierta al otro y a las otras cosas que hacer que se tengan que hacer, pero *no a otra esencia* que se tenga que hacer. Una esencia social califica a cualquier otro que acontezca a que sea otro *co/* comprensivo o *co/* existente, incluso si el otro (el otro *Dasein*, digamos) no lo desea o no lo ha pensado así e incluso si no se siente cómodo con ello, pues su comodidad o no comodidad acontece en un mundo completo de sentido y es allí donde se instala. Que alguien diga que se halla poco cómodo en el mundo presupone el mundo de cosas que hacer mismo donde Tal o Tal se disgusta con la esencia en la que en cada caso se halla instalado.

Todo *Dasein* posible es *co/* comprensivo conmigo siempre que se halle en el ámbito de sentido en que en cada caso estoy, inclusive si no lo desea o si yo mismo soy quien no lo desea.

Ahora bien. Si todo el que es otro en cada caso es *co/* comprensivo y *co/* existente en un mundo de cosas que hacer, hay un número de *co/* comprendedores en cada caso que es finito, pues el mundo de cosas que hacer es limitado; el número, puesto que

19 Aunque respecto de esto hay innumerables fuentes que a las que el docto podría ser remitido, se sugiere particularmente SÁEZ, L., *Comprensión y convalecencia –Por una crítica existencial del nihilismo patológico–*, *El legado de Gadamer*, México, Granada, Universidad de Granada, 2004, pp. 423-438.

puede ser contado, es también un indefinido, donde hay o puede haber otro, y otro, y otro más, etc. Cualquier viviente del cual tiene sentido decir que comprende, ha comprendido, es posible que comprenda, etc. es *a priori* un elemento del mundo de cosas que hacer. El elemento no está meramente allí por hacer, sino que, como *co/ comprensivo* es también *agente*, es decir, uno al que en cada caso le toca hacer. El mero estar inmerso en la constelación del comprender como un viviente que comprende hace a todo posible otro *co/ comprendedor*, alguien desde siempre ya integrado.

Todo viviente *co/ comprensivo* es a la vez integrante de una comunidad de esencia socialmente hablando, en la que se hace lugar *a priori* como *agente* de algo que hacer, que ha hecho, hace o puede hacer x o z; en esa calidad el *co/ comprensivo* es exigido, y también exige, es decir, tiene el *appetitus* de ser y demanda ser: No desde sí mismo, en cada caso como el ser humano o la Humanidad X o Z, sino desde el mundo de cosas que hacer con la esencia Tal y Tal, que es un mundo particular y que es humano biológicamente junto con otros mundos posibles biológicamente. Puede adelantarse ahora el siguiente dogma: *La condición biopolítica fundamental de todo viviente co/ comprensivo es encontrarse en cada caso acontecido como el ser que es posible de ser contado como un agente*, que se halla entre el número de los agentes posibles del mundo cosas que hacer X o Z. Un agente *co/ comprensivo*, como un agente que puede ser contado, no realiza x o z necesariamente, sino solo cuando es el caso, pero tiene que ser posible que realice x o z, de allí que, por ejemplo, los animales no pueden ser considerados así agentes. El viviente enfermo, por ejemplo, no mientras se halla enfermo; el que descansa, cuando trabaja.

6. El niño que no puede ser comprendido

Un niño no nacido tiene la condición biopolítica de un *co/ comprensivo*, un viviente que se haya instalado en un mundo de cosas que hacer. No requiere de comprender *de facto*, psicológicamente, por ejemplo. El *co/ comprender* consiste en el viviente humano la posibilidad de ser contado como X o Z en el mundo Tal y Tal, o que sea posible ser contado en el número de los que participan del mundo/ cosas que hacer Tal y Tal. Basta con *poder ser considerado* viviente *co/ comprensivo* para participar de la exigencia del mundo donde acontece que es *co/ comprendido* como agente posible. Observe el lector que eso es imposible pensado, por ejemplo, del hígado sustraído del muerto cerebral.

Ser un no (aún)/ nacido implica ser un agente posible. No es pensable un no (aún)/ nacido no posible. Por lo mismo, el no (aún) nacido es *co/ comprendedor* posible, esto en paridad con el *Dasein* X o Z al que acompaña en cada caso como un agente posible que quizá no haga nada. Esto ocurre del mismo modo en que el propio *Dasein* en cada caso se comprende a sí mismo cuando acontece que es agente.

En efecto, hay un horizonte arcaico donde cada uno que es el caso que se comprende experimenta que acontece; acontece contando con un pasado siempre biopolítico, dado que es pasado viviente y político a la vez. Como se espera haya comprendido el lector, un co/ comprendedor es agente al margen de si actúa o no, pues el mero hecho de estar allí le asigna roles de cosas que hacer, aunque no sea lo que deba lo que haga justamente ahora; incluso no actuando, se le considera agente, por ejemplo, respecto de lo que los demás pueden o no hacer por él en expectativa de sus acciones futuras. Ser agente es un ser nacido incesante. Cada acontecimiento del viviente humano procede y surge haciendo cosas desde una *nada biopolítica*; esta nada hace lugar en un mundo donde es *a priori* exigida. La nada es exigida a la vez que la cosa hecha para ser hecha por un humano que comprende.

El lector puede preguntarse aquí dos cosas: Si el no nacido es *a priori* parte de un mundo cosas que hacer, cómo así es que acontece (viene a ser en el mundo) que es posible la norma que captura al viviente no nacido y puede exigirle no nacer, que biopolíticamente significa que es posible un dispositivo para cancelar al no nacido y declararlo no co/ comprensivo. Esa es la posición del abortista. El abortista resulta ser partidario de disponer de la esencia social de tal manera que en algunos casos x o z sea posible cancelar la vida de un co/ comprendedor y ponerlo aparte, por así decirlo. No importa si es por razones morales, científicas, etc. Esto implica que es posible pensar una esencia social que restrinja o sujete el número que se puede contar, y determina que no está permitido o sí está permitido, etc. dejar vivir o no dejar vivir. Esto, en vista de que acontece, genera un problema, fenomenológico²⁰. Pero acude a nuestro auxilio la herejía heideggeriana que antes hemos anotado.

Para comenzar, el mundo de cosas que hacer, aunque se halla presupuesto *a priori* en la experiencia humana, dijimos, es un mundo limitado; de ninguna manera consiste ni es experimentado como el llegar a ser de la Humanidad. El mero hecho de pensar que alguien es un ser humano no implica que este sea co/ comprensivo; lo que define y establece a un viviente humano es el mundo de cosas que hacer, donde se sabe qué o no hacer o esperar que se haga. En general, no es necesario que sea determinado, ya que es el número de los que en cada caso pueden ser contados como propios del mundo Tal y Tal es indefinido. Esta consideración contribuye a que el abortista tenga la capacidad *a priori* de postular *un límite de mundo*, del tipo que solo es co/ comprendedor el feto de 4 semanas, o de 8, o de 20, o el niño de 5 años, etc.

20 Un problema que no es social, político, sociológico, económico, ni siquiera ético, etc., sino que afecta la comprensión del mundo de cosas que hacer mismo como objeto de discurso. Sobre la fenomenología, cf. el lector curioso SAN MARTÍN, J., *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.

Un cuerpo político puede resolver de la misma manera que es necesario disponer en términos de dejar vivir o cancelar/ a los judíos, los homosexuales, los tutsis, el clero español, etc.

La vida dentro de una *esencia social* puede ser en cada caso *capturada*; la esencia social puede, por así decirlo, cambiar de constitución y, por lo mismo, decidir la cancelación del status de viviente de un tipo de humano X o Z. No se trata de masacrar o exterminar a aquel de quien se dispone, sino solo de la posibilidad de hacerlo: El hecho de *disponer del número*, por así decirlo, es decir, no contar más. Pero en esto media también una comprensión/ agente que deja de ser extendida a los vivientes humanos así comprendidos como vidas capturadas o suprimibles. Esto resulta posible políticamente, a nuestro juicio, solo si hay desde siempre un existenciario relativo a la autolimitación de la comprensión dentro de una esencia social, que determina la postulación de límites y la legítima en calidad de dispositivo de la esencia social misma. Notoriamente esto ocurre cuando se comprende la distinción amigo/ enemigo, que el docto bien sabe que se debe, en calidad de existenciario, a las reflexiones ontológico/jurídicas de Carl Schmitt, en especial en *El concepto de lo político* (1922)²¹.

No requiere ser insistente en la fama de Carl Schmitt. Este filósofo alemán del Derecho ha sido uno de los más notables pensadores del siglo XX; Schmitt propuso que el concepto del amigo político, es decir, de aquel con quien uno se considera en cada caso en compromiso, sea definido sobre la base del reconocimiento del enemigo. El amigo constituye un todo político por una serie de razones incontables, pero limita la amistad, tiene como condición de límite, reconocer un enemigo común. Esta limitación consiste en lo que más arriba hemos definido como un *evento*, es decir, un acontecimiento que ya no es el mero contar x y z, etc. en el mundo, sino una modificación de la esencia social. Postulamos aquí que se trata de un evento porque tiene la característica más relevante en ese concepto: Cambia el relieve del mundo de cosas que hacer y lo hace diferente²². En este caso en particular, hace que se muevan los límites de la comprensión y hace que todo viviente humano biopolíticamente fuera del límite califique como *ser que no puede ser comprendido*, es decir, un enemigo.

Como ha notado Schmitt, el desplazamiento del límite del mundo de cosas que hacer, ocurre simple y sencillamente como algo que pasa y ya. Carece de características

21 SCHMITT, C., *El concepto de lo político*. Versión de 1932 con un prólogo y tres corolarios, Madrid, Alianza Editorial, 2002 [1932]. El texto, cuya versión original es del periodo de la República de Weimar, fue corregido en 1932, que es la edición que se cita.

22 En *El nomos de la Tierra*, esta idea aparece en la traducción de Héctor Orestes Aguilar como "acontecimientos históricos" (anotamos nosotros: A diferencia de los acontecimientos no históricos, es decir, las banalidades del *se*), cf. SCHMITT, C., *El nomos de la Tierra, Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 485, 496.

otras que la mera experiencia e identificación de un colectivo de vivientes humanos/agentes como enemigos. Es un dispositivo que hace considerar, sin ninguna razón, a algunos como amigos y otros como enemigos: Los mismos que hasta ahora son amigos pueden comenzar a no serlo; los que quedan son ahora el nuevo número de los que pueden ser contados y los que son expulsados ahora se cuentan en el número de los que no pueden más ser contados. Del mismo modo, los que antes no se contaban ahora pueden ser contados. No hay nada empírico, social, religioso, ético, psicológico, etc. que explique o pueda explicar por qué el enemigo acontece y es contado. Es algo así como la experiencia de saber que se es nacido. Si ocurre algo así como la explicación de la enemistad, ocurrirá en el horizonte de la enemistad acontecida, del mismo modo que la explicación que desea dar cuenta del ser nacido solo tiene sentido siendo ya siempre nacido.

Schmitt explica la enemistad como un evento a través de un concepto ontológico práctico: Este es la noción de *agrupamiento*. En un mundo posible con un número indefinido de los que pueden ser contados, acontece que, ante el hecho de que tal o tal pasa a ser considerado enemigo, hay simultáneamente una comunidad de afectados por la experiencia de la enemistad frente a la cual el enemigo aparece *siempre* acontecido; esta comunidad pudo no haberse identificado antes políticamente, sino solo como vecindario, grupo tribal, etc. sin que eso tuviese un límite en calidad de mundo para comprenderse como un límite entre afuera y adentro. Al acontecer el enemigo, aparece también *a priori*, como una realidad desde siempre pensada, el grupo de los afectados que se aglutina. Y entonces se dan unos a otros, como es comprensible, razones de todo tipo para agruparse en torno de la exclusión de unos vivientes humanos que se considera agrupados en contra; se dará entonces razones científicas, éticas, económicas, incluso emocionales, etc., de tal manera que los enemigos se definen *por su carácter incomprensible*.

Como hemos tratado de mostrar en otro lugar y ahora repetimos: *El ser que no puede ser comprendido es violencia*²³.

El enemigo, que se hace en el agrupamiento schmittiano el límite del mundo de la co/ comprensión, se halla poblado en cada caso por vivientes humanos cuyo contenido ontológico se haya en suspenso, diferido, motivo por el cual estos son a modo de mera existencia que puede ser dispuesta. Aun con calidad de co/comprendido *posible*, el enemigo no se halla comprendido en el mundo de cosas que hacer, sino como el acontecimiento de lo que *no puede ser comprendido*.

23 Cf. RIVERA, Víctor Samuel, Evento, *novum* y violencia fundante. Bagua (Perú), 2009, *Estudios Filosóficos* (Valladolid), 58/ 183 (2014), p. 338.

Un grupo de vivientes humanos puede ser capturado y ser dispuesto bajo una norma de lo que puede no ser dejado vivir o ser cesado, de manera *a priori*, cuando hay un agrupamiento que tiene por límite la clase de grupo que ha quedado fuera. Ahora comprende el lector por qué era a la misma vez importante definir el mundo de cosas que hacer como el lugar *a priori* donde es posible que se acontezca, es decir, que este sea ontológico, con el carácter limitado del número de quienes pueden ser contados, lo cual siempre implica unos no contables. Y el carácter de ser o no contado o contable en calidad de agente tiene por límite el acontecer del no deseado, que en cada caso es dis/puesto en su vida como capturable, que es algo que no se haría (es imposible que acontezca) con un co/ comprendedor, cuyo *ser exige ser deseado*. Siempre que esto sucede, se crea un cuerpo biopolítico que se define y es definido por su capacidad para ser dispuesto a ser o no ser dejado vivir, que es lo que ocurre en el aborto.

Los abortistas se agrupan para disponer de la vida en tanto la consideran como *el ser de lo que no puede ser comprendido*, es decir, como una exterioridad del mundo de la comprensión: Lo que se halla más allá del mundo de cosas que hacer que ellos se encuentran en cada caso exigidos por hacer. Hay un asunto interesante que habrá de quedar para los debates sin fin de moralistas y científicos: *Por qué un agrupamiento decide en cada caso quién es o no permitido vivir*; se trata sin duda de una forma ontológica de misterio; como límite acontecido de la comprensión, algo que es tan arcaico como poder desde ya ser posible. Una esencia social políticamente pensada, como el ser o el no ser de toda esencia, es inexplicable. Lo biopolíticamente dis/ponible de un agrupamiento de enemigos les da su ser como un permiso, al modo de una autorización que suspende su ser ejecutado en calidad de no estar desde siempre en calidad de *comprendido*. Por qué esta le es conferida para ser el que es porque es permitido, como ha sido el caso en el pasado de la historia de las democracias emplazadas para el homosexual, el judío o el esclavo, es algo que acontece en el niño que no nace como una suerte de más allá del mundo; *misterio* pues, que exige y es exigido.

Las democracias emplazadas discuten el derecho del no nacido como de poder o no poder ser; lo piensan ya desde siempre como un enemigo biopolítico, como alguien que no puede ser comprendido. Preguntarse por qué hacen eso, es eso mismo que es un misterio y no tiene objeto discutir en un set. Ni en un artículo como este.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

REVISTA DE FILOSOFÍA

N° 92-2 _____

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada
en diciembre de 2019, por el Fondo Editorial Serbiluz,
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
www.produccioncientificaluz.org