

# De la alienación a la expoliación del sujeto

César Augusto Sánchez Taborda\*

**Resumen.** El presente texto gira alrededor de la preocupación por los procesos de subjetivación en el mundo moderno, los cuales suponemos derivan en una profunda alienación y expropiación violenta del sujeto de su lugar en el mundo. Las principales ideas aquí tejidas pretenden, por tanto, convertirse en otra forma de ver el vertiginoso ascenso del capitalismo moderno, el cual se ha ocultado en una serie de filosofías que apoyan, no sólo las lógicas del mercado y la producción sino, también, los modos de asumir al hombre desde su mera corporalidad. En tal sentido, el pensamiento de Arendt nos acerca a los procesos de expoliación del lugar del hombre en el mundo, y el pensamiento de Foucault nos muestra el modo de alienación del hombre desde las más explícitas formas de gubernamentalidad social.

**Palabras clave:** alienación, expropiación, sujeto, modernidad, proceso, discurso.

**Abstract.** The present text revolves around the concern about the processes of subjectivation in the modern world, which we assume leads to a profound alienation and violent expropriation of the subject of his place in the world. The main ideas here woven intend, therefore, become another way to look at soaring of modern capitalism, which has been hidden in a series of philosophies that support, not only the logic of market and production, but, also, the modes to take up the man from his mere corporality. In this regard, the thought of Arendt brings us closer to the processes of spoliation of the place of man in the world, and Foucault thinking shows us the way to alienation of man from the more explicit forms of governmentality social.

**Key words:** alienation, expropriation, subject, modernity, process, speech

## Introducción

Con el propósito de conocer el lugar que el sujeto ocupa en las transformaciones del mundo y el estado de cosas actuales, nos dimos a la tarea de preguntar si éste, el sujeto, es un efecto o el promotor de los acontecimientos que han llevado las cosas del mundo hasta el lugar donde están. Esta amplia preocupación, atravesada en este momento por algunas ideas contundentes del pensamiento de Hannah Arendt, surgió de la exploración, justamente, del problema de la violencia y subjetivación propias del mundo moderno. En tal sentido, los antecedentes de esta preocupación, partían de algunas

reflexiones tomadas del pensamiento de Michel Foucault, quien bien nos orientó en los entramados procesos de objetivación-subjetivación del mundo moderno y, también, de algunas proposiciones de Pierre Legendre, quien propone el derecho romano, la revolución industrial y el cristianismo latino como los mejores modeladores del sujeto tal y como lo vemos en nuestra actualidad (1996, p. 12), las cuales desarrollaremos en un texto posterior.

En medio de este marco problemático, este escrito es el reconocimiento del papel del sujeto en la configuración del mundo actual desde algunas ideas legadas por la pensado-

\* Doctorando en Filosofía Civil. Universidad Pontificia Bolivariana, sede Medellín. Colombia. Psicólogo y magister en ciencias sociales de la Universidad de Antioquia. Docente de la Facultad de Derecho de la Institución Universitaria de Envigado. csanchez0203@yahoo.es

Recibido: agosto 15 de 2011. Aprobado: septiembre 20 de 2011

ra alemana Hannah Arendt, quien a pesar de no admitir la historia como punto capaz de envolver la totalidad de los hechos humanos, nos brinda un minucioso recorrido por la modernidad occidental para ver cómo algunos acontecimientos específicos, más que algunas ideas prominentes, lograron darle rumbo al mundo tal y como hoy lo conocemos. De dicho recorrido, muchas ideas cobran singular importancia para el bosquejo del problema arriba señalado.

Nuestro objetivo y alcance, en el horizonte antes indicado, no puede ser otro que la elaboración de una trama, teniendo como eje el pensamiento de Arendt, en el cual sea posible vislumbrar el problema de la subjetividad y la violencia. Para este propósito, nos hemos servido del capítulo VI de su texto *La Condición Humana* en el cual se ve perfilado, desde los hechos, la transformación más radical del mundo y del pensamiento del hombre contemporáneo.

### **1. Engranajes de la alienación en el mundo moderno**

Al hablar de la vida moderna, Arendt comienza describiendo tres grandes acontecimientos que se sitúan en el umbral de dicha época: el descubrimiento de América, la Reforma y la invención del telescopio. En aras de servirnos de su pensamiento, veamos cómo cada uno de estos hechos va forjando un extrañamiento del hombre tanto en la novedosa alienación respecto del mundo y de la tierra que terminará por encerrarlo en sí mismo, como de la acción y de su condición política en última instancia.

La Reforma favorece la alienación del hombre del mundo, es algo más que la simple parcelación de la cristiandad occidental, que se va a ver reflejada en lo que Max Weber denominó "ascetismo interior mundano", y sobre la cual se deduce el móvil central de la mentalidad capitalista. Este modo de alie-

nación no sólo estaba presente en el pensamiento de Calvino o Lutero, que intentaron restaurar la inflexible ultramundinidad de la fe, sino, principalmente, en la expropiación del campesinado de sus características y acciones específicas. Al respecto, Michel Foucault en *Vigilar y Castigar* muestra cómo el ascenso de la sociedad disciplinaria y su deriva en la sociedad capitalista, tuvieron que modificar al campesinado europeo en una sociedad con aire de soldado, en la cual la fuerza, la disciplina y la obediencia constituyeran los principales rasgos del individuo.

Para Arendt, este acontecimiento, además de dar pie al derrumbamiento del sistema feudal, marcó en el mundo moderno una característica específica: la vida se percibe, en adelante, como un constante proceso de cambio. Amén de lo anterior, se trata de una percepción que hace que toda referencia a la historia, como justificación del presente, no se pueda tomar más que como una apuesta peligrosa en nada correlativa con la realidad; pues la historia misma, la referencia a ella, carece de la evidente calidad de lo inesperado de los acontecimientos.

Con este modo de ver, Arendt realiza una crítica vertical a los sistemas de pensamiento occidentales que gustan de descartar los acontecimientos específicos para darle realce a las teorías e ideas generales sobre el hombre y el mundo. Y es claro que su crítica está apoyada en el novedoso papel que ella otorga al totalitarismo y a las ideologías en occidente, las cuales, sin más, las señala como únicas e inexistentes en otro momento de la historia. Empero, pese a la importancia del totalitarismo, y la atracción que sus múltiples explicaciones generan, no debe dejarse de lado la línea argumental de lo que pretendemos ahora nombrar como alienación y expoliación del sujeto, a saber: un proceso de alienación del mundo, un centramiento del hombre en sí mismo (más allá de las postulaciones de la Reforma) que

van a gestar los pilares fundamentales de la posterior consolidación del capitalismo. Un hombre cada vez más fuerte es más útil, pero es mucho más útil si es cada vez más obediente. Y es allí donde se advierte una posición especial del sujeto moderno, por lo menos la ocupación de un lugar en apariencia privilegiado para el individuo.

Un ejemplo de cómo la apelación a la historia resulta insustancial en la consideración del presente, Arendt lo cifra en la pronta recuperación de Alemania luego de la guerra. La riqueza captada en corto tiempo ilustra perfectamente esta idea; en tal sentido, es conveniente mirar el *acontecimiento* como fulcro de la organización y reorganización del mundo. Pues, tal como la pensadora alemana lo señala, la pregunta derivada de esta veloz recuperación debe ser: ¿qué significó la destrucción, qué movilizó en el pueblo alemán la ruina de sus ciudades, la vejación acontecida desde ellos y sobre ellos? Y su respuesta misma es contundente: la destrucción ocupó el lugar de la depreciación de todas las cosas mundanas, lo cual llevó a Alemania a perfilarse de cara al proceso de producción y de consumo, alejándose de cualquier pretensión de consolidar algo firme.

Esta idea deja abiertas dos interpretaciones: la primera, una vez perdida toda riqueza material, los alemanes lograron sobreponerse con admirable rapidez a los estragos de la guerra; la segunda, quizás peregrina, es que los alemanes no se dieron tiempo para pensar nada concreto respecto de lo acontecido, no se propusieron resignificar los hechos o representar su pasado como colectivo y, en contrapartida, hicieron violencia a su comunidad al plegarse al modelo de producción capitalista que desde el siglo XVIII estaba forjando una nueva forma de estar en el mundo. Entonces, esta situación puede entenderse que si bien los acontecimientos —los hechos en sí— pueden superar

en eficacia las especulaciones y las teorías, también es cierto que la eficacia que se les puede atribuir puede malograr la dimensión política de los hombres. Esta idea, en apariencia forzada, es eco de lo expuesto por Arendt en su texto *¿Qué es la política?* Del que será necesario señalar algunas ideas.

La propiedad, en sentido amplio, es la condición política más elemental para la mundanidad del hombre. Por tal razón, la alienación y la expropiación del mundo coinciden. La expropiación, la privación para ciertos grupos de sus lugares en el mundo y su desnuda, consecuente, exposición a las exigencias de la vida, crearon tanto la acumulación de riqueza como la posibilidad de transformar ésta en capital mediante la labor (Arendt, 1993, p. 283). Esto es, en suma, el inicio de la economía capitalista. Cada vez más, la labor tiende a la producción de excedentes, no contribuye necesariamente a la satisfacción de necesidades y no favorece la consecución de la propiedad que en su momento fue arrebatada con la Reforma.

Encontrar una categoría que describa de manera más amplia este nuevo proceso de cambio jalonado por la finalidad de obtener riqueza, por la acumulación y por el predominio de la labor, es una tarea que Foucault hace de manera generosa en su texto *El nacimiento de la Biopolítica*. Lo que allí expone, tiene una clara correlación con lo que hasta el momento hemos extractado de Arendt. Foucault lo llama *Economía Política* y debajo de ella otea las formas como los estados van a tomar y orientar los individuos en lo venidero, veamos:

Luego de un análisis minucioso al arte de gobernar en el mundo moderno, Foucault llega a postular que el gobierno y todo lo que con él tiene que ver, se puede recoger alrededor de la denominada *Razón de Estado*, que desde el siglo XVI se consolida a partir de la generación de tres elementos

propios del Estado moderno: el primero, la economía y el mercantilismo, con la clara intención de enriquecer el Estado; el segundo, la constitución de un Estado de policía encargado de la gestión urbana y, tercero, la constitución de un ejército y una diplomacia permanente. En suma, la Razón de Estado apuntaba no a otra cosa que “lograr que el Estado pudiera ser sólido y permanente, que pudiera llegar a ser rico, que pudiera llegar a ser fuerte frente a todo lo que amenace con destruirlo” (Foucault, 2007, p. 19).

De estas tres instituciones, llama la atención el *Estado de Policía*, que en aras de una mejor gestión urbana, agrega dentro de sus objetivos las actividades de poblaciones y personas hasta en sus más tenues detalles, lo que constituye una estrategia de gobierno con un objeto casi infinito. Y alrededor de este objeto infinito, Foucault describe la modernidad en una relación paradójica con el castigo, el mismo que le permite hacer una lectura de la modernidad que distribuye en el siguiente orden: suplicio, castigo, disciplina, prisión y panoptismo. El panoptismo se configura como el zenit del mundo capitalista, y en *La Verdad y las Formas jurídicas* (conferencias dictadas en Brasil en mayo de 1973) lo cifra como un modelo de vigilancia y control bien similar al que vivimos hoy en día.

El modelo de trabajo para esta nueva configuración de la sociedad, imbuida en esta nueva forma de gubernamentalidad lo atisba apoyado en los modelos anatomometafísicos de Descartes y en los postulados de *El Hombre Máquina* de Le Mettrie. En un abrir y cerrar de ojos, la modernidad fue desplazando al campesinado al darle a los individuos forma de soldado; los crímenes contra la propiedad privada, durante el siglo XVIII, fueron objeto de mayor cuidado institucional a desmedro de los crímenes pasionales y de sangre propios del siglo XVII que por lo regular provenían de hombres mal alimen-

tados y presos de la sensación del instante. Las reformas jurídicas, por su parte, tan sonadas luego de la *Revolución Francesa*, no fueron más que la apreciación detenida de los cambios sociales (que en cualquier caso hablaban de hechos concretos previos y no de teorías en sí mismas) que se orientaron al favorecimiento de una mejor *Economía del Poder de gobernar* y no necesariamente hacia el favorecimiento del “humanismo”, o hacia una disminución de la crueldad de los castigos.

A esta altura ya no suena extraño para los conocedores de Foucault, cómo la aparición de instituciones, encargadas de los individuos en toda su extensión —dado que el cuerpo seguía siendo objeto del poder— se consolidaron alrededor de prácticas nuevas y “extrañas” propias de las ciencias psico, del derecho penal y de las prácticas criminológicas. ¡Individuos cada vez más fuertes, más dóciles, pero más obedientes! Esta parece ser la consigna para el hombre que Foucault extracta del mundo moderno a partir de una revisión minuciosa del castigo.

En este orden de ideas, Foucault y Arendt parecen coincidir, cada uno a su manera, en que el hombre va ocupando un lugar específico dentro de la trama de acontecimientos propios del mundo moderno. Y como quiera que se nombre, no es forzado señalar que en ambos autores este largo proceso es posible, tal como lo señala Arendt si se sacrifican el mundo y la mundanidad del hombre. Esta es una idea fuerte en el pensamiento de Arendt, con la cual va a seguir configurando, por otras sendas, la vida moderna.

En Arendt, pronto la idea de familia sucumbe ante la idea de sociedad, y la idea de Estado, tan extrañamente y perversamente forjada en la modernidad, sucumbe pronto ante la idea de tierra. Ya la cuestión de la colectividad estará pasada por el tamiz de asuntos bastante distantes y peregrinos respecto de

lo que en algunas teorías se estila señalar. En tal perspectiva, pensar el eco de lo social no podrá hacerse sin descartar alrededor suyo algunos intereses evidentes en la nueva forma de gubernamentalidad moderna.

Volviendo a algunas ideas explícitas en *El Nacimiento de la Biopolítica* de Foucault, era importante para el avance acelerado del desarrollo económico y de la producción de riqueza dos cosas: primero, el mercantilismo, es decir, la conquista de otros mundos distintos al europeo y; segundo, resultaba urgente la puesta en operación de un sistema de gobierno a bajo costo. Esta última era la idea de Franklin Benjamín, quien desde otra geografía proponía la idea de Gobierno Frugal, es decir, un gobierno dinamizado a partir de menos castigo y más placer, que en última instancia disminuyera los costos de un Estado. Ahora, para favorecer esta idea que fue bastante bien recogida por políticos y economistas del momento, era menester que las limitaciones del individuo no fueran otras que el ámbito de sus necesidades, sin obviar, por supuesto, que las instituciones propias del Estado de Policía ya se habían perfilado.

Retomando a Arendt, reiterar que la intervención de la Reforma no colma en sí misma la pérdida de fe del hombre moderno en el hombre mismo, tal como luego lo nombrará el nihilismo nietzscheano, al declarar esta noción como el efecto del cansancio del hombre por el hombre, es clave para pensar el proceder de algunos filósofos y pensadores modernos, en especial para mirar cómo ellos contribuyeron a que el hombre se “encerrara en sí mismo” y se alejara del mundo.

Descartes pone aquí su impronta en la medida en que reduce todas las experiencias del hombre, en general, a la suya propia; es decir, reduce la cuestión de las relaciones del hombre con el mundo y con la tradición a un diálogo consigo mismo. Parafraseo en tal sentido una idea fuerte escrita en *El Dis-*

*curso del Método*: “no me propongo otra cosa que mostrar el método como yo he alcanzado un conocimiento del mundo”. Esto es, Descartes, contrario a lo que se considera no propone un modo universal de hacer las cosas y encontrar certezas.

En tal sentido, Arendt en *¿Qué es la política?* propone que dicha postulación cartesiana no es más que la forma elocuente, propia del mundo moderno, de agotar la cuestión política. Y en el mismo texto nos recuerda cómo las vías abiertas por un solo hombre no son más que el abono para los totalitarismos.

Ahora, siguiendo el pensamiento de Weber, Arendt menciona cómo la magia de éste es haberse dado cuenta de que la preocupación por el Yo configurada en Descartes, era una de las vías del extrañamiento del mundo, un presupuesto y, a su vez, la punta de lanza para el florecimiento del capitalismo tres siglos más tarde.

Entonces, expropiación, privación de ciertos lugares en el mundo con la consecuente exposición a las exigencias de la vida, además del interés creciente por el yo, son elementos que dan lugar a la acumulación de riqueza. Es decir, esta nueva actitud para con el mundo y para consigo mismo liberó un “poder laboral” inédito, es decir, aflojó la abundancia natural del proceso biológico. Pues la acumulación pronto se extendió por toda la sociedad e inició un continuo y creciente flujo de riqueza. Y es allí donde se consolida el *principio de alienación del mundo*, es decir, se culmina en el capitalismo el proceso donde se sacrifica el mundo y la mundanidad del hombre.

La primera etapa de este proceso es la enorme dispersión de una clase trabajadora. La segunda etapa se da cuando la sociedad entera se convierte en el sujeto del nuevo proceso de la vida. Esto es, pertenecer a una

clase social reemplazó la protección previamente ofrecida por la familia y la solidaridad social sustituyó la unidad que ya regía ésta.

Arendt observa cómo el nacionalismo se sirvió de estos presupuestos, es decir, identificó la nación y las relaciones entre sus miembros con la familia y sus relaciones familiares. Con dicha identificación, suelo y sangre pasaron a regir las relaciones de una nación; adicionalmente la idea de humanidad se convirtió en la entidad con la cual se reemplazó la sociedad.

Vemos aquí, hasta el momento, una forma de poner en extensión la fuerza de algunos acontecimientos de la historia. Por la vía del totalitarismo se hace una lectura igualmente atenta del problema de la Biopolítica, es decir, de las fuerzas que toman la humanidad en su aspecto meramente biológico, en la pura carne.

Observamos el modo en que las ideologías sacrificaron la entreabilidad humana, su libertad y movimiento a los procesos históricos, es decir, hicieron de estos un asunto secundario; y vemos como el totalitarismo restó importancia a los matices individuales, a las opiniones diferenciadoras de individuos al promover significantes como “patria” o “nación” que tanta preocupación dejan en pensadores como Kertész, Levi, Bethelheim y otros, sobrevivientes del nacionalsocialismo.

Este primer bosquejo, en el que se da primacía a la nefasta alienación del hombre respecto de sí mismo y del mundo, tejido sin lugar a dudas con jirones inadecuados, nos parece que logra destacar, tanto en Arendt como en Foucault, un método sobrio de apartarse de los universales, que tanto la historia como la sociología suelen tomar, para privilegiar las prácticas concretas, los hechos en sí y no necesariamente en las teorías. Es lo que con Foucault denominamos “pasar los universales por el rallador de la historia”.

## 2. El robo de los secretos y las formas de la verdad moderna

Bastante interesante es lo que Arendt descubre en la figura de ese hombre de ciencia llamado Galileo Galilei: “A partir del telescopio le entrega a la cognición humana los secretos del universo, puso en las manos del hombre algo que parecía imposible o que perteneció por muchos siglos al campo de la imaginación o de la especulación del hombre” (Arendt, 1993, p. 288). Su trabajo puso en el terreno de la demostración muchas teorías de sus predecesores, hecho que lleva a que el hombre pueda en adelante cotejar lo que conoce del mundo con un sistema de signos y símbolos bien singulares.

Sin embargo, la respuesta a los hallazgos de Galileo no fue otra cosa que la duda cartesiana. Por lo que atañe al *Discurso del Método*, todos conocemos la división minuciosa del trabajo de Descartes para allanar nuevos conocimientos, para poner la duda entre las cosas del mundo y su pensamiento. Arendt piensa que el trabajo de Descartes consolida la idea de que sólo la inexorable desesperación constituye la morada del alma; considera que ésta es la posición preponderante de la filosofía moderna, la cual se va a desenvolver en versiones y matices de este pensar cartesiano.

Para Arendt, ésta parece ser una nefasta reorientación para la filosofía occidental y con la misma orientación sopesa el incremento de la desesperación y el nihilismo reinante durante los primeros años del siglo XX. Sobre este particular modo de proceder de la sociedad, en casi todos los rincones de Europa, es desde donde Arendt indica cómo el hombre moderno, igual que Arquímedes, mantiene la pretensión de tener un punto de apoyo, exterior al mundo, justo para poder mover éste. Y es desde esta nueva actitud del hombre moderno, corroborada en una larga jornada de acontecimientos, de la cual nos atrevemos a

lazar, siguiendo la pensadora alemana, la siguiente cuestión: ¿a qué nos sentimos ligados en la actualidad, si cada vez el punto de apoyo se pone más lejano que lo que el mismo Arquímedes o Galileo lo pusieron?

El hombre parece tomar su punto de referencia del lugar que se le antoja. En tal sentido, el amor por el mundo y la pretensión de simplicidad de algunos pensadores fueron las primeras víctimas de esta triunfal alienación moderna. Presente lo anterior, Arendt considera que Galileo contribuye más radicalmente a la alienación del hombre que la tendencia loca a acumular riqueza. Nosotros consideramos lo contrario. Pero una posible jerarquización de puntos de vista no tiene mucha importancia en este momento. Más bien, consideremos con Arendt lo que en nuestro modo de ver va siendo una conclusión de peso: ¿existe una precisa congruencia entre la alienación del mundo con el subjetivismo de la filosofía moderna! Es decir, la modernidad arroja una congruencia que convoca las nuevas formas de la verdad, entre ellas el sensualismo, el empirismo y el pragmatismo inglés; también el idealismo y el materialismo, tanto como el existencialismo y el positivismo lógico.

Ramificaciones y derivaciones de la duda nombra Arendt el pensar filosófico moderno, y la duda misma la considera una nueva respuesta a una nueva realidad. La duda hace tambalear toda forma de verdad, en especial la verdad pagana y hebrea donde ésta se hallaba vía la revelación. Es quizás por esta razón que el hombre moderno hace tanta resistencia, si se quiere violencia, al mundo clásico, es quizás el motivo por el cual corta radicalmente con la tragedia, con la comedia, con los presocráticos y, en contrapartida, se casa con ciertas posiciones que en último término hacen violencia a sí mismo vía la exclusión y expropiación subjetiva del mundo de los otros.

Luego de asentado este pensamiento en el mundo moderno, el cual se sirvió, inclusive, de las legislaciones para saber del hombre hasta en sus más mínimos detalles, se consolidó en occidente toda una serie de agrupaciones de científicos con la clara pretensión de hacer parir a la tierra sus secretos.

Lo que vemos prosperar por esta vía, no es otra cosa que la duda vuelta introspección, esto es, el interés cognitivo de la conciencia por su propio contenido, hecho que lleva a que el hombre, paulatinamente, no preste más atención a nada ni a nadie, sólo a él mismo. En adelante, todos los procesos de la percepción (respecto del presente, el pasado o lo imaginado) hacen parte de los procesos de la consciencia.

La consecuencia de esta actitud introspectiva fue que el hombre moderno dejara caer radicalmente toda certeza y, ante lo incierto, comenzara a creer sólo en la fuerza de sus realizaciones, en lo que hace. “La razón cartesiana se basa por entero en la presunción de que la mente sólo puede conocer lo que ha producido y retiene dentro de sí” (Arendt, 1993, p. 309). Esa es la fuerza de lo matemático, es decir, la credulidad en un saber que crea todo desde sí mismo, sin necesidad de excitación o irritación particular desde el exterior.

Arendt, en el punto anterior, trae a colación el pensamiento de Whitehead, quien proponía que esto no es otra cosa que la pérdida del sentido común, o el sentido común en retirada. Contrario al pasado, el sentido común se convirtió en una relación interior sin contacto con el mundo.

Pero, por esta deriva, ya iniciada desde la filosofía clásica, se consolida una condición del hombre bastante problemática y novedosa: el *homo faber*, la capacidad de fabricación que modifica de forma vertiginosa la

realidad de los hombres modernos; la noción que implica una inversión radical de la *vita contemplativa* y la *vita activa*.

Hacer y fabricar se convierten en las prerrogativas más importantes y más perseguidas del mundo moderno, es decir, la *vita activa* se elevó hasta el lugar ocupado antaño por la contemplación. Y la consecuencia no se hizo esperar: en adelante todo se ve como producto de un proceso y todo lo construido como parte de un proceso. Varios datos hablan de la consolidación de esta figura del *homo faber*:

la instrumentalización del mundo; su confianza en sus útiles y en la productividad del fabricante de objetos artificiales; la confianza en la total categoría de los medios y los fines; su convicción de que cualquier problema puede resolverse y de que toda motivación humana puede reducirse a la utilidad...(Arendt, 1993, p. 330).

Para finalizar, no es forzado señalar cómo la utilidad es la bisagra espantosa que une el legado de la filosofía inglesa y francesa desde el siglo XVII. El lugar común donde el hombre se propone como medida de todas las cosas y a la inversa. Quizás por esta vía, Foucault atisba en *El Nacimiento de la Biopolítica* de 1979 que por la vía del utilitarismo florecieron filosofías como las de Robert Walpole, quien hablando del arte de gobernar, hacia finales del siglo XVIII, señalaba: “no hay que tocar lo que está tranqui-

lo”. Y este postulado no es propiamente un respeto a la espontaneidad o humanidad del hombre, sino la observación de que ciertas instituciones y disciplinas habían logrado para el hombre la configuración de unos signos-obstáculo interiores al hombre mismo, que hacían de su accionar en el mundo una fuente expedita del consumo.

Varias intervenciones, además de los acontecimientos finamente tejidos por Arendt, lograron que el hombre máquina de Le Mettrie dejara de ser un proyecto: el hombre se había vuelto sumiso a sus deseos más íntimos, se había columbrado de una intimidad que puesta en beneficio del poder político pudiera expoliar, cada vez mejor, lo que de vida pudiera quedar.

## Referencias

- Arendt, Hannah (1993). *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (2007). *El Nacimiento de la Biopolítica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (2005). *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1978). *La Verdad y las Formas Jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Legendre, Pierre (1996). *El inestimable objeto de la transmisión*. Madrid: Siglo XXI.