

LA POTENCIA DE LA INTIFADA
Prolegómenos para una Genealogía de la Razón Civilizatoria¹
PRIMERA PARTE
Rodrigo Karmy Bolton.
Universidad de Chile.

“Debes saber que, cuando Dios creó a Adán, que fue el primer ser humano formado, sobró un resto de arcilla (...) este resto representaba el equivalente de un gran de sésamo, y con este resto Dios hizo una Tierra inmensa.”

Ibn 'Arabi.

1.- A veces un relámpago muestra todo de una vez: gobiernos dictatoriales, cómplices de la dominación neocolonial y carentes de escrúpulos a la hora de atender los intereses de sus frágiles y caducas oligarquías, las revueltas árabes (en árabe: *intifadas*) no son más que el temblor de un acontecimiento que ha visibilizado la complicidad de dos fuerzas que, durante estos 40 años se han disputado el poder: el nacionalismo oligárquico, compuesto por fuerzas seculares heredadas del nacionalismo árabe y el confesionalismo islámico, compuesto por fuerzas religiosas articuladas en la forma del islam político. En ello, el relámpago intifadista, no habría hecho más que patentizar un sólo problema, a saber: que ambas fuerzas, no obstante su original vocación revolucionaria, habrían terminado por configurarse como cómplices de la misma dominación.

Las noticias no dejan de inundar los medios, las imágenes se suceden una tras otra, los tanques en las calles de Homs, los lentes oscuros de Gadhaffi, el muro gigantesco en medio del territorio palestino, policías esparcidos entre la masacre generalizada y el enorme coraje de aquellos que le resisten. Todo ello, mientras las fuerzas de EEUU y Europa se desafectan de sus otrora “amigos” y analizan las formas en que podrán garantizar su perpetuidad. Israel, por su parte, inquieto; con una extraña sensación de que aquello que le amenaza no es más que una primavera. Israel, que lo ha *tenido todo sin dar nada* que, al autoproclamarse en un lugar *excepcional* en la forma de “única democracia en Medio Oriente”, no hace más que situarse en la forma de un policía a través de cuyo espectro, Occidente ha asegurado férreamente su propia seguridad².

A esta luz, la “seguridad” parece situarse como el paradigma de la política contemporánea. “Seguridad”: apelación paradójica cuyo efecto será el de provocar mayor inseguridad. “Seguridad de la seguridad” por tanto, matriz, racionalidad gubernamental cuyo objetivo no será más que el de su propia expansión. “Seguridad” será la apelación de las apelaciones, concepto indiscutible que dará curso al rigor excepcional y permanente. “Seguridad” cuyos soportes parecían articularse en una red

¹ Los siguientes “prolegómenos” habrá que considerarlos como tal: faltaría la mitad de este trabajo que pudiera indagar los avatares de la noción de “civilización” en la filosofía alemana desde Kant a Nietzsche y cómo es que la opción kantiana –pero también nietzscheana– por el término “*kultur*” tendrá resonancias filosóficas y políticas importantes que habrá que medir con la genealogía que proponemos aquí.

² Como se verá más adelante el lugar del Estado de Israel aquí es estratégico, tanto para las potencias occidentales que ven asegurado el flujo de petróleo, como para las propias dictaduras árabes, aquello que Francois Burgat ha llamado los “pinochet árabes”, puesto que no ha sido otra cosa que el avenimiento israelí, lo que ha hecho posible la implementación de dichos regímenes. Véase: Francois Burgat *El islamismo en tiempos de Al Qaeda* Barcelona, Ed. Bellaterra, 2006.

global que contenía a las diferentes dictaduras desplegadas en razón de la “seguridad”. “Seguridad” de Israel ante todo, “seguridad” de los flujos petroleros a Europa y EEUU, en suma, “seguridad” de una “civilización” que no será otra cosa más que la potenciación incondicionada de la “seguridad”³.

2.- La pregunta: ¿cómo pensar filosóficamente una revuelta? se puede traducir en su inversa: ¿como revolver políticamente a la filosofía? A esta luz: ¿no sería el pensamiento el relámpago de una intifada? El *pensamiento como intifada*, el lugar en que el pensar y lo común se restituyen como una sola potencia. Una potencia que llama al pasado filosófico árabe-medieval, en base al término jalduniano *asabiya*⁴, o la *diafanidad* que define al intelecto posible de la tradición averroísta⁵; en cualquier caso, se trata de una potencia genérica que, sin embargo, corresponderá a un estatuto del ser que tendrá un modo de existencia⁶. Más allá de toda autoridad, la intifada deja entrever su estatuto radicalmente anárquico: desmantela regímenes, descalabra representaciones, tensiona sustancias; la intifada, como el pensamiento, será aquello que no tiene programa, vanguardia ni partido; la intifada será el acontecimiento que nos abre a nueva época histórica⁷.

Pero el término “intifada” no sólo invoca los ecos de un problema filosófico árabe-medieval, sino que también, está investido de una experiencia política radical que las actuales revueltas quizás conserven como su más prístino recuerdo: en 1987 tiene lugar en Palestina la primera intifada. Un movimiento que tenía por objetivo tanto el boicot a Israel como a la anquilosada OLP. La intifada venía a poner en jaque a la propia ocupación israelí, como a vitalizar a las formas políticas palestinas. Sin embargo, designar bajo el término “intifada” a las actuales revueltas árabes supone una toma de posición, a saber, situar a la “cuestión palestina” como su núcleo. Porque la “cuestión palestina” no constituye un problema aislado, sino más bien, el paradigma de la hegemonía occidental consolidada durante los últimos 40 años a nivel regional.

Quizás, hoy día todos los árabes-musulmanes se han vuelto de una u otra manera, palestinos. Porque, a través de la intifada, todos han contemplado su existencia como la de los palestinos: sitiados en varios frentes, abrumados con pasaportes que siempre están al límite de borrar sus nombres, aeropuertos que están a punto de no dejarles volar y regímenes que siempre están dispuestos a acomodarse a una mejor o peor forma de la prisión en que viven. Como los palestinos en 1987, los árabes parecen estar dispuestos a dislocar los referentes hegemónicos de la región y a abrir nuevas formas de enunciación. Su acontecimiento ha revelado al discurso anti-imperialista, de los nacionalistas, como una burda justificación para su perpetuación oligárquica, y al

³ Al respecto, no habrá que sorprenderse del trato que Francia hizo con los rebeldes libios al principio de la revuelta: la OTAN apoya la revuelta contra Gadhafi en la medida que saca un 35% de las ganancias del petróleo nacionalizado por el régimen del otrora gobernante.

⁴ Ibn Jaldún *Introducción a la historia Universal* México D.F. Ed. Fondo de Cultura Económica, 1996.

⁵ Abu Walid Ibn Rushd *Sobre el intelecto* Madrid, Ed. Trotta, 2005.

⁶ Estas reflexiones se las debo al profesor Kamal Cumsille de la Universidad de Chile con quien hemos compartido años de trabajo intelectual acerca de esta materia. Asimismo, véase Giorgio Agamben *La potencia del pensamiento* Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2006 y Emanuele Coccia *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*. Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2009.

⁷ Con el término “intifada” designo algo muy cerca de lo que propone Jean Luc Nancy cuando escribe acerca de “Mayo del 68”: “(...) no está vedado proponerse, por un instante, ver en el 68 una inspiración “mesiánica”, en el sentido de que, en lugar de elaborar y proponer visiones y previsiones, modelos y formas, en él se prefirió saludar el presente de una irrupción o de una disrupción que no introducía ninguna figura, ninguna instancia, ninguna nueva autoridad.” Esto es precisamente lo que ha ocurrido hoy en el mundo árabe: la intifada no trae ninguna forma ni modelo, sino más bien, “el presente de una irrupción”. En: Nancy, Jean-Luc *La verdad de la democracia* Buenos Aires, Ed. Amorrortu, p. 29.

discurso anti-occidental de los islamistas como un laberinto que no ha traído más que aislamiento político.

La calle árabe se abre libremente entre los intersticios de un mundo que ya no logra suturar sus espacios. Su invierno ha cesado, acaso será el tiempo de su primavera: “*Amaremos la vida del mañana. / Cuando llegue el mañana amaremos la vida /tal cual es, falsamente corriente, / gris o de mil colores, / sin resurrección no otra vida.*” – escribía el poeta Mahmud Darwish⁸. La intifada tendrá que demostrar su fuerza en la capacidad para no ser capturada por ninguna de las dos fuerzas: ni la resurrección (confesionalismo islámico) ni las glorias de la soberanía (nacionalismo oligárquico), el acontecimiento de la intifada ha puesto en juego a una potencia genérica que Darwish caracterizará con los tonos del “gris o de mil colores”.

A esta luz, intifada designa una forma de existencia de carácter descentrada, múltiple y absolutamente común. “Descentrado” porque no se anuda en base a un centro político articulador (el partido, el Estado, en suma la “persona”) adoptando la forma de red. “Múltiple” puesto que remite a un irreductible político o, si se quiere a la política en su irreductibilidad que, por serlo, resulta imposible de administrar por algún dispositivo gerencial. “Común” en el sentido que abre un campo de “todos y de nadie” a la vez donde resulta imposible su captura en cuanto pone en juego una organización vía redes, asambleas y apropiaciones de los diferentes espacios públicos. Todo ello, muestra que la intifada acontece “desde abajo” como un movimiento de carácter popular⁹. Así, la intifada se resuelve como una respuesta práctica a las formas orientalistas de la gubernamentalidad global.

En Julio del año 2004 algo ocurre en Egipto, a saber, la creación de un movimiento político amplio con un solo objetivo: derrocar al régimen de Mubarak -y sobre todo, impedir que éste fuera sucedido por el gobierno de su hijo Gamal-. *Kifaya* (en árabe: “basta”) entraba en la escena política no para acomodarse en la anestesia de los partidos cooptados por el régimen, sino más bien, para permanecer en el temblor del acontecimiento. De ahí en adelante, *Kifaya* asumirá una posición de boicot a las elecciones egipcias del 2005 considerándolas un fraude por celebrarse en medio de la vigencia de un estado de excepción, asimismo se opondrá a la permanente ocupación israelí en Palestina, así como a la invasión estadounidense de Irak llevada a cabo desde el año 2003. Hoy, cuando todo el mundo árabe grita *kifaya*, éste ha dejado de ser un simple movimiento egipcio para convertirse en el rostro de una historia de la cual pende nuestra existencia.

3.- El relámpago intifadista quizás haya abierto las vestiduras de la razón orientalista. Vestiduras tejidas minuciosa y pacientemente, en la que se hilan todas las redes imperiales. Sin duda alguna, la publicación en 1978 de *Orientalismo* por parte de Edward Said constituye el *apriori histórico* desde el cual cualquier reflexión sobre el mundo árabe debería comenzar. Ante todo, porque *Orientalismo* quizás constituya una seña a través de la cual un cierto Occidente no haría más que testimoniar su propia ruina. Paradójicamente, todo pareciera como si Occidente se diseminara en el instante de su despliegue planetario, se fragmentara en el momento de su propia consumación, se disolviera en el movimiento de su propio cumplimiento.

La tesis que propone Said es que el orientalismo, saber tan erudito como silencioso, inventado en los albores de la modernidad europea, resulta ser algo más que una simple disciplina académica. Más aún, el orientalismo denunciado por Said se configura en la forma de un discurso, esto es, como una relación estratégica que

⁸ Mahmud Darwish *Estado de sitio* Ed. Poesía/Cátedra, 2002, p. 20.

⁹ Isaías Barreñada *Conferencia dictada en la Universidad Pedagógica de Buenos Aires*, Mayo 2011.

establece Occidente sobre Oriente, en función de su dominación, conducción y explotación:

“Si tomamos como punto de partida aproximado el final del siglo XVIII –escribe Said-, el orientalismo se puede describir y analizar como una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo, y decidir sobre él; en resumen, el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente.”¹⁰

Oriente será, por ello, el Oriente de Occidente, su reverso especular, su “ideología”. Sin embargo, que Said no conciba al orientalismo como un simple conjunto de representaciones “falsas” que Occidente habría manufacturado sobre Oriente (como si aún fuera posible la distinción entre verdad y falsedad, entre fantasía y realidad), permite proyectar una reflexión en torno al orientalismo, más allá de la escena en la que lo situó el propio Said. El orientalismo se configura así, como un específico modo de producción de signos del poder a través del cual un cierto Occidente, habría podido ejercer su poder sobre un cierto Oriente. Dominios de saberes, configuración de discursos y ejercicios de poderes arman la trama del modo de producción orientalista.

Sin embargo, no puede ser una casualidad el que, en las primeras páginas de *Orientalismo* Said explicita que a la hora de pensar en dicha noción, se deba tener en mente el trabajo foucaultiano de *La Arqueología del saber*, y de *Vigilar y castigar*. El primer texto, permitirá a la reflexión saideana inscribir al orientalismo como un “discurso” que remite a una determinada *episteme*, el segundo, le permitirá mostrar que la materialidad de dicho discurso se tramita en la forma de una relación de poder situada históricamente en la emergencia de la sociedad disciplinaria del siglo XVIII¹¹. Así, el orientalismo estaría lejos de constituir una “representación” errada de la realidad del mundo árabe, sino más bien, la eficacia de una forma específica de ejercer el poder que, según Said, no deja de operar desde finales del siglo XVIII.

En el mismo año que Said publica *Orientalismo* Foucault dictará un curso en el *College de France* –que, en razón de su publicación póstuma Said no tenía a la vista– titulado *Seguridad, Territorio, Población* en el cual, el filósofo francés persigue el objetivo de adentrarse en aquella racionalidad que, en 1976 había denominado “biopoder”. Así, Foucault encuentra su genealogía en el “arte de gobernar” desde el cual habría surgido el liberalismo, pero que Foucault denominará bajo el término de “gubernamentalidad”:

“Entiendo –dice Foucault- el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica aunque muy compleja de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad.”¹²

A esta luz, habría que inscribir al orientalismo en la estela de la historia de la gubernamentalidad, como la escena a través de la cual, Occidente experimenta el fin del hombre bajo la figura “estadística” de la población. Término, este último, decisivo para la razón gubernamental toda vez que permitirá su diferenciación respecto del armatoste

¹⁰ Edward Said *Orientalismo*, p. 21.

¹¹ Dice Said: “Para definir el orientalismo me parece útil emplear la noción de discurso que Michel Foucault describe en *La arqueología del saber* y en *Vigilar y Castigar*. Creo que si no se examina el orientalismo como un discurso, posiblemente no se comprenda esta disciplina tan sistemática a través de la cual la cultura europea ha sido capaz de manipular –e incluso dirigir- a Oriente desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario a partir del período posterior a la Ilustración.” Edward Said *Orientalismo* p. 21.

¹² Michel Foucault *Seguridad, Territorio, Población* p. 136.

de la “soberanía jurídica” en la cual se inscribe la noción de “pueblo”. “Población” será el término biomédico y no simplemente jurídico, económico y no exclusivamente soberano, a través del cual se articulará el modo de producción orientalista.

Sin embargo, lo que habría que interrogar aquí es ¿qué fuerza interna habría hecho que la gubernamentalidad se revelara en la forma del orientalismo? La tesis que quisiera proponer aquí, es que esta transformación habría sido posibilitada gracias a un neologismo de origen “policial” que, por diversas razones, ni los trabajos de Foucault ni los de Said tomaron en consideración, a saber, el concepto de “civilización”. La gubernamentalidad se habría revelado como una razón orientalista en virtud de haber situado como uno de sus conceptos centrales, al novedoso concepto de “civilización” aparecido en el siglo XVIII. Así, ir más allá de Said significará tensar al concepto de “civilización” como una de las líneas de fuerza que configuran el soporte de la razón orientalista.

Porque si Said escribe *Orientalismo* precisamente a partir de la guerra de 1967 que, como acontecimiento, dejó entrever al modo de producción orientalista, el relámpago intifadista parece tensar una nueva hebra de dicho modo de producción que Said no habría alcanzado a explorar y que se habría manifestado en la discusión neo-conservadora estadounidense finisecular, al haber situado al concepto de “civilización” como el verdadero operador de su hegemonía: las tesis del “fin de la historia” propuesta por Francis Fukuyama y del “choque de civilizaciones” elaborada por Samuel Huntington¹³. Así, se trata de tensar una hebra implícita en la razón orientalista entrevista por Said, a saber, la deriva genealógica del concepto de “civilización” que, sin embargo, los análisis del intelectual palestino-estadounidense no problematizan nunca. Y, sin embargo, el de “civilización”, constituirá un concepto del todo estratégico a través del cual se jugará la diferencia hombre-animal, seguridad-inseguridad, Occidente-Oriente, pero que hoy día gozaría de un amplio uso en los diferentes dominios del saber.

Nuestro esfuerzo parte de la idea de que las tesis finiseculares prodigadas por Fukuyama como por Huntington no serían tesis aisladas, sino más bien, discursos apuntalados desde una historia de la gubernamentalidad que, como tal, interpela directamente al núcleo de la modernidad que se jugaría en el paradigma civilizatorio. A esta luz, nuestro escrito plantea la tesis según la cual el paradigma civilizatorio constituiría el soporte conceptual entre uno y otro, entre la gubernamentalidad (Foucault) y el orientalismo (Said)¹⁴.

Sin embargo, la problematización del paradigma civilizacional como punto de articulación entre la gubernamentalidad y el orientalismo proyecta la crítica saideana desarrollada en *Orientalismo* hacia una reflexión en torno a la configuración contemporánea de la espacialidad. Interior y exterior, amigos y enemigos, Occidente y Oriente expresan la cesura implementada por el paradigma civilizatorio entre “civilización y barbarie”. Una cesura que, en último término, respondería a aquello que Giorgio Agamben ha denominado la “máquina antropológica”, esto es, un dispositivo de carácter bipolar en la que el afuera-animal (el bárbaro) se produce siempre mediante la exclusión de un adentro-humano (el civilizado)¹⁵.

En el juego entre un interior y un exterior se juega el paradigma civilizatorio cuya proyección se muestra en su capacidad para producir espacialidad. Sobre todo, en lo que refiere al paradigma civilizatorio, en cuya racionalidad el espacio se definirá a

¹³ Tariq Ali *Conversaciones con Edward Said* Madrid, Ed. Alianza, 2010.

¹⁴ Habría que agregar que no sólo los trabajos de Foucault sino también aquellos de su recepción italiana, en particular, los trabajos de Agamben de los cuales debemos gran parte de las reflexiones que exponemos aquí, pero también, la obra de Esposito.

¹⁵ Giorgio Agamben *Lo abierto. El hombre y lo animal*. Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2006.

partir de la diferencia entre un interior “civilizado” y un exterior “bárbaro”. De este modo, si nuestra época se ha podido definir a partir del concepto de “civilización” habrá que ver qué nuevos espacios abre y de qué modo funcionan. Más aún, cuando dicho paradigma no hace más que poner en juego los flujos migratorios y la porosidad de las fronteras estatales. Así, lo que estaría en juego en los trabajos de Foucault y Said, no sería otra cosa que una reflexión en torno a las nuevas configuraciones del espacio en la época post-estatal.

Excursus

El desfase saideano respecto de Foucault no es una casualidad. Más bien, ello pone en juego una cierta estrategia de un Said lector de Foucault. Es evidente que no importa aquí si Said ha leído mal o bien a Foucault. Lo importante es, más bien, el despliegue de las estrategias que decide y las aporías a las que arriba. En este lugar, sólo podemos señalar la pregunta y proyectar una hipótesis: Said es un intelectual que no quiere renunciar a la formación del Estado palestino. Ello le obliga a mantenerse, pues, en el horizonte de la Razón ilustrada: “¿Debe la conciencia crítica –escribe Said- o la crítica (utilizaré ambos términos indistintamente) proporcionar perspectivas acerca de los autores y los textos, describir a los autores y los textos (...), enseñar y difundir información acerca de los monumentos de la cultura? ¿O, por el contrario –y esta es la que yo creo que es su labor- debe ocuparse de las condiciones intrínsecas que hacen posible el conocimiento?”¹⁶ Que la crítica se ocupe de las condiciones “intrínsecas que hacen posible el conocimiento” ¿no es ésa la respuesta que da Kant en “La crítica de la razón pura”? Conocer los límites de la Razón, he ahí lo que define la “crítica”.

Conocer los límites de la Razón (una razón que ya no es trascendental, sino histórica, tal como ésta surge en Foucault) es, precisamente, lo que Said considera como “crítica secular” y método textual por excelencia. Sería aquí donde el pensamiento de Said parece coincidir con aquél de Foucault, allí donde este último, en sus últimas conferencias, no deja de reivindicar la “crítica” como una forma “de no ser gobernado de tal o cual modo”. La crítica saideana al Orientalismo resulta decisiva en este contexto: se trata de una crítica que en último término, intenta poner en cuestión la forma del gobierno del mundo implementada por las potencias coloniales occidentales. A esta luz, tanto Said como Foucault coincidirían no sólo en destacar la crítica, sino además, en situarla en el plano a la cuestión de “(...) cómo no ser gobernado de esa forma, por ese, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos.”¹⁷

Sin embargo, la crítica que hace Said a Foucault se desarrolla años después de Orientalismo y consiste en lo siguiente: “Si bien (Foucault) se muestra obviamente inquieto por evitar el determinismo vulgar a la hora de explicar el funcionamiento del orden social, ignora en gran medida la categoría global de intención. Foucault es consciente de esta dificultad, creo yo, y su explicación de algo denominado voluntad de saber y de poder (...) trata en cierto modo de compensar la asimetría que hay en su obra entre lo ciegamente anónimo y lo intencional”¹⁸ Y más adelante explicita: “La insatisfacción de Foucault con el hecho de que el sujeto sea causa de un texto y su recurso al invisible anonimato del poder discursivo y archivístico se corresponden curiosamente con la marca de la involuntariedad de Derrida. Este es un aspecto muy

¹⁶ Edward Said *El mundo, el texto y el crítico*, Barcelona, Ed. Debate, 2004. pp. 247-248.

¹⁷ Michel Foucault *¿Que es la crítica?* pp. 7-8.

¹⁸ Ídem. p. 253.

complejo y, para mí, profundamente problemático de su obra.¹⁹ El problema que tiene Said con Foucault es, básicamente, el supuesto “anonimato” en que éste último sitúa al poder. Esto significa que lo que para Said es, eminentemente problemático de la obra foucaultiana es la ausencia del “sujeto” y su voluntad (que Said llama aquí “intención”).

En suma, la crítica que hace Said a Foucault es, precisamente, lo que Foucault considera decisivo: situar al poder en su inmanencia, lo cual supondrá cuestionar la existencia de un sujeto “previo” a dicha relación. Y esto es, precisamente, lo que a Said le parece “problemático” de Foucault, porque, en definitiva, lo que le interesa al intelectual palestino será reivindicar el lugar del sujeto histórico y de la Razón moderna como condición de su emancipación. A esta luz, el que Said extraña al “sujeto” en Foucault, se debe, en efecto, a que éste insiste en la idea de un sujeto histórico de alcance universal. Una distancia que, sin embargo, habría que matizar si aceptamos la idea, reafirmada por el propio Foucault, de que sus trabajos están en función de pensar la relación entre sujeto y verdad que se juega en la triple dimensión del saber, el poder y la ética. El punto de diferencia reside en la insistencia saideana por la universalidad y la renuncia de ello en Foucault. ¿No es este “sujeto” el pueblo palestino que ha de proyectarse históricamente para fundar un Estado? En esa medida, Said es un lugar quiasmático: allí donde la teoría marxista llega a su extremo y se intersecta con la consideración foucaultiana del poder. Ni “marxista” ni “foucaultiano”, esa intersección, ese **conflicto** quizás sea lo que marque al pensamiento de Said.

2.- Civilisation.

Quizás, uno de los artículos más decisivos en torno a trazar una historia del concepto de “civilización” sea el artículo de Émile Benveniste titulado *Civilización. Contribución a la historia de la palabra*. En dicho artículo el lingüista francés cifra el origen de la palabra “civilización” a un pasado reciente en la historia del léxico político de Occidente, a saber, en el tratado *Amigo de los hombres o Tratado de la Población* escrito en 1756 por el célebre marqués de Mirabeu:

“Si preguntase a la mayoría en qué hacen consistir la civilización, me responderían que **la civilización es la dulcificación de las costumbres, la urbanidad, la cortesía y los conocimientos divulgados de manera que observen las buenas formas y ocupen el lugar de leyes de detalle (...)**”²⁰

Los usos del término “civilización” por parte de Mirabeu –dice Benveniste- muestran que éste designa un proceso “de lo que hasta entonces se denominaba *police*”, esto es, el esfuerzo sistemático por hacer que los individuos “observen espontáneamente” las normas de la mutua conveniencia transformando así los hábitos de la sociedad en las condiciones de una progresiva “urbanización”²¹.

A esta luz, Benveniste contrasta el término más antiguo de *civilité* (explícito en los tratados de filosofía política) con el nuevo de *civilisation*. A diferencia del primero que remite a lo “estático” –plantea Benveniste- el segundo designa una dinámica, a saber, el acto por el cual tiene lugar esa “dulcificación” de las costumbres. En otros términos, se podría decir que el surgimiento de la sociedad disciplinaria advertida por Foucault, no sería otra cosa que la puesta en juego de la “civilización”: “disciplinar” será el equivalente de “civilizar”.

¹⁹ Ídem. p. 255.

²⁰ Mirabeu, Marqués En: Émile Benveniste *Civilización. Contribución a la historia de la palabra*, p. 212

²¹ Émile Benveniste Ídem.

De esta forma, podríamos decir que la *civilité* designa un concepto político, territorial, remitido a la esfera de la soberanía, la *civilisation*, en cambio, designará un concepto económico, desterritorializado, remitido a la esfera del gobierno. Así, en virtud de su carácter dinámico y desterritorializado el término “civilización” habría surgido como un concepto enteramente gubernamental que designará la acción de “hacer civil” a alguien.

A esta luz, no habrá que dejar de lado la relación que se atisba entre el término civilización y el de urbanización, mencionado por el propio Mirabeu. En su texto *Mitología de la Seguridad. La ciudad biopolítica* Andrea Cavalletti traza una genealogía del concepto de seguridad insistiendo en el modo en que dicho dispositivo ha configurado al nuevo espacio de la modernidad²². Al respecto, Cavalletti no deja de insistir en la confluencia en la emergencia de los términos de urbanización, civilización y población; términos que llevan el sufijo “ción” que, siguiendo a Benveniste, no designaría más que un acto ejercido por un determinado agente. Así, el movimiento recíproco e infinito que define al dispositivo de seguridad (entre seguridad e inseguridad) se reflejará en el término “civilización” cuando éste se sitúa siempre en oposición con la barbarie. Pero, en cuanto movimiento infinito de la seguridad, la “civilización” no dejará de estar amenazada por la “barbarie” que ella misma intenta conjurar.

En esta perspectiva resulta del todo coherente que el propio Mirabeu señale que el sentido de “civilización” tenga como núcleo a la “religión” como el primer “freno” de la humanidad, superponiendo así, en el neologismo de “civilización”, la antigua dinámica *katechónica*, al interior del nuevo registro de la seguridad. A diferencia del antiguo *civilité* el nuevo concepto de *civilisation* tendrá un carácter dinámico pues expresará el proceso continuo por el cual la “barbarie”, que no será más que su propio reverso especular, su exterior-interior, será continuamente civilizada, de la misma manera en que, según Said, un cierto Oriente lo será respecto de un cierto Occidente. Con ello, la simetría “civilización-barbarie” (o, si se quiere Occidente-Oriente) configura el nuevo paradigma de seguridad cuya eficacia se centrará en la gestión infinita sobre una negatividad que no resultará ser más que el motor de un “movimiento interminable”²³ que se esforzará una y otra vez en “dulcificar las costumbres” de una población.

La articulación de la díada “civilización-barbarie” implicará concebir a la sociedad como un campo de fuerzas que, en virtud de la propia negatividad (la “barbarie”) exigirá una intervención continua de la norma sobre la población que se convierte no sólo en el objeto de su procedimiento, sino en el procedimiento “civilizatorio” propiamente tal. A esta luz, la transformación radical de la *pólis* moderna a la luz del concepto de “civilización” hará de ésta no sólo un campo de permanente conflicto imposible de erradicar, sino también, un lugar que constantemente exige la implementación de un orden. Mas “orden” designará un espacio político siempre tenso, cuyas fronteras se tornan lábiles, contingentes y siempre dispuestas a su readecuación excepcionalista, en favor de la conservación ya no del Estado, sino de los “valores” de la “civilización”. Por esta razón, la penetración del paradigma civilizatorio en la escena política, no hará más que reafirmar el carácter “decadente” de la “civilización occidental” frente a la cual habrá que defender en el mismo momento en que ésta adquiere consistencia imaginaria. Así, la díada especular entre “civilización-barbarie” o

²² Andrea Cavalletti *Mitología de la Seguridad. La Ciudad Biopolítica*. Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2010.

²³ Idem. p. 229.

entre seguridad e inseguridad, no dice más que la eficacia interminable de una gubernamentalidad.

3.- “Dulzura de la civilización”.

Que el paradigma civilizatorio se identifique en un verdadero proyecto de colonización quizás se explicita con mayor propiedad en el *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* de Condorcet, en el cual, se proyecta la vocación colonial de la civilización que ya había sido anunciada por Mirabeu:

“(...) entonces, los europeos, -escribe- limitándose a un comercio libre, demasiado ilustrados sobre sus propios derechos para despreciar los de los otros pueblos, respetaran esa independencia que hasta ahora han violado con tanta audacia (...) los monjes que no llevaban a aquellos pueblos mas que vergonzosas supersticiones y que los irritaban amenazándolos con una nueva dominación, se verá cómo los suceden unos hombres preocupados por propagar, entre aquellos mismos pueblos, las verdades útiles para su felicidad, y por ilustrarlos sobre sus intereses, así como por sobre sus derechos. (...) Aquellos vastos países le ofrecerán, por un lado, numerosos pueblos, que sólo parecen esperar instrucciones para civilizarse, y encontrar hermanos en los europeos para convertirse en amigos y discípulos suyos; de otro, naciones sometidas a unos déspotas sagrados o a unos conquistadores estúpidos, y que, desde hace tantos siglos, reclaman unos libertadores; más allá, pueblos casi salvajes a quienes la dureza de su clima aleja de las dulzuras de una civilización perfeccionada, a la vez que esa misma dureza rechaza a los que quisieran hacerles conocer sus ventajas, o naciones conquistadoras que no conocen mas ley que la fuerza, ni mas oficio que el bandidaje. Los progresos de estas dos últimas clases de pueblos serán mas lentos, acompañados de turbulencias; es posible, incluso, que, reducidos a un número menor, a medida que se vana rechazados por las naciones civilizadas, se pierdan en su propio seno (...) Habrá llegado entonces el momento en que el Sol ya no alumbrará sobre la Tierra mas que a hombres libres, que no reconocerán a más señor que su razón; en que los tiranos o los esclavos, los sacerdotes y sus estúpidos o hipócritas instrumentos ya no existirán mas que en la historia y en los teatros.”²⁴

Así, frente a los “sacerdotes y sus estúpidos” se elevan los “amigos europeos” que, con su razón e ilustración, habrán de “propagar” las “dulzuras de la civilización”. En Condorcet asistimos al momento en que el discurso revolucionario francés identificará a la razón con la civilización, así como a Francia como su faro, situación que se perpetuará a través de Napoleón durante el resto del siglo XIX. El arribo napoleónico a Egipto quizás sea la clave a través de la cual haya que leer la eficacia del concepto de “civilización” que desde Mirabeu hasta Condorcet se ha puesto en circulación.

A esta luz, la “civilización” se identificará plenamente con el concepto de “progreso” de la razón (término que había nacido mas menos por la misma época) por sobre la superstición de la religión. Así, la noción de civilización se configura cada vez más en la forma de un específico concepto de historia, en donde ésta no será más que un proceso de perfeccionamiento racional del hombre: la concepción de la historia y la de la civilización van de consuno. Más aún cuando el primero comenzará a definirse en relación al segundo: habrá una historia dependiendo de la civilización y a la inversa: sólo la dimensión progresista de la civilización, será capaz de proyectarse en la forma de una historia. La extensión del concepto de “civilización” como historia de la razón (es decir, del Estado), se traducirá en un verdadero programa colonial en el que los pueblos de Asia y África se proyectarán en la forma de una simple población a civilizar, haciendo del término “civilización”, tanto un “ideal” a alcanzar, como un interminable proceso a ejecutar.

²⁴ Condorcet *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Madrid, Ed. Nacional, 1980, p. 227.

Pero será en este campo, donde la noción de “civilización” termina situándose bajo el prisma del “orientalismo”: la racionalidad de este último obedecerá al paradigma civilizacional que lo inscribirá al interior de la estrategia general de la gubernamentalidad. A esta luz, el orientalismo descrito por Said encontrará su lugar en la producción imaginaria de la díada “civilización-barbarie”: “Así, -escribe Said- si alguna vez se presta atención al árabe es siempre como un valor negativo.”²⁵ Y su carácter “negativo” encuentra sentido sólo en el paradigma civilizacional que lo ubica en la posición del bárbaro, sobre el cual, se exigirá una intervención permanente en función de la observancia “espontánea” de las normas.

Será sólo a partir de dicha empresa que podrá constituirse el orientalismo como una “fractura imaginaria” según palabras de Georges Corm²⁶. Sin embargo, aunque Corm apele a la idea de que dicha fractura es “falsa” retrotrayendo el debate en torno al orientalismo a una reflexión ingenua que insiste en la existencia de un cierto Occidente y Oriente verdaderos y, por tanto, no hace más que invertir la fórmula orientalista dejando intacto el orden categorial que pretende criticar; habrá que insistir en que no se trata de proyectar la crítica en función de dilucidar la falsedad o no de dicho dispositivo, sino más bien, en atender sus condiciones históricas de posibilidad. A esta luz, la crítica de Corm reafirma lo que pretende criticar, puesto que no logra dismantelar la díada Oriente-Occidente que el propio paradigma civilizacional proyecta. Pero ¿que pasa con Said?

“La tesis que yo sostengo en este libro –escribe el intelectual palestino- no consiste en sugerir que existe una realidad que es el Oriente real o verdadero (islam, árabe o lo que sea) (...) Por el contrario, lo que he pretendido decir es que “Oriente” es por sí mismo una entidad constituida y que la noción de que existen espacios geográficos con habitantes autóctonos radicalmente diferentes a los que se puede definir a partir de alguna religión, cultura o esencia racial propia de ese espacio geográfico es una idea extremadamente discutible.”²⁷

En este sentido, Said sitúa a “Oriente” como una producción hegemónica que ha llegado a ser tal, al punto de hacer de los propios árabes, unos árabes “orientalizados” por el orientalismo. Con ello, “Oriente” no existiría en base a una “sustancia” específica (ya sea una sustancia religiosa, étnica o racial) sino sólo como un punto vacío en el que tiene lugar la producción imaginaria del orientalismo.

No obstante la puesta entre paréntesis de cualquier “sustancialismo” orientalista de “Oriente”, Said no advierte que el orientalismo terminó siendo eficaz porque llevó consigo al concepto de “civilización” como su soporte imaginario cuyo efecto, habría sido el de inscribir al orientalismo en las lógicas de la racionalidad gubernamental. En otros términos, el orientalismo en cuanto discurso respondió desde el principio un proyecto “securitario” toda vez que se anudaba a partir de la díada “civilización-barbarie” como su paradigma. “Securitario” porque dicha diferencia –que proyecta la diferencia entre Occidente y Oriente- no es más que el dispositivo a través del cual se vuelve posible la implementación de la matriz “seguridad-inseguridad” que el paradigma civilizacional lleva consigo: que el árabe aparezca siempre como un “valor negativo” supone que éste no será más que la representación de la “barbarie” que el propio paradigma produce y que, sin embargo, intentará por todos sus medios, acabar. Y por esta razón, la publicación de *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* por parte de Samuel Huntington no puede ser pensada como una simple

²⁵ Edward Said *Orientalismo* op.cit. p. 337.

²⁶ Georges Corm *La fractura imaginaria. Las falsas raíces del enfrentamiento entre Oriente y Occidente* Barcelona, Ed. Tusquets, 2002.

²⁷ Edward Said *Orientalismo* op.cit. p. 337.

anomalía “neo-conservadora”, sino más bien, como la consumación de una hebra cuya genealogía no habría sido explorada por Said.

4.- Civilización y sugestión.

El carácter dinámico del concepto de “civilización” implica la consideración de la sociedad como un campo de conflicto permanente. Ya en 1895 Gustav Le Bon escribe su célebre texto *Psicología de las multitudes* en el cual plantea:

“Las civilizaciones no han sido creadas y guiadas, hasta ahora, sino por una pequeña aristocracia intelectual, nunca por las muchedumbres. Estas sólo tienen poder para destruir. Su dominación representa siempre una fase de barbarie. Una civilización implica reglas fijas; una disciplina, el paso de lo instintivo a lo racional; la previsión de lo por venir, un grado elevado de cultura; condiciones todas que las muchedumbres, abandonadas a sí mismas, han sido siempre incapaces de realizar (...) Cuando el edificio de una civilización está ya carcomido, las muchedumbres son siempre las que determinan su hundimiento (...) ¿Sucederá lo mismo con la actual civilización? Esto es lo que podemos temer, pero lo que no podemos saber aun.”²⁸

Quizás, se podría decir que el diagnóstico leboniano es el inverso de aquél que había realizado Alexis de Toqueville respecto de la democracia en América como tendencia universal²⁹. Porque lo que para Toqueville era democracia, para Le Bon no es más que las masas que han penetrado al centro de la esfera política, amenazando enteramente la consistencia de la “actual civilización”.

Para Le Bon el esquema securitario es más que explícito cuando a la “civilización” de la “aristocracia intelectual” opone la “barbarie” de las muchedumbres. Frente a ello, Le Bon destina este tratado al hombre de Estado que: “(...) quiere no gobernarlas (puesto que la cosa se ha hecho mas bien difícil), sino, al menos, no ser gobernado por ellas.”³⁰ El problema que enfrenta Le Bon es, entonces el del gobierno y, más puntualmente, el de cómo contener el ascenso de las muchedumbres. Problema *katechónico* que se habría transmitido desde la superposición que hacía Mirabeau del término “religión” (como primer “freno” de la humanidad) al concepto de “civilización” y que, un siglo después, Le Bon recuperará en función de impedir que la barbarie de las muchedumbres destruya a la civilización. Sin embargo, ya para Le Bon existen civilizaciones, en cuya dinámica basada inicialmente en la psicología de las multitudes, nacen crecen y mueren. Nacen y mueren con los impulsos bárbaros de las muchedumbres. Mas su crecimiento transformará a la inicial muchedumbre en un “pueblo” que por serlo, “podrá salir de la barbarie” hasta el punto de emerger una civilización que se caracterizará por tener una “perfecta unidad de sentimientos y pensamientos”³¹. Para Le Bon toda civilización tendrá como sustrato a las muchedumbres o, lo que es igual, al primitivo mecanismo de sugestión que el crecimiento de la civilización tendrá que transformar en “ideal”.

Como ocurría en Thomas Hobbes, en que el estado de naturaleza pervivía en los intersticios de la vida civil, ahora la muchedumbre es la que pervive en medio de la “civilización”. El cambio de Hobbes a Le Bon testimonia un leve desplazamiento: para el primero el Estado constituye el poder más grande sobre la tierra destinado a contener los embates del “estado de naturaleza”, para el segundo, es la civilización la que constituye el horizonte del Estado y que se despliega como la contención frente a la barbarie. Pero, lo central en Le Bon es que ya advertimos cómo es que no hay “la”

²⁸ Gustav Le Bon *Psicología de las multitudes*, p. 20.

²⁹ Alexis de Toqueville *La Democracia en América* México D.F. Ed. Fondo de Cultura Económica, 2009.

³⁰ Gustav Le Bon *Psicología de las Multitudes* op.cit. p. 22.

³¹ Idem. p. 215.

civilización, sino más bien diferentes civilizaciones que nacen, crecen y mueren, es decir, que se identificarán a una “vida” en particular. En cuanto “vidas” (que nacen, crecen y mueren), las civilizaciones se cohesionarán a partir de una forma específica de sugestión (sublimada en “ideal”) toda vez que, tal como había indicado Gabriel Tarde, ésta constituirá el correlato social de una realidad fisiológica (cerebral), sin la cual no habría civilización alguna³². A esta luz, el “movimiento interminable” del paradigma civilizatorio funciona a la perfección, proyectándose en una clave propiamente histórica: la historia de la humanidad, en cuanto proceso de racionalización del hombre, no será otra cosa que un eterno conflicto “civilizacional”.

Desde 1934 el historiador inglés Arnold Toynbee comenzará un pormenorizado trabajo titulado *Estudio de la Historia* con varios volúmenes que no dejarán de publicarse sino hasta 1964. La tesis de Toynbee es que la historia de la humanidad puede considerarse como una historia de civilizaciones que han evolucionado de acuerdo a un ciclo: nacimiento, crecimiento y decadencia. Lo que se anunciaba en Condorcet (el estatuto propiamente histórico del término “civilización”) y que en Le Bon se superpone como una específica filosofía de la historia, en Toynbee es ya una tendencia consumada: el concepto civilización se transforma en un concepto enteramente histórico que, sin embargo, perpetúa su carácter gubernamental: las civilizaciones siguen siendo dinámicas y desterritorializadas. “Dinámicas” porque evolucionarán en un tiempo cíclico y “desterritorializadas” porque constituirán entidades transversales a los Estados. Sin embargo, situar a la civilización como objeto histórico y a la vez, a la historia apuntalada desde la civilización, implicará por parte de Toynbee la distinción entre “sociedad” y “civilización”.

En efecto, después de hacer una caracterización de las 21 civilizaciones que, según el historiador, se habrían sucedido a través de toda la historia, escribe:

*“La respuesta a eso –Toynbee se refiere a si estas 21 sociedades pueden constituir o no un “campo inteligible” de estudio histórico- es que las sociedades que son “campos inteligibles de estudio” constituyen un género dentro del cual nuestros veintidós representantes son especies particulares. A las sociedades de esta especie –o sea a aquellas que, según Toynbee, pueden ser objetos históricos- se las llama ordinariamente civilizaciones para distinguirlas de las sociedades primitivas que también son “campos inteligibles de estudio” y que forman otras especies, en realidad la otra especie, dentro de este género. Nuestras veintiuna sociedades deben por tanto poseer un rasgo específico común en el hecho de que sólo ellas se hallan en proceso de civilización.”*³³

Sin embargo ¿en qué residiría la diferencia entre una “sociedad” y una “civilización”, según Toynbee? Al respecto, señala:

“Una diferencia esencial entre las civilizaciones y las sociedades primitivas tal como nosotros las conocemos (...) es la dirección tomada por la mimesis o imitación. La mimesis es un rasgo genérico de toda la vida social. (...) En las sociedades primitivas, por lo que sabemos, la mimesis se dirige hacia la generación más vieja y hacia los antecesores muertos que se hallan invisibles (...) En una sociedad cuya mimesis se dirige hacia el pasado, gobierna la costumbre, y la sociedad permanece estática. Por otra parte, en las sociedades en proceso de civilización, la mimesis se dirige a personalidades creadoras que logran adhesión porque son precursores. En tales sociedades se rompe “la corteza de uso”, como la

³² Gabriel Tarde escribe: “De cualquier manera, espero al menos haber logrado que se percibiera el hecho social esencial, tal como yo lo veo, exige para ser bien comprendido el conocimiento de hechos cerebrales infinitamente delicados, y que la sociología más clara en apariencia, la más superficial incluso en cuanto a su aspecto, se sumerge por sus raíces en el seno de la psicología, la más íntima y la más oscura. **La sociedad es la imitación, y la imitación es una especie de sonambulismo; así puede resumirse nuestro artículo.**” Como se ve, en Tarde la “sugestión” es el correlato social de hechos propiamente fisiológicos que tienen lugar a nivel cerebral. En: Gabriel Tarde *Creencias, deseos, sociedades*, Buenos Aires, Ed. Cactus, 2011, p. 65.

³³ Arnold Toynbee *Estudio de la historia Vol I-VI* Buenos Aires, Ed. Emecé, 1959, p. 52.

llamó Walter Bagehot en su *Física y Política*, y la sociedad se pone en movimiento dinámico siguiendo un proceso de cambio y crecimiento.”³⁴

La “sugestión” que para Le Bon constituía el sustrato de toda muchedumbre, se proyecta en Toynbee como criterio diferenciador entre la “sociedad” y la “civilización”. En las primeras, la mimesis funciona hacia las “generación más vieja” otorgando a dichas sociedades un carácter “estático”. En las segundas, la mimesis parece funcionar adhiriéndose a las “personalidades creadoras” a través de las cuales, la sociedad inicia un “movimiento dinámico”.

En Toynbee resulta clave el que la noción de “civilización” sea definida a partir de la figura de “personalidades creadoras” puesto que revela que el problema que se juega en la historiografía no es más que aquél del gobierno: habrá civilización cuando haya conducción de una “personalidad creadora” sobre la cual se deposita la mimesis de la sociedad. Así, para Toynbee, el paso de la sociedad primitiva a la civilización está dado por un poder soberano que ha sido capaz de suspender la “corteza de uso”. Sin embargo, la soberanía que articula la noción de civilización está inscrita al interior de una estrategia propiamente gubernamental (la economía política) que reproduce la díada “civilización-barbarie”, pero ahora en el registro de la diferencia entre lo “estático” correspondiente al orden de la sociedad primitiva y lo “dinámico”, correspondiente al eterno ciclo de las civilizaciones.

En otros términos, la civilización se presenta como el punto de articulación entre una soberanía (la “personalidad creadora”) y un gobierno (el “movimiento dinámico” de toda civilización): Dios y los ángeles, el poder creador de una personalidad se sitúa en el origen, sus administradores posteriores sobreviven a su fuerza. A este respecto, no es casual que Toynbee cite a Walter Bagehot quien, en la Inglaterra del siglo XIX, uno de los grandes columnistas de *The Economist* y quien fue uno de los primeros economistas en trabajar la noción del ciclo de los negocios, precisamente en la obra de 1872 que el propio Toynbee cita aquí *Física y política*. Así, ya sabemos que el “movimiento dinámico” al que apela Toynbee para definir a una civilización encontrará su modelo en la economía y, como tal, vendrá a reafirmar el carácter propiamente gubernamental del paradigma civilizatorio.

Hasta aquí el concepto de “civilización” se ha caracterizado en base a cuatro elementos que hacen que éste no sea más que el núcleo de la gubernamentalidad: en primer lugar, el elemento “dinámico” (nacimiento, crecimiento y muerte) lo cual recuerda los dichos de Benveniste acerca de la pretensión del sufijo *-sation* que designaba el acto y el agente que identifica a la “civilización” como un movimiento interminable; en segundo lugar, el carácter “desterritorializado”, resultante de su carácter dinámico, la “civilización” será una entidad carente de fronteras estables y propiamente estatales, pudiendo ampliarse indefinidamente; en tercer lugar, el elemento intrínsecamente “conflictivo”, donde sólo es posible inteligir a partir de los dos elementos anteriores, toda vez que la noción de “civilización” supone la existencia de un eterno conflicto entre “civilización-barbarie” u “Occidente-Oriente” que, como vimos, no hará más que reproducir al dispositivo de “seguridad-inseguridad” de la gubernamentalidad global; en cuarto lugar, el elemento sugestivo presente tanto en Le Bon como en Toynbee que aparecerá como un simple dato antropológico (o la antropología como correlato de la fisiología), muestra cómo el concepto de “civilización” se monta como un específico modo de conducción sobre los hombres que dociliza sus cuerpos volviéndolos lábiles para aceptar cualquier tipo de autoridad. Esa docilidad que surge como efecto de la conducción, será lo que los teóricos denominarán

³⁴ Idem. p. 66.

“sugestión”. Así, la noción de civilización constituye el marco en el que se visibiliza la potenciación de una autoridad cuyo ejercicio del poder debe tramitarse ya no en la simple forma de una obediencia, que expresaría sólo a un poder represor, sino en la compleja constitución de una “costumbre”, que sería efecto de un poder enteramente productor.

Las características que comienzan a deslindarse a través del tratamiento de la noción de “civilización” habría terminado por identificar a ésta última en la forma de una “vida”: sólo una vida se presenta como “dinámica” (que nace, crece y muere), precisamente por su dinamismo una vida carece de fronteras estables, y se presenta como un sistema internamente conflictivo, pero que, en virtud de esta última característica, la vida tendrá mecanismos internos de cohesión para lo cual el dato antropológico de la sugestión funcionará como su garante. Así, el concepto “civilización” se revelará idéntico al de la “vida” de una “población” inscribiendo a ésta última, en el horizonte de la gubernamentalidad.

5.- Post-historia.

5.1- Con fecha el 2 de Mayo de 1955, el filósofo Alexander Kojève envía una carta al jurista Carl Schmitt agradeciéndole el gesto de enviarle su ensayo Apropriación, partición, apacentamiento. Después de alabar “la empresa extraordinaria de poder decir todo lo esencial en 10 páginas”, Kojève comienza un comentario de dicho texto intentando ajustar las categorías ontológicas hegelianas con las categorías schmittianas de “apropiación, partición y apacentamiento”. En esta vía, Kojève señala: “1.- “en sí” no existe más “apropiación” (ciertamente después de Napoleón) (...) 2.- “para nosotros” (o sea para el saber absoluto) existe sólo la “producción”, / 3.- pero –“para la conciencia en sí” (ateniéndose a EEUU/URSS) vale todavía la “partición”³⁵. En este sentido, la perspectiva de Kojève defiende la idea, según la cual, nuestro tiempo sería el tiempo de la “producción”, esto es, aquél del Saber Absoluto que el filósofo desprende de su lectura antropoteísta de la Fenomenología del Espíritu de Hegel: **“En mi curso –dice Kojève a Schmitt- he hablado del antropoteísmo de Hegel, subrayando, sin embargo, que no se trata sólo de un Dios mortal sino de un Dios que muere (y quizás ya muerto)”**³⁶

Así, pues, si bien Kojève coincide con Schmitt en el hecho de que los tiempos del Estado, la guerra y la política han sido superados (*aufhebung*) por la economía, la policía y la administración, respectivamente. Con ello, el otrora “Dios mortal” hobbesiano que definía a la estructura del *Ius Publicum Europeaum* se habría resuelto en un “Dios ya muerto” que se expresaría en la expansión incondicionada de la producción. La tesis que Kojève había elaborado a propósito de su singular lectura de Hegel coincidiría, precisamente, con dicha expansión, caracterizándola como el momento propiamente sintético en que “(...) en que se realice la síntesis del Amo y del Esclavo, esta síntesis que es el hombre integral, el Ciudadano del Estado Universal y homogéneo, creado por Napoleón.”³⁷. En la perspectiva kojéviana, el “fin de la Historia” implicará que ya no pueda existir apropiación alguna, con lo cual, ningún nómos es ya posible: “¿Cuál era el objetivo de Napoleón? –pregunta Kojève en una de sus cartas a Schmitt- “Superar” al Estado en cuanto tal, en favor de la “sociedad”³⁸. De ahí que la figura de Napoleón señalada por Hegel en su *Fenomenología* sea en la

³⁵ Alexander Kojève *Carteggio* En: *Rivista di Filosofia Politica*, 2003 Ed. Il Mulino. p. 186.

³⁶ Idem.

³⁷ Alexander Kojève *La Dialéctica del Amo y del Esclavo* p. 184.

³⁸ Alexander Kojève *Carteggio* En: *Rivista di Filosofia Politica*, 2003 Ed. Il Mulino. p. 189

interpretación kojéviana, el índice que anuncia el “fin de la Historia” que transforma al Estado en “favor de la sociedad”.

En su carta del 7 de Junio de 1955 Schmitt responde a su amigo indicando que coincide con él en el sentido que nuestro tiempo podría definirse como el momento del fin del Estado (tesis que Schmitt ya había indicado en 1967 en el Prólogo de *El concepto de lo Político*), en tanto éste parece resolverse íntegramente en la forma administrativa convirtiendo a éste en una entidad política que, en palabras de Schmitt, “ya no es capaz de guerra” ni mucho menos de “crear Historia”. Sin embargo, a diferencia de Kojève, para Schmitt el fin de la estatalidad no conduciría al momento del “Fin de la Historia”, sino más bien, a la configuración de un enfrentamiento por los “grandes espacios”. Pero, si para Schmitt el momento post-estatal se plantea en función de dicho enfrentamiento ello supone que, en la perspectiva del jurista, el proceso nomístico de la apropiación aún no ha terminado: “Yo temo –plantea Schmitt a Kojève en esa misma respuesta- (y veo) que la “apropiación” no está aún terminada.”³⁹. Una concepción como ésta no debería sorprender. El propio Schmitt, citando unos versos de Hölderlin, ya había dejado claro en *Tierra y Mar* que nuestro tiempo estaría a la espera de una “nueva gran medida” y en el mismo ensayo de 1953 *Apropiación, partición, apacentamiento* que Schmitt envía a Kojève (y que da lugar a estas epístolas), ya había escrito:

“¿Se han “apropiado” ya realmente, hoy, los hombres de su planeta como una unidad, de tal manera que no quede efectivamente nada más por tomar? ¿Ha llegado ya realmente a su fin, hoy, el proceso de apropiación, y cabe ya sólo efectivamente repartir y distribuir? ¿O no será que únicamente quepa producir? Y entonces seguimos preguntando: ¿Quién es el gran “tomador”, el gran repartidor y distribuidor de nuestro planeta, el que dirige y planea la producción mundial unitaria?”⁴⁰.

Así, pues, para Schmitt la inexorable crisis el viejo *nómos* de la tierra que había estructurado al *Ius Publicum Europeum* debería resolverse en la venida de un nuevo *nómos*, de un nuevo acto de apropiación capaz de “dirigir y planear la producción mundial unitaria”. Así, lo que para Kojève se presenta como el “fin de la Historia” como la versión última del sueño napoleónico de sustituir al Estado por la “sociedad”, para Schmitt asistiríamos a un nuevo escenario global de carácter multipolar configurado por la lucha por una nueva apropiación nomística.

Entre fines de los años 80 y principios de los 90 tiene lugar una discusión en el escenario neoconservador estadounidense entre dos tesis aparentemente contrapuestas, que vienen a reeditar la otra diferencia entre Alexander Kojève y Carl Schmitt, a saber, los trabajos de Francis Fukuyama (1988) y de Samuel Huntington (1993), respectivamente. El primero, tomaría a Kojève sin Schmitt, el segundo a Schmitt sin Kojève⁴¹. Sin embargo, ¿hasta qué punto el diferendo Kojève -Schmitt que se reproduce en el diferendo Fukuyama-Huntington es realmente un diferendo? ¿No son ambas tesis las dos caras del mismo *nómos* que emancipa a la gubernamentalidad como la nueva espacialidad post-estatal a través de la cual se configura lo político?

5.2.- En el verano de 1988, Francis Fukuyama publica su ensayo *¿El fin de la historia?* en el cual sigue la tesis hegel-cojeviana pero inscribiéndola en un registro de carácter “civilizacional”: “*El triunfo de Occidente* –escribe Fukuyama- de la “idea” occidental, es evidente, en primer lugar, en el total agotamiento de sistemáticas

³⁹ Carl Schmitt *Carteggio* En: *Rivista di Filosofia Politica*, 2003 Ed. Il Mulino. p. 194.

⁴⁰ Carl Schmitt *Apropiación, partición, apacentamiento* 2005, p. 374.

⁴¹ Hamid Dabashi *Brown skin, White masks* London, Ed. Pluto Press, 2011.

alternativas viables al liberalismo occidental.”⁴² Inmediatamente, Fukuyama señala que estaríamos asistiendo a la “propagación de la cultura occidental” a nivel planetario, lo cual llevaría al siguiente escenario posible:

*“Lo que podríamos estar presenciando no es sólo el fin de la guerra fría , o la culminación de un período específico de la historia de la posguerra, sino el fin de la historia como tal: esto es, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como forma final de gobierno humano.”*⁴³

El “revival” de la interpretación kojéviana adopta aquí una singular diferencia para con la interpretación del filósofo ruso, a saber, que la apuesta de Fukuyama inscribe el problema del final de la Historia identificándolo como un triunfo “ideológico” de la “civilización occidental” por sobre el planeta. Sin embargo, para Fukuyama – exactamente como para filósofo ruso- el “fin de la Historia” no implica el final de los conflictos a nivel internacional:

*“Esto no significa, por motivo alguno –escribe- el fin del conflicto internacional **per se**. Porque el mundo, en ese punto, estaría dividido entre una parte que sería histórica y una parte que sería post-histórica. Incluso, podrían darse conflictos entre los Estados que todavía permanecen en la historia y entre estos Estados y aquellos que permanecen al final de la Historia.”*⁴⁴

Es claro que el mentado “fin de la Historia” no significaría el fin del conflicto, sino mas bien, su reconfiguración en el nuevo escenario determinado por las zonas “históricas” (que no son más que los países tercermundistas que insisten en una política arraigada en la forma estatal) y las zonas “post-históricas” (que serían estos países considerados “desarrollados” que habría consumado la democracia liberal como último y único orden). Es decir, significa que el conflicto ya no se da en al escena estatal, sino en la superación de éste expresado en la “democracia liberal”.

Sin embargo, hacia el final del artículo, Fukuyama confiesa su “nostalgia” por los antiguos conflictos políticos, y el “aburrimiento” en que habría finalizado la deriva de Occidente:

*“Aunque reconozco su inevitabilidad –se refiere al triunfo de la democracia liberal a nivel global- tengo los sentimientos mas ambivalentes por la civilización que se ha creado en Europa a partir de 1945, con sus descendientes en el Atlántico Norte y Asia. Tal vez, esta misma perspectiva de siglos de aburrimiento al final de la historia servirá para que la historia nuevamente se ponga en marcha.”*⁴⁵

La inevitabilidad de la “idea” de la democracia liberal a nivel planetario, no sería otra cosa que el triunfo de una “civilización” configurada por Europa, EEUU y Japón como el triunvirato post-histórico *par excellence*. Triunfo que ve su fin de manera “ideal”, pero que aún obedece al *factum* del conflicto entre lo histórico y lo post-histórico o si se quiere, entre la “civilización occidental” y las demás civilizaciones que, como el islam, no habrían podido ofrecer una ideología que supere al liberalismo.

A esta luz, el liberalismo está lejos de plantearse como un “régimen político” desenvolviéndose como una civilización que ha triunfado “idealmente” por sobre otras. De ahí que, si la democracia liberal adopta el estatuto de “civilización” Fukuyama pueda emancipar al liberalismo de los diferentes regímenes políticos, para plantearla como el *télos* al que todo régimen político aspira. Con ello, la democracia liberal se presenta como el régimen de todo régimen, puesto que es una “civilización” que, como

⁴² Francis Fukuyama *¿El fin de la Historia?*, p. 2. CEP.

⁴³ Idem. pp.2-3

⁴⁴ Idem. p. 27.

⁴⁵ Idem. p. 27.

hemos visto especialmente desde Toynbee, es un paradigma que se propone trascender a todo Estado y régimen político en particular.

Ahora bien, que el concepto civilización termina coincidiendo con la mentada “democracia liberal” de Fukuyama quizás no sea una casualidad, sino más bien, la expresión más prístina de que el paradigma civilizatorio fue desde el principio un paradigma de carácter gubernamental que, como tal, llevaba consigo una vocación post-histórica. Así, el *télos* inmanente a la democracia liberal no es más que la configuración de un nuevo orden mundial en que ésta aparece bajo el estatuto de la “civilización” (definida por su estructura post-histórica) y todos los demás regímenes en la estela de la “barbarie” (que ahora adopta la forma de lo “histórico”). Por eso, el “fin de la historia” no es más que el escenario global en que los conflictos rebasan a los Estados y, en particular, Occidente se expresa en la forma de la única civilización “post-histórica” destinada providencialmente a luchar contra la barbarie propiamente “histórica”.

De esta forma, la tesis de Fukuyama sitúa una pugna propiamente biopolítica entre el hombre devenido animal de las sociedades “post-históricas” y el animal devenido hombre de las sociedades “históricas”. Con ello, Fukuyama parece haber consumado al clásico paradigma civilizatorio que se dejaba entrever en Condorcet, en la medida que el “humanismo” ilustrado que le es propio, habría terminado revelándose como el soporte último de la animalización del hombre. Así, cuando Fukuyama asume que ese hombre post-histórico no hace más que coincidir con la “democracia liberal” como expresión de su “naturaleza humana” muestra que la racionalidad que subtiende al paradigma civilizatorio no es más que aquella que se expresa en la forma histórica del biopoder y su despliegue gubernamental. Por eso, la “ambivalencia” que confiesa Fukuyama hacia el final del artículo, abriendo la posibilidad de que la “historia nuevamente se ponga en marcha”, termina convirtiendo su propia tesis acerca del “fin de la historia” en el reverso especular de la tesis el “choque de civilizaciones” que en 1993 será planteada por Samuel Huntington.

5.3.- *“En este nuevo mundo, -escribe Huntington- la política local es la política de la etnicidad; la política global es la política de las civilizaciones. La rivalidad de las superpotencias queda sustituida por el choque de civilizaciones.”*⁴⁶ De la tesis hegelokojeviana releída por Fukuyama en el nuevo léxico neoliberal, la escena de la post-guerra fría es desplazada ahora por la tesis schmittiana reeditada por Huntington, según la cual, el fin de las superpotencias implica la abertura hacia un conflicto civilizacional de carácter global. Así, la post-historia no está decidida (de ahí la “ambivalencia” de Fukuyama), sino articulada en la forma de un conflicto civilizacional que trasciende a toda frontera estatal.

A esta luz, Huntington proyecta su tesis en base a dos problemas centrales: en primer término, el lugar del Estado y, en segundo término, la cuestión del nuevo orden mundial. Así, Huntington asume que en esta nueva escena ningún Estado puede dominar la esfera planetaria. Sin embargo, ello no implica que el escenario civilizacional deje completamente obsoleta a la forma estatal. Al contrario, se trata que el Estado cumple un papel fundamental en la configuración del nuevo orden mundial toda vez que existirán algunos Estados “centrales” que constituirán el operador que hará posible al nuevo equilibrio mundial compuesto por las diferentes civilizaciones:

“El mundo, o se ordenará de acuerdo con las civilizaciones o no tendrá orden alguno. En este mundo los Estados centrales de las civilizaciones ocupan el puesto de las superpotencias. Son fuentes de orden

⁴⁶ Samuel Huntington *El Choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* Buenos Aires, Ed. Paidós, 2009, p. 22.

dentro de las civilizaciones y, mediante negociaciones con otros Estados centrales, también entre civilizaciones.”⁴⁷.

De esta forma, el Estado pervive en su función ordenadora tanto respecto de su interior (los “Estados centrales” ordenan al interior de una civilización en particular), como respecto de su exterior (los “Estados centrales” son capaces de negociar entre las diferentes civilizaciones).

Ya en Huntington se advierte que la tesis del choque de civilizaciones es la misma que aquella que promueve su “diálogo”: precisamente porque el nuevo orden mundial se configura en base a la fragilidad de estos nuevos equilibrios civilizacionales, los Estados constituyen el puntal de la nueva escena civilizacional que puede tanto conducir al “choque” como propiciar su mutuo “diálogo”. Así, orden y estatalidad siguen vigentes en Huntington aunque reinscritos en el nuevo escenario del conflicto civilizacional.

En otros términos, el Estado deja de ser una unidad política en sí misma y pasa a investirse de ésta sólo en la medida que se inscribe en la universalidad de su respectiva civilización. Así, el *nómos* post-estatal no será más que la de un Estado que deja de tener un sentido puro sentido político-territorial, para configurarse bajo un estatuto político-civilizacional: el Estado será la entidad que conserve el orden, pero un orden que ya no será el del simple Estado.

La cuestión de la civilización se debe a una cierta definición. Huntington plantea algunas “proposiciones centrales” acerca de ello: en primer lugar, señala el cambio que supone el tratamiento de la civilización “en singular” y la civilización en “plural”: ya no habría una sola civilización (Occidente) que se impone por sobre una barbarie, sino múltiples civilizaciones que coexisten en una misma lucha por los “grandes espacios”; en segundo lugar, tomando como referente la distinción entre cultura y civilización establecida por la intelectualidad alemana decimonónica, Huntington plantea que si la cultura es “la forma de vida de un pueblo”, la civilización sería una cultura “con mayúsculas”, es decir, un conjunto de valores e identidades transversales a varios pueblos; en tercer lugar, reafirma el hecho de que las “civilizaciones son globales” lo cual implica que las unidades que la componen no pueden ser aisladas en fronteras fijas, sino mas bien, frágiles y variables, redefinidas permanentemente; en cuarto lugar, las civilizaciones son “mortales” en el sentido que, como planteaba Toynbee, nacen, crecen y mueren a en el transcurso de un largo tiempo; en quinto lugar, para Huntington es clave indicar que las civilizaciones son entidades culturales y no políticas: de ahí su exigencia de reinscribir al Estado en la nueva escena civilizacional y sus probables “choques”.

5.4.- El 15 de Octubre del 2001 Edward Said escribe un breve artículo titulado *El choque de ignorancias*. Un artículo fugaz, a un mes de los atentados de las Torres Gemelas, a través de cuyo espectro, la tesis del “choque de civilizaciones” parecía multiplicarse en la opinión pública estadounidense. Según Said, la tesis de Huntington territorializa la noción de civilización convirtiéndola en una entidad clausurada sobre sí misma y, con ello, demuestra la enorme “demagogia” e “ignorancia” del propio autor:

“Ciertamente ni Huntington ni Lewis dedican mucho tiempo a la dinámica y pluralidad internas de cada civilización, ni al hecho de que la principal disputa en la mayoría de las culturas modernas atañe a la definición o la interpretación de cada cultura, ni a la poca atractiva posibilidad de que el hecho de

⁴⁷ Idem. p. 186.

pretender que se habla en nombre de toda una religión o civilización implica una buena dosis de demagogia y una declarada ignorancia. No; aquí Occidente es Occidente y el islam es el islam."⁴⁸

En contra de la tesis de Huntington que clausura a la civilización sobre sí misma estableciendo así fronteras claras entre Occidente e Islam, Said plantea que las civilizaciones son mucho más abiertas y que conservan para sí "(...) vínculos más estrechos de lo que a la mayoría de nosotros nos gustaría creer (...)"⁴⁹ Sin embargo, si las civilizaciones son cerradas o abiertas, si bien introduce una diferencia, deja intacto al concepto mismo de "civilización": Said sigue utilizando la retórica "policial" montada por el orientalismo moderno, perpetuando así, su naturalización lexical. Con ello, Said parece no hacer más que dejar entrever la tesis del diálogo civilizacional como un asunto que se daría de suyo toda vez que las civilizaciones serían entidades mucho más abiertas de lo que "nos gustaría creer". Sin embargo, tal como hemos señalado, situarse en la oposición a Huntington, no alcanzaría para desmontar la operación "policial" del paradigma civilizacional. Más aún –tal como ocurre con Schmitt– situarse en su oposición quizás no sea más que la señal de su confirmación.

El matiz que introduce Said respecto de Huntington no puede comprenderse sino en la constelación genealógica que hemos trazado hasta aquí. El poder de dicho concepto se debe a su enorme raigambre al interior de las ciencias humanas y al hecho de constituirse en el soporte conceptual de la propia razón orientalista. Por eso, habría que volver sobre Said para ir más allá de él, atendiendo a Huntington como una tesis que encuentra su hebra genealógica a partir del siglo XVIII, en el exacto momento en que el hombre se vuelca sobre la impoliticidad de su vida biológica armando así el armatoste gubernamental del cual el concepto de "civilización" constituye su núcleo: población, progreso y civilización son la tríada conceptual que articula así, el actual ejercicio de la gubernamentalidad.

Sin embargo, el problema que no alcanza a atender Said, es que el escenario huntingtoniano funda lo que con Foucault podríamos denominar, una espacialidad heterotópica que, por serlo, obedecerá a un ejercicio del poder esencialmente "demográfico", en la cual co-existen varias civilizaciones con fronteras frágiles y móviles que se redefinen permanentemente⁵⁰. Y ello ocurre porque Huntington asume al concepto de civilización con toda su potencia gubernamental. De esta forma, quizás con Huntington tenemos la consumación del paradigma civilizatorio (que ya se anunciaba en Toynbee) en la configuración de un orden mundial completamente basado en las "civilizaciones". En este sentido, se puede decir que en Huntington el paradigma civilizatorio se revela como una nueva espacialidad heterotópica o, lo que es igual, lo que Schmitt denominaba el "enfrentamiento por los grandes espacios".

Una espacialidad diferente de aquella espacialidad estatal, puesto que sus fronteras no sólo no son de naturaleza política, sino también, de naturaleza "civilizacional". Así, la sustitución huntingtoniana de la matriz "civilización v/s barbarie" por aquella "civilización v/s civilización" no cambia en nada el modo en que dicho paradigma reordena el espacio como el nuevo espacio securitario propio de la era del biopoder. Con ello, la cesura "civilización-barbarie" no es más que el dispositivo de seguridad-inseguridad que resitúa al espacio ininterrumpidamente en las formas de la inclusión y la exclusión, del interior o el exterior, de lo seguro y lo inseguro y del hombre (dentro) y el animal (fuera).

⁴⁸ Edward Said *El choque de Ignorancias* En: *Crónicas palestinas*, p. 251.

⁴⁹ Idem. p. 256.

⁵⁰ Michel Foucault *Las heterotopías* En: Michel Foucault *El cuerpo utópico / Las heterotopías* Buenos Aires, Ed. Nueva visión, 2009.

No sería una exageración, decir que la espacialidad de nuestro tiempo se torna heterotópica precisamente porque adopta el estatuto de “civilización” en cuanto dicho concepto terminó coincidiendo enteramente con el de “población”: en cada rincón de la tierra, en cada aeropuerto, en cada ciudad, en cada calle, las fronteras se vuelven a espacializar una y otra vez. De esta forma, el breve recorrido genealógico que aquí hemos desarrollado, quizás nos muestre un solo problema, a saber, que *civilizar es gobernar y gobernar es animalizar* (producir al interior del hombre algo así como un animal) Así, quizás la pregunta schmittiana acerca del nuevo *nómos* de la tierra, quizás encuentre en Huntington una posible respuesta: el nuevo *nómos* de la tierra, esto es, la nueva apropiación originaria del espacio, tendría lugar hoy en la forma siempre lábil y excepcional de la “civilización” que se identificará a la extensión incondicionada de la gubernamentalidad.

5.5.- Escrita en Túnez en 1967, la conferencia *Los espacios otros* dictada por Foucault en el Círculo de Estudios Arquitectónicos, resulta esencial para problematizar la nueva espacialidad introducida por los dispositivos de seguridad. En ella, Foucault plantea que la configuración del espacio habría pasado desde la forma de la “localización”, propia de la época medieval, hacia la forma de la “extensión” que sería característica de la época moderna. Sin embargo, la espacialidad contemporánea se definiría a partir de la forma “emplazamiento” que implica un espacio constituido por (...) *relaciones de vecindad entre puntos o elementos; formalmente se los puede describir como serie, árboles, entramados.*⁵¹ Así, el problema del “emplazamiento” se articulará siempre como un problema poblacional o, lo que es igual, “estadístico”. Con ello, los espacios que emergen no sólo serán contingentes, sino que por lo mismo, podrán ser redefinidos normativa y permanentemente. Por eso, la época del emplazamiento será a la vez, la época de la normalización.

Se podría decir que la reflexión de Schmitt y la de Foucault respecto del espacio son radicalmente inversas entre sí. Si para el jurista se trata de pensar un *nómos* que defina a una nueva interioridad, para Foucault se trata de situar una heterotopía cuya ubicación parece situarse afuera de todo *nómos*. Sin embargo, si nuestra época es la época del “emplazamiento” es porque el espacio ha sufrido un proceso de descentramiento que hace imposible distinguir lo que está dentro de aquello que está fuera del espacio toda vez que la espacialidad adopta la forma de lo “simultáneo”, la “yuxtaposición” del “lado a lado, de lo disperso” –indica Foucault. Así, lo que para Schmitt resultaba una perversión del *nómos* de la tierra en la actual versión policial, para Foucault resulta una trama en la que se reconfiguran nuevas formas de lucha y subjetividad.

A esta luz, la forma “emplazamiento” descrita por Foucault resulta clave para entender la configuración de la espacialidad en la era de la gubernamentalidad: los espacios serán simultáneos, operan en la forma de una red y carecen de centros específicos. Tal y como Huntington muestra la deriva “multicivilizacional” de la escena contemporánea: la civilización, que no es más que la forma última de la población descrita por Foucault, se articula como el nuevo *nómos* de la tierra en que las fronteras están sujetas a constantes redefiniciones, las guerras definitivamente se desterritorializan de la forma Estado y la policía adopta una función de carácter mundial. Que la época del “emplazamiento” coincida con la época de la demografía significa que el nuevo *nómos* de la tierra no es más que el paradigma de la seguridad que hace de todo el planeta un constante movimiento que reordena espacios y conduce poblaciones.

⁵¹ Idem. p. 65.

Así, la época de la gubernamentalidad abre una nueva forma de espacialidad móvil, contingente y de carácter desterritorializado. Por eso, nuestro tiempo es aquél en que el paradigma civilizacional ha terminado por coincidir enteramente con el paradigma de seguridad. Y ello, porque ambos no eran sino el mismo paradigma operando en escenas discursivas medianamente diferentes. Más aún, podríamos decir que fue el paradigma civilizacional el que impulsó al paradigma securitario que había sido inaugurado por Hobbes, a emanciparse de su unidad estatal. Habría sido el concepto de “civilización” el umbral que habría posibilitado al paradigma de seguridad ir más allá de sí mismo, hasta terminar coincidiendo enteramente con él, en la nueva escena global propuesta por Huntington. De aquí en adelante, “civilización” será el sinónimo de “población” y su choque o diálogo, serán los diversos modos de su permanente espacialización.