



Pedagogías emancipadoras; tensiones biopolíticas: Saúl Taborda

Carlos A. Casali

Universidad Nacional de Lanús; Universidad Nacional de Quilmes

ccasali001@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-6094-8889>

Licenciado en Filosofía (UBA) y Doctor en Filosofía (UNla). Docente e investigador en las Universidades Nacionales de Lanús y de Quilmes. Miembro de la Red Argentina de Filosofía de la educación (REDAFE). Publicó: Cursos de la filosofía (UNQ, 2017); Filosofía de la educación (en colaboración, UNQ 2016) y La filosofía biopolítica de Saúl Taborda (Unla, 2012).

Resumen - Resumo - Abstract

Se caracteriza la biopolítica como un enfoque o perspectiva teórica que intenta poner en relación dos elementos difícilmente relacionables. Esos elementos, cuyas lógicas son divergentes aunque no contradictorias, se articulan en una relación tensa: la comunidad de vida. Ubicamos lo biopolítico como realidad y como objeto de análisis en el origen de la modernidad (en coincidencia con las interpretaciones de Foucault y Roberto Esposito) y, después de presentar la relación entre vida y política en la descripción que hace Aristóteles de la comunidad clásica, nos servimos de la idea de dispositivo inmunitario desarrollada por Esposito, para mostrar ciertos mecanismos pedagógicos que fueron

A biopolítica caracteriza-se como enfoque o perspectiva teórica que tenta relacionar dois elementos difícilmente relacionáveis. Aqueles elementos, de lógicas divergentes mas não contradictórias, articulam-se numa relação tensa: a comunidade de vida. O término Biopolítico utilizado como explicação da realidade e como objeto de análise na origem da modernidade (em coincidência com as interpretações do Foucault e Roberto Esposito) e, logo de apresentar a relação entre vida e política na descrição que faz Aristóteles da comunidade clássica, utilizamos a ideia de dispositivo inmunitario desenvolvido por Esposito, para mostrar mecanismos pedagógicos que foram formando à subjetividade moderna, par-

Biopolitics is characterized as a point of view or theoretical perspective that attends to relate two elements that are not easy to relate. Those elements, wich are divergent though not contradictory, are joined in a tense relationship: community life. We place biopolitics as a fact and as a subject of analysis in the origin of modernity (in coincidence with Foucault and Roberto Esposito's interpretation), and after showing the relationship between life and politics, within the description made by Aristoteles of classic community, we take the idea of immune device developed by Esposito in order to demonstrate certain pedagogic mechanisms wich has been shaping the idea of modern subjectivity, particularly in

dando forma a la subjetividad moderna, particularmente en la Argentina. Planteamos las pedagogías emancipadoras como una posible reversión del dispositivo inmunitario y apoyamos esa posibilidad en los planteos políticos y pedagógicos de Saúl Taborda, cuya aporte teórico describimos en sus rasgos más generales, fundamentalmente en su discusión con el modelo sarmientino

ticulamente na Argentina. Nós apresentamos as pedagogias emancipatórias como uma possível reversão do dispositivo inmunitario e nós apoiamos essa possibilidade nas politicas pedagogicas de Saúl Taborda, onde seu aporte teórico foi expresso de maneira geral, fundamentalmente em sua discussão com o modelo sarmientino.

Argentina. We present emancipatory pedagogies as a possible reversion of the immune device, and support that possibility in Saúl Tabordas's political and pedagogical statements, whose theoretical thoughts we describe generally, fundamentally in discussion with sarmientino model.

Palabras Clave: biopolítica-pedagogías emancipadoras-Saúl Taborda
Palavras-chave: Biopolítica- pedagogias emancipadoras-Saúl Taborda
Keywords: biopolitics-emancipatory pedagogies-Saúl Taborda

Recibido: 03/10/18

Aceptado: 16/03/19

Para citar este artículo:

Casali, C.A. (2019). Pedagogías emancipadoras; tensiones biopolíticas: Saúl Taborda *Ixltli. Revista Latinoamericana de Filosofía de la Educación*. 11(6). 11-28.

Pedagogías emancipadoras; tensiones biopolíticas:

Saúl Taborda

I.- Comunidad clásica y comunidad disociada.

Que el hombre es un viviente político (*zoon politikon*) ya fue dicho por Aristóteles (1970, 1253 a 2-3). A partir de allí quedó caracterizado el esquema estructural que organiza la comunidad clásica: lo político comienza allí donde la vida adquiere su propia forma y, vuelta sobre sí misma, no hace más que repetir su ciclo para liberar formas de vida más elevadas, abiertas al *logos*. La vida doméstica (*oikos*) puesta al servicio de la vida política (*polis*). Servidumbre y libertad. La comunidad clásica es una comunidad tradicional: en ella nada puede ser alterado. La comunidad clásica es un molde que moldea. La lógica que organiza su dinamismo es la de lo mismo y lo otro (identidad y diferencia). El viviente que tiene *logos* reúne lo diverso dentro de un molde discursivo (*logos*)¹. Es en función del *logos* que la comunidad se organiza en dos planos diferenciales: la comunidad doméstica (*oikos*) y la comunidad política (*polis*). Esos planos diferenciales están determinados por relaciones de poder: poder despótico (entre desiguales) y poder político (entre iguales). Y suponen (o determinan) formas de la subjetividad diferenciadas: no libres y libres. Los perfiles del (hombre) libre se ven más nítidos por contraste con el no-libre; es decir, con esas formas de la subjetividad que se constituyen en las relaciones de servidumbre, que son tres: la despótica (*despotike*), la conyugal (*gamike*) y la paternal (*teknopoietiken*) (cfr. *ibidem*, 1253 b 9-10). Uno manda (el *despotes*), los otros obedecen (son mandados: *arkhesthai*). La comunidad clásica es un molde que moldea, da forma a su contenido y se adapta a él, no produce su contenido pero, al darle forma, lo informa y transforma: “el libre (*eleutheron*) rige al esclavo (*doulou*) de otro modo que el varón (*arren*) a la hembra (*theleos*) y el hombre (*aner*) al niño (*paidos*), y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de distinto modo: el esclavo carece en absoluto de facultad deliberativa (*bouleutikon*); la hembra la tiene, pero desprovista de autoridad (*akuron*); el niño la tiene, pero imperfecta (*ateles*)” (*ibidem*, 1260 a 9-14). Cabe recordar aquí el argumento crítico —e irónico— de Rousseau: “Aristóteles [...] había dicho [...] que los hombres no son naturalmente iguales, ya que unos nacen para la esclavitud y otros para la dominación. Aristóteles tenía razón, pero tomaba el efecto por la causa.

1 “La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un viviente político es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único viviente que tiene *logos*” (Aristóteles, 1970, 1253 a 7-10).

Todo hombre nacido en la esclavitud nace para la esclavitud, nada es más cierto” (Rousseau, 2003, libro I, capítulo II, p.44). El *polites* manda a quien es capaz de obedecer y el que obedece lo hace porque su *logos* no tiene el grado de perfección que tiene el del *polites*: tiene suficiente *logos* como para comprender lo que se le ordena pero no lo suficiente como para autodeterminarse en el sentido de la *praxis* (ética y política).

La comunidad clásica termina su ciclo cuando, con la modernidad, comienza el ciclo de la comunidad disociada. El término “sociedad” viene a ocupar ahora el lugar del término “comunidad” (Poratti, 1986) y “el buen sentido” (*le bon sens*), a diferencia del *logos*, resulta ser “la cosa mejor repartida del mundo” (Descartes, 1980, p. 135). El buen sentido o razón es un molde universal que altera su contenido y, en cierto modo, lo produce: lo racionaliza. Socializa sin hacer comunidad. Pero no perdamos de vista nuestro objetivo -el viviente político- porque es allí donde podremos observar el tipo de alteración que nos importa en este trabajo. Que “el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” es la precisa afirmación con la que Foucault caracteriza el giro profundo que altera la relación entre vida y política a partir de lo que, de modo general, podemos llamar “modernidad” (Foucault, 2009 a, p. 135). La modernidad rompe los moldes y los rompe porque, en cierto modo, ya están rotos o, lo que viene a ser lo mismo, porque están allí para ser rotos. Con una especie de metáfora conceptual, Bauman nombra este proceso como “modernidad líquida” (Bauman, 2003). Lo biopolítico hace referencia a esta situación propia de la modernidad en la que lo político no puede limitarse a esperar a que la vida cumpla su ciclo para comenzar el suyo sino que revierte sobre ella para asegurarla como tal, a la vez que se asegura de sus propias posibilidades e impone sus condiciones.

II.- Biopolítica.

Abordemos ahora estos mismos temas desde otro punto de vista. Puesto que la vida, que no es más que el flujo de sus variaciones y posibilidades, no puede ser pensada como vida humana sin una relación con lo político, que no es más que una forma de vida en común, podríamos decir que el problema biopolítico consiste en preguntarse por las condiciones de posibilidad y dificultades que

plantea la comunidad de vida². Vida y política se entrecruzan en una relación que es en sí misma problemática, en la medida en que esa relación intenta articular dos elementos heterogéneos y antagónicos, -aunque no contradictorios-, lo que hace que el resultado mismo de la relación resulte incierto y se mueva dentro de posibilidades caracterizadas por la ambigüedad. Entre la vida errante, variable y polisémica y el ordenamiento político que busca la estabilidad, el acuerdo y la norma, no parece haber más que la posibilidad de un conflicto constitutivo que, o bien se resuelve por la vía de la dominación de un elemento sobre el otro (la política sobre la vida), o bien queda abierto como conflicto y libera posibilidades de la vida que buscan realizarse en común. Si el hombre es un viviente político, lo es no sólo porque dejaría de ser hombre sin los otros, sino porque la vida en común es intrínsecamente problemática y sólo el hombre, que es además un viviente que tiene *logos*, es capaz de vivir problemáticamente tensionado por ese antagonismo.

La conflictiva relación entre vida y política es el tema mismo de la biopolítica. Sin embargo, lo que se discute dentro del campo de las argumentaciones biopolíticas es, precisamente, si toda relación entre vida y política es una relación biopolítica. En la perspectiva de Foucault, pareciera que la respuesta es afirmativa, aunque esa relación comienza, para él, cuando se traspasa el “umbral de la modernidad biológica”; es decir a partir del momento en que el poder toma a la vida como objeto de intervención política. Esposito, en cambio, sostiene que sólo puede hablarse de biopolítica a partir de la constitución del dispositivo inmunitario, cosa que sucede a partir de la modernidad. Como vemos y por diferentes razones, ambos autores ubican el ámbito propio de lo biopolítico en la modernidad. Dejaremos de lado aquí esta discusión, en la que deberíamos hacer intervenir también a Agamben, para focalizar nuestro interés en las posibilidades que abre la perspectiva biopolítica, no tanto respecto de la disposición a hacer la crítica de los modos en los que la política somete a la vida para gobernarla, sino respecto de la posibilidad y las herramientas teóricas que ofrece para pensar una relación positiva y afirmativa entre la

2 Dejamos de lado el complejo problema que plantea, por un lado, el uso que hacen los griegos de los términos *bios* (para referirse a la vida humana) y *zoe* (para referirse a la mera vida o a la vida en general) y, por el otro, el de si esa distinción es o no relevante dentro del planteo aristotélico. Todo esto tiene implicaciones respecto del modo de comprender lo biopolítico. Sobre estos temas, véase Castro (2011, especialmente capítulo I). Nos bastará con aclarar que el uso que hacemos aquí de la perspectiva biopolítica supone una idea de “vida” en la que está incluido cierto componente de exceso y de excedente, y que comprendemos ese componente como algo ligado al deseo, por un lado, y a la producción, por el otro. Siendo esto así, el *oikos* es el lugar en el que la vida regula los excesos del deseo y los de la producción. Respecto de lo segundo, estamos pensando, naturalmente, en la condena aristotélica de la crematística; véase Aristóteles (1970, 1256 b 40 y ss.)

política y la vida en su mutua, necesaria y problemática correspondencia. En este sentido, la distinción que hace Roberto Esposito entre tanatopolítica y biopolítica (Esposito, 2006) nos resultará útil para comprender, en esos términos, lo que podría considerarse una relación de dominación (de la vida por parte de la política) en su diferencia con una relación de liberación o emancipación (de la vida a través de la política).

III.- Comunidad política y Estado.

Ahora bien, si nos remitimos a la conocida formulación foucaultiana del dispositivo biopolítico (“Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está en entredicho su vida de ser viviente”, Foucault, 2005 a, p. 135) podemos encontrar lo siguiente. Primero, que la comunidad política que describe Aristóteles tiene su condición de posibilidad en la comunidad doméstica. Segundo, que las relaciones de poder que caracterizan a la comunidad política y la constituyen como tal son relaciones de mando y obediencia entre iguales, mientras que, en la comunidad doméstica, el poder se distribuye de modo asimétrico –quien manda y quien obedece no son iguales-. Tercero, que si el hombre pensado por Aristóteles es un viviente político, lo es en la medida en que su politicidad se apoya sobre una forma de comunidad no política o pre política. Cuarto, que la comunidad política ejerce un dominio sobre la comunidad doméstica la que, a su vez, está constituida como una relación de dominación (despótica). Quinto, que el hombre es un viviente político en la medida en que es un viviente despótico respecto de la vida misma y sus procesos de producción, conservación y reproducción (relación de poder servil, paternal y conyugal). Sexto, que la comunidad doméstica es la condición natural de posibilidad de la comunidad política en la medida en que se trata de “una comunidad constituida naturalmente para la satisfacción de las necesidades cotidianas” (Aristóteles, 1970, 1252 b 13)³, mientras que, la comunidad política, si bien “surgió por causa de las necesidades de la vida, [...] existe ahora para vivir bien” (*ibidem*, 1252 b 28). Séptimo, que lo que diferencia la comunidad política de la comunidad doméstica es que sólo la primera es una comunidad auténtica

3 Tengamos presente que el uso aristotélico –y, en general, griego- del término “naturaleza” no coincide con el nuestro. La *physis* para Aristóteles –y, en general, para la filosofía griega- es un principio dinámico. Desde un punto de vista terminológico, su significado alude a algo que brota y se desarrolla. Que el hombre sea por naturaleza un viviente político significa que, por su propio dinamismo, el hombre es un tipo de realidad (ente) que tiende a vivir en comunidad.

y lo es, en la medida en que, en ella, el vínculo comunitario se establece a través del *logos*, mientras que, la segunda no es una auténtica comunidad sino que está privada de lo que es común: es una comunidad imperfecta.

Si esto es más o menos así, podríamos matizar la formulación foucaultiana en los siguientes términos: el hombre es para Aristóteles un animal viviente y además capaz de una existencia política en la medida en que su existencia política da por resuelta su vida de ser viviente como condición natural de una politicidad que relega la mera vida –aquella en la que se satisfacen “las necesidades cotidianas”- al ámbito privado. De modo que, en sentido estricto, no se plantea aquí todavía el problema biopolítico de la vida en común, ya que el viviente político vive en una comunidad de hombres libres que excluye de esa comunidad a los que no lo son por estar ligados a las exigencias que plantean “las necesidades cotidianas”. La comunidad clásica, como decíamos más arriba, es una comunidad tradicional: repite el ciclo.

Esta situación cambia con la modernidad: ahora el hombre se presenta como “un animal en cuya política está en entredicho su vida de ser viviente”. La vida le plantea ahora al viviente político el desafío de vivir en común. ¿En qué consiste ese desafío? En que ahora el hombre no está escindido en aquellos dos planos aristotélicos de la comunidad política y la comunidad doméstica. Lo que en la teoría política clásica de inspiración aristotélica se mantenía como ámbitos separados de la vida, relegada al *oikos*, por un lado, y de la comunidad política, por el otro, se articula en la modernidad para hacer de la vida una instancia de intervención política⁴. Se podría esquematizar el paso de la teoría clásica a la moderna en estos términos: mientras que en la teorización aristotélica la política comienza allí donde la vida termina de realizar su acción de producción (subsistencia) y reproducción (biológica), en la teorización moderna la política comienza allí donde la vida fracasa en sus intentos productivos y reproductivos y se vale del auxilio del Estado para poder cumplir sus fines. Es aquí donde el dispositivo biopolítico comienza a funcionar y a plantearse como problema. Se podrá advertir también en esto que lo político ha cedido su lugar al Estado. Junto con ello se articula la conocida gramática del estado de naturaleza y su necesaria superación: la politicidad ha dejado de ser natural –como lo era en la teoría política de raíz aristotélica- para resultar ahora el producto de una intervención técnica. Un artificio al que los teóricos políticos de la modernidad llamarán “Estado”.

4 Para poner todo esto en términos expresivos, el surgimiento mismo de la *Economía política* estaría indicando esa rara síntesis –respecto de la teoría política clásica- entre *oikos* y *polis*. Foucault se ha ocupado de este tema en *Seguridad, territorio y población* (2009 b).

IV.- Antinomia inmunitaria y pedagogías domesticadoras.

Volvamos a Roberto Esposito para focalizar nuestra atención sobre el dispositivo biopolítico articulado en clave inmunitaria⁵. No se trataría entonces de plantear en general todo tipo de relaciones entre la esfera de la vida y el ámbito político sino del tipo específico de relaciones inmunitarias que caracterizan a la modernidad. Allí está la clave que permite entender ese cambio de signo (positivo o negativo) de la estructura biopolítica. Por un lado, como mecanismo más directamente biológico de protección de la vida respecto de aquello que la amenaza (se trata aquí de una vida que procura sólo su propia conservación y que, al no exponerse a los desafíos que le plantea su inherente variabilidad, se cristaliza y muere). Y, por el otro, como mecanismo más ligado con el orden político, como absolución del individuo respecto de aquello que lo liga con la comunidad (se trata en este caso de la apropiación privada de los múltiples medios y recursos de la vida, que dejan de fluir en común produciendo sinergias positivas, para realimentar un mecanismo de totalización negativa entre partes individuales o privadas que no tienen relaciones afirmativas entre sí, sino que están ligadas por un tipo de conflicto que Kant describió como insociable sociabilidad y Hobbes como guerra de todos contra todos). El funcionamiento inmunitario del dispositivo biopolítico propuesto por Esposito permite pensar el enlace interno entre la vida y la política, superando de este modo el mero vínculo externo, su recíproca exterioridad. No se tratará ya de poner en disyunción la vida y el poder bajo la forma de un poder que o bien niega la vida o bien la incrementa sino de comprender “el modo esencialmente antinómico en que la vida se conserva a través del poder” (Esposito, 2006, p. 74) puesto que “la inmunización, más que un aparato defensivo superpuesto a la comunidad, es un engranaje interno de ella: el pliegue que de algún modo la separa de sí misma, protegiéndola de un exceso no sostenible” (*ibídem*, p. 83). La vida en común se conserva mediante su negación: tenemos aquí planteada la antinomia inmunitaria.

Si queremos mantener con Esposito la hipótesis según la cual el dispositivo inmunitario se pone en marcha junto con el proceso histórico de la modernidad, podremos agregar en esta reseña los tres mecanismos por medio de los cuales ese dispositivo se va articulando; mecanismos que, de acuerdo con Esposito, son a la vez los que podrían permitir una mutación del dinamismo tanatopolítico (biopolítica negativa) en otro biopolíticamente afirmativo. El método que Esposito sigue es el de tomar las categorías que usó la tanato-

⁵ Esta interpretación de la biopolítica la desarrolla Esposito en la trilogía *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (2003); *Immunitas. Protección y negación de la vida* (2005) y *Bíos. Biopolítica y filosofía* (2006).

política, para invertir su signo valorativo desde el horizonte de la *communitas* (y ya no desde la *immunitas*). Al seguir a Esposito por este camino, podremos ir viendo también de qué modos se plantean esas tensiones biopolítica respecto de las pedagogías emancipadoras o, para decirlo de otro, de qué modos los planteos políticos que constituyen el núcleo de esas pedagogías hacen la crítica de los dispositivos tanatopolíticos y apuntan a una versión no inmunitaria sino comunitaria de lo biopolítico.

En primer lugar, el *cuerpo*. Mientras que la metáfora del cuerpo político está basada en el presupuesto inmunitario, el cuerpo tiende a cerrarse sobre sí mismo según un patrón organicista que apunta a su propia conservación y en oposición con un exterior. “Y esto, con prescindencia del sesgo político –de derecha o de izquierda, reaccionario o revolucionario, monárquico o republicano- al que esa operación concernía” (*ibídem*, pp. 253-254). Se trata de un dispositivo de cierre que apunta a “la autoconservación del conjunto del organismo político” que, a través de diferentes variantes, impuso su lógica “en la constitución y el desarrollo de los Estados nacionales” y que tuvo su punto de inflexión en “el totalitarismo nazi” cuando el mecanismo inmunitario necesitó reforzar el cierre del cuerpo sobre sí mismo mediante la coincidencia absoluta entre la identidad política y la biológico-racial” (*ibídem.*, p. 254).

Frente a esta noción de cuerpo, Esposito presenta la noción de carne, cuyas diversas capas semánticas recorre a través de la filología hasta llegar a un núcleo de significación que indica “una realidad vital ajena a cualquier clase de organización unitaria, en cuanto naturalmente plural” (*ibídem.*, p. 254). A partir de esta significación puede entenderse “el proceso general de constitución de la Iglesia cristiana” como reunión en un cuerpo único de la “carne difundida y dispersa”; del mismo modo que, en la constitución del Imperio y, posteriormente, de “los nacientes Estados nacionales”, puede verse el funcionamiento de una “mecanismo teológico-político” que rescata a “la ‘carne’ de una multitud plural y potencialmente rebelde” para integrarla “en un cuerpo unificado por el mando soberano” (*ibídem*, p. 256). *Mutatis mutandi*, tal mecanismo inmunitario parece ser el que articuló la lógica sarmientina de civilización y barbarie: la civilización como cuerpo (y forma) de aquello que en la barbarie se presenta como vida desbordante y sin forma. La carne de la barbarie redimida por el cuerpo de la sociedad civil cuyo gobierno ejerce el alma del Estado, en un paradigma biopolítico cuyo carácter inmunológico se podría ubicar en la función mediadora que cumple la sociedad civil entre la vida (la carne del pueblo bárbaro) y la *polis* (el Estado). En esta clave puede leerse el proceso de reconstrucción de la nación a partir del Estado que

caracteriza a la historia argentina a partir de la segunda mitad del siglo XIX.

En segundo lugar, el *nacimiento*. Se trata aquí de la captura política de un término biológico a través de un largo proceso histórico que desde el mundo antiguo y medieval llega hasta la modernidad haciendo pasar el signo de la natividad desde el polo semántico de la vida al de la política. Esposito resume este tránsito de la siguiente manera: “durante un largo período fue posible denominar *nationes* a grupos de personas a las que vinculaba una proveniencia étnica común, o tan sólo una contigüidad social, religiosa o profesional, mientras que posteriormente el vocablo fue adquiriendo una connotación predominantemente institucional”. Esposito encuentra la clave biopolítica de esta transformación semántica en la génesis y desarrollo de los Estados territoriales: “para adquirir un significado político, el fenómeno biológico, en sí impolítico, del nacimiento debe inscribirse en una órbita estatal unificada por el poder soberano” (*ibídem*, p. 273). De acuerdo con esta interpretación claramente biopolítica, que reduce la multiplicidad y variedad biológica del nacimiento a la unidad y uniformidad identitaria de la nación, “el nacimiento en común es el hilo que mantiene a este cuerpo idéntico a sí mismo a lo largo de las generaciones” (*ibídem*, p. 274).

De este modo se complementan ambos procesos de reducción biopolítica en clave inmunitaria: de los excesos de la carne a los ordenamientos del cuerpo, de la dispersión de los nacimientos a la unidad de las generaciones. Se trata en ambos casos de una vida que busca ser protegida por la política, para lo cual debe ser previamente negada en su forma inmediata de carne y nacimiento para afirmarse residualmente, por la mediación política, en cuanto cuerpo y nación.

Complementaria a esta semántica del nacimiento, Esposito encuentra la de la fraternidad, que también pasa de una significación biológica o naturalista a otra política, como lema republicano de la Revolución Francesa. La identificación fraterna de la nacionalidad se ve reforzada por la apelación patriótica: referidos a un padre común, los nacimientos se ordenan en claros vínculos biopolíticos de consanguinidad que contribuyen también a cerrar el cuerpo político sobre sí mismo excluyendo “a todos aquellos que no pertenecen a la misma sangre del padre común” (*ibídem*, p. 278). Es posible ubicar aquí el significado que tuvo en la historia educacional argentina el proyecto de la educación patriótica de Ramos Mejía desarrollado a partir del año 1908 y, también, como un antecedente próximo, los debates que tuvieron lugar en el Parlamento respecto del proyecto de enseñanza en idioma nacional del

diputado Indalecio Gómez (Casali, 2015).

En contraposición con esta versión inmunitaria del nacimiento, Esposito plantea una versión comunitaria que hace funcionar de modo positivo al paradigma biopolítico: “antes que encerrar, anulándola, la ajenidad dentro de un mismo cuerpo, biológico o político, el nacimiento vuelca al mundo externo lo que está dentro del vientre materno. No incorpora, sino que excorpara, exterioriza, vira hacia fuera. No presupone, ni impone, sino que expone a alguien al acontecimiento de la existencia” (Esposito, 2006, p. 283).

En tercer lugar, Esposito se propone revertir la carga semántica del dispositivo inmunitario *normalizador*, para pasar de una “normativización de la vida” a una “vitalización de la norma” que parece tener resonancias con el tópico de la crítica a la “constitución legal” o “política” a partir de la “constitución social”. Jugando un poco con los términos, podríamos decir que la tradición pedagógica del normalismo argentino se podría inscribir sin dificultades dentro de esa lógica inmunitaria normalizadora, mientras que las experiencias de educación comunal previas vieron truncadas las posibilidades de su desarrollo normativo⁶. En el mismo sentido podríamos interpretar la obligatoriedad escolar dispuesta por la ley 1420⁷. De modo más general, podríamos decir también que esta lógica inmunitaria que pretende “normativizar la vida” está en el centro mismo del reordenamiento político de la vida nacional a partir de la sanción de la norma constitucional de 1853. Inspirándose en Spinoza, Esposito plantea una particular relación entre norma y vida: “la norma ya no es, como en el trascendentalismo moderno, aquello que desde fuera asigna al sujeto derechos y deberes, permitiéndole lo que es lícito y vedándole lo que está prohibido, sino la forma esencial que cobra la vida en la expresión de su propio incontenible poder de existir” (*ibidem*, pp. 297-298). Más adelante y tomando ahora inspiración en el tópico nietzscheano de la “gran salud”, plantea Esposito una relación no inmunitaria (sino comunitaria) entre vida y norma: “la normalidad biológica no consiste en la capacidad de impedir variaciones, o incluso enfermedades, del organismo, sino en integrarlas dentro

6 Como veremos más adelante, Saúl Taborda cuestiona en términos más o menos similares el proyecto educativo desarrollado en la Argentina a partir de la segunda mitad del siglo diecinueve; cfr. Taborda (1938).

7 Recordemos que esa ley establecía en su artículo 4° que “La obligación escolar pueden cumplirse en las escuelas públicas, en las escuelas particulares o en el hogar de los niños; puede comprobarse por medio de certificados y exámenes, y exigirse su observancia por medio de amonestaciones y multas progresivas *sin perjuicio de emplear, en caso extremo, la fuerza pública para conducir los niños a la escuela*” (el destacado es nuestro). Y, aunque el artículo 5° aclaraba que “La obligación escolar supone la existencia de la escuela pública gratuita al alcance de los niños de edad escolar”, es significativo observar en dónde cae el peso de la imposición.

de una trama normativa distinta” (*ibidem*, pp. 306-307).

V.- Pedagogías emancipadoras: Saúl Taborda.

Tenemos aquí reunidos los elementos conceptuales que nos permitirán abordar ahora nuestra interpretación de la pedagogía emancipadora de Saúl Taborda a partir de las tensiones biopolíticas que plantea.

Saúl Taborda (1885-1944), un pensador cordobés poco conocido, formado en la pedagogía y la filosofía en Alemania en los años veinte, activo en el ámbito de la política –fue protagonista de la Reforma Universitaria-, produjo a lo largo de la primera mitad del siglo veinte una obra bastante singular, difícil de clasificar, que se mueve por fuera de la dicotomía planteada entre la sociedad civil y el Estado para circunscribir el fenómeno político⁸. Su pensamiento pedagógico está más ligado a la transmisión cultural del legado histórico de una comunidad que al desarrollo de las variadas competencias intelectuales y las no muy claras ni definidas habilidades prácticas que conforman la ciudadanía y posibilitan la articulación exitosa de la sociedad civil en el mundo capitalista moderno, mientras que, su pensamiento político, articula una crítica del Estado hecha en clave anarquista junto con la reivindicación de una organización de los cuerpos sociales (la “democracia funcional” y el “comunalismo federalista”) que parece prefigurar la comunidad organizada que el peronismo pondrá en escena una década más tarde⁹.

La producción teórica de Taborda se extiende entre 1910 y 1944, año de su muerte y recorre tres momentos constitutivos que van marcando un ritmo biopolítico. En el primero, de fuerte inspiración anarquista, se pone el acento en la denuncia de las diversas formas de sometimiento que amenazan a la vida e intentan fijar su variabilidad, detener el flujo de sus variaciones. En este primer momento, la vida es comprendida como un proceso evolutivo errático, sujeto a experimentación, que avanza por ensayo y error. Dios y el Estado se lo impiden. De manera que, la componente política del complejo biopolítico se vincula despóticamente con el flujo vital y la vida entra en contradicción ascética con ella misma (“no concibo nada más absurdo y tonto que el afán de aprisionar la vida en el casillero de un código”, dirá uno de los personajes de *Julián Vargas*, novela escrita por Taborda en 1916 y publicada en 1918, para concluir que “la vida es enemiga de la ley”; Taborda, 1918).

8 Nos referimos a la conocida interpretación de Norberto Bobbio (cfr, 1989).

9 Para un análisis amplio de la producción teórica de Taborda, véase Casali (2012).

En el segundo momento, la vida aparece como fuerza impulsora, como flujo de lo irracional, como caos creativo que busca sin éxito darse una forma. Aquí, el factor determinante del complejo biopolítico es la vida que disuelve las formas políticas que intentan contenerla sin encontrar, sin embargo, una forma adecuada que la realice en la enorme potencia de sus posibilidades ahora liberadas (“la vida se halla en agudo conflicto con el intelectualismo que rehúye su comprensión”, sostendrá en 1933; Taborda, 1933). Si el primer momento está coloreado de insinuaciones anarquistas y corresponde a los años críticos de la Gran Guerra y al movimiento reformista del dieciocho, el segundo momento recoge la experiencia de la crisis de las democracias liberales en el treinta, incapaces de contener las fuerzas desatadas por el capitalismo y de darle un cauce institucional a las masas populares que, por esos años, estaban entrando en la historia. Si en el primer momento, la vida avanza con ambiguo resultado sobre el límite que el ascetismo le impone a través de Dios y del Estado, en el segundo momento, la vida no logra afirmarse en el vacío que producen la muerte de Dios y, también, el colapso del Dios mortal. Allí, los absolutos en disolución (Dios y el Estado) atraen, como en el vórtice de un torbellino, el flujo vital y dan lugar a las conocidas experiencias totalitarias que realizan la vida en común del modo negativo que Esposito describe como caso ejemplar de tanatopolítica. Taborda tiene muy en claro que el lugar vacío dejado por los dioses ausentes no puede ser llenado mediante nuevos o viejos dioses puestos a designio del mismo orden racionalista que los borró del horizonte, como intenta hacerlo, por ejemplo, Mussolini: “el fascismo –sostiene Taborda- huye de su propio vacío. Es un fugitivo de sí mismo” (Taborda, 1933). Entonces, hacia mediados de los años treinta, el planteo tabordiano encuentra un tercer momento biopolítico: Facundo como principio biopolítico afirmativo, una forma de vida que no está en contradicción inmunitaria con ella misma; el comunalismo federalista.

Focalicemos nuestra atención ahora en un texto de 1938 en el que Taborda polemiza con Sarmiento: “Sarmiento y el ideal pedagógico” (Taborda, 1938).

Sarmiento había sostenido en 1849 “que las masas están menos dispuestas al respeto de las vidas y de las propiedades a medida que su razón y sus sentimientos morales están menos cultivados” y, por lo tanto, la tarea de reconstrucción social exige de la educación pública una acción enérgica que permita “embotar aquel instinto de destrucción que duerme ahora, y que ha de despertar la vida misma y la influencia de las ideas que se irradian sobre todos los pueblos cristianos” (Sarmiento, 2001, p. 48). Civilizar al bárbaro significa aquí poner a la vida a resguardo de su propio exceso. Como sabemos,

la política civilizatoria fue una tarea ardua de ingeniería social que permitió retrofundar la nación desde el Estado a partir de 1852. Hacer del bárbaro un civilizado implicó poner las bases de una sociedad civil sin la cual el Estado es insostenible como andamiaje institucional de gobierno. Como también sabemos, la sociedad civil no es una forma cualquiera de la sociabilidad sino una cuyas características específicas son la cultura burguesa y mercantil, junto con la postulación del individuo como sujeto de la asociación. La sociedad civil es la sociedad burguesa y civilizada (cfr. Bobbio, 1989). Sin sociedad civil el Estado es insostenible o inviable. Pero el Estado se sostiene, en la medida en que hace sociedad civil de la barbarie por medio de la educación pública. En términos de Esposito, la vida bárbara se inmuniza a través de la sociabilidad civil que pone distancia entre los hombres devenidos individuos que no tienen una vida en común sino intereses contrapuestos y reglas de convivencia compartidas.

Taborda advierte en Sarmiento el surgimiento de esas transiciones que van llevando de la comunidad a la sociedad civil y el Estado, del “orden educativo existencial, plasmado en la entraña popular, incomplejo, como incompleja era la estructura de la sociedad pastoril y precapitalista que lo realizaba” a un nuevo ordenamiento educativo articulado en clave de otro ideal, el del “ciudadano idóneo y nacionalista”, que es el que permite “formar el tipo de hombre destinado a vivir y a realizar la estructura política de la democracia eualitaria” y se pregunta por las razones de semejante mutación. Aquí, Taborda se plantea la siguiente disyuntiva: o bien “la reacción contra aquel orden docente respondió al deliberado designio de una suplantación radical de las orientaciones del genio nativo”, o bien “fue en el fondo, y no obstante la invocación de doctrinas extrañas [Taborda se refiere a la influencia de la Revolución Francesa y a la ley de educación de 1833], un sesgo inmanente del espíritu vernáculo determinado por las nuevas condiciones históricas”.

Ahora bien ¿Qué puede significar este “sesgo inmanente del espíritu vernáculo”? Taborda responde: “una desviación de los rumbos ideales de nuestro linaje”. Pero una “desviación” no significa un reemplazo. Y puesto que “nada se crea *ex-nihilo*” y la actividad espiritual consiste en “un movimiento decantador que va perpetuamente de la tradición a la revolución”, aquel “sesgo” y esta “desviación” tienen el significado de habernos hecho caer en “el error, tan grave como infructuoso, de empeñarnos en cegar las fuentes espirituales de nuestra continuidad histórica”.

Si leemos a Taborda con las herramientas propuestas por Esposito podemos

encontrar en su obra un buen ejemplo de filosofía biopolítica en la que la tensión constitutiva entre, por un lado, la vida como factor de exceso (respecto de todo marco normativo) y de producción de diferencia ontológica (respecto de cualquier totalización) y, por el otro, la política entendida como instancia de normalización (de aquello que es básicamente refractario a la norma) y reducción identitaria (de aquello cuyo principio constitutivo es la no identidad, es decir, la diferencia) se articulan en clave afirmativa. El resultado de esta articulación es un concepto no totalitario de la comunidad capaz de contener las infinitas posibilidades de la vida en común; un concepto de lo político como fenómeno originario, respecto del cual, la politicidad formal del ciudadano y la sociabilidad individualista que proponen el Estado y la sociedad civil, son no sólo formas derivadas sino también deformaciones que inhiben las posibilidades más plenas de esa vida en común y de la realización personal. El pensamiento político y pedagógico de Saúl Taborda intentó articular maneras o vías no estatalistas de la convivencia humana y de los procesos de formación de la subjetividad que implican, como decíamos, una profunda crítica de la sociabilidad civil, sus presupuestos, sus reglas y sus prácticas.

VI.- Algunas puntualizaciones a modo de conclusión.

Ubiquemos, en primer lugar, nuestro tema –las pedagogías emancipadoras- y caractericemos mejor nuestro problema –las tensiones biopolíticas-. Respecto de lo primero, la descripción de la comunidad clásica nos permite observar con claridad la matriz de las relaciones de dominación (una relación privilegiada y excluyente con el *logos*) y sus modalidades (dominación social o política, dominación de género, dominación paternal). No es posible realizar allí ningún planteo emancipador puesto que la estructura misma de la comunidad clásica depende de esas relaciones de dominación. Todo esto cambia con la modernidad. Ahora, cuando lo político revierte sobre la vida, se ponen en movimiento las estructuras sólidas de la comunidad clásica y las relaciones de dominación entran en un proceso de fluidez (“todo lo sólido se desvanece en el aire”). Lo que estaba sometido se emancipa pero la lógica que organiza estas relaciones de poder no es ya, por supuesto, la de la comunidad clásica. Los siervos no se convierten en señores para compartir con ellos los privilegios de una dominación ahora sin dominados. Las relaciones de poder parecen quedar invertidas: “¡Ningún pastor y un solo rebaño!” (Nietzsche, 1978, p. 35). Funciona aquí el mecanismo inmunitario descrito por Esposito: ya no hay comunidad sino disociación (sociedad civil) y las potencias de la vida ahora liberadas (deseo y producción) quedan atrapadas dentro del engranaje

de la maquinaria capitalista que libera para explotar, emancipa para oprimir. Estas son las tensiones biopolíticas. La formación del sujeto, asunto de la pedagogía moderna, se mueve y desarrolla dentro de esa ambigüedad: sujeto sujetado y sujeto agente de un proyecto vital. El poder produce subjetividad. Lo político, en su forma moderna de Estado, altera lo que en la comunidad clásica le era previo (la comunidad doméstica, el *oikos*, la vida)¹⁰.

Tengamos en cuenta, en segundo lugar, que la configuración misma del mecanismo inmunitario tanto como la posibilidad de transmutar el signo tanatopolítico del dispositivo en otro afirmativo de la vida a través de lo político, se pone en juego, a partir de la modernidad, a través de estrategias pedagógicas. Renglones más arriba hicimos referencia a algunas de ellas. La constitución de sujetos aislados dentro de su individualidad, domesticados en relación con su vialidad deseante y adiestrados para hacer funcionar disciplinadamente los engranajes -groseros o sutiles- de la maquinaria productiva implica el triple proceso pedagógico de reducir la carne a cuerpo, resignificar el nacimiento (o exterioridad) en términos de nacionalidad (o interioridad), someter la vida a la norma (disciplina).

El problema biopolítico que plantea la vida en común es, precisamente el de realizar comunidad de vida. La comunidad clásica resuelve este problema escindiendo la comunidad en dos planos diferenciados: lo doméstico (privado) y lo político (público). La modernidad comienza cuando ambos planos comienzan a articularse. En este sentido, lo que podemos llamar posmodernidad se caracteriza por la indiferenciación de ambos planos. El pasaje de la comunidad clásica a la sociedad moderna se realiza por medio de dispositivos pedagógicos. En ese pasaje hay dos cosas que se pierden: la comunidad y el *logos*. Otras dos ocupan su lugar: el individuo y la razón. Interviene allí el mecanismo inmunitario: disociación y pérdida de vitalidad. Lo que el enfoque biopolítico le puede aportar al planteamiento de una pedagogía emancipadora es la posibilidad de complementar o enriquecer el objetivo político y pedagógico de equidad, presente en las políticas de inclusión socioeducativas, que suelen limitarse a pensar la educación en términos de escolarización. Por debajo de estos temas se descubren otros más difíciles de pensar: son aquellos que plantea la comunidad de vida.

10 Decimos esto en el sentido de Foucault cuando describe el pasaje de los dispositivos de soberanía a los del biopoder: "el derecho de soberanía es [...] el de hacer morir o dejar vivir. Y luego se instala el nuevo derecho: el de hacer vivir o dejar morir" (Foucault, 2008, p. 218).

Referencias

Aristóteles (1970), *Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

Bauman, Z. (2003), *Modernidad líquida*, México, FCE.

Bobbio, N. (1989), *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, México, F.C.E.

Casali, C. A. (2012), *La filosofía biopolítica de Saúl Taborda*, Remedios de Escalada (Prov. de Bs. As.), Universidad Nacional de Lanús.

Casali, C. A. (2015), "Los debates parlamentarios del proyecto de Indalecio Gómez sobre enseñanza en idioma nacional: una lectura biopolítica", en *Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación*, Biblioteca Del Congreso de la Nación, n° 129 "En la historia", pp. 25-32.

Castro, E. (2011), *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, La Plata (Argentina), UNIPE.

Descartes, R. (1980), *Discurso del método*, Buenos Aires, Charcas.

Esposito, R. (2003), *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu.

Esposito, R. (2005), *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu.

Esposito, R. (2006), *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.

Foucault, M. (2008), *Defender la sociedad*, Buenos Aires, FCE

Foucault, M. (2009 a), *Historia de la sexualidad. 1 La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.

Foucault, M. (2009 b), *Seguridad, territorio y población: curso en el Collège de France, 1977-1978*, Buenos Aires, FCE.

Nietzsche, F. (1978), *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Madrid, Alianza.

Poratti, A. (1986), "Comunidad, sociedad, sistema mundial", *Revista de filosofía latinoamericana y Ciencias sociales*, segunda época, I, 11, mayo.

Rousseau, J.-J. (2003), *El contrato social*, Buenos Aires, Losada.

Sarmiento, D. F. (2011), *Educación popular*, La Plata (Argentina), UNIPE.

Taborda, S. A. (1918), *Julián Vargas* (novela), Córdoba (Argentina), La Elzeviriana.

Taborda, S. A. (1933), *La crisis espiritual y el ideario argentino*, Santa Fe (Argentina), Instituto Social de la Universidad Nacional del Litoral.

Taborda, S. A. (1938), "Sarmiento y el ideal pedagógico", *Facundo*, Córdoba (Argentina). Editado posteriormente en *Investigaciones Pedagógicas*, Córdoba (Argentina), Ateneo Filosófico de Córdoba, 1951, t. III, cap. XIII, pp. 215-230. Hay reedición de UNIPE, 2011. Reproducido en CHÁVEZ, F., *La argentinidad preexistente*, Buenos Aires, Docencia, 1988, pp. 35-49.