

LOS NUEVOS DEMONIOS

SIMONA FORTI

LOS NUEVOS DEMONIOS

Repensar hoy el mal y el poder

Traducción de Aníbal Díaz Gallinal



Forti, Simona
Los nuevos demonios: repensar hoy el mal y el
poder. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires:
Edhasa, 2014.
496 p.; 22,5x15,5 cm.

Traducido por: Aníbal Díaz Gallinal
ISBN 978-987-628-333-5

1. Medios de Comunicación. I. Díaz Gallinal,
Aníbal, trad. II. Título
CDD 302.2

Título original: *Il nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*

Diseño de tapa: Eduardo Ruiz

Primera edición en la Argentina: octubre de 2014

© Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, 2012

© de la traducción Aníbal Díaz Gallinal, 2014

© de la presente edición Edhasa, 2014

Córdoba 744 2º C, Buenos Aires

info@edhasa.com.ar

<http://www.edhasa.com.ar>

Avda. Diagonal, 519-521. 08029 Barcelona

E-mail: info@edhasa.es

<http://www.edhasa.com>

ISBN: 978-987-628-333-5

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del Copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo público.

Queda hecho el depósito que establece la ley 11.723

Impreso por EL ATENEO GRUPO IMPRESOR S.A.

Impreso en Argentina

Índice

Introducción	15
--------------------	----

Primera parte

Los demonios absolutos: el poder de la nada

Capítulo 1. El “paradigma Dostoievski”	31
1. El fantasma de Stavrogin.....	31
2. Lo que Kant no osó pensar. Kant y Schelling.....	35
3. Los endemoniados o del delirio de la libertad	48
4. El poder de la nada.....	70
Capítulo 2. El destino de pulsiones e instintos. Nietzsche y Freud... ..	85
1. Inversión y voluntad: el Nietzsche de muchos.....	85
2. Interiorización del mal (Nietzsche continuación)	95
3. El escándalo freudiano: la pulsión de muerte	101
4. Tras las huellas de Nietzsche y de Freud, más allá de la moral y del placer.....	113
Capítulo 3. El mal ontológico y la trascendencia del mal.....	131
1. Heidegger: la maldad como rasgo característico del Ser	131
2. La nada se dice de muchos modos	148
3. Lévinas: el mal como exceso.....	153
4. El aura sagrada del nuevo mal radical.....	160

Intermedio
Biopolíticas hipermorales

Capítulo 4. Tanatopolítica y víctimas absolutas	175
1. Arendt y Foucault: en nombre de la vida.....	176
2. La víctima absoluta.....	194
3. Estrategias de biologización: la moral del racismo	201
4. Parásitos, ánimas y demonios.....	215
5. Seres privados de naturaleza propia.....	231

Segunda parte
Los demonios medianos: hacia un nuevo paradigma

Capítulo 5. “La leyenda del gran inquisidor” releída desde el llano..	267
1. El poder pastoral del gran inquisidor	267
2. La contribución de las ciencias sociales: el crimen de la obediencia.....	274
3. Lucifer en Abu Ghraib.....	285
Capítulo 6. La banalidad del mal.....	293
1. Un proceso ejemplar	293
2. Una provocación con doble herencia.....	302
3. La antinomia entre ética y vida y ética y ley	306
Capítulo 7. Otra genealogía: la docilidad como mal	325
1. La sujeción como remedio para la soberbia	325
2. Nietzsche para pocos: una relación de fuerzas	332
3. La obediencia nunca ha sido una virtud.....	335
4. El bien como anarquía interior	349
Capítulo 8. Estrategias de obediencia y <i>ethos</i> de la libertad	363
1. El poder no es el mal en sí (Foucault)	363
2. La instancia de la “obediencia pura”: gobernar a los hombres....	369

3. El <i>ethos</i> de la libertad	383
4. Los demonios socráticos	389
Capítulo 9. La <i>parresia</i> a prueba: disenso entre el Este y el Oeste ..	403
1. Sócrates en praga	403
2. El doble movimiento del alma herética (Patočka).....	409
3. Mover la “línea del frente”: el poder revolucionario del <i>ethos</i> ..	426
4. “La-vida-en-la-verdad” y la oposición al <i>kitsch</i>	437
Capítulo 10. Nosotros: pobres diablos que “adoramos” vivir.....	459
Agradecimientos.....	479
Índice onomástico	481

*A la memoria de Linda.
A lo imprevisible, con Marco y Pedro.*

Todo lo que no es autobiografía es plagio.

Pedro Almodóvar

Introducción

1. Este libro es fruto de un compromiso. Compromiso entre el deseo o, más bien, la necesidad de seguir meditando sobre el mal y la conciencia de que muchos de los conceptos utilizados para pensarlo ya están obsoletos. Compromiso entre la convicción de que en las relaciones de poder debe circular una instancia ética y la certeza de que el camino de la moralización política ha quedado ya clausurado para siempre.

¿Cómo afrontar hoy en día la cuestión del mal y su relación con el poder, si toda premisa para afirmar el bien, y primero el bien político, ha debido enfrentarse con la progresiva deslegitimación de los propios presupuestos? Tal vez el primer paso que haya que dar sea declarar, de una vez por todas, que la relación de reciprocidad entre el bien y el mal ha quedado definitivamente hecha añicos. Por ello, si bien ya no es posible creer en la plena realización del bien, no podemos ni debemos dejar de hablar del mal.

Mucho, si no todo, se juega en torno del problema del sufrimiento. O, mejor dicho, todo depende de que el sufrimiento siga siendo un problema para nosotros, y de qué tipo de sufrimiento se trate. En términos filosóficos todo depende del significado que se atribuya a ese dato fenomenológico último que, aun después de haber deconstruido los distintos estratos de sentido, queda ante nuestros ojos: el hecho del sufrimiento y del dolor. No se trata de esa inevitable realidad que la finitud y la vulnerabilidad de nuestras vidas conllevan constitutivamente, sino del “sufrimiento inútil”, como dice Lévinas, que se produce en las relaciones humanas, y que se dilata en intensidad y extensión, siguiendo el contexto social y político.

Pues bien es cierto que el mal se ha dicho de muchas maneras, tantas cuantas han sido las explicaciones y justificaciones que ha proporcionado la filosofía frente al desconcierto provocado por el sufrimiento, el dolor y la muerte. Es indiscutible asimismo que el mal ha quedado atrapado entre los dos polos de una alternativa frecuente (que atraviesa transversalmente las otras líneas de pensamiento del mal), como si se tratase de un mismo y único dilema: o el sufrimiento es “inocente”, y entonces no hay mal; o bien el sufrimiento es fruto de la culpa, y entonces probablemente el mal se convierte en sustancia autónoma.

O el mal es, como diríamos hoy, un prejuicio cultural, que se derrumba solo, apenas se lo observa desde la perspectiva del todo –del uno platónico al uno múltiple de Deleuze–, o bien es una realidad en guerra con el ser, desde el antiguo gnosticismo hasta el “teoconservadurismo” de nuestros días. El esquema ontológico ha tenido muchas veces una triste traducción en la tradición política: o el dolor de cada uno, provocado por la violencia y por el atropello, es el tributo necesario y desdeñable para el éxito del “proyecto” final, o bien es la confirmación sensible de un nihilismo que avanza y destruye.

¿En qué dirección moverse, entonces, si aunque se compartan los presupuestos para una reflexión crítica y deconstructiva, como se decía hasta hace poco tiempo, se está persuadido de que el problema del mal no sólo es siempre actual –sea cual sea el nombre y por mala que sea la definición que se le dé– sino que, antes que nada, es el *a priori* para la búsqueda de sentido del animal humano?

En definitiva, **¿cómo ubicarse cuando uno no está a gusto ni se encuentra cerca de la abstracción de una filosofía política normativa, que cree poder vencer lo negativo invocando el “deber”, ni está próximo a las corrientes “eufóricas” del inmanentismo ontológico y político, para las que el mal es sólo la pesada herencia de la concepción teológica y metafísica del mundo?** No es una dificultad de poca monta si es verdad que el escenario filosófico de hoy, al menos de la llamada filosofía “continental” europea, está siempre más polarizado entre dos bloques de opinión: por un lado el enfático relanzamiento, ya sea religioso, ya poskantiano, del “mal radical”, para que funcione como norma negativa de la cual derivar, por oposición, la tabla de los nuevos imperativos

categoricos; por otro lado, el risueño encogerse de hombros que pretende seguir la potencia inmanente de la vida más allá de los prejuicios morales, “más allá del bien y del mal”.

2. Redefinir el sentido que puede asumir hoy en día la cuestión sobre el mal político me ha llevado entonces a elegir el camino, por así decir, lateral, de una aproximación genealógica. Me he cuestionado la relación entre poder y mal, concentrándome en las repercusiones políticas de los distintos presupuestos filosóficos. He tratado de reconstruir las condiciones que lo han hecho pensable a partir de la tardía modernidad, para entender de qué manera los conceptos que lo han definido pueden mantenerse, reformularse o abandonarse.

El punto de partida de tal trayecto sólo puede ser la reflexión kantiana. En *La religión en los límites de la simple razón*, el filósofo alemán aborda de nuevo el problema del “mal radical”, se cumple de hecho un cambio radical frente a la precedente tradición filosófica. La definitiva distinción entre mal físico, mal metafísico y mal moral que Kant asume, consiente que sea reemplazada la pregunta exquisitamente teológica y metafísica: “¿De dónde proviene el mal?”, por la pregunta ética, antropológica e histórica: “¿Por qué hacemos el mal?”.

El mal moral ya no es, para el filósofo alemán, una sustancia, de igual modo que no es un no-ser. Es un acto que está relacionado con la libertad. Pero, en cuanto Kant hace pensable el intrincado cruce entre mal y libertad, se detiene, como él mismo admite, frente a lo “inescrutable” que se halla en la raíz de esa unión. Para él es impensable la posibilidad de una acción mala que viole intencionalmente la ley moral; es inadmisibles la existencia de seres humanos que persigan el mal por amor al mal.

Lanzarse más allá de “lo no dicho” por Kant, sondear los “abismos diabólicos” de la libertad, parecen haber sido el objetivo de la filosofía siguiente, que ha seguido a la búsqueda de la “raíz” del mal. De Schelling a Heidegger, de Nietzsche a Lévinas, de Freud a Lacan —por nombrar solamente a algunos de los principales protagonistas sobre cuyas obras me detengo—, es posible trazar un recorrido que radicaliza el descubrimiento

kantiano hasta llegar a revocarlo, o hasta llegar a encontrar en la transgresión de la ley, ya sea ésta la ley divina o el imperativo de la razón, el objetivo principal de la acción del mal.

Nihilismo, pulsión de muerte, voluntad de nada, son categorías declinadas en multiplicidad de modos, que han caracterizado el horizonte de comprensión de los “nuevos endemoniados” en la reflexión filosófica que va del siglo XIX al XX. El mal pensado como patología de la voluntad o pulsión de delirio de la razón o pasión por el absoluto ha tenido con todo siempre que ver con las fuerzas transgresoras y del desorden; en una palabra, con la potencia de la muerte. Dicha constelación halla una síntesis expresiva ejemplar en lo que he llamado el “paradigma Dostoievski”. No porque en las páginas del gran escritor ruso, y concretamente en *Los Demonios* y en *Los hermanos Karamazov*, se encuentre el correlato literario de una idea específica poskantiana del mal, sino en cuanto los protagonistas dostoievskianos parecen dar cuerpo a un conjunto de intuiciones, ideas y conceptos cuya relación, aunque dinámica, está orientada hacia un nexa bien determinado. De manera no siempre directa y explícita, el esquema que se compone de Nikolai Stavrogin y sus amigos *—pars pro toto—* se ha impuesto por largo tiempo como condición de pensabilidad del mal. Lo que trato de reconstruir es un paradigma del que participan, aunque con distintos aportes, Nietzsche y Freud no menos que Heidegger y Lévinas: aquellos precisamente que, más que otros, han impreso un giro dentro de la posible historia de la idea contemporánea del mal. Quizá sería más exacto decir que se trata de un paradigma al que ha contribuido el modo “simple” de leer aquellos autores. Pues, como trato de hacer evidente en los capítulos que les dedico, estoy convencida de que en algunos de sus escritos se abre una perspectiva distinta, que se prepara para confluir en una genealogía diferente.

Me parece que la fuerza expresiva con que el genio ruso da vida a sus demonios nihilistas y destructores no sólo nombra definitivamente el “secreto” del mal radical, que Kant no había develado, sino que, además, aclara cuáles son sus condiciones de posibilidad, poniéndolo en relación con la cuestión del poder. Quizás es en *Los endemoniados* donde se perfila por primera vez la distinción entre mal y maldad, entre

un modo de ser del sujeto y el resultado, por decir así, sistémico de la interacción entre sujetos. Si la maldad se refiere a la estructura de la conciencia del singular, el mal es una modalidad de expresión del poder. O, mejor dicho, es que se produce una situación maligna en la historia, que es efecto de una interacción colectiva entre las fronteras de la libertad. Cada personaje abusa del propio libre arbitrio de modo distinto, pero es indudable que, para Dostoievski, los distintos endemoniados, que justamente corresponden a los diversos modos en que el mal se vuelve visible, participan de un solo y común deseo de usurpar el puesto que corresponde a Dios y a su infinita libertad. Aunque por ser criaturas finitas no puedan crear, sino tan sólo destruir. Es así como el mal entra en el mundo para Dostoievski y para todos los que seguirán sus huellas. Allí entra, en realidad, como una diabólica enfermedad del poder que precisamente, porque traspasa todos los límites, sólo puede ser pura energía de atropello y de dominio; insaciable fuente de sufrimiento y de muerte.

Nihilismo, mal y poder: un triángulo conceptual dentro del que, en una suerte de secularización de los presupuestos teológicos, buena parte de la filosofía del siglo XX ha creído poder circunscribir la tragedia de su propia historia. Voluntad, omnipotencia y nada: aunque ya no según la religiosidad dostoievskiana, la correlación entre estos términos viene asumida y reformulada por la filosofía que le sigue y que, de este modo, sigue pensando el mal como consecuencia de la perversión de la voluntad de omnipotencia, como resultado de un sujeto soberano, colectivo y singular, no importa, que enfrentándose a todas las cosas produce la nada. Esto corresponde a una visión “simple” y unidireccional del poder, que no va más allá del modelo súbdito-soberano, y cuya representación demoníaca, como también en este caso ha mostrado magistralmente el escritor ruso, se concreta en la relación entre víctima y verdugo.

Por una parte tendríamos, entonces, un sujeto omnipotente, portador de muerte, y por otra un sujeto reducido a mero objeto, pues ha sido realmente pasivo a la violencia del otro. Esa misma polarización se extiende a la dimensión colectiva y permite pensar una estructura dualista análoga en la que, de un lado, tendremos un *capo*, cínico, que saca ventaja de la debilidad de los demás, y del otro lado la masa débil y

sin capacidad de resistencia. Dicho esquema ha ampliado su propia capacidad hermenéutica hasta llegar a comprender, dentro de la hipótesis nihilista que lo sustenta, la experiencia central del siglo XX: la guerra total, la técnica bélica planetaria y devastadora, los reiterados genocidios y, sobre todo, Auschwitz. Éstas son las novedades fenoménicas con que aparece el mal en la historia. Nada más adecuado para explicarlas que apelar al “simple desencadenamiento de la voluntad de muerte”.

3. No cabe duda de que haber mantenido fija la mirada sobre la “parte maldita”, en ese abismarse del sujeto y del “ser”, ha contribuido a franquear el límite de la “prohibición” kantiana. Sin embargo, este modo de pensar en sí mismo el mal y el poder, así como la relación entre ellos, corre el riesgo de desembocar en una rigidez que lleve a comprender la realidad según categorías demasiado esquemáticas y unilaterales. Al final, hasta en las reflexiones más articuladas se resalta siempre y exclusivamente el rostro nocturno y transgresor de una subjetividad ávida de destrucción. Es inevitable, entonces, que se produzca el retorno del esquema dualista, que oculta la compleja fenomenología tanto del poder como del escenario del mal.

Me parece que *hoy debemos salir del “paradigma Dostoievski”*. Debemos abandonarlo ya sea para llegar a la comprensión del corazón negro del siglo XX o, lo que es más urgente todavía, para afrontar nuestro presente. El presente no consiente que se represente el poder como la simple relación frontal del Estado soberano con los individuos portadores de derechos. Al mismo tiempo el mal político, también el que albergan nuestras democracias liberales, ya no puede ser entendido como puro resultado del desencadenamiento de la maldad. El escenario del mal es muy complejo: no es una escena donde reinan, soberanas, la voluntad de la nada y la pulsión de muerte. La filosofía política ha permanecido demasiado tiempo estancada en este paradigma, sin poder liberarse totalmente de la concepción del poder que estaba aferrada con cadenas de hierro a esta idea de la “grandiosidad” del mal. Es decir, ha seguido pensando en la relación de poder que se hace evento del mal, sobre los carriles de una concepción dualista, rígidamente polarizada. Como si

se repitiese en la historia la eterna escena dostoievskiana de la violación de la víctima inocente que, por definición, son los niños. La tragedia política, los acontecimientos más tenebrosos u oscuros han sido pensados según esta topología: *endemoniados malvados* por un lado versus *víctimas absolutas* por el otro.

Un *a priori* metafísico y teológico sigue siempre condicionándonos, muchas veces sin que nos demos cuenta. Como si rechazáramos mirar en profundidad en la intrincada trama de las relaciones políticas y no quisiéramos tomar conciencia de aquello que sobreviene antes de llegar a la escena final de dominio, donde, ahí sí, reina la más absoluta asimetría. Por tanto es necesario desmontar esta visión demoníaca del poder y confiarse a una analítica que renuncie a reconducir el mal exclusivamente al deseo y a la voluntad de muerte.

El pensamiento de Hannah Arendt y, sobre todo, el de Michel Foucault han dado un notable impulso al cambio de perspectiva, abriendo, entre otros, el camino a la reflexión contemporánea sobre la biopolítica y el biopoder. Considerando nuevamente la contribución que ambos autores han hecho, y volviendo a pensar en la herencia que nos dejan, en la parte central del libro me detengo en algunos debates interesantes surgidos de esa reflexión, desde los estudios históricos sobre el genocidio hasta la investigación sobre la teoría de la raza. La reflexión sobre la biopolítica ha contribuido no poco a postergar la atención del poder sobre cómo terminar con las estrategias de maximización de la vida. O sea, dirigiendo la atención sobre el modo como la vida, elevada a un valor único e indiscutido, ha sido funcional a la producción masiva de la muerte. De este modo, y sin siquiera nombrarlo ni tematizarlo explícitamente, el completo campo de investigación y de reflexión ha cambiando la perspectiva sobre el mal, poniendo el foco no tanto en la voluntad omnipotente de los perpetradores como en la condición de las víctimas, convertidas en material de descarte, justamente en nombre de la absolutización de una determinada instancia vital.

Es indudable que, sea cual sea el intento de repensar la relación entre mal y poder, no se puede menos que volver sobre los modos en que ha sido interpretada dicha relación, y sobre la escenografía histórica que Auschwitz compendia. Las preguntas que quedaron sin respuesta sin

embargo son aún muchas. ¿Cómo se entiende, por ejemplo, el estatuto de la “víctima absoluta” en relación con la obsesión científica e ideológica de potenciar la vida? La premisa de partida es de sentido común para los historiadores: para que se dé un genocidio, es necesario un proceso de deshumanización y de *des-subjetivación* de la futura víctima. Pero es necesario preguntarse, más a fondo, cómo se desarrolla este proceso. ¿Verdaderamente se llega allí porque se dispara un nihilismo, por así decir, “natural”, que va más allá del bien y del mal?

Éstas son las preguntas que me planteo cuando leo de nuevo algunos textos de los nazis a propósito de la teoría de la raza, siguiendo los dos hilos conductores que los recorren: la imagen del parásito y la de la relación entre alma, cuerpo y tipo. ¿Es cierto, entonces, como afirman algunos de los filósofos del biopoder, desde los historiadores del genocidio hasta los pensadores posfoucaultianos, que en el discurso racista el cuerpo de la futura víctima del exterminio es vaciado de su significado humano y moral? ¿Acaso **no queda saturado de un significado “hipermoral”**, que pretende saber perfectamente cómo se separa la vida de la muerte? Me parece que la presunta neutralidad de un saber que se presumía científico, lejos de naufragar en la derivada nihilista, ha seguido obrando con fuerza mediante la tradicional dicotomía del bien y del mal.

4. En resumen, ¿cómo se sale de una vez por todas tanto de la cultura dualista que nutre los escenarios del mal así como del dualismo a menudo inconsciente, aunque de signo contrario, de los muchos intérpretes que juzgan esas escenas? Ciertamente no quiero llegar a que los verdugos no existen, o son inocentes, y las víctimas son culpables. Pero sí creo que se deben desarmar esas dicotomías lógicas, para transformarlas en un campo de fuerzas y de tensiones en el que las antinomias pierdan su identidad sustancial. No se trata de oponer al “paradigma Dostoievski” un modo de pensar especular y contrario, sino que se trata de flanquearlo con otro conjunto paradigmático de conceptos que integre y al mismo tiempo desbloquee la rígida geometría establecida por la separación entre un sujeto y un objeto de poder absoluto. Podría entonces ver la luz una genealogía

distinta de la relación mal-poder. Una genealogía que pueda, por fin, impugnar el nexo inextricable y recurrente entre transgresión, poder y muerte: esa aproximación que, desde el tercer capítulo del Génesis, ya no ha cejado de concebir el mal como acción de una criatura constitutivamente rebelde que, en el fondo, ansía igualarse con la omnipotencia de Dios. Me parece, desde hace ya mucho tiempo, que no es ésta la figura antropológica de la que debemos cuidarnos por el peligro que entraña. Pienso que hoy, más que nunca, se debe interrogar en cambio el deseo de normas y de conformidad que se ancla en la irresponsabilidad y en la indiferencia de nuestra existencia, un deseo que la filosofía, salvo en raros casos, no ha querido o no ha sabido asumir.

La segunda y última parte del libro busca así anudar los hilos para delinear un modo distinto de pensar la dupla mal-poder, para formular un nuevo paradigma, el paradigma de los “endemoniados mediocres” o de la “normalidad del mal”.

Mi deuda intelectual es obvia con la conocida obra de Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. La banalidad del mal*, un libro que ha sido capaz de transformar un hecho concreto en el acontecimiento emblemático de una época, hasta transformar el proceso Eichmann en el intento histórico de una redefinición general histórica y teórica de muchos problemas políticos. Sin embargo, desaparecida antes de terminar *La vida de la mente*, Hannah Arendt no tuvo el tiempo necesario para elaborar ese conjunto de ideas que conectan el mal con la ausencia de juicio y con el conformismo. Ese nexo, más que constituir una reflexión estructurada, ha quedado ligado como una condición de pensabilidad a una locución que, a mi parecer, no es del todo convincente —“la banalidad del mal”—, que nos deja con una retahíla de preguntas no respondidas.

Ahora bien, ha habido muchas maneras de continuar y de articular el legado arendtiano. La historia y las ciencias sociales y algunas corrientes de psicología social trataron, en primer lugar, de revertir la ecuación mal-transgresión, indagando entre los pliegues de los llamados “crímenes de obediencia”. Daré cuenta de ello sucintamente, buscando señalar también los límites de tales aproximaciones desde el punto de vista de la reflexión filosófica. Afirmar, como hacen ellas, que el mal es sistémico,

que no es resultado de una “disposición” innata de los malhechores, no quiere significar que el mal es sólo el resultado de la presión ejercida por un contexto autoritario. Ciertamente el mal es un sistema, en el sentido de que es un cruce de subjetividades, una red de relaciones cuyos hilos se estrechan por la perfecta complementariedad entre los actores y los diseñadores malvados (pocos), los celosos y convencidos ejecutores (también pocos) y los espectadores aquiescentes, no sólo indiferentes (muchos). ¿A qué se debe que los engranajes se sostengan unos a otros con tanta fuerza?

Pensar dentro del paradigma de los “endemoniados mediocres” significa en primer lugar cuestionar, como he dicho varias veces, el papel exclusivo de la voluntad y del deseo de muerte y pensar en los escenarios del mal como poderosamente llenos de voluntad de vida, como resultado del intento de maximizar la vida misma. Quiere decir, además, fijar la mirada no sobre la “culpa” de la transgresión, sino sobre la sutil normatividad del no-juicio, exaltada y hecha propia por aquella moral que, con tanta frecuencia, nos ha enseñado que juzgar es el signo de la soberbia, sombra de aquel primer pecado cometido por los primeros padres: el pecado de desobediencia.

Obviamente los “endemoniados medianos” no hacen las veces de los endemoniados absolutos. Pero no es eso lo que quiero decir con este trabajo. Los endemoniados absolutos existen, y existen todavía hoy, pero si sus iniciativas tienen éxito es porque se integran perfectamente con el deseo de quienes, demasiado ocupados en consolidar sus oportunidades de vida, se acomodan sin reaccionar.

Por ello hoy en día, más que perseguir el imposible objetivo de despedirse del sujeto —una despedida que implícitamente continúa asumiéndolo como sinónimo de violencia y de arrogancia—, es importante preguntarse cómo el poder y la subjetividad se constituyen y se refuerzan recíprocamente; preguntarse no tanto por qué se deviene en sujeto malvado, sino cómo y por qué se deviene en sujeto obediente. Es necesario comprender cuál es el delirio que mueve nuestra omnipotencia, pero es más necesario aún intentar explicar cuál es el deseo que motiva nuestra ansia de conformidad.

Una genealogía de los “demonios medianos” e, indirectamente, del poder pastoral debe intentar tejer juntamente la contribución filosófica

de los textos que, aunque no de modo explícito, se han planteado estas mismas cuestiones. De esta manera he podido rastrear en el pensamiento nietzscheano aquellos pasajes en los cuales la crítica a la democracia, a la pasividad y al conformismo no es en absoluto “simple” y en los cuales la voluntad de vida juega un papel fuertemente ambivalente. Me he detenido en la continuidad específica entre cristianismo y mundo moderno, para subrayar y utilizar la complejidad con la que Nietzsche describe aquel proceso de subjetivación que ha convertido al animal humano en dócil y fácil de dominar, manso, manipulable y obediente, poniéndonos así frente a una de las primeras y más interesantes investigaciones de los vínculos que unen la subjetividad y el poder. Luego he buscado en la obra de Michel Foucault, y en su peculiar continuidad de la genealogía nietzscheana, la posibilidad de nombrar el mal político y de identificarlo en el máximo punto de dependencia subjetiva, en “aquel estado de dominación” que ha detenido el juego, el movimiento entre libertad y poder. De sus escritos sobre la gobernabilidad y el poder pastoral, y aun más de sus lecciones de los últimos años sobre la “cura de sí mismo” y sobre la parresia, he obtenido razones para buscar algunas respuestas parciales a las preguntas que están en el núcleo del paradigma de los “endemoniados medianos”. La primera de todas: ¿cómo se fragua una relación de subordinación? **¿Qué tipo de subjetivación se ha inaugurado en el Occidente cristiano para convertir la relación de cuidado y de tutela en un perfecto mecanismo de producción de dependencia generalizada?** Y aún: ¿cómo pensar en las condiciones de posibilidad de resistencia al mal político? ¿Por qué todo el campo de la experiencia, que va de la “cura de sí mismo” a la antigua parresia, ha sido cancelado por el fantasma de los ejemplos sobre los cuales modelar nuestra conducta ética y política?

Si fuera así, sería el resultado de un *ethos* que cambia su propia percepción de la vida y de la muerte, y de la relación entre ellas; de un modo de vida que ya no calla el propio dualismo interior y que no lo vuelve a convertir en una esencia interna del bien y en una sustancia externa del mal. Tales cuestiones, y las posibles respuestas, no sólo tienen un relieve ético individual, sino que se abren a una inmediata traducción política y colectiva: esto es lo que trato de demostrar, reconstruyendo los lazos