

# PLÉYADE

## REVISTA DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

NÚMERO 17 | ENERO-JUNIO 2016

Online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X

### EDICIÓN ESPECIAL BIOPOLITICA

Vanessa Lemm

Introducción

#### ARTÍCULOS

Ottavio Marzocca

Vida desnuda, multitud y carne del mundo: la biopolítica como destino  
*Bare Life, Multitude, Flesh of the World: The Biopolitics as Destiny*

Carlo Salzani

Nudity: Agamben and Life  
*Desnudez: Agamben y la vida*

Paula Fleisner

La vida entre estética y política. En busca de las posibles herencias nietzscheanas en el pensamiento de Giorgio Agamben  
*"Life" between Aesthetics and Politics. In Search of a Possible Nietzschean Inheritance in Giorgio Agamben's Thought*

Fabián Ludueña

La biopolítica moderna y el legado del Marqués de Sade. Una lectura teológico-política  
*Modern Biopolitics and the Marquis de Sade's Legacy. A Theological-Political Reading*

Luciano Carniglia

Gobernar la vida. Hacia una concepción no económica de la verdad  
*Governing Life. Towards a Non-economical Notion of Truth*

Matias Saidel

La fábrica de la subjetividad neoliberal: del empresario de sí al hombre endeudado  
*The Making of Neoliberal Subjectivity: From the Entrepreneur of the Self to the Indebted Man*

Andrea Fagioli

Política y vida. Perspectivas posoperaístas  
*Politics and Life. Postoperaist Perspectives*

Julián Ferreyra

Deleuze y la biopolítica como rostro del capitalismo  
*Deleuze and Biopolitics as the Face of Capitalism*

Emmanuel Biset

Deconstrucción de la biopolítica  
*Deconstruction of Biopolitics*

Jorge Vélez Vega

Biopolítica. Las implicaciones del pos y el trashumanismo  
*Biopolitics: The Post and Transhumanism Implications*

#### RESEÑAS

Ely Orrego

Miguel Vatter. *The Republic of the Living. Biopolitics and the Critique of Civil Society*. Nueva York: Fordham University Press, 2014

Ivana Peric

Rodrigo Karmy. *Políticas de la excarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*. Buenos Aires: Editorial Universitaria, 2014



ENGLISH VERSION BELOW/ VERSIÓN EN INGLÉS ABAJO

## SOBRE LA REVISTA

*Pléyade* (ISSN: 0718-655X | e-ISSN 0719-3696) es una revista arbitrada de carácter internacional dedicada a las ciencias sociales y a las humanidades, fundada por el Centro de Análisis e Investigación Política de Chile en el año 2008. Es una publicación independiente desde el año 2016, que incentiva la discusión intelectual y académica de los fenómenos políticos, considerando temas ligados a ciencia política, sociología, filosofía y estudios culturales. *Pléyade* se dirige a un público científico internacional y recibe colaboraciones bajo la modalidad de artículo, reseña, entrevista e intervenciones, escritas en español o inglés. La revista es publicada bianualmente (junio-diciembre) en versiones impresa y electrónica.

### ISSN E ISSN ELECTRÓNICO

El *international standard serial number* (ISSN) para *Pléyade* es 0718-655X y el *electronic international standard serial number* (ISSN) es 0719-3696.

**Director Responsable:** Nicolás del Valle Orellana

### **Equipo Editorial**

Nicolás del Valle O. – Editor en jefe

Víctor Saldaña – Coordinador editorial

Víctor Ibarra B. – Editor

Felipe Lagos Rojas – Editor

Andrea Furnaro – Asistente editorial

Ronald Bahamondes Álvarez – Asistente editorial

Gabriela Ávalos – Diseño y diagramación

## Comité Editorial

- Dr. Ulrich Beck.** † Ludwig Maximilians. Universität München (Múnich, Alemania)
- Dr. Gonzalo Bustamante.** Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)
- Dr. Isaac Caro.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Dra. Rossana Castiglioni.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
- Dr. Daniel Chernilo.** Loughborough University (Leicestershire, Reino Unido)
- Dr. Marc Crépon.** École Normale Supérieure (París, Francia)
- Dr. Carlos Durán.** Universidad de los Lagos (Santiago, Chile)
- Dr. Ricardo Espinoza.** Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Viña del Mar, Chile)
- Dr. Roberto Esposito.** Istituto Italiano di Scienze Umane (Nápoles, Italia)
- Dr. Ignacio Farías.** Technische Universität München (Múnich, Alemania)
- Dr. Andreas Feldmann.** Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)
- Dr. Joaquín Fermandois.** Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)
- M. Phil. Arturo Fontaine.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
- Dra. Nancy Fraser.** New School for Social Research (Nueva York, Estados Unidos)
- Dr. Luis Lobo-Guerrero.** Universidad de Groningen (Groningen, Países Bajos)
- Dr. Oscar Godoy.** Centro de Estudios Públicos (Santiago, Chile)
- Dr. Pedro Güell.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Dr. Alfredo Joignant.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
- Dra. Cristina Lafont.** Northwestern University (Chicago, Estados Unidos)
- Dr. Thomas Lemke.** Goethe-Universität (Fráncfort del Meno, Alemania)
- Dra. Vanessa Lemm.** University of New South Wales (Sídney, Australia)
- Dr. Juan Pablo Luna.** Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)
- Dr. Michael Marder.** Universidad del País Vasco (Vitoria, España)
- Dr. Aldo Mascareño.** Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)
- Dr. Eduardo Molina.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Dr. Luis Oro Tapia.** Universidad Central de Chile (Santiago, Chile)
- Dr. Eduardo Ortíz.** Instituto de Estudios Avanzados (Santiago, Chile)
- Dr. Ernesto Ottone.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
- Lic. Pablo Oyarzún.** Universidad de Chile (Santiago, Chile)
- Dr. Fabián Pressacco.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Dr. Alexandre Ratner.** Universidade Estadual Paulista (Sao Paulo, Brasil)
- Dr. Ricardo Salas.** Universidad Católica de Temuco (Temuco, Chile)
- Dr. Pablo Salvat.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Dr. Friedhelm Schmidt-Welle.** Instituto Ibero-Americano (Berlín, Alemania)
- Dr. Vicente Serrano Marín.** Universidad Austral de Chile (Valdivia, Chile)
- Dr. Steve J. Stern.** University of Wisconsin–Madison (Madison, Estados Unidos)
- Lic. Willy Thayer.** Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Santiago, Chile)
- Dr. Sergio Toro.** Universidad de Concepción (Concepción, Chile)
- Dr. Miguel Vatter.** University of New South Wales (Sídney, Australia)
- Dr. Gianni Vattimo.** Università degli Studi di Torino (Turín, Italia)

## **Indexada en**

Revista *Pléyade* se encuentra indizada en los siguientes catálogos electrónicos:

- **Latindex Catálogo**, Universidad Nacional Autónoma de México
- **Dialnet**, Universidad de la Rioja, España
- **CLASE**, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, México
- **E-revistas**, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España
- **Actualidad Iberoamericana**, Centro de Información Tecnológica, Chile
- **Bibliat**, Bibliografía Latinoamericana en Revistas de Información Científica y Social, UNAM México
- **Redib**, Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico, CSIC España
- **Academia.edu**, plataforma para académicos, Estados Unidos

## ABOUT THE JOURNAL

*Pléyade* (ISSN: 0718-655X | e-ISSN: 0719-3696) is an international peer reviewed journal dedicated to the Humanities and Social Sciences funded the year 2008 by the Centre for Political Analysis and Research in Santiago, Chile. The journal is an independent publication since 2016. This publication encourages intellectual and academic discussion of political phenomena, from a variety of disciplinary and interdisciplinary perspectives including political science, sociology, philosophy, and cultural studies. *Pléyade* is aimed at an international scientific audience and receives contributions such as articles, book reviews, interviews and interventions, written in Spanish or English. The journal is published biannually (June-December) in print and electronic versions.

### ISSN AND E-ISSN

The international standard serial number (ISSN) for *Pléyade* is 0718-655X and the electronic international standard serial number (ISSN) is 0719-3696

**Director:** Nicolás del Valle Orellana

### **Editorial Team**

Nicolás del Valle O. – Editor in Chief

Víctor Saldaña – Managing Editor

Víctor Ibarra B. – Editor

Felipe Lagos Rojas – Editor

Ronald Bahamondes Álvarez – Assistant Editor

Andrea Furnaro – Assistant Editor

Gabriela Ávalos – Layout Editor

## Editorial Board

- Dr. Ulrich Beck.** † Ludwig-Maximilians-Universität München (München, Germany)
- Dr. Gonzalo Bustamante.** Universidad Adolfo Ibañez (Santiago, Chile)
- Dr. Isaac Caro.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Dra. Rossana Castiglioni.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
- Dr. Daniel Chernilo.** Loughborough University (Leicestershire, United Kingdom)
- Dr. Marc Crépon.** École Normale Supérieure (Paris, France)
- Dr. Carlos Durán.** Universidad de los Lagos (Santiago, Chile)
- Dr. Ricardo Espinoza.** Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Viña del Mar, Chile)
- Dr. Roberto Esposito.** Istituto Italiano di Scienze Umane (Napoli, Italy)
- Dr. Ignacio Fariás.** Technische Universität München (München, Germany)
- Dr. Andreas Feldmann.** Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)
- Dr. Joaquín Fernandois.** Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)
- M. Phil. Arturo Fontaine.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
- Dra. Nancy Fraser.** New School for Social Research (New York, United States)
- Dr. Luis Lobo-Guerrero.** Universidad de Groningen (Groningen, Netherlands)
- Dr. Oscar Godoy.** Centro de Estudios Públicos (Santiago, Chile)
- Dr. Pedro Güell.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Dr. Alfredo Joignant.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
- Dra. Cristina Lafont.** Northwestern University (Chicago, United States)
- Dr. Thomas Lemke.** Goethe-Universität (Frankfurt am Main, Germany)
- Dra. Vanessa Lemm.** University of New South Wales (Sydney, Australia)
- Dr. Juan Pablo Luna.** Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)
- Dr. Michael Marder.** Universidad del País Vasco (Vitoria, Spain)
- Dr. Aldo Mascareño.** Universidad Adolfo Ibañez (Santiago, Chile)
- Dr. Eduardo Molina.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Dr. Luis Oro Tapia.** Universidad Central de Chile (Santiago, Chile)
- Dr. Eduardo Ortiz.** Universidad de Santiago (Santiago, Chile)
- Dr. Ernesto Ottone.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
- Lic. Pablo Oyarzún.** Universidad de Chile (Santiago, Chile)
- Dr. Fabián Pressacco.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Dr. Alexandre Ratner.** Universidade Estadual Paulista (Sao Paulo, Brazil)
- Dr. Pablo Salvat.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Dr. Ricardo Salas.** Universidad Católica de Temuco (Temuco, Chile)
- Dr. Friedhelm Schmidt-Welle.** Ibero-Amerikanisches Institut (Berlin, Germany)
- Dr. Vicente Serrano Marín.** Universidad Austral de Chile (Valdivia, Chile)
- Dr. Steve J. Stern.** University of Wisconsin–Madison (Madison, United States)
- Lic. Willy Thayer.** Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Santiago, Chile)
- Dr. Sergio Toro.** Universidad de Concepción (Concepción, Chile)
- Dr. Miguel Vatter.** University of New South Wales (Sydney, Australia)
- Dr. Gianni Vattimo.** Università degli Studi di Torino (Turin, Italy)

## **Abstracted and Indexed in**

*Pléyade* is abstracted and/or indexed in:

- **Latindex Catálogo**, Universidad Nacional Autónoma de México
- **Dialnet**, Universidad de la Rioja, España
- **CLASE**, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, México
- **E-revistas**, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España
- **Actualidad Iberoamericana**, Centro de Información Tecnológica, Chile
- **Bibliat**, Bibliografía Latinoamericana en Revistas de Información Científica y Social, UNAM México
- **Redib**, Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico, CSIC España
- **Academia.edu**, platform for academics, United States

# PLÉYADE

## NÚMERO 17

EDICIÓN ESPECIAL  
BIOPOLÍTICA

### ÍNDICE

<b>Nota editorial</b> <i>Editorial Note</i> Nicolás del Valle O.	11
--	----

<b>Introducción: nuevas perspectivas, temas y desafíos en los estudios biopolíticos hoy</b> <i>Introduction: New Perspectives, Themes, and Challenges in Biopolitical Studies Today</i> Vanessa Lemm	13
--	----

### ARTÍCULOS

<b>Vida desnuda, multitud, carne del mundo: la biopolítica como destino</b> <i>Bare Life, Multitude, Flesh of the World: The Biopolitics as Destiny</i> Ottavio Marzocca	17
--	----

<b>Nudity: Agamben and Life</b> <i>Desnudez: Agamben y la vida</i> Carlo Salzani	45
--	----

<b>La "vida" entre estética y política. En busca de las posibles herencias nietzscheanas en el pensamiento de Giorgio Agamben</b> <i>"Life" between Aesthetics and Politics. In Search of a Possible Nietzschean Inheritance in Giorgio Agamben's Thought</i> Paula Fleisner	65
--	----

<b>La biopolítica moderna y el legado del Marqués de Sade. Una lectura teológico-política</b> <i>Modern Biopolitics and the Marquis de Sade's Legacy. A Theological-Political Reading</i> Fabián Ludueña Romandini	89
--	----

<b>Gobernar la vida. Hacia una concepción no económica de la verdad</b> <i>Governing Life. Towards a Non-economical Notion of Truth</i>	115
Luciano Andrés Carniglia	
<b>La fábrica de la subjetividad neoliberal: del empresario de sí al hombre endeudado</b> <i>The Making of Neoliberal Subjectivity: From the Entrepreneur of the Self to the Indebted Man</i>	131
Matías Saidel	
<b>Política y vida. Perspectivas posoperaístas</b> <i>Politics and Life. Postoperaist Perspectives</i>	155
Andrea Fagioli	
<b>Deleuze y la biopolítica como rostro del capitalismo</b> <i>Deleuze and Biopolitics as the Face of Capitalism</i>	181
Julián Ferreyra	
<b>Deconstrucción de la biopolítica</b> <i>Deconstruction of Biopolitics</i>	205
Emmanuel Biset	
<b>Biopolítica: las implicaciones del pos y trashumanismo</b> <i>Biopolitics: The Post and Transhumanism Implications</i>	223
Jorge Vélez Vega	

#### RESEÑAS

<b>Miguel Vatter. <i>The Republic of the Living: Biopolitics and the Critique of Civil Society.</i></b>	249
Ely Orrego Torres	
<b>Rodrigo Karmy. <i>Políticas de la excarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica.</i></b>	253
Ivana Perić M.	

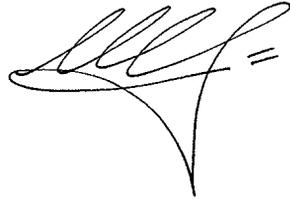
## NOTA EDITORIAL

Nuevamente, esta edición ha sido posible gracias a un trabajo colaborativo transnacional que cruzó Chile, Alemania y Australia. Esta vez, el número de *Pléyade* estuvo a cargo de la editora invitada Vanessa Lemm, profesora titular y directora de la Escuela de Humanidades y Lenguas de la University of New South Wales (Sídney, Australia). El resultado ha sido un volumen especial sobre la biopolítica en el pensamiento contemporáneo, tomo constituido por una decena de artículos y un par de reseñas de libros publicados recientemente. Los artículos cruzan los estudios filosóficos de la biopolítica en el pensamiento francés de autores como Deleuze, Derrida y el mismo Foucault, así como también el pensamiento político italiano de pensadores como Negri, Lazzarato, Agamben y Esposito. A través de ellos, la trama que se teje en la revista está organizada por diferentes debates que versan sobre la literatura moderna, la deconstrucción, el neoliberalismo, la teología política, el republicanismo y el marxismo.

Este número representa tanto la conformación de un nuevo grupo de personas detrás del proceso editorial como el devenir independiente de nuestra publicación científica desde este año 2016. La configuración de un nuevo equipo editorial, con la entrada de dos editores y dos asistentes de edición, con el objetivo de consolidar el trabajo realizado los últimos nueve años de la revista, ha sido un paso necesario. En este número Felipe Lagos, Víctor Ibarra B. y Ronald Bahamondes Álvarez desempeñaron una labor descomunal de edición y corrección de estilo, así como Víctor Saldaña y Andrea Furnaro trabajaron arduamente en la gestión general de la revista, incluyendo actividades de indexación, suscripciones y gestión de los contenidos. Se agradece profundamente su trabajo desinteresado en el mantenimiento de un proyecto cultural como *Pléyade*, cuyo único beneficio para sus miembros no es otro que el regocijo de contribuir al debate de ideas. Junto al equipo editorial, resta agradecer a Constanza Serratore por su traducción al español de un manuscrito original en italiano de Ottavio Marzocca, y a Luis Felipe Alarcón quien participó en las traducciones del francés y las referencias bibliográficas en español del mismo artículo. Sus colaboraciones fueron fundamentales para hacer entrega de un excelente artículo en español.

NOTA EDITORIAL

Como siempre, agradecer infinitamente a nuestros lectores y suscriptores, quienes motivan y hacen posible la publicación de esta revista de humanidades y ciencias sociales.

A handwritten signature in black ink, consisting of several loops and a long, sweeping tail that ends in a small horizontal bar.

Nicolás del Valle Orellana  
Director responsable  
*Pléyade*. Revista de humanidades y ciencias sociales  
Online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X  
Berlín, Alemania

# INTRODUCCIÓN: NUEVAS PERSPECTIVAS, TEMAS Y DESAFÍOS EN LOS ESTUDIOS BIOPOLÍTICOS HOY

## INTRODUCTION: NEW PERSPECTIVES, THEMES, AND CHALLENGES IN BIOPOLITICAL STUDIES TODAY

*Vanessa Lemm*

UNIVERSITY OF NEW SOUTH WALES<sup>1</sup>

Es un gran placer introducir este importante dossier sobre nuevas perspectivas, temas y desafíos en el estudio de la biopolítica hoy. El dossier está compuesto por diez artículos originales y no publicados, escritos por investigadores que trabajan en el campo de los estudios biopolíticos desde múltiples contextos disciplinarios en las humanidades y las ciencias sociales. El dossier trae consigo un conjunto de contribuciones desde Italia, México, Alemania, así como varios artículos desde Argentina que proporcionan una buena visión general de la investigación latinoamericana sobre la biopolítica.

Desde que lanzamos el primer dossier sobre biopolítica y filosofía en la *Revista de Ciencia Política* el año 2009<sup>2</sup>, el campo de los estudios biopolíticos ha cambiado significativamente. En ese momento, nos preguntábamos “¿qué es la biopolítica, un nuevo paradigma del poder político?”. Ahora, casi una década después, la biopolítica se establece como un campo de estudio en humanidades y ciencias sociales, cuestión que puede verse reflejada en la aparición del término “biopolítica” en varios de los diccionarios académicos y manuales, como el *Oxford Reference: A Dictionary of Critical Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2010), *A Dictionary of Human Geography* (Oxford: Oxford University Press, 2013) y ahora también el *Handbook of Biology and Politics* (Cheltenham y Camberley: Edward Elgar Publishing, 2016), por dar algunos ejemplos. También hemos visto un aumento en el volumen de cursos impartidos sobre biopolítica en las universidades de todo el mundo así como el creciente número de tesis de investigación sobre biopolítica realizadas en programas de máster y doctorado en Latinoamérica y el extranjero. Estamos muy contentos de presentar algunos de los resultados de esta investigación en este dossier.

---

1 Profesora titular y directora de la Escuela de Humanidades y Lenguas de la University of New South Wales (Sidney, Australia). Correo electrónico: v.lemm@unsw.edu.au

2 Véase Vanessa Lemm y Miguel Vatter, “Introducción al dossier biopolítica y filosofía”, *Revista de Ciencia Política* 29, no. 1 (2009): 127-132

Mientras que antes el estudio de la biopolítica se asoció principalmente a la recepción de conferencias de Michel Foucault en el Collège de France, ahora el foco de los estudios biopolíticos se ha desplazado a Italia con el establecimiento de la “teoría italiana” (*Italian Theory*) como una nueva línea de investigación centrada en las obras de Antonio Negri, Giorgio Agamben y Roberto Esposito. Este cambio es claramente visible en las investigaciones ofrecidas en este número de *Pléyade*. Nuestros autores ya no se preguntan “¿cuál es la biopolítica?” sino ¿cómo podemos “superar la biopolítica” en el sentido de cómo resistir y posteriormente volcar la dominación biopolítica de la vida hacia una “biopolítica afirmativa”? Curiosamente, nuestros autores toman casi exclusivamente la obra de Negri, Agamben y Esposito como los puntos de partida de sus reflexiones. Sin embargo, las deudas y las relaciones con los filósofos franceses más conocidos como Foucault, Derrida o Deleuze son todavía una fuente de inspiración e incluso de crítica inmanente dentro de la teoría italiana, como se refleja en muchos de los ensayos de este dossier. Nuestra contribución de apertura, “Vida desnuda, multitud y carne del mundo: la biopolítica como destino” de Ottavio Marzocca, proporciona un marco para el dossier con una discusión estimulante de las obras de Giorgio Agamben, Antonio Negri y Roberto Esposito. El artículo de Marzocca se acopla al pensamiento de los teóricos italianos en una forma nueva y original con el argumento de que estos últimos no tienen suficientemente en cuenta la importancia que Michel Foucault atribuye a la ética y a las tecnologías del yo, y que esta deficiencia se refleja en sus respectivas formas de conceptualizar la brecha entre *bíos* y *zoé*. Por el contrario, Marzocca aboga por una forma diferente de pensar la ética en Foucault, esto es, como la base de la transformación política ejemplificada, entre otros, en el ideal griego de la *parrhesia* filosófica.

La provocadora pieza de Marzocca es seguida de dos artículos comprometidos con el pensamiento de Giorgio Agamben, y en particular con su conceptualización de la vida: “La desnudez: Agamben y la vida” de Carlo Salzani, que analiza la vida en Agamben a través de las diversas apariciones de la idea de la desnudez en su trabajo; y “La vida entre estética y política: en busca de las posibles herencias nietzscheanas en el pensamiento de Giorgio Agamben” por Paula Fleisner que traza los orígenes de la conceptualización de la vida de Agamben en la historia de la filosofía y, en particular, en Nietzsche, un filósofo que parece jugar un papel menor en la obra de Agamben, en el mejor de los casos como referencia pero no como una fuente. Salzani gira hacia la idea agambeniana de la desnudez para obtener una mejor comprensión de la muy popularizada figura del *homo sacer* y sus fundamentos teológicos. De acuerdo con Salzani, la idea de la desnudez proporciona una respuesta a la pregunta por lo que sería un cuerpo liberado de la firma teológica. El artículo de Fleisner persigue el mismo objetivo –para arrojar luz sobre el concepto de la vida de Agamben– pero a través de la participación de su filosofía con la de Friedrich Nietzsche. La deuda de Agamben con Nietzsche es un tema en gran medida pasado por alto en la literatura, una deficiencia abordada por la contribución de Fleisner. Ella desarrolla una explicación convincente de las afinidades entre los dos filósofos, incluyendo sus respectivas recepciones.

El artículo de Fabián Ludueña “La biopolítica moderna y el legado de Marqués de Sade. Una lectura teológico-política” también toma a Agamben como punto de partida, puesto que su hipótesis de que las prácticas S/M de Foucault y su relación con la obra del Marqués de Sade comportan elementos fundamentales para la comprensión del problema de la gubernamentalidad y la biopolítica. Según Ludueña, la vuelta a Sade constituye un paso importante en la obra de Foucault, es decir, en su proyecto de dessexualizar los placeres e inaugurar una biopolítica afirmativa de los placeres. Similar a Marzocca, Ludueña analiza la práctica del S/M en Foucault como una manera de pensar una nueva ética de los cuerpos más allá de las normalizaciones, apuntando hacia una biopolítica afirmativa de los placeres. A continuación, el artículo reúne una serie de contribuciones que reflexionan a propósito de la relación entre Foucault, el neoliberalismo y la gubernamentalidad.

En “Gobernar la vida: hacia una concepción no económica de la verdad”, Luciano Carniglia avanza en una lectura de los cursos del Collège de France centrada en la cuestión de la verdad, con énfasis en la “la inutilidad de la verdad” en contraposición al utilitarismo en el juego de los regímenes liberales y neoliberales del poder. Según Carniglia, una política de la verdad debe de ser ante de todo una política antiutilitaria ejemplificada en la *parrhesia* griega. En su ensayo “La fábrica de la subjetividad neoliberal: del empresario de sí al hombre endeudado”, Matias Sidel propone también una crítica de la subjetividad neoliberal. Sidel problematiza las reflexiones sobre *homo economicus* y la figura del emprendedor de sí, con la idea del hombre endeudado de Mauricio Lazzarato. Sidel analiza el rol de la deuda como dispositivo clave en la producción del sujeto neoliberal. Según Sidel debemos actualizar el diagnóstico de Foucault en torno a la racionalidad neoliberal, ampliando sus horizontes hacia una consideración del endeudamiento, para poder enfrentar las formas de servidumbre que impone el capitalismo contemporáneo. El artículo “Política y vida. Perspectivas posoperaístas” de Andrea Fagioli sigue en la misma problemática con una reflexión acerca de la relación contemporánea entre el capital y el trabajo en cuatro autores asociados con el posoperaísmo: Virno, Berardi, Lazzarato y Negri. Fagioli se pregunta cómo los pensadores posoperaístas piensan la relación entre política y vida dentro de un marco marxista en el cual los valores fundamentales son el trabajo y el capital. Fagioli argumenta que desde la perspectiva de la vida, el posoperaísmo refleja una antifilosofía política. Julián Ferreyra en “Deleuze y la biopolítica como rostro del capitalismo” busca también de enriquecer nuestro entendimiento de la relación entre biopolítica y capitalismo tardío, pero esta vez poniendo en juego la filosofía de Gilles Deleuze y, en particular, su concepto de vida como immanencia. Ferreyra comienza con Esposito para situar a Deleuze en el debate actual sobre la biopolítica para luego proponer una biopolítica afirmativa basada en el concepto deleuziano de “diferenciación”. Mientras que Ferreyra gira hacia Deleuze para repensar el proyecto de una biopolítica afirmativa, Emmanuel Biset, en “Deconstrucción de la biopolítica” gira hacia el pensamiento de Jacques Derrida. Según Biset, hay ciertas preguntas abarcadas en la filosofía de Jacques Derrida, tales como el límite entre vida y muerte, la pureza de la vida biológica y las vidas humanas frente a las no humanas

y los entes vivos frente a los no vivos, que nos permiten enriquecer los conceptos de biopolítica y de gubernamentalidad en Foucault. La pregunta sobre la relación entre vidas humanas y no humanas, como aquella sobre la relación entre humanos y cosas, nos lleva al último artículo de este dossier: “Biopolítica: las implicaciones del pos y el trashumanismo” de Jorge Vélez Vega. El autor discute la relación entre biopolítica, el tras y poshumanismo como dispositivos de subjetivación y de desubjetivación avanzando a la idea del poshumanismo como biopolítica afirmativa.

El ensayo de Vélez Vega cierra el dossier y al mismo tiempo lo abre hacia futuras elaboraciones de la biopolítica. Si hay un límite para este dossier, sería no utilizar –o utilizar de manera menor– el desarrollo de la problemática biopolítica fuera del espacio “latino” (francés, italiano, español), por ejemplo en los Estados Unidos y en Europa del norte. La obra de Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Cambridge: Polity Press, 2013), o de Cary Wolfe, *Before the Law* (Chicago: University of Chicago Press, 2013), sobre el poshumanismo o la recepción de la biopolítica en “critical race studies” –Achille Mbembe, “Necropolitics,” *Public Culture* 15, no. 1 (2003), 11-40, o Alex Weheliye, *Habeas Viscus* (Durham: Duke University Press, 2014), por ejemplo–, así como el nuevo materialismo de Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway* (Durham: Duke University Press, 2007), Jane Bennett, *Vibrant Matter* (Durham: Duke University Press, 2010), y otros (*New Materialisms*, eds. Coole and Forst, and *New Materialisms: Interviews and Cartographies*, eds. Dolphijn and Van der Tuin), trabajado mucho en el área anglosajona y alemana-holandesa, parecen no haber sido recepcionados todavía en el contexto latino. Igualmente la conexión entre gubernamentalidad y estudios sobre la seguridad, por ejemplo en los trabajos de Michael Dillon, *Biopolitics of Security* (Londres: Routledge, 2015), o entre gubernamentalidad y estudios sobre la inmigración, como en Didier Fassin, *Humanitarian Reason* (Berkeley: University of California Press, 2011), o finalmente los estudios mas empíricos sobre técnicas de gobierno y las ciencias de la mente y de la reproducción, como en Nikolas Rose , *The Politics of Life Itself* (Princeton: Princeton University Press, 2006), y Catherine Mills, *Futures of Reproduction* (Berlín: Springer, 2011), pueden ofrecer nuevos caminos también. Estamos atentos a las recepciones futuras de estas tendencias en la investigación latinoamericana.

---

\* Vanessa Lemm. Profesora titular y directora de la Escuela de Humanidades y Lenguas de la University of New South Wales (Sídney, Australia). Doctora en Filosofía de la New School for Social Research (EE.UU.), Magíster en Filosofía Analítica del King’s College, University of London (Inglaterra). También obtuvo el D.E.A. (Diplome d’Etudes Aprofondis) y la Licenciatura en Filosofía de la Sorbonne, Université de Paris-Panthéon I. Fue directora del Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales. Es autora de *Nietzsche’s Animal Philosophy: Culture, Politics and the Animality of the Human Being* (Nueva York: Fordham University Press, 2009), *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo* (Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2013), y varios artículos sobre Nietzsche, biopolítica y teoría política contemporánea. Recientemente editó *Nietzsche and the Becoming of Life* y *The Government of Life: Foucault, Biopolitics and Neoliberalism*, ambos con Fordham University Press, 2014, como también *Nietzsche y el devenir de la vida* (Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2014). Correo electrónico: v.lemm@unsw.edu.au.

# VIDA DESNUDA, MULTITUD, CARNE DEL MUNDO: LA BIOPOLÍTICA COMO DESTINO<sup>1</sup>

*Ottavio Marzocca*<sup>2</sup>

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BARI ALDO MORO

Recibido: 23 de marzo de 2015

Aceptado: 27 de abril de 2015

## RESUMEN

Algunas de las reflexiones más importantes sobre biopolítica han surgido en el ámbito de la cultura filosófica italiana. En particular, Giorgio Agamben, Antonio Negri y Roberto Esposito han sido centro de la atención internacional, desarrollando de manera original las potencialidades de las investigaciones de Michel Foucault, sin que por ello se excluyeran de elaborar consideraciones decididamente críticas. Agamben ha contribuido desde la reflexión sobre la soberanía y la “vida desnuda”; Negri, distinguiendo biopoder de biopolítica, y Esposito a través de la consideración sobre la inversión de la biopolítica en tanatopolítica y la búsqueda de una biopolítica afirmativa. Los análisis de estos autores han ejercido una gran influencia en la misma recepción general del tema de la biopolítica, motivo suficiente para discutir sus tesis principales y ponerlas en comparación con las de Foucault y su versión de la ética.

## PALABRAS CLAVE

Soberanía, vida desnuda, biopoder, tanatopolítica, ética.

---

1 Traducido por Constanza Serratore. Las citas de los autores italianos han sido todas traducidas, de modo que no se trabajó con traducciones al español. Las referencias en francés estuvieron a cargo de Luis Felipe Alarcón con referencia a las traducciones al español.

2 Profesor Prima Fascia en Filosofía Moral en la Universidad de Bari Aldo Moro (Bari, Italia). Correo electrónico: ottavio.marzocca@tele2.it.

**BARE LIFE, MULTITUDE, FLESH OF THE WORLD:  
THE BIOPOLITICS AS DESTINY**

**ABSTRACT**

Some of the most important reflections on biopolitics have emerged within the Italian philosophical culture. In particular, Giorgio Agamben, Antonio Negri and Roberto Esposito have been at the centre of international attention and developed from the potentialities of Michel Foucault's research in an original way – but not without strong criticisms. Agamben has contributed from reflections on sovereignty and “bare life;” Negri, by distinguishing biopower from biopolitics, and Esposito, by means of the consideration on the inversion of biopolitics into thanato-politics, as well as through the searching of an affirmative biopolitics. These author's analyses exerted a major influence in the general reception of the subject of biopolitics, being thus a sufficient reason so as to discuss their theses and compare them with Foucault's and his version of ethics.

**KEYWORDS**

Sovereignty, Bare Life, Biopower, Thanato-politics, Ethics.

## AGAMBEN: EXCEPCIÓN SOBERANA Y VIDA DESNUDA

**Soberanía como biopoder**

Giorgio Agamben desarrolla su reflexión intentando ir más allá de aquello que señala como “la incapacidad” de Foucault de ver en el campo de concentración y en la “política de los grandes estados totalitarios del novecientos” los “lugares por excelencia de la biopolítica moderna”<sup>3</sup>. La razón de dicha “incapacidad” consistiría en el hecho de que el filósofo francés presenta el biopoder como profundamente diferente de la soberanía, independientemente de que se haya relevado la interacción que históricamente se ha dado entre uno y otra. Agamben, por el contrario, sostiene que en el poder soberano puede rastrearse el núcleo originario del biopoder y que, por ello, el nexo entre biopolítica y soberanía es en cierto sentido estructural, al punto que –según este– “se puede decir (...) que la producción de un cuerpo biopolítico es la prestación original del poder soberano”<sup>4</sup>.

Al respecto, el autor insiste en aquello que –desde su punto de vista– es el elemento fundamental de la soberanía, de cuya importancia ha desaparecido toda conciencia. Se trata del *estado de excepción* que Agamben, poniéndose en relación con el pensamiento de Schmitt, entiende como la condición esencial del ejercicio efectivo de la soberanía. La decisión soberana sobre el estado de excepción pone en evidencia que la soberanía consiste sobre todo en el disponer de la vida misma, en su esencial poder de “suspenderla” junto con el orden de la ley, poniéndola de este modo en una “zona de indistinción” entre la pura supervivencia y la posibilidad de muerte<sup>5</sup>. Esta implicancia inmediata de la vida en el ejercicio de la soberanía mostraría claramente el núcleo biopolítico del poder soberano. “Soberana es –afirma en este sentido el filósofo italiano– la esfera en la que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio, y sagrada, es decir asesinable y no sacrificable, es la vida que ha sido capturada en esta esfera”<sup>6</sup>.

**La vida entre valor y disvalor**

De este modo, la idea de Agamben, según la cual el biopoder y el poder soberano estarían estructuralmente relacionados, implica evidentemente que la biopolítica esté destinada a transformarse en tanatopolítica. Y es justamente esta implicancia la que permite explicar la tesis principal del autor, según la que el *campo* y el *totalitarismo* serían los lugares por excelencia de la biopolítica, y el primero sería

---

3 Giorgio Agamben, *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita* (Turín: Einaudi, 1995), 131.

4 *Ibid.*, 9.

5 *Ibid.*, 19-35.

6 *Ibid.*, 92.

incluso el “paradigma biopolítico moderno”<sup>7</sup>. Con este propósito, es importante poner en evidencia que Agamben evita cuidadosamente reducir el significado biopolítico del campo y del totalitarismo a las prácticas de eugenesia negativa del nazismo. Como demostrarán los casos de las *Versuchspersonen* y del “programa de eutanasia para los enfermos mentales incurables”, el verdadero núcleo bio-tanato-político del campo y del nazismo fue la decisión soberana “sobre el valor y el disvalor de la vida”<sup>8</sup>. Desde este punto de vista, según el autor, el nazismo llevó a consecuencias extremas un bio-tanato-poder que todas las otras formas de soberanía en nuestro tiempo están listas para ejercer: en el novecientos, experimentos médicos letales sobre los detenidos y los condenados a muerte han sido conducidos a gran escala también en los Estados Unidos, o sea en el “país del que provenían la mayor parte de los juicios de Nuremberg”<sup>9</sup>.

Agamben, en realidad, no se limita a mostrar las implicancias extremas de la idea de que soberanía y biopolítica estén entre ellas estructuralmente conectadas. La política occidental –según el autor– está animada desde sus orígenes por una íntima vocación biopolítica. Y esto puede ser recogido ya en la distinción aristotélica –reconsiderada por Hannah Arendt– entre *zoé* (vida natural) y *bíos* (vida calificada), o bien entre la esfera de la vida biológica que encuentra su espacio en la dimensión doméstica y la esfera de la vida política que se desarrolla en la dimensión pública de la *polis*. La exclusión de la esfera política de la *zoé* –o de aquella que Agamben define “vida desnuda”, retomando esta expresión de Walter Benjamin<sup>10</sup>– no es simplemente un efecto necesario de la demarcación del espacio público de la *polis*; esta es sobre todo la condición que autoriza la política a hacer de la vida misma la materia a cualificar y a transformar políticamente, es decir, a biopolitizar<sup>11</sup>.

## Poder soberano y saber-poder

Según Agamben, hoy “la decisión soberana sobre la vida desnuda” se desplaza “hacia un terreno (...) en el que el médico y el soberano parecen intercambiarse las partes”<sup>12</sup>. Pero, aun reconociendo de este modo la importancia biopolítica de la medicina, el autor en realidad no se mide con una cuestión más amplia que, por el contrario, en Foucault es absolutamente crucial: la cuestión del saber-poder. En otras palabras,

7 *Ibid.*, 129-211, y Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz* (Turín: Bollati Boringhieri, 1998). Para un punto de vista particularmente crítico respecto de este punto, ver Niels Werber, “Die Normalisierung des Ausnahmefalls: Giorgio Agamben sieht immer und überall Konzentrationslager”, *Merkur* 56 (2002): 618-22.

8 Agamben, *Homo sacer*, 158.

9 *Ibid.*, 174.

10 Walter Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt”, en *Gesammelte Schriften*, vol. II.1, ed. Rolf Tiedemann y Hermann Schwepenhäuser (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1999), 179-204.

11 Agamben, *Homo sacer*, 10.

12 *Ibid.*, 159.

Agamben no considera el hecho de que, según el punto de vista foucaulteano, el *régimen de soberanía* ha podido devenir biopolítico solo a partir de la condición de hacer funcionar a su favor los *regímenes de verdad* de un complejo de “ciencias” específicas, capaces de traducir sus efectos de saber en efectos de poder y, viceversa, de hacer funcionar estos efectos de poder en factores de producción ulterior de verdad políticamente eficaces<sup>13</sup>.

Aquello que parece obstaculizar el pleno reconocimiento de estos factores por parte de Agamben es exactamente la centralidad que le atribuye al decisionismo del poder soberano, que Schmitt define hobbesianamente con la fórmula: *Auctoritas, non veritas facit legem*. La correcta consideración del rol del saber-poder requeriría no solo la inversión o el rechazo de esta afirmación, sino más bien la integración de esta fórmula a la luz de una versión radicalmente reconsiderada en estos términos: *Veritas, non auctoritas facit regulam*. En suma, se trataría de no desvalorizar el hecho de que, según Foucault, el Estado moderno ha podido practicar efectivamente una biopolítica solo valiéndose de teorías y técnicas de gobierno elaboradas en el ámbito de las ciencias de policía, de la economía política, de las ciencias de la vida y tendientes a afirmar una *norma* y producir una *normalidad*, aún más que imponer o suspender soberanamente una *ley* y mantener un *orden*<sup>14</sup>.

Aquello que Agamben también deja afuera es la función decisiva que, especialmente en el siglo XVIII, estas teorías y estas técnicas –según Foucault– han desarrollado para determinar un “desplazamiento de acento” desde un “Estado territorial” a un “Estado de población”<sup>15</sup>. Desde este punto de vista, se puede decir que el afirmarse de la biopolítica ha contribuido de un modo relevante a la *desterritorialización* progresiva del ejercicio del poder, como demostrarían las características del modelo arquetípico del gobierno biopolítico que Foucault individualiza en el *poder pastoral*: este –a diferencia del poder soberano– “no se ejerce tanto sobre un territorio fijo como sobre una multitud en desplazamiento”<sup>16</sup>. Por lo que, si –como sostiene Schmitt– el fundamento territorial del Estado moderno constituye una condición irrenunciable del ejercicio pleno de su soberanía, el redimensionamiento que este fundamento podría haber sufrido a través del desplazamiento de la atención política del territorio a la población-especie no puede no haber significado también una erosión de la soberanía misma<sup>17</sup>.

13 Michel Foucault, *Microfísica del potere: Interventi politici*, ed. Alessandro Fontana y Pasquale Pasquino (Turín: Einaudi, 1977), 20-28.

14 Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France, 1977-1978*, ed. François Ewald, Alessandro Fontana y Michel Senellart, trad. Horarios Pons (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006), 73-87.

15 *Ibid.*, 411.

16 *Ibid.*, 412; también *ibid.*, 154-155 y Michel Foucault, “ ‘Omnes et singulatum’: hacia una crítica de la razón política”, en *Tecnologías del yo y otros escritos afines*, trad. Mercedes Allendesalazar (Barcelona: Paidós, 1990), 98-104.

17 Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (Berlín: Duncker & Humblot, 1974).

## Excepción y desoberanización

Si se tienen en cuenta los análisis desarrollados por Foucault en los cursos entre 1977 y 1979, se puede decir que el control de la población realizado por el Estado de policía y las estrategias de *gouvernement frugal* llevadas a cabo por el liberalismo dan vida a versiones muy diferentes del entrecruzamiento entre normalización y desterritorialización. Es el liberalismo el que hace avanzar de modo evidente tanto este cruce como sus éxitos de *desoberanización* del ejercicio del poder: por un lado, la asimilación del funcionamiento “natural” del mercado al desarrollo “regular” de los procesos biológicos colectivos crea las condiciones para la persecución de la *normalidad* mediante la reducción al mínimo de la intervención del Estado; por el otro, la proyección de este tipo de políticas en la dimensión del mercado mundial provoca aquel proceso que el mismo Schmitt describe como la supremacía del “derecho internacional del libre comercio y de la libre economía” por sobre la “soberanía política de los ordenamientos territoriales singulares cerrados en sí mismos”<sup>18</sup>.

Basado en un marco semejante, mediante la secuencia histórica que desde el Estado de policía llega hasta la era de la globalización, pasando a través del liberalismo clásico, las diversas formas de nacionalismo, estalinismo y totalitarismo, se presentan como los tentativos más o menos logrados de reconstruir la centralidad del poder soberano, poniendo en relación al gobierno político de la colectividad con las políticas de exaltación y de expansión del territorio político. El nazismo, en este sentido, resulta ser la conjugación “perfecta” y extrema del acercamiento de la territorialización de la soberanía con el acercamiento normalizador del biopoder. Aquello que parece cierto, en todo caso, es que este no habría podido desplegar toda su carga bio-tanato-política si se hubiese limitado a la apropiación soberana de *Boden* y no hubiese perseguido también el control técnico total del *Blut*.

Por otra parte, el hecho de que hoy la biopolítica sea una dimensión cada vez más importante del ejercicio del poder, podría no ser –como sostiene Agamben– el resultado de la realización definitiva, con la globalización, del “espacio ‘jurídicamente vacío’ del estado de excepción (en el que la ley existe en la figura (...) de su disolución...)”<sup>19</sup>. Este hecho podría ser, en consecuencia, simplemente un logro de la agudización de los procesos de desoberanización causados, en primer lugar, por el “carácter pastoral” del gobierno, luego por la llegada del liberalismo y, finalmente, por el multiplicarse actual de las formas, de las agencias y de los centros transpolíticos de biopoder, en una época en la que los desarrollos vertiginosos de la tecnociencia

18 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Korollarien* (Berlín: Duncker & Humblot 1963), 115; Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 50-71 y 391-405; Foucault, *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France, 1978-1979*, ed. François Ewald, Alessandro Fontana y Michel Senellart (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007), 72-82.

19 Agamben, *Homo sacer*, 44.

biomédica y de la mundialización económica se conjugan con la hegemonía política del neoliberalismo<sup>20</sup>.

Dentro del discurso de Agamben, como alternativa a semejante hipótesis solo tenemos la posibilidad de pensar que el *estado de excepción* representa una suerte de paradigma metahistórico, inmune a cualquier contragolpe proveniente de los trastornos que sufre el poder que lo decide.

Es necesario considerar, por lo tanto, que –en los desarrollos más recientes de sus investigaciones– el autor italiano, profundizando el curso foucaulteano de 1977-1978, parece llegar a una clara conciencia de la irreductibilidad específica del *gobierno biopolítico* respecto de la *soberanía*, y parece también querer redimensionar la tesis según la cual la *excepción soberana* constituiría el “centro unitario” o el “escondido punto de cruce entre el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder”<sup>21</sup>. En efecto, habla abiertamente de “dos paradigmas políticos” correspondientes al “reino” y al “gobierno”, y reconduce la biopolítica bajo la égida de este último, reconociendo en su carácter “*oikonomico*” o “gestional” tanto la especificidad que lo distingue de la soberanía como el requisito que explica la pertenencia de la biopolítica al ámbito gubernamental. Más allá de eso, sin embargo, la refinada investigación sobre los términos de la genealogía teológica que Agamben desarrolla, desemboca en una salida del todo coherente con la tesis inicial del recorrido iniciado con *Homo sacer*, es decir, con la idea de que la *excepción soberana* constituye de todos modos el centro imprescindible a partir del cual el ejercicio del poder se articula en sus diversas formas. Aun así, la supremacía de la excepción se reafirma ahora a través del filtro del concepto de “gloria”: en la relación “excepcional” que se instaura entre los súbditos y el soberano a través de su “glorificación” y “aclamación”, el autor reconoce no solo el origen de la función política fundamental de los *media* contemporáneos, sino también “el arcano central del poder” mismo<sup>22</sup>.

20 Para un encuadre de esta perspectiva a partir de Foucault ver Nikolas Rose, *The Politics of Life itself* (Princeton: Princeton University Press, 2007); Thomas Lemke, “From Eugenics to the Government of Genetic Risks”, en *Genetic Governance*, ed. Robin Bunton y Alan Petersen (Londres/Nueva York: Routledge, 2005) 95-105; Thomas Lemke, “Genetic Responsibility and Neo-Liberal Governmentality: Medical Diagnosis as Moral Technology”, en *Michel Foucault & Power Today*, ed. Alain Beaulieu y David Gabbard, (Lanham: Lexington Books, 2006), 83-95.

21 Agamben, *Homo sacer*, 8-9. Sobre esta evolución del pensamiento del autor, ver Sophie Fuggle, “Excavating Government: Giorgio Agamben’s Archeological Dig”, *Foucault Studies* 7 (2009): 89-95.

22 Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria: Per una genealogia teologica dell’economia e del governo* (Vicenza: Neri Pozza, 2007), 10, 13, 83-121 y 277-84. Ver precisiones útiles sobre el concepto de paradigma en Giorgio Agamben, *Signatura rerum: Sul metodo* (Turín: Bollati Boringhieri, 2008), 11-34.

## NEGRI: EL TRABAJO BIOPOLÍTICO DE LA MULTITUD

**La economía política de la vida**

Antonio Negri retoma el tema foucaulteano de la biopolítica proyectándolo inmediatamente en la perspectiva de la globalización. Sin embargo, la enorme dimensión que la biopolítica podría asumir en este escenario no induce a Negri simplemente a temer la posibilidad de que un biopoder mundializado se vuelva incontrollable para la sociedad; por el contrario, según el autor, es necesario sostener la hipótesis según la cual la biopolítica no está destinada inevitablemente a reforzar un poder externo a la vida. Por el contrario, es necesario distinguir el *biopoder* de la *biopolítica*, indicando con el primer término las “tecnologías y los “dispositivos” del poder sobre la vida, y con el segundo las “experiencias de subjetivación y libertad”, el “complejo de las resistencias” y los “espacios en los que se desarrollan las relaciones, luchas y producciones de poder”<sup>23</sup>.

El principal intento de Negri es el de reafirmar “la relevancia de la producción en los procesos biopolíticos” que Foucault no estuvo en condiciones de reconocer, ya que “jamás [ha] logrado llevar su pensamiento por fuera de la estructura estructuralista”<sup>24</sup>. Para Negri, en este sentido, “en Foucault el interés por los factores económicos del desarrollo y por la crítica de la economía política es mucho menos profundo que el interés por el estudio de cualquier otra condición y actividad del desarrollo”<sup>25</sup>.

Negri toma ciertamente una característica esencial del pensamiento de Foucault, evidenciando su refractariedad a reconocer una “sustancia ontológica de la reproducción social y cultural”<sup>26</sup>. En efecto, el filósofo francés no hubiera aceptado la idea de una “sustancia ontológica” ya que, de haber una ontología foucaultea, esta sería eventualmente histórica, pero ciertamente no sustancial<sup>27</sup>. Por el contrario, no parece poder sostenerse fácilmente –como hace Negri– que Foucault haya vacilado demasiado en pensar la biopolítica como “una economía política de la vida en general”<sup>28</sup>.

En realidad, a través de los cursos dictados entre 1977 y 1979, es posible ver cómo Foucault introduce rápidamente el tema de la biopolítica en el más general de

23 Antonio Negri, *Guide: Cinque lezioni su impero e dintorni* (Milán: Raffaello Cortina Editore, 2003), 81-2.

24 Michael Hardt y Antonio Negri, *Impero: Il nuovo ordine globalizzato* (Milán: Rizzoli, 2001), 43. En relación con el supuesto cripto-estructuralismo foucaulteano, los dos autores se refieren a: Henry Lefebvre, *L'ideologie structuraliste* (París: Anthropos, 1971); Fredric Jameson, *The Prison-House of Language* (Princeton: Princeton University Press, 1972); Gilles Deleuze, “A quoi reconnaît-on le structuralisme”, en *Le XXme siècle*, vol. 8 de la *Histoire de la philosophie*, ed. François Châtelet (París: Hachette, 1973), 299-335.

25 Antonio Negri, *Movimenti nell'Impero: Passaggi e paesaggi* (Milán: Raffaello Cortina, 2006), 288.

26 Hardt y Negri, *Impero*, 43.

27 Michel Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, vol. III, ed. y trad. Ángel Gabilondo (Barcelona: Paidós, 1999), 335-352.

28 Negri, *Guide*, 80.

la *gubernamentalidad* y cómo en este ámbito, para él, el saber económico representa desde el inicio un instrumento fundamental antes de la *gubernamentalización del Estado* (mediante el dirigismo mercantilista) y luego de la relativa *desestatalización del gobierno* (a través del librecambismo de la economía política). A lo largo de este recorrido, Foucault especifica los diversos modos y momentos en los que se manifiestan, por un lado, *el cruce entre biopolitización y economización del gobierno* y, por el otro, *la heterogeneidad entre gubernamentalidad bioeconómica y estatalización del poder*<sup>29</sup>. Por ello, su interés por los procesos económicos puede ser considerado “poco profundo” solo si se lo pone en relación con la exigencia prepotente, la que sostiene Negri, de reconducir la biopolítica a la “ontología de la producción”<sup>30</sup>.

Entre las preocupaciones que empujan a Negri a avanzar con sus críticas está la de evitar una concepción de la biopolítica estrechamente ligada a las suertes del Estado más que a las del capitalismo. No parece darse cuenta, sin embargo, de que justamente la *heterogeneidad*, puesta a la luz por Foucault, entre la esfera de la *gubernamentalidad* (en la que se coloca la biopolítica) y la de la *soberanía estatal* (a la que la primera se vuelve históricamente funcional poniendo su propia especificidad) es el presupuesto de la independencia de las lógicas estatales que la biopolítica conquista hoy.

## La producción de la subjetividad

El esfuerzo de Negri por reconducir el tema de la biopolítica “a la ontología de la producción” se conjuga con la valorización de los caracteres intelectual, comunicativo y lingüístico del trabajo posmoderno, caracteres que, expresando la calidad inmediatamente social y relacional del trabajo, lo proyectan inmediatamente hacia la posible reconquista colectiva de su potencia productiva<sup>31</sup>. Aun así –según Negri–, estas connotaciones “inmateriales” del trabajo posmoderno pueden fácilmente esconder la naturaleza biopolítica si no se toma el nexo inmediato que la relaciona con la “productividad corpórea y somática”. El lenguaje, la comunicación, la capacidad de relación y de sociedad son elementos esenciales en el trabajo posmoderno, ya que este se encarna inmediatamente en los cuerpos de la “multitud” y “produce y manipula afectos”<sup>32</sup>. Desde este punto de vista, también el saber social y las capacidades intelectuales que hoy se desarrollan en relación con el progreso tecnológico no son más alienadas e incorporadas rígidamente en las máquinas para ser contrapuestas al trabajo. La intelectualidad de masa hoy rompe esta relación, ya

29 Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 15-138 y 379-409; Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*.

30 Hardt y Negri, *Impero*, 45.

31 *Ibid.*, 43-44. A propósito, ver Thomas Lemke, “Biopolitik im Empire: Die Immanenz des Kapitalismus bei Michael Hardt und Antonio Negri”, *Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* 32, no. 4 (2002): 619-629.

32 *Ibid.*, 44-45.

que el utensilio principal de la producción es el lenguaje a través del que “el cerebro humano se reapropia del instrumento del trabajo” realizando la “corporización del *General Intellect*”<sup>33</sup>. De este modo, el cuerpo y la vida misma entran en juego en la cooperación productiva. Por ello, por “intelecto general” se debe entender “el cuerpo lingüístico que se ha hecho máquina biopolítica”<sup>34</sup>. En su multiforme actividad ya no es posible distinguir la producción material e inmaterial de la reproducción de la vida y de sus múltiples expresiones relacionales, afectivas y corpóreas.

Enmarcando la cuestión de este modo, Negri sostiene que la biopolítica constituye la condición de posibilidad “de un contrapoder, de una potencia, de una producción de subjetividad” que se libera del biopoder, surgiendo “de la vida misma, no sólo en el trabajo y en el lenguaje, sino también en los cuerpos, en los afectos, en los deseos, en la sexualidad”<sup>35</sup>. Por lo tanto, la biopolítica no es solamente un terreno de choque con el biopoder, sino también y sobre todo un proceso de subjetivación. Negri lee en este sentido las investigaciones realizadas por Foucault en sus últimos años de vida sobre las prácticas éticas de la antigüedad, o bien sobre el “cuidado de sí” y sobre las “artes de la existencia” greco-romanas<sup>36</sup>. Es la construcción ética de los sujetos de una multitud que se libera, en efecto, aquello que –según Negri– se vuelve posible y necesario en el contexto biopolítico de la posmodernidad, ya que “se resiste solo si se tiene la capacidad de reconstruirse como sujetos”<sup>37</sup>. Así, el cruce biopolítico entre vida y trabajo encuentra la confirmación de su valor de sustancia ontológica y la sanción definitiva de su potencia en la producción ético-política de nuevas subjetividades<sup>38</sup>.

En realidad, como se buscará mostrar, esta lectura de las prácticas de subjetivación foucaulteanas prescinde exactamente del hecho de que Foucault no advirtió jamás la necesidad de reconducir a “una sustancia ontológica de la reproducción social y cultural”.

## Liberación y libertad

Para Foucault, las prácticas de subjetivación ciertamente no constituyen una esfera separada de las actividades productivas y de las relaciones de poder, sino que representan los modos de autorregulación que quien se hace cargo del cuidado de sí pone en acto para dar una forma ética al propio compromiso, sea

33 Negri, *Guide*, 72 y 83.

34 Antonio Negri, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo* (Roma: Manifestolibri, 2000), 150.

35 Negri, *Guide*, 81. Para las críticas interesantes de esta declinación “productiva” de la liberación del biopoder, ver Sergei Prozorov, “The Unrequited Love of Power: Biopolitical Investment and the Refusal of Care”, *Foucault Studies* 4 (2007): 59-67.

36 *Ibid.*, 143-146.

37 *Ibid.*, 146.

38 Michael Hardt y Antonio Negri, *Comune: Oltre il privato e il pubblico* (Milán: Rizzoli, 2010), 66-72.

en las actividades o en las relaciones. En la antigüedad greco-romana, el objetivo principal de las prácticas de sí era mantener una cierta distancia respecto de dichas actividades y relaciones para no hacerse condicionar y, al mismo tiempo, para no aprovechar más allá de la medida. Estas prácticas pueden ser puestas en acto por un ciudadano libre, en cuanto a estatus y condición material, el que –de un modo u otro– puede encontrarse ejerciendo un poder sobre los otros. Este, por lo tanto, no aspira al rescate de un poder heterónimo sino a demostrarse a sí y a los otros que es digno de la libertad de la que dispone. En el caso de la Grecia clásica, sus “prácticas de sí” tienden a la realización de una “ética del dominio que se autolimita” en el ámbito tanto de las relaciones de la esfera económica, reproductiva y afectiva, como de aquellas de la esfera política<sup>39</sup>. Por el contrario, en la Roma imperial, tales prácticas tienden a garantizar un “dominio de sí” finalizado no solamente en la moderación del ejercicio del poder sobre los otros, sino sobre todo en la toma de conciencia de la complejidad del mundo y de las relaciones políticas, obteniendo un sentido autocrítico de los propios límites, una distancia ética de las propias actividades y del poder, inclusive también cuando se lo ejercite. En relación con esto, Foucault atribuye gran importancia al nexo entre “conocimiento verdadero” y “acción recta”: el hombre que toma a su cargo el cuidado de sí, lo hace antes que nada buscando y diciendo la verdad sobre la problematización de la situación en la que vive, o bien denunciando toda pretensión, propia o ajena, de “producir” o “mandar” unilateralmente los eventos y las relaciones políticas. Sobre esta base es que el hombre libre logra dejar su impronta en sus acciones, tomando distancia crítica del ejercicio del poder y de las actividades de las que forma parte<sup>40</sup>.

Cuando Foucault transfiere a la actualidad la exigencia de semejantes prácticas, presenta como irrenunciable su colocación –para decirlo de alguna manera– *más acá* del ejercicio del poder y *más allá* de las dinámicas de la liberación. Según el autor, las prácticas de subjetivación ética deben problematizar activamente tanto las relaciones y los sistemas vigentes de poder como los logros liberadores de la evolución social o de las luchas políticas. En este sentido, las antiguas artes de la existencia son reactualizadas como *prácticas de de libertad* y distinguidas netamente de los *procesos de liberación*: superar los límites de estos procesos no es menos importante que resistir o sustraerse al ejercicio del poder. Según Foucault, la “práctica de la liberación no basta para definir las prácticas de libertad que a continuación serán necesarias”. En suma, también “la liberación abre un campo para nuevas relaciones de poder, que es cuestión de controlar

39 Michel Foucault, *L'usage des plaisirs* (París: Gallimard, 1984), 184-204.

40 Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981-1982*, ed. François Ewald, Alessandro Fontana y Frédéric Gros (París: Gallimard-Seuil, 2001), 355-364; Frédéric Gros, “Situation du Cours”, en *Ibid.*, 519-526; Michel Foucault, *Le souci de soi* (París: Gallimard, 1984), 101-117.

mediante prácticas de libertad<sup>41</sup>. Pero este tipo de problemas surge antes de que se active un movimiento o un proceso de liberación, ya que –según el filósofo francés– en nuestra sociedad gozamos siempre de algo de libertad: “... si existen relaciones de poder a través de todo el campo social, es porque por todas partes hay libertad<sup>42</sup>. Por ello –dice Foucault– es la libertad relativa de quien, sin embargo, disponemos la que constituye “la condición ontológica de la ética” y es dicha libertad la que debe ser practicada éticamente. La ética, en suma, es “la práctica reflexiva de la libertad”, “la forma reflexiva que adopta la libertad” mediante su práctica<sup>43</sup>. Por lo tanto, las prácticas foucaulteanas de subjetivación no parecen encontrar su recurso principal en una “sustancia” ontológica o en una “potencia” productiva, ni en la antigüedad ni en la contemporaneidad; la encuentran en una *condición* ontológicamente inestable y éticamente problemática de la relativa libertad que es necesario saber reconocer, criticar, transformar, practicar.

Naturalmente, con la distinción entre “liberación” y “libertad”, Foucault no busca reducir la importancia de las “luchas de liberación” y de sus conquistas. Por el contrario, busca focalizar precisamente los límites. Ya en *Volonté de savoir* pone en relación la afirmación de un biopoder normalizador con la manifestación de luchas específicamente biopolíticas en las que se reivindica “la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible”. Según el autor, justamente a través de estas reivindicaciones, las luchas biopolíticas –más allá de su carga disruptiva– corren el riesgo de representar una suerte de reflejo condicionado respecto de la imposición del biopoder: en estas, la vida, devenida objeto político, es asumida como tal y puesta en contra del sistema. De este modo, los protagonistas de estas luchas tienden a subvalorar el hecho de que el biopoder mismo se relaciona con la vida mediante un acercamiento positivo; estos, por lo tanto, terminan inspirándose en una visión inapropiadamente ontológica de la vida misma, concibiéndola como el lugar del “ ‘derecho’, más allá de todas las opresiones o ‘alienaciones’, a encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser”<sup>44</sup>. Por ello, más allá de su novedad histórica, estas luchas no hacen inmediatamente posible una innovación ético-política real hasta que no van más allá de la relación que el biopoder mismo presume instaurar con “la verdad acerca del deseo, de la vida, de la naturaleza, del cuerpo y todo lo demás”<sup>45</sup>.

41 Michel Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, vol. III, ed. y trad. Ángel Gabilondo, 394 y 396.

42 *Ibid.*, 405.

43 *Ibid.*, 396.

44 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (México D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 1991), 175-176.

45 Michel Foucault, “Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso”, en *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, ed. Hurbert L. Dreyfus y Paul Rabinow, trad. Rogelio Paredes (Buenos Aires: Nueva Visión, 2001), 269.

Lo que importa poner en evidencia es que en Foucault el “pasaje a la ética” requiere de una radical problematización de nuestro pensarnos espontáneo como *sujetos de deseo*, es decir, en tanto detentores de una “potencia productiva” determinante que tiene por finalidad instituirnos como sujetos. Es más, se puede decir que esta problematización es el verdadero motivo dominante de la genealogía del sujeto occidental que el filósofo francés ha desarrollado a través de su “historia de la sexualidad”<sup>46</sup>. La constancia con la que ha insistido en este tema lo ha llevado –como es sabido– a una profunda divergencia en relación con Deleuze. Es significativo, por lo tanto, el hecho de que Negri, subrayando esta divergencia, haya expresado claramente su mayor cercanía con Deleuze, justamente porque, a diferencia de este último, Foucault jamás ha asignado a la “fuerza productiva” del deseo una función éticamente o políticamente constitutiva<sup>47</sup>. El privilegio foucaultenano de los “placeres”, en efecto, es exactamente un llamado de atención para no enfatizar el deseo como fuerza temible ni como potencia incoercible.

### El hombre nuevo y la ontología crítica

La perspectiva de la ética como “práctica de libertad” constituye, para Foucault, un intento de responder a una cuestión crucial y precisa: la cuestión de la *relación problemática* entre el crecimiento “de la capacidad técnica de obrar sobre las cosas” y el aumento “de la libertad de los individuos, de unos en relación con otros”.

[L]as relaciones entre crecimiento de las capacidades y crecimiento de la autonomía no son tan simples como el siglo XVIII podía creer. Se ha podido ver qué formas de relaciones de poder se transmitían a través de tecnologías diversas (ya se trate de producciones con fines económicos, de instituciones para regulaciones sociales, de técnicas de comunicación)<sup>48</sup>.

De aquí la necesidad distanciar críticamente los procesos productivos, las técnicas comunicativas y las estrategias políticas de las prácticas de subjetivación ética, no para abstraerlas, sino justamente para relacionarlas mejor con el presente y para hacerlas responder más adecuadamente a “la tarea de elaborarse a sí mismo”. Es aquello que, en cierto sentido, surge de la experiencia baudeleriana de la modernidad, en cuanto “heroización irónica del presente”, “juego de la libertad con lo real para su transfiguración”, y “elaboración ascética de sí”. Estas formas de estilización de la existencia, en efecto, no pueden “tener lugar en la sociedad

46 *Ibid.*, 270-276.

47 Hardt y Negri, *Impero*, 43 y 391, n. 14; Gilles Deleuze, “Désir et plaisir”, *Magazine littéraire* 325 (1994), 59-65; Michel Foucault, “Estructuralismo y postestructuralismo”, en *Estética, ética y hermenéutica*, 322-323.

48 Michel Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, 349.

misma o en el cuerpo político”; estas “no se pueden producir más que en un lugar diferente al que Baudelaire denomina el arte”<sup>49</sup>.

Regresando a los términos del argumento de Negri, podríamos decir que –según Foucault– no hay ninguna garantía de que la aumentada potencia “biopolítica” del trabajo posmoderno no dé lugar a nuevas y temibles relaciones de poder. La liberación productiva de dicha potencia, sin la elaboración de prácticas adecuadas de libertad, no se traduce necesariamente en posibilidades aumentadas de autonomía política. Por ello, el problema que se impone es el de no abandonarse al “sueño vacío de la libertad” y de dedicarse más bien a una “ontología histórica”, a una “ontología crítica de nosotros mismos”. Esta ontología es ella misma una práctica ética que requiere “someterse a la prueba de la realidad y de la actualidad, tanto para captar los puntos en los que el cambio es posible y deseable, como para determinar la forma precisa que se ha de dar a dicho cambio”. Según Foucault, “esta ontología histórica de nosotros mismos debe abandonar todos aquellos proyectos que pretenden ser globales y radicales”. A semejantes proyectos deben referirse ciertamente “las transformaciones muy precisas que han podido tener lugar (...) en cierto número de dominios que conciernen a nuestros modos de ser y de pensar, a las relaciones de autoridad, a las relaciones entre los sexos, a la manera en que percibimos la locura o la enfermedad”. En definitiva, la ontología crítica de nosotros mismos es un ponerse a prueba de nuestra capacidad de ser libres, problematizando por un lado el crecimiento biopolítico de la potencia de la vida, y buscando por el otro escapar a las vaguedades y a los peligros de las “promesas del hombre nuevo”<sup>50</sup>.

Esto autoriza a hipotetizar una extrañeza sustancial en relación con dicha ontología respecto de la que Negri afirma como la “línea ontológica de constitución pasional del hombre nuevo, que desde el *appetitus* a la *cupiditas* [y] al *amor* puede construir un mundo nuevo”<sup>51</sup>.

## ESPOSITO: DE LA POLÍTICA QUE INMUNIZA A LA CARNE DEL MUNDO

### Poder que conserva, poder que destruye

La motivación principal de la investigación de Roberto Esposito sobre la biopolítica reside en la exigencia de explicar las razones profundas por las que la biopolítica tiende a invertirse en tanatopolítica. Foucault –según el autor– no ha logrado responder de

---

49 *Ibid.*, 344-345.

50 *Ibid.*, 348-349.

51 Negri, *Movimenti nell'Impero*, 223. Para el fondo spinoziano de estas indicaciones ver Negri, *L'anomalia selvaggia: Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza* (Milán: Feltrinelli, 1981); *Spinoza sovversivo* (Roma: Antonio Pellicani Editore, 1992).

modo satisfactorio a esta exigencia, si bien ha sido consciente de la copresencia, en la biopolítica, de políticas que *conservan* y de políticas que *destruyen* la vida<sup>52</sup>.

La relación entre la vida y la muerte que se instaura en el ámbito del poder moderno –según Esposito– no es ocasional, sino esencial. Por ello, superando las incertidumbres de Foucault, es necesario poner en juego el factor de conjunción entre los dos elementos que se pueden identificar en el carácter intrínsecamente *immunitario* de la política moderna<sup>53</sup>. Según el autor italiano, reconociendo el proceso de *inmunización* de la sociedad que marca profundamente la historia de esta política, se pueden recoger tanto las razones por las que esta se ha traducido en una biopolítica, como los motivos por los que esta última ha producido tanto logros de conservación como de destrucción de la vida. Nuestra sociedad –como todas las otras sociedades de la historia– se protege a sí misma de los peligros de disgregación, pero no se limita a contrastarlos; esta se opone a ellos a través de la inclusión inmunitaria de aquello que pretende obstaculizar; de tal modo, esta somete el cuerpo social “a una condición que, al mismo tiempo, niega, o redice, la potencia expansiva”<sup>54</sup>.

Una prueba ejemplar del esencial carácter inmunitario de nuestras prácticas sociopolíticas, según Esposito, se puede recoger en la relación entre sociedad moderna e individuo. En nuestra sociedad, el vínculo social se reproduce paradójicamente a través de “la exoneración” de los individuos de la intensidad originaria de la relación comunitaria, o bien, exactamente a través de la inmunización de los miembros de la sociedad del “riesgo” del compromiso profundo que la relación comunitaria implicaría. En este sentido, la sociedad moderna se mantiene en vida como *communitas* a través de la *immunitas*, es decir, contraponiendo funcionalmente entre ellas la esfera privada del individuo y aquella común de la sociedad. De este modo, la modernidad inmuniza “la comunidad misma de una forma que, al mismo tiempo, la conserva y la niega” prohibiéndole “coincidir consigo misma”, o bien, asumir “hasta el fondo la intensidad semántica del propio concepto”<sup>55</sup>.

En definitiva, el acercamiento de la sociedad moderna a su propia protección sería asimilable a la “práctica médica de la vacunación en relación con el cuerpo individual” ya que “también la inmunización del cuerpo político funciona incorporando en su interior un fragmento de la misma sustancia patógena de la que quiere protegerlo y que, por lo tanto, bloquea y contradice su desarrollo natural”<sup>56</sup>. De este modo, nuestra sociedad crearía inevitablemente las condiciones para que la vida misma se transforme en un objeto privilegiado de la política y, al mismo tiempo, permanezca expuesta a la posibilidad de su negación por parte del poder. En efecto, si se la persigue más allá

52 Roberto Esposito, *Bíos: Biopolítica e filosofía* (Turín: Einaudi, 2004), 16-39.

53 *Ibid.*, xiii.

54 *Ibid.*, 42; ver también Roberto Esposito, *Immunitas: Protezione e negazione della vita* (Turín: Einaudi, 2002). Para un análisis profundo del tema del *immunitas* propuesto por el autor, ver Timothy Campbell, “Translator’s Introduction: *Bíos, Immunity, Life*”, en *Bíos: Biopolitics and Philosophy* de Roberto Esposito (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008), vii-xlii.

55 Esposito, *Bíos: Biopolítica e filosofía*, 48-49.

56 *Ibid.*, 42.

de ciertos límites, la inmunización política conlleva un mecanismo semejante al de la enfermedad autoinmune en la que la protección de la vida “se dirige contra el propio cuerpo que la debería proteger, llevándolo a la explosión”<sup>57</sup>.

## El biopoder fuera de la metáfora

Para Esposito, el nazismo representa la manifestación extrema de la vocación inmunitaria de la política moderna: este ha perseguido de modo sistemático la exigencia de inmunizar el cuerpo político colectivo y ha llevado la referencia a la vida y al estado de salud de la sociedad mucho más allá del uso principalmente metafórico que los otros regímenes políticos le han dado<sup>58</sup>. Esta unicidad del régimen nazista, según el filósofo italiano, no está puesta en juego adecuadamente por Foucault, quien sostiene que “después de todo, el nazismo es, en efecto, el desarrollo paroxístico de los nuevos mecanismos de poder que se habían introducido desde el siglo XVIII”<sup>59</sup>. Por ello, Esposito tiene buenos motivos para sostener que el filósofo francés tiende a ver en el carácter biopolítico del nazismo sobre todo un elemento de continuidad con los regímenes precedentes, perdiendo de vista su unicidad<sup>60</sup>. Resulta, sin embargo, discutible la tesis del autor italiano según la cual el régimen hitleriano habría empujado su intención inmunitaria más allá de toda acepción metafórica.

Como reconoce el mismo Esposito, la “propaganda del régimen” ha desarrollado un rol fundamental en la “lucha a muerte” a través de la que el nazismo ha contrapuesto “el cuerpo y la sangre originariamente sanos de la nación alemana a los gérmenes invasores” que amenazaban “la unidad y la vida misma”<sup>61</sup>. Ahora bien, haciendo justamente de la finalidad inmunitaria un elemento central de su propaganda, el régimen nazista ha demostrado hacer un uso sobre todo metafórico, no solo porque las metáforas inmunitarias tenían una indudable potencia persuasiva, sino también porque, en el plano práctico, el acercamiento inmunológico se mostraba insuficiente respecto de las finalidades eugenésicas de la biopolítica nazista. En suma, si es verdad –como dice el mismo Esposito– que el nazismo ha llevado la biologización de la política a sus consecuencias extremas, esto ha sucedido también porque ha inaugurado una estrategia de manipulación activa de la vida que incluía, entre otras cosas, una sistemática producción de muerte que tenía como finalidad el “mejoramiento genético”, más que la simple “protección inmunitaria” de la raza.

57 Roberto Esposito, “Il nazismo e noi”, *MicroMega* 5 (2003): 171, ahora también en Esposito, *Termini della politica: Comunità, immunità, biopolitica* (Milán: Mimesis, 2008), 155.

58 Esposito, *Bíos: Biopolitica e filosofia*, 115-120.

59 Michel Foucault, *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France, 1975-1976*, ed. François Ewald, Alessandro Fontana, Mauro Bertani, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000), 234.

60 Esposito, *Bíos: Biopolitica e filosofia*, 116.

61 Esposito, “Il nazismo e noi”, 171.

En definitiva, en el nazismo, usando sobre todo el sistema inmunitario de modo propagandístico a través de la representación de los hebreos como “bacilos”, “bacterias”, “parásitos”, “virus”, “microbios”<sup>62</sup>, se revelaba indirectamente la inadecuación y los límites de este paradigma respecto del ejercicio pleno y completo de un poder biopolítico.

### ¿Revitalizar la biopolítica?

Una tarea importante a la que Esposito intenta responder es la de encontrar la vía para invertir el “destino” tanatopolítico de la biopolítica moderna, poniéndola en la dirección de una “biopolítica afirmativa”<sup>63</sup>. En este sentido, intenta desmontar e invertir “los presupuestos biotanológicos” del nazismo justamente porque ha sido éste último el que ha cumplido plenamente dicho destino<sup>64</sup>.

Con este objetivo, según Esposito, resultaría necesario antes que nada disolver la centralidad del concepto de *cuerpo político*, contraponiéndole la idea (propuesta por Merleau-Ponty) de “carne en el mundo” entendida como “estrato indiferenciado, y justamente por esto expuesta a la diferencia, en la que la misma noción de cuerpo, más que cerrada en sí, es extravertida en una heterogeneidad irreductible”<sup>65</sup>. Esta idea permitiría tomar especialmente las potencialidades biopolíticamente positivas de la globalización posmoderna que, comprometiendo la cohesión del cuerpo político del Estado, provocaría una suerte de “extensión de la superficie somática en el interior del globo”. Por lo tanto, “si todo es cuerpo, nada lo será más de modo rígidamente determinado, es decir, señalado y circunscripto por precisos confines inmunitarios”. En un escenario semejante, según Esposito, la vida se coloca finalmente en el centro de la polis mundial y puede adquirir una fuerza política afirmativa<sup>66</sup>.

Según el filósofo italiano, sería incluso necesario liberar la idea de *nacimiento* del mecanismo de “supresión anticipada” que en el nazismo habría funcionado, de modo aparentemente contradictorio, a través de la exaltación de la “capacidad generativa del pueblo alemán” y la “furia homicida destinada a inhibirla”<sup>67</sup>. Esposito contrapone a este mecanismo sobre todo la teoría de Gilbert Simondon, según la cual la vida es un

62 Esposito, *Bíos: Biopolítica e filosofía*, 122.

63 Los resultados más recientes de este recorrido fueron presentados en *Terza persona: Política della vita e filosofia dell'impersonale* (Turín: Einaudi, 2007). Para una discusión sobre el concepto de *impersonal* propuesto en este volumen, ver Laura Bazzicalupo, ed., *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito* (Milán: Mimesis, 2008); véase también Bazzicalupo, *Biopolítica: Una mappa concettuale* (Roma: Carocci, 2010), 111-126.

64 Esposito, *Bíos: Biopolítica e filosofía*, 171.

65 *Ibid.*, 174. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, ed. Claude Lefort (París: Gallimard, 1979).

66 Esposito, *Bíos: Biopolítica e filosofía*, 182.

67 *Ibid.*, 185.

*nacimiento perpetuo* en el que se dan “una seguidilla indefinida de individuaciones sucesivas” y “la relación, con el mundo y con el colectivo, [que] es una dimensión de la individuación en la que participa el individuo a partir de la realidad preindividual que se individua etapa por etapa”<sup>68</sup>. En esta visión –sostiene Esposito– “cada estructuración individual, en el máximo de su expansión conserva siempre un resto que no puede integrar en el interior de la propia dimensión sin alcanzar una fase sucesiva de desarrollo”<sup>69</sup>. Por ello, aquí “el colectivo, lejos de ser lo contrario simplemente, o la neutralización, de la individualidad, es él mismo una forma de individuación más elaborada”<sup>70</sup>. El carácter esencialmente abierto de los procesos vitales, la indistinción sustancial entre nacimiento y vida, la implicación recíproca entre individualidad y grupo, harían de esta concepción el presupuesto esencial de una biopolítica afirmativa.

Esposito sostiene, finalmente, que sería necesario disolver las condiciones de posibilidad de la “normalización absoluta de la vida” realizada por el derecho nazista a través de la presuposición, por un lado, de la “facticidad de la vida” (el dato “natural” de la raza) como “contenido privilegiado” de la norma y, por el otro, de la “cesura” que discrimina entre “vidas de valor diferente”, fijada en la misma norma jurídica<sup>71</sup>. No se trataría, sin embargo, de buscar una improbable desaparición de la relación entre vida y norma, sino de intensificarla en una dirección del todo diferente, acogiendo la idea de que cada forma de vida tiene su norma y que esta no es más que “el modo singular y plural que de vez en cuando la naturaleza asume en toda la gama de sus expresiones”<sup>72</sup>.

## La inmunidad y los cálculos de la genética

Es en el terreno de esta relación entre vida y norma que se delinearán más claramente las perspectivas de una “biopolítica afirmativa”. Aquí –según Esposito– asumen una importancia decisiva la “filosofía de la biología” de Canguilhem y, en particular, su idea de la norma como “puro modo, o estado, del viviente” que compromete todo “rol trascendente de mando” y cualquier “función prescriptiva” de la norma misma. De

---

68 Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique* (París: Presses Universitaires de France, 1964), 12; Simondon, *L'individuation psychique et collective* (París: Éditions Aubier, 1989).

69 Esposito, *Bíos: Biopolítica e filosofía*, 197.

70 *Ibid.*, 199.

71 *Ibid.*, 200-202.

72 *Ibid.*, 204.

este modo, “no solo la salud, también la enfermedad, constituye una norma que no se superpone a la vida, sino que expresa una situación específica”<sup>73</sup>.

A este propósito se puede observar que, justamente atribuyendo una importancia fundamental a Canguilhem, Esposito contribuye indirectamente a poner en evidencia los límites de su tesis, ya que el núcleo problemático de la biopolítica dominante consistiría en su carácter inmunitario. Cuando el gran autor francés sostiene que “la norma de un organismo humano es su coincidencia consigo mismo”, lo hace también con la intención de denunciar y evitar el riesgo de que la norma se transforme en su “coincidencia con el cálculo de un genetista eugenista”<sup>74</sup>. De este modo, nos permite entender que, en nuestra época, la biopolítica es sobre todo un terreno de confrontación con un biopoder que no se limita a perpetuar el paradigma inmunológico, sino que se renueva adecuándose al paradigma de la genética. Por ello, si con toda probabilidad es sobre todo en el “cálculo genético” que se anidan los problemas mayores, no es cierto que para enfrentarlos sea suficiente la elaboración de “una filosofía de la inmunización diferente”<sup>75</sup>.

En este sentido, la hipótesis de Foucault puede ser releída en términos de la unión que, en nuestra sociedad, podría realizarse entre las aplicaciones de la genética y las de la teoría neoliberal del capital humano:

las buenas constituciones genéticas –es decir, [las] capaces de producir individuos de bajo riesgo o cuya tasa de riesgo no sea perjudicial para ellos mismos, para su entorno o para la sociedad– se van a convertir, sin lugar a dudas, en algo escaso, y en la medida en que sean algo escaso podrán resueltamente [entrar], y es lógico que entren, en circuitos o cálculos económicos...<sup>76</sup>.

Desde este punto de vista, los problemas que la biopolítica nos presenta en la época de la hegemonía del neoliberalismo no consisten solamente en el peligro de un nuevo racismo, más o menos metafóricamente inmunitario y potencialmente tanatopolítico, ya que –como dice Foucault– “el problema político de la utilización de la genética se formula entonces en términos de constitución, crecimiento, acumulación y mejora del capital humano”<sup>77</sup>.

La tarea que la biopolítica contemporánea nos impone, por lo tanto, no es solo la de invertir la inclinación tanatopolítica, sino también la de problematizarla, visto que produce efectos de poder que no pueden ser dejados de lado, y refieren tanto

73 *Ibid.*, 204-208

74 Georges Canguilhem, *Lo normal y lo patológico* (México D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 1971), 207.

75 Roberto Esposito, “Biopolítica, immunità, comunità”, en *Politica della vita: Sovranità, biopotere, diritti*, ed. Laura Bazzicalupo, (Roma-Bari: Laterza, 2003), 130.

76 Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, 267-268.

77 *Ibid.*, 269. A propósito, ver Melinda Cooper, *Life as Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era* (Seattle-Londres: Washington University Press, 2008); Miguel Vatter, “Biopolitics from Surplus Value to Surplus Life”, *Theory and Event* 12, no. 2 (2009).

a la esfera biológica como a los comportamientos y las libertades de los hombres. Esta es, en suma, digna de atención crítica no solamente porque toca o pone en peligro la vida, sino también porque es una forma de gobierno que, poniendo en juego la vida de los gobernados, al mismo tiempo condiciona la existencia, regula la coexistencia, determina el *ethos*, incitándolos a “mejorar” tanto sus “defensas” como sus “potencialidades”.

### MÁS ALLÁ DE LA ZOÉ Y EL BÍOS

Un límite común a los argumentos de Agamben, Negri y Esposito parece ser el de no dar la importancia adecuada a la autonomía que Foucault atribuye a las prácticas éticas. Se trata de un límite que se muestra claramente comparando las posiciones de los tres autores italianos con las del filósofo francés en relación con la distinción aristotélica entre *zoé* y *bíos*.

Agamben asume esta distinción entre los puntos de partida de su reflexión, presentándola como el presupuesto común que haría posible una fecunda interacción entre el pensamiento de Foucault y el de Hannah Arendt, ya que ambos explican las alteraciones radicales de la política occidental justamente como la superación de dicha distinción<sup>78</sup>. Por otra parte, Agamben sostiene que la distinción en la antigüedad era incluso funcional al imperativo de someter políticamente la “vida natural” (*zoé*) a la “vida calificada” (*bíos*), y que no podía no conducir a la superación biopolítica de la distinción misma<sup>79</sup>. Así, Agamben termina por presentar dicha distinción de dos modos contrastantes y tal vez irreconciliables: por un lado, como un criterio de reconocimiento de la biopolítica que se instaura con superación; por el otro, como una separación ficticia que en realidad esconde la captura originaria en que la *zoé* estaría apresada desde siempre en el *bíos* y da como resultado el hecho de que la política occidental es indistinguible de la biopolítica desde sus orígenes.

A través de un argumento más directo, también Negri considera inutilizable la distinción entre *zoé* y *bíos* y, por lo tanto, retiene que hoy en día no se da ninguna relación privilegiada –como sostenía Hannah Arendt– entre la *zoé* y el trabajo entendido como actividad destinada a responder simplemente a las necesidades biológicas de la vida. Hoy, sostiene Negri, “la presencia del trabajo está en el centro de la vida y la extensión de la cooperación social a través de la sociedad se vuelve total”<sup>80</sup>. Por ello, en el “mundo biopolítico (...) la producción y la reproducción económica y política coinciden, la perspectiva ontológica y la antropológica tienden

---

78 Agamben, *Homo sacer*, 3-7 y 131-133. Como se sabe, las referencias esenciales en relación con esto son: Michel Foucault, *La voluntad de saber*, y Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

79 *Ibid.*, 209-11.

80 Michael Hardt y Antonio Negri, *Il lavoro di Dioniso* (Roma: Manifestolibri, 1995), 17.

a superponerse<sup>81</sup>; el trabajo incluye más que nunca también las cualidades del *bíos*, las potencialidades de la política, y representa por lo tanto una capacidad general para liberar a la biopolítica del biopoder<sup>82</sup>.

También Esposito rechaza la reactualización de la distinción-separación entre *zoé* y *bíos*, sosteniendo que Hannah Arendt pudo rehabilitarla basándose “en el presupuesto no verificado según el cual la única forma válida de actividad política es la que puede ser reconducida a la experiencia de la *polis* griega”<sup>83</sup>. Esta distinción ya no tiene utilidad alguna en relación con los problemas y las potencialidades actuales de la biopolítica. Mucho más importante en este sentido es el hecho de que “el *bíos*” –entendido como “carne” y como vida “impersonal”, esto es, privada de especificidades– hoy “vuelve a proponerse no ya en los márgenes y en los umbrales, sino en el centro de la *polis* global”<sup>84</sup>.

Los resultados de estos argumentos se dislocan del mismo modo entre las dos posiciones opuestas y una intermedia: el relanzamiento de la potencia creativa de la vida que se manifestaría en el trabajo biopolítico (Negri); la invitación a apoyarse en la “inoperosidad” de la vida desnuda y a “dejar a un lado el énfasis en el trabajo y en la producción”<sup>85</sup> (Agamben); la inquietud de explorar los potenciales no expresados de la “carne” para la creación de “una relación entre política y vida que (...) escapa a la lógica de la incorporación inmunitaria”<sup>86</sup>.

Es necesario agregar que Agamben parece ser el único que muestra alguna sensibilidad por la especificidad de las prácticas de sí foucaulteanas, cuando subraya el juego entre subjetivación y desubjetivación en el que estas se basan. Aún más, no parece dispuesto a valorizar ni su autonomía ética ni su lejanía desde la desnudez biológica de la *zoé*, que –por el contrario– le parece que es el único terreno practicable más allá de toda ilusión de recuperar las peculiaridades del *bíos* de los antiguos<sup>87</sup>.

Resta preguntarse por qué Foucault no ha sido contrario a la sensibilidad de la distinción conceptual entre *zoé* y *bíos*, al margen de que no era menos consciente que

81 Hardt y Negri, *Impero*, 359.

82 *Ibid.*, 358-360 y Hardt y Negri, *Comune*, 352.

83 Esposito, *Bíos: Biopolítica e filosofía*, 163.

84 *Ibid.*, 182. Para el concepto de *impersonale*, ver Esposito, *Terza persona*.

85 Giorgio Agamben, “L’opera dell’uomo”, *Forme di vita* 1 (2004): 123.

86 Esposito, *Bíos: Biopolítica e filosofía*, 182.

87 Giorgio Agamben, “Una biopolítica minore”, entrevista de Stany Grelet, Mathieu Potte-Bonneville, en *Biopolítica minore*, ed. Paolo Peticari (Roma: Manifestolibri, 2003), 191-204. Sobre la distinción conceptual entre *zoé* y *bíos*, ver Antonella Moscati, “Zoé/Bíos”, en *Lessico di biopolítica*, ed. Renata Brandimarte et al. (Roma: Manifestolibri, 2006), 336-41. Para una discusión de esta distinción en relación con el concepto de vida desnuda, véanse también Laurent Dubreuil, “Leaving Politics: Bios, Zoe, Life”, *Diacritics, a Review of Contemporary Criticism* 36: 2 (2006), 83-98; Ernesto Laclau, “Bare Life or Social Indeterminacy?”, in *Sovereignty & Life*, editado por Matthew Calarco y Steven De Caroli (Stanford: Stanford University Press, 2007), 11-22; Ewa Plonowska Ziarek, “Bare Life on Strike: Notes on the Biopolitics of Race and Gender”, *The South Atlantic Quarterly* 1 (2008): 89-105; Mika Ojakangas, “Impossible Dialogue on Bio-Power: Agamben and Foucault”, *Foucault Studies* 2 (2005): 5-28.

los tres autores italianos de su inutilidad para nuestra actualidad. Se puede responder quizá que, para Foucault, no se trata tanto de negar el ocaso del dualismo *zoé/bíos*, como sí de repensarlo para dar espacio a un “tercero excluido”, es decir, a un *ethos*, a la distancia ética de existencias singulares y múltiples tanto del *gobierno de la vida* como de la *énfatización de su potencia* (por “operosa”, “inoperosa” o “impersonal” que sea).

Aun así, Foucault focaliza de modo explícito esta distinción realizada por los antiguos en el curso de 1980-1981, reconociendo la diferencia entre *zoé* como “propiedad de vivir” o “cualidad de ser viviente” y *bíos* como “curso de la existencia (...) indisolublemente ligado a la posibilidad (...) de modificarla de una manera razonable y en función de los principios del arte de vivir”<sup>88</sup>. Evidentemente, de esta puesta en juego derivan algunas consecuencias que es necesario subrayar: antes que nada, no es la *zoé*, sino el *bíos* el objeto sobre el que el hombre libre de la antigüedad desarrolla su obra de calificación; el *bíos*, por lo tanto, no es solo una *vida calificada*, sino una *existencia a cualificar*; el instrumento fundamental de esta cualificación, en fin, no es la política sino “*el arte de vivir*” (la *tekhne tou biou*), o bien el conjunto de las prácticas éticas de sí: es este arte de vivir que requiere un cambio radical de acercamiento hacia la vida, percibiéndola y viviéndola no como *zoé*, sino como *bíos*, como *existencia* que hay que cuidar éticamente.

Cuando, en su último curso, Foucault analiza la *parresía* filosófica, es decir, el *coraje de la verdad* que la filosofía debe asumir como *tarea ética* y como *modo de existencia*, claramente dirá: “En virtud del surgimiento y la fundación de la parrhesía socrática, la existencia (el *bíos*) se constituyó en el pensamiento griego como un objeto estético, objeto de elaboración y percepción estética: el *bíos* como una obra bella”<sup>89</sup>. Se puede deducir que sobre todo mediante un arte ético de la existencia es que nos sustraemos del biopoder y del expandirse indefinido de la biopolítica, circunscribiendo al ámbito productivo y reproductivo la gestión de los problemas de la *zoé*. Más allá de la aparente obviedad, es significativa la puntualización que, en el curso de 1980-1981, Foucault siente la necesidad de hacer diciendo que la expresión griega *tekhne tou biou* no puede ser traducida con el término “biotécnica” ya que hoy esta palabra induce a pensar a otro tipo de prácticas<sup>90</sup>. En las biotécnicas (o biotecnologías) contemporáneas, en efecto, está constantemente en juego la posibilidad de que los problemas de la vida entendida como *zoé* retomen el predominio sobre los problemas del *bíos* entendido como existencia que debe ser transformada éticamente, antes y aún más que políticamente, con el fin de que los problemas de la vida misma sean enfrentados con la atención adecuada.

88 Michel Foucault, *Subjectivité et vérité*, curso (inédito) en el Collège de France, 1980-1981, clase del 13 de enero de 1981 (grabación del audio depositada en el IMEC – Institut Mémoires de l’Édition Contemporaine, Abbaye d’Ardenne, Saint-Germain-la-Blanche-Herbe-Caen).

89 Michel Foucault, *El coraje de la verdad: Curso en el Collège de France, 1983-1984*, ed. François Ewald, Alessandro Fontana y Frédéric Gros, trad. Horacio Pons (París: Gallimard-Seuil, 2009), 173-175.

90 Foucault, *Subjectivité et vérité*, nota 92.

A fin de que la vida no sea presa y, al mismo tiempo, el fundamento de un poder biopolítico, las “artes de vivir”, más que restaurar una separación entre naturaleza y cultura, redefinen un espacio de la ética, poniéndolo como nudo problemático, una suerte de regulador de velocidad, entre actividades productivas, procesos reproductivos y relaciones políticas. Justamente porque estos elementos se entrelazan y se superponen continuamente, es necesario discernirlos, articularlos críticamente y vivirlos éticamente para intentar transformarlos políticamente.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Agamben, Giorgio. *Biopolitica: Una mappa concettuale*. Roma: Carocci, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. Turín: Einaudi, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Il Regno e la Gloria: Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vicenza: Neri Pozza, 2007.
- \_\_\_\_\_. "L'opera dell'uomo". *Forme di vita* 1 (2004): 117-123.
- \_\_\_\_\_. *Mezzi senza fine: Note sulla politica*. Turín: Bollati Boringhieri, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Quel che resta di Auschwitz*. Turín: Bollati Boringhieri, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Signatura rerum: Sul metodo*. Turín: Bollati Boringhieri, 2008.
- Bazzicalupo, Laura, ed. *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*. Milán: Mimesis, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Stato di eccezione*. Turín: Bollati Boringhieri, 2003.
- \_\_\_\_\_. "Una biopolitica minore", entrevista con Stany Grelet y Mathieu Potte-Bonneville, en *Biopolitica minore*, editado por Paolo Peticari. Roma: Manifestolibri, 2003. Originalmente publicado en *Vacarme* 10 (2000).
- Benjamin, Walter. *Zur Kritik der Gewalt*. En *Gesammelte Schriften*, vol. II.1, editado por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1999.
- Campbell, Timothy. "Translator's Introduction: *Bios*, Immunity, Life". En *Bios: Biopolitics and Philosophy*, Roberto Esposito. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- Canguilhem, Georges. *Le normal et le pathologique*. París: Presses Universitaires de France, 1966.
- Cooper, Melinda. *Life as Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*. Seattle-London: Washington University Press, 2008.
- Deleuze, Gilles. "A quoi reconnaît-on le structuralisme". En *Le XXme siècle*, volumen 8 de la *Histoire de la philosophie*, editado por François Châtelet. París: Hachette, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Pourparlers*. París: Les Éditions de Minuit, 1990.
- \_\_\_\_\_. "Désir et plaisir". *Magazine littéraire* 325 (1994): 59-65.
- Dubreuil, Laurent. "Leaving Politics: *Bios*, *Zoe*, *Life*". *Diacritics, a Review of Contemporary Criticism* 36, no. 2 (2006): 83-98.
- Esposito, Roberto. *Immunitas: Protezione e negazione della vita*. Turín: Einaudi, 2002.
- \_\_\_\_\_. "Biopolitica, immunità, comunità". En *Politica della vita: Sovranità, biopotere, diritti*, editado por Laura Bazzicalupo y Roberto Esposito. Roma-Bari: Laterza, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Bios: Biopolitica e filosofia*. Turín: Einaudi, 2004.
- \_\_\_\_\_. "Il nazismo e noi". *MicroMega* 5 (2003): 165-174.

- \_\_\_\_\_. *Termini della politica: Comunità, immunità, biopolitica*. Milán: Mimesis, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Terza persona: Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Turín: Einaudi, 2007.
- Foucault, Michel. “*Il faut défendre la société*”: *Cours au Collège de France, 1975-1976*. Editado por François Ewald, Alessandro Fontana y Mauro Bertani. París: Gallimard-Seuil, 1997.
- \_\_\_\_\_. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”. En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, volumen III, edición y traducción de Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 1999.
- \_\_\_\_\_. *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981-1982*. Editado por François Ewald, Alessandro Fontana y Frédéric Gros. París: Gallimard-Seuil, 2001.
- \_\_\_\_\_. *L'usage des plaisirs*. París: Gallimard, 1984.
- \_\_\_\_\_. *La volonté de savoir*. París: Gallimard, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Le courage de la vérité: Cours au Collège de France, 1983-1984*. Editado por François Ewald, Alessandro Fontana y Frédéric Gros. París: Gallimard-Seuil, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Le souci de soi*. París: Gallimard, 1984.
- \_\_\_\_\_. “Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault”. En *Dits et écrits, 1954-1988*, volumen 4, editado por Daniel Defert y François Ewald. París: Gallimard, 1994. Originalmente publicado en *Christopher Street* 4 (1982).
- \_\_\_\_\_. *Microfisica del potere: Interventi politici*. Editado por Alessandro Fontana y Pasquale Pasquino. Turín: Einaudi, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France, 1978-1979*. Editado por François Ewald, Alessandro Fontana y Michel Senellart. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- \_\_\_\_\_. ““Omnes et singulatim”: hacia una crítica de la razón política”. En *Tecnologías del yo y otros escritos afines*, traducción de Mercedes Allendesalazar. Barcelona: Paidós, 1990.
- \_\_\_\_\_. “Qu'est-ce que les Lumières”. En *Dits et écrits, 1954-1988*, volumen 4, editado por Daniel Defert y François Ewald. París: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. “¿Qué es la Ilustración?”. En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, volumen III, editado y traducido por Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France, 1977-1978*. Editado por François Ewald, Alessandro Fontana y Michel Senellart. Traducido por Horarios Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- \_\_\_\_\_. “Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso”. En *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la*

- hermenéutica*, editado por Hurbert L. Dreyfus y Paul Rabinow, traducido por Rogelio Paredes. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.
- \_\_\_\_\_. “Structuralisme et poststructuralisme”. En *Dits et écrits, 1954-1988*, volumen 4, editado por Daniel Defert y François Ewald. París: Gallimard, 1994.
- Fuggle, Sophie. “Excavating Government: Giorgio Agamben’s Archeological Dig”. *Foucault Studies* 7 (2009): 81-98.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. *Comune: Oltre il privato e il pubblico*. Milán: Rizzoli, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Il lavoro di Dioniso*. Roma: Manifestolibri, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Impero: Il nuovo ordine globalizzato*. Milán: Rizzoli, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Moltitudine: Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*. Milán: Rizzoli, 2004.
- Jameson, Fredric. *The Prison-House of Language*. Princeton: Princeton University Press, 1972.
- Laclau, Ernesto. “Bare Life or Social Indeterminacy?”. En *Sovereignty & Life*, editado por Matthew Calarco y Steven De Caroli. Stanford: Stanford University Press, 2007.
- Lefebvre, Henry. *L’ideologie structuraliste*. París: Anthropos, 1971.
- Lemke, Thomas. “Biopolitik im Empire: Die Immanenz des Kapitalismus bei Michael Hardt und Antonio Negri”. *Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* 32, no. 4 (2002): 619-29.
- Lemke, Thomas. “From Eugenics to the Government of Genetic Risks”. En *Genetic Governance*, editado por Robin Bunton y Alan Petersen. Londres-Nueva York: Routledge, 2005.
- Lemke, Thomas. “Genetic Responsibility and Neo-Liberal Governmentality: Medical Diagnosis as Moral Technology”. En *Michel Foucault & Power Today*, editado por Alain Beaulieu y David Gabbard. Lanham: Lexington Books, 2006.
- Marzocca, Ottavio. “Biopoder, biopolítica, política”. *Trasversales* 16 (2009): 40-52.
- \_\_\_\_\_. “Biopolítica, sovranità, lavoro: Foucault tra vita nuda e vita creativa”, en *Foucault, oggi*, editado por Mario Galzigna. Milán: Feltrinelli, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Perché il governo: Il laboratorio etico-politico di Foucault*. Roma: Manifestolibri, 2007.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l’invisible*. Editado por Claude Lefort. París: Gallimard, 1979.
- Moscatti, Antonella. “Zoé/Bíos”. En *Lessico di biopolitica*, editado por Renata Brandimarte, Patricia Chiantera-Stutte, Pierangelo Di Vittorio, Ottavio Marzocca, Onofrio Romano, Andrea Russo y Anna Simone. Roma: Manifestolibri, 2006.
- Negri, Antonio. *Guide: Cinque lezioni su impero e dintorni*. Milán: Raffaello Cortina Editore, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*. Roma: Manifestolibri, 2000.
- \_\_\_\_\_. *L’anomalia selvaggia: Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*. Milán: Feltrinelli, 1981.

- \_\_\_\_\_. *Movimenti nell'Impero: Passaggi e paesaggi*. Milán: Raffaello Cortina, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Spinoza sovversivo*. Roma: Antonio Pellicani Editore, 1992.
- Ojakangas, Mika. "Impossible Dialogue on Bio-power: Agamben and Foucault". *Foucault Studies* 2 (2005): 5-28.
- Plonowska Ziarek, Ewa. "Bare Life on Strike: Notes on the Biopolitics of Race and Gender". *The South Atlantic Quarterly* 1 (2008): 89-105.
- Prozorov, Sergei. "The Unrequited Love of Power: Biopolitical Investment and the Refusal of Care". *Foucault Studies* 4 (2007): 53-77.
- Rose, Nikolas. *The Politics of Life itself*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Schmitt, Carl. *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Korollarien*. Berlín: Duncker & Humblot, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlín: Duncker & Humblot, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Múnich-Leipzig: Duncker & Humblot, 1922.
- Vatter, Miguel. "Biopolitics from Surplus Value to Surplus Life". *Theory and Event* 12, no. 2 (2009).

---

\* Ottavio Marzocca. Profesor Prima Fascia en Filosofía Moral en la Universidad de Bari Aldo Moro (Bari, Italia). Ha escrito ensayos y libros sobre pensamiento francés contemporáneo, geofilosofía y neomarxismo italiano. En los últimos años, ha dedicado su atención a las formas gubernamentales de nuestra sociedad, tomando como referencias principales los análisis de Michel Foucault. Relativo a estos tópicos, publicó, entre otros textos, *Filosofia dell'incommensurabile: Temi e metafore oltre-euclídee in Bachelard, Serres, Foucault, Deleuze, Virilio* (Milán: Franco Angeli, 1989); *La stanchezza di Atlante: Crisi dell'universalismo e geofilosofia* (Bari: Dedalo, 1994); *Transizioni senza meta: Oltremarxismo e antieconomia* (Milán: Mimesis, 1998); *Perché il governo: Il laboratorio etico-politico di Foucault* (Roma: Manifestolibri, 2007); *Il governo dell'ethos: La produzione politica dell'agire economico* (Milán: Mimesis, 2011). Además, ha sido editor coordinador y autor de la "Introducción" a: *Lessico di biopolitica* (Roma: Manifestolibri, 2006), cuya traducción al francés fue publicada el 2009, *Lexique de Biopolitique: Les pouvoirs sur la vie* (Toulouse: Erès, 2009). Actualmente, trabaja en las relaciones entre formas de la política y el mundo en tanto espacio, lugar y medio ambiente. Relativo a estas materias, ha editado *Governare l'ambiente? La crisi ecologica tra poteri, saperi e conflitti* (Milán: Mimesis, 2010). Correo electrónico: ottavio.marzocca@tele2.it.



# NUDITY: AGAMBEN AND LIFE<sup>1</sup>

Carlo Salzani<sup>2</sup>

UNIVERSIDAD DE VERONA

Recibido: 11 de octubre de 2015

Aceptado: 27 de noviembre de 2015

## ABSTRACT

Taking a cue from a reading of Agamben's essay "Nudity" (2009), the text analyses the most famous concept of his vocabulary, "bare" or "naked life," and attempts to understand the meaning of life's "nakedness" within the whole project begun with *Homo Sacer*. By attempting to disclose and deactivate the theological signature that determines, in our culture, the concept of "nudity" in exclusively privative terms, "Nudity" provides both an instrument for the analysis of life's nudity in the sovereign ban and the model for a philosophical practice structured on a "denudation" of the signatures and apparatuses which determine and imprison our life.

## KEYWORDS

Giorgio Agamben, Bare Life, Nudity, Glorious Body, Negativity.

---

1 The present essay was published in Italian under the title "Nudità e vita," *Lo sguardo – rivista di filosofia* 15/2 (2014): 133-147. It reconsiders and corrects (in fact, overturns) the theses put forward in Carlo Salzani, "The Notion of Life in the Work of Agamben," *CLCweb: Comparative Literature and Culture* 14/1 (2012): <<http://dx.doi.org/10.7771/1481-4374.1760>>. I want to thank Antonio Lucci for asking me to re-elaborate my ideas, and Stephen Keating for reviewing the English version.

2 PhD in Comparative Literature, Monash University (Melbourne, Australia). E-mail: [carlosalzani@gmail.com](mailto:carlosalzani@gmail.com).

DESNUDEZ: AGAMBEN Y LA VIDA

RESUMEN

A partir de una lectura del ensayo de Agamben “Desnudez” (2009), se analiza aquí el concepto más famoso del vocabulario del filósofo italiano, “la nuda vita,” y se intenta comprender el significado de la “desnudez” de la vida en todo el proyecto de *Homo sacer*. Tratando de desvelar y desactivar la signatura teológica que determina, en nuestra cultura, el concepto de “desnudez” en términos exclusivamente privativos, “Desnudez” provee al mismo tiempo de una herramienta para analizar la desnudez de la vida en el bando soberano y el modelo de una praxis filosófica articulada sobre un “desnudamiento” de las signaturas y de los dispositivos que determinan y aprisionan nuestras vidas.

PALABRAS CLAVES

Giorgio Agamben, nuda vita, desnudez, cuerpo glorioso, negatividad.

## INTRODUCTION

*La nuda vita*, “bare or naked life,”<sup>3</sup> is certainly the most popular and popularized expression of Agamben’s philosophical vocabulary. Since the publication of *Homo Sacer* in 1995, it is the “protagonist” of the whole project named after this book and has become one of the unavoidable foci of contemporary ethical-political debate, though all too often misinterpreted and reduced to an empty formula. It is also one of the most criticized notions of Agamben’s project, from a number of perspectives (feminist, Foucauldian, Marxist, post-Marxist, etc.). It is precisely the indeterminacy Agamben bestowed on this concept that at times exposes it to violent criticisms. It seemed therefore that, with the publication of the essay “Nudity” in 2009, Agamben wanted somehow to reply to these criticisms and shed some light on that nakedness of life that represents the most ambiguous and unexplored feature of the syntagm “*nuda vita*.” However, as he usually does, in this essay Agamben approaches the subject obliquely and almost declines to provide a “definition” or an “explanation” in the traditional sense, “clear and distinct,” or to reply straight up to criticisms and questions. This way perhaps – and certainly from the perspective of traditional “political theory” – he but confirms the accusations of obscurity and even snobbery leveled at him and somehow prolongs the misunderstanding of his analytical and soteriological project. If, however, we read it, as it were, between the lines, and situate it both within the “economy” of the project begun with *Homo Sacer*, and within Agamben’s whole philosophical career, “Nudity” can shed light not only on the meaning and significance of the syntagm “bare life,” but also on that of his entire philosophical and political project.

## NAKED CORPOREALITY

A punctual and specific event is at the origin of “Nudity”: a performance of the Italian artist Vanessa Beecroft, on April 8, 2005, at the Neue Nationalgalerie in Berlin, after which Agamben wrote a brief article that appeared a few days later in the German

---

3 Agamben’s phrase *nuda vita* has entered the international politico-philosophical vocabulary as “bare life,” the form given to it by Daniel Heller-Roazen in his translations of Agamben’s works (*Homo Sacer*, *The End of the Poem*, *Remnants of Auschwitz*, *Potentialities*). Before Heller-Roazen’s norm-establishing translations, the syntagm was rendered differently: in their 1991 translation of *Language and Death*, Karen Pinkus and Michael Hardt had rendered it as “naked life”; in his 1993 translation of *The Coming Community*, Michael Hardt had rendered it as “life in all its nakedness”; even after Heller-Roazen’s translations, Vincenzo Binetti and Cesare Casarino opted, in their translation of *Means Without End* (2000), for the form “naked life”; David Kishik and Stefan Pradella, in their translation of *Nudities* (2011), were in a sense forced to adopt “naked life” because of the book’s references to corporeal nudity. Since here we are mainly focusing on this last essay, we will tend to use this last translation, but we will at times recur to “bare life” to preserve the existing translations.

newspaper *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.<sup>4</sup> This brief article already presents the main theses that “Nudity” will then develop, the first being that, in Beecroft’s performance – one hundred naked women standing motionless, exposed to the gaze of the public – “[s]omething that could have and, perhaps, should have happened did not take place.”<sup>5</sup> This “something” is “simple nudity,”<sup>6</sup> and not because the “exposed” women in reality wore transparent pantyhose (as in the other performances by Beecroft: the women are never completely naked), but because the nudity of the human body is, in Western culture, always already prisoner of a cultural and theological apparatus – a power apparatus – which essentially calls it into question and makes it unthinkable.

In our culture, Agamben writes, nudity is “inseparable from a theological signature.”<sup>7</sup> “Signature” is a Foucauldian term that has become central to Agamben’s methodology, to which he devoted in particular the essay “Theory of Signatures,”<sup>8</sup> but which *The Kingdom and the Glory* had already thus defined:

something that in a sign or concept marks and exceeds such a sign or concept referring it back to a determinate interpretation or field, without for this reason leaving the semiotic to constitute a new meaning or a new concept. Signatures move and displace concepts and signs from one field to another (...) without redefining them semantically.<sup>9</sup>

It is the signature that makes the sign “effective,” that makes it speak, and nudity, in our culture, “speaks” only the language of the theological apparatus. Its first words are those in *Genesis* 3.7, where Adam and Eve realize they are naked only after their sin; before sinning, they were not naked but covered by a clothing of grace that clung to them as a garment of glory. Therefore, nudity exists only *negatively*, “as a *privation* of the clothing of grace and as a presaging of the resplendent garment of glory that the blessed will receive in heaven.”<sup>10</sup> What the signature of nudity says

---

4 See Giorgio Agamben, “Das verlorene paradiesische Kleid. Theologie der Nacktheit: Vanessa Beecroft’s Berliner Performance,” trans. Andreas Hiepko, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, April 12, 2005, 37. An English translation is available at the website of the European Graduate School: “The Lost Dress of Paradise. A Theology of Nakedness: Vanessa Beecroft’s Performance in Berlin,” trans. Christian Nilsson, accessed September 23, 2015, <http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/the-lost-dress-of-paradise/>.

5 Giorgio Agamben, “Nudity,” in *Nudities*, trans. David Kishik and Stefan Pedatella (Stanford: Stanford University Press, 2011), 55, emphasis in the original.

6 *Ibid.*, 57.

7 *Ibid.*

8 Giorgio Agamben, “Theory of Signatures,” in *The Signature of All Things: On Method*, trans. Luca D’Isanto with Kevin Atell (New York: Zone Books, 2009), 33-80.

9 Giorgio Agamben, *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*, trans. Lorenzo Chiesa (with Matteo Mandarini) (Stanford: Stanford University Press, 2011), 4.

10 Agamben, “Nudity,” 57, emphasis added.

is that in our culture “there is no theology of nudity, only a theology of clothing.”<sup>11</sup> With sin, the human beings lose divine glory and in their nature a body without glory now becomes visible: “the nakedness of pure corporeality, the denudation resulting in pure functionality, a body that lacks all nobility since its ultimate dignity lay in the divine glory now lost.”<sup>12</sup> This means that “naked corporeality” pre-exists the garment of glory and is simply made visible by the denudation of sin. That grace can be added and taken away like a garment means that “human nature is always already constituted as naked; it is always already ‘naked corporeality’”; but, at the same time, it also means that it is the “addition of grace [that] constituted human corporeality, originally, as ‘naked’ and that its removal always returns anew to exhibiting it as such.”<sup>13</sup> Naked corporeality is the *obscure* bearer of divine grace, disappearing under it; naked corporeality is revealed only as *natura lapsa* in the denudation of sin. The theological apparatus, by relating nudity and garment, nature and grace, situates in this relation the possibility of sin; here, Agamben writes, it works precisely like the biopolitical paradigm:

Just as the political mythologeme of *homo sacer* postulates as a presupposition a naked life that is impure, sacred, and thus killable (though this naked life was produced only by means of such presupposition), so the naked corporeality of human nature is only the opaque presupposition of the original and luminous supplement that is the clothing of grace. Though the presupposition is hidden behind the supplement, it comes back to light whenever the caesura of sin once again divides nature and grace, nudity and clothing.<sup>14</sup>

Sin did not introduce evil into the world, but merely revealed it: sin was essentially the removal of a garment. Thus, “[n]udity, ‘naked corporeality’, is the *irreducible* Gnostic residue that implies a constitutive imperfection in creation, which must, at all events, be covered up.”<sup>15</sup> However, exactly like bare life, the corruption of nature revealed in sin did not preexist it, but is rather produced by it. Nudity is therefore, in our culture, “only the *obscure* and *ungraspable* presupposition of clothing.”<sup>16</sup> It is but a *shadow* of clothing, mere privation.

One of the consequences of the indissoluble theological bond which holds together nudity and clothing is that nudity is not a *state* but rather an *event*, which belongs to time and history, not to being and form: “We can therefore only experience nudity as a denudation and a baring, never as a form and a stable possession. At

---

11 Ibid., 58.

12 Ibid., 59. This is a quotation from Erik Peterson, “Theology of Clothes,” in *Selection*, vol. 2, ed. C. Hastings and D. Nicholl (London: Sheed and Ward, 1954), 56.

13 Agamben, “Nudity,” 62-63, translation modified.

14 Ibid., 64.

15 Ibid., 64-65, emphasis added.

16 Ibid., 65, emphases added.

any rate, it is difficult to grasp and impossible to hold on.”<sup>17</sup> *Nudity is thus defined by non-nudity, by the clothing from which it has been stripped.* Nudity is therefore *impossible*: only denudation exists, only baring, and the naked body remains obstinately *unattainable*. Here again the analogy with biopolitics is revealing: “Naked corporeality, like naked life, is only the *obscure* and *impalpable* bearer of guilt. In truth, there is only baring, only the infinite gesticulations that remove clothing and grace from the body.”<sup>18</sup>

The semantic sphere of nudity is therefore marked by *negativity*: it exists only as *privation*, as *shadow*; it is *obscure*, *opaque*, *irreducible*, *unattainable*, *unreachable*, *impalpable*, *impossible*, and it is defined only by its opposite, by *non-nudity*.

### NAKED LIFE

The same terminology characterizes the determination of bare or naked life. In Agamben’s oeuvre, the syntagm “*nuda vita*” appears for the first time at the conclusion of *Language and Death* (1982), in an analysis of sacrality and sacrifice, but is inserted – albeit cursorily and ambiguously – into a “political” discourse only in *The Coming Community* (1990).<sup>19</sup> However, the nudity of life is never defined, but rather, as Andrew Norris has noted, naked life is usually presented through examples: in *Homo Sacer*, for example, these are the *Versuchspersonen*, Karen Quinlan, people in a coma, refugees, and the *Muselmann*.<sup>20</sup> It is nonetheless defined as the “protagonist” of *Homo Sacer* (as a book and as a project),<sup>21</sup> whereby its implication in the political sphere, in the form of the inclusive exclusion, constitutes the originary – though *concealed* – core of sovereign power.

The few determinations we encounter never define the nakedness of life. This naked life is defined, at the beginning, precisely as “excluded”: it is “that whose exclusion founds the city of men.”<sup>22</sup> It is then described as *sacred*, that is, as the life of *homo sacer*, that may be killed but not sacrificed: “The protagonist of this book is bare life, that is, the life of *homo sacer* (sacred man), *who may be killed and yet*

---

17 Ibid.

18 Ibid., 78, emphases added.

19 See Giorgio Agamben, *Language and Death: The Place of Negativity*, trans. Karen Pinkus and Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), 106; *The Coming Community*, trans. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), 64-65, 86.

20 Andrew Norris, “The Exemplary Exception: Philosophical and Political Decisions in Giorgio Agamben’s *Homo Sacer*,” in Andrew Norris, ed., *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben’s Homo Sacer* (Durham: Duke University Press, 2005), 270.

21 Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998), 8.

22 Ibid., 7.

*not sacrificed*, and whose essential function in modern politics we intend to assert.”<sup>23</sup> Furthermore, it is described as the life in the sovereign ban, in the state of exception, which becomes indistinguishable from, and finally coincides with, law itself; it is the life lived in the village at the foot of the hill upon which rises Kafka’s castle;<sup>24</sup> it is Joseph K.’s life, ultimately indiscernible from the trial that implicates him.<sup>25</sup> Not simply natural life (*zoē*), but a life that is naked because it has been stripped in every context of all the forms of life that constitute a qualified life (*bios*) and that is sacred because it is exposed to death; it is, as such, the originary political element,<sup>26</sup> the “ultimate and opaque bearer of sovereignty.”<sup>27</sup> It is then the “hinge” around which are articulated *domus* and *polis* and the “threshold” through which they communicate by undetermining each other: “Neither political *bios* nor natural *zoē*, sacred life is the zone of indistinction in which *zoē* and *bios* constitute each other in including and excluding each other.”<sup>28</sup> Just like nudity in the theological apparatus, “[b]are life is a product of the machine and not something that preexists it.”<sup>29</sup>

The meaning of the nakedness of “naked life” emerges only in two passages of *Homo Sacer*: it is presented, for the first time and without explanation (as though it were a mere aside), as the translation of Walter Benjamin’s phrase *das bloße Leben*.<sup>30</sup> This notion appears in a series of writings composed by Benjamin around 1920, such as *Schicksal und Charakter (Fate and Character, 1919)*, *Goethes Wahlverwandtschaften (Goethe’s Elective Affinities, 1919-1922)*, and is one of the key concepts of *Zur Kritik der Gewalt (Critique of Violence, 1921)*, which constitutes one of Agamben’s main references.<sup>31</sup> *Nuda*, “naked,” thus translates *bloß*, which in German *can* mean “naked” or “bare,” but – and this is Benjamin’s use – in the sense of “nothing but” or “mere.” Although in German the expression *das bloße Leben* belongs to everyday language (it is still used today in expressions such as “*das bloße* – or, more often,

23 Ibid., 8. Lars Östman can therefore claim that bare life is a “translation” or a “secularized version” of Sextus Pompeius Festus. Lars Östman, “Agamben. Naked Life and Nudity,” *Danish Yearbook of Philosophy* 45 (2009): 73.

24 “[I]n Kafka’s village the empty potentiality of law is so much in force as to become indistinguishable from life.” Agamben, *Homo Sacer*, 53.

25 “The existence and the very body of Joseph K. ultimately coincide with the Trial; they *become* the Trial.” Ibidem.

26 “Not simple natural life, but life exposed to death (bare life or sacred life) is the originary political element.” Ibid., 88; “The ultimate subject that needs to be at once turned into the exception and included in the city is always naked life.” Agamben, *Means without End: Notes on Politics*, trans. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000), 6.

27 Ibidem.

28 Agamben, *Homo Sacer*, 90.

29 Giorgio Agamben, *State of Exception*, trans. Kevin Attell (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 87-88.

30 Agamben, *Homo Sacer*, 64-65.

31 See Walter Benjamin, *Selected Writings*, ed. Michael W. Jennings et al. (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1996), vol. 1, 201-6, 297-360, 236-52.

*nacktes – Leben retten*”, “to escape with nothing but the clothes on one’s back”), in the context of Benjamin’s oeuvre it belongs to his first Neo-Kantian phase and is to be ascribed to the influence of the so-called Baden School of Neokantianism and in particular of Heinrich Rickert,<sup>32</sup> even though Benjamin will endow it with the traits of the *Naturwesen* (guilt, submission to fate) as defined by Hermann Cohen, main representative of the Marburg School of Neo-Kantianism.<sup>33</sup> In any case, the context is that of a critique of the *Lebensphilosophie* from the Neo-Kantian viewpoint, and therefore *das bloße Leben* here simply means – in the sense of *Lebensphilosophie* – “mere life,” nothing but life.<sup>34</sup> Agamben decontextualizes Benjamin’s concept and inserts it into a discourse that, though “inspired” by Benjamin, combines it with a series of diverse and heterogeneous suggestions that take it far from its original meaning. Moreover, the fact that Agamben never discusses or describes Benjamin’s concept – and its translation<sup>35</sup> – induces the reader to believe that the two notions are identical.<sup>36</sup>

32 See in particular Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit* (Tübingen: Mohr/Paul Siebeck, 1920). Rickert uses the expression *das bloße Leben* in particular in the Forward and in the Conclusion.

33 Unlike Rickert, Cohen does not use the expression *das bloße Leben*, but rather *Naturwesen*, “natural being,” which presents though the traits Benjamin will attribute to *das bloße Leben*. See Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, vol. 7 of *Werke*, ed. Helmut Holzhey (Hildesheim: Olms 1981), in particular 363-64.

34 Nitzan Lebovic notes that the phrase *bloßes Leben* was actually popularized by Georg Simmel’s book *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* (Munich: Duncker & Humblot, 1918), which is was on the main targets of Rickert’s critique. See Nizan Lebovic, *The Philosophy of Life and Death: Ludwig Klages and the Rise of a Nazi Biopolitics* (New York: Palgrave-Macmillan, 2013), 185.

35 The translation of *bloß* as *nuda* require separate consideration, since a more “correct” translation would be “mera,” “mere” (and in effect this is how more recent Italian translations of Benjamin’s essays render the term). We must note, though, that Agamben merely derives the (elegant but ambiguous) translation from *Angelus Novus*, the first Italian collection of Benjamin’s writings edited by Renato Solmi and published in 1962, which, as Agamben says in an interview, introduced him to Benjamin (Adriano Sofri, “Un’idea di Giorgio Agamben,” *Reporter*, 9-10 November 1985, 32-33). Ultimately he then developed and transformed the syntagm in such a way that his *nuda vita* is finally something independent from Benjamin’s *bloßes Leben*: Hubert Thüring, the German translator of *Homo Sacer*, after an analysis of the context and of the semantic field, decided not to re-translate “*la nuda vita*” as “*das bloße Leben*,” but render it instead as “*das nackte Leben*.” See Hubert Thüring, “Anmerkungen zur Übersetzung und zur Zitierweise,” in Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, trans. Hubert Thüring (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002), 199.

36 We must note, however, that one of the cornerstones of Agamben’s methodology, on which he insists almost from the very beginning of his career, is that *Bisogna comunque notare che uno dei cardini della metodologia di Agamben, su cui insiste fin quasi da sempre, è che* “the genuine philosophical element in every work, whether it be a work of art, of science, or of thought, is its capacity for elaboration, which Ludwig Feuerbach defined as *Entwicklungsfähigkeit*. It is precisely when one follows such a principle that the difference between what belongs to the author of a work and what is attributable to the interpreter becomes as essential as it is difficult to grasp” (Agamben, *The signature of All Things*, 7-8; see also, for example, Sofri,

The second – and perhaps only – definition of naked life is to be found in the third “Threshold” which concludes *Homo Sacer*:

In the syntagm “bare life,” “bare” corresponds to the Greek *haplōs*, the term by which first philosophy defines pure Being. The isolation of the sphere of pure Being, which constitutes the fundamental activity of Western metaphysics, is not without analogies with the isolation of bare life in the realm of Western politics. What constitutes man as a thinking animal has its exact counterpart in what constitutes him as a political animal. In the first case, the problem is to isolate pure Being (*on haplōs*) from the many meanings of the term “Being” (which, according to Aristotle, “is said in many ways”); in the second, what is at stake is the separation of bare life from the many forms of concrete life. Pure Being, bare life – what is contained in these two concepts, such that both the metaphysics and the politics of the West find their foundation and sense in them and in them alone? What is the link between the two constitutive processes by which metaphysics and politics seem, in isolating their proper element, simultaneously to run up against an unthinkable limit? For bare life is certainly as indeterminate and impenetrable as *haplōs* Being, and one could say that reason cannot think bare life except as it thinks pure being, in stupor and astonishment.<sup>37</sup>

Here Agamben refers to book VI (Epsilon) of the *Metaphysics*, where Aristotle defines “first philosophy” as that science that is “theoretical” but, unlike physics and mathematics (the two other theoretical sciences) is also “universal,” insofar as its object is the supersensible substance, separated and immobile, Being *qua* Being (*on hē on*), Being as “simple” (*on haplōs*) (1026a 31-33).<sup>38</sup> Agamben shows metaphysics and politics to be fundamentally intertwined in the search for a foundation and a meaning that are constitutively linked. Pure Being and bare life, as this foundation and meaning, as the “proper elements” of metaphysics and politics, are construed by Agamben – unlike Aristotle – as the *unthinkable* limits against which both clash; they are “empty” and “indeterminate” concepts but “seem to safeguard the keys to the historico-political destiny of the West” and are simultaneously “both the task and the enigma” of ontology and politics.<sup>39</sup>

Luciano Ferrari Bravo, in one of the first reviews of *Homo Sacer* (1996), noted that in Agamben’s argument what is mostly stressed is the second component of the

---

*Un’idea di Giorgio Agamben*, 33; and Federico Ferrari, “Un libro senza patria: intervista a Giorgio Agamben,” *EUtopia* 1 (2001): 45). The originality of a thought, and in particular of that of Agamben, resides in “developing” (*entwickeln*) the philosophical element present in the sources he uses, until this becomes something independent and belonging to the author.

37 Agamben, *Homo Sacer*, 182.

38 See Aristotle, *The Metaphysics*, Vol. 1, Books I–IX, trans. Hugh Tredennick, The Loeb Classical Library (London: William Heinemann/Cambridge: Harvard University Press, 1933), 297-99.

39 Agamben, *Homo Sacer*, 182, 188.

syntagm “naked life”: life.<sup>40</sup> The focus of the project begun with *Homo Sacer* is in fact life, and it is precisely the concept of life that constitutes the enigma. In *Means Without End* (1996), which collects preparatory studies for *Homo Sacer*, Agamben insists on the intrinsic *unutterability* and *impenetrability* which characterizes life in its basic forms (biological, naked, corporeal):

Biological life, which is the secularized form of naked life and which shares its unutterability and impenetrability, thus constitutes the real forms of life literally as forms of *survival*: biological life remains inviolate in such forms as that obscure threat that can suddenly actualize itself in violence, in extraneousness, in illness, in accidents.<sup>41</sup>

In every instance, biological or naked life constitutes an *inviolable, obscure, menacing* shadow which threatens to become actual; it is, Agamben states, “the invisible sovereign that stares at us behind the dull-witted masks of the powerful.”<sup>42</sup>

In *The Open: Man and Animal* (2002), Agamben repeats this argument: in our culture, he writes, the concept of “life” never gets defined as such, it remains *indeterminate*, and yet it gets articulated and divided time and again through a series of caesurae and oppositions that “invest it with a decisive strategic function” in the most diverse domains: life is, then, “*what cannot be defined, yet, precisely for this reason, must be ceaselessly articulated and divided.*”<sup>43</sup> Life is always “only played; it is never possessed, never represented, never said,” but precisely because of this, “it is the possible but empty site of an ethics, of a form of life.”<sup>44</sup> It is on this cornerstone that Agamben founds his entire project of a new politics and a new ethics.

But it is precisely this constitutive indeterminacy that has attracted most criticisms towards his project. Already in 1996, Ferrari Bravo drew attention to the ambiguity of a strategy focusing less on life than on its nakedness, more on *negativity* than on the positive potentialities of life; this emphasis on negativity, for Ferrari Bravo, risks passing into an emphasis on the negation of life, that is, on death.<sup>45</sup> The fundamental problem is that, in this way, Agamben confines to inaccessibility life itself and its

---

40 See Luciano Ferrari Bravo, “Homo Sacer. Una riflessione sul libro di Agamben” (1996), in *Dal fordismo alla globalizzazione. Cristalli di tempo politico* (Roma: Manifestolibri, 2001), 280.

41 Agamben, *Means Without End*, 8.

42 Ibidem.

43 Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, trans. Kevin Attell (Stanford: Stanford University Press, 2004), 13, emphasis in the original.

44 Giorgio Agamben, “The Author as Gesture,” in *Profanations*, trans. Jeff Fort (New York: Zone Books, 2007), 68.

45 Ferrari Bravo, “Homo Sacer. Una riflessione sul libro di Agamben,” 280-81.

materiality, and thus blocks, as Catherine Mills has repeatedly argued, every possible question about the body and its history, gender, race, sexuality or class.<sup>46</sup>

The problem of the “historicity” of life and of its baring has been stressed by various readers, including Philippe Mesnard and Claudine Kahan, Robert Eaglestone, Neil Levi and Michael Rothberg, and Oliver Marchart.<sup>47</sup> There is no life without history, and to construe the supposed originary nudity of life as the unthinkable limit against which political philosophy clashes, as the enigma at the center of Western politics, would mean to assure its unreachability, unutterability and impenetrability. According to these readings, nothing can really be said about naked life, and statements such as “the production of bare life is the originary activity of sovereignty”<sup>48</sup> are ultimately undecidable: nothing can confirm, articulate or invalidate them. From the point of view of “political philosophy,” the *stupor* and *astonishment*, in which both the *on haplōs* and naked life are thought,<sup>49</sup> do not constitute useful perspectives through which to conduct and articulate empirical research or analyze events or phenomena; they do not foster comprehension, enable research, and even less encourage to act. For Antonio Negri, who in a certain sense systematizes these interpretations and can therefore be taken as their champion, naked life is then a form of “ideology,” a “mystification,” because it absolutizes nakedness and equates it to the horrors of Nazi camps, reiterating in this way the act of denudation. Sovereign power *needs* to show us this nakedness in order to frighten us; by taking nakedness as representing life, the ideology of naked life neutralizes the potentialities of life and its capabilities of resistance: it is “the exaltation of humiliation, of pity, it is medieval Christianity.”<sup>50</sup> It ultimately reiterates the denudation performed by sovereign power.

46 Catherine Mills, *The Philosophy of Agamben* (Stocksfiel: Acumen, 2008), 33-37; and also “Linguistic Survival and Ethicality: Biopolitics, Subjectification, and Testimony in *Remnants of Auschwitz*,” in *Politics, Metaphysics, and Death*, ed. Norris, 198-221; and “Biopolitics, Liberal Eugenics, and Nihilism,” in *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, ed. Mathew Calarco and Steven Decaroli (Stanford: Stanford University Press, 2007), 180-202. For other criticisms from a gender perspective, see also Ewa Plonowska Ziarek, “Bare Life on Strike: Notes on the Biopolitics of Race and Gender,” *The South Atlantic Quarterly* 107, no. 1 (2008): 89-105, and Penelope Deutscher, “The Inversion of Exceptionality: Foucault, Agamben, and ‘Reproductive Rights’,” *The South Atlantic Quarterly* 107, no. 1 (2008): 55-70.

47 Philippe Mesnard and Claudine Kahn, *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz* (Paris: Kimé, 2001); Robert Eaglestone, “On Giorgio Agamben’s Holocaust,” *Paragraph: Journal of Modern Critical Theory* 25, no. 2 (2002): 52-67; Neil Levi and Michael Rothberg, “Auschwitz and the Remains of Theory: Towards an Ethics of the Borderland,” *Symploke* 11, no. 1-2 (2004): 23-38; Oliver Marchart, “Zwischen Moses und Messias: Zur politischen Differenz bei Agamben,” in *Die gouvernementale Maschine: Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens*, ed. Janine Böckelmann and Frank Meier (Münster: UNRAST, 2007), 10-28.

48 Agamben, *Homo Sacer*, 83.

49 *Ibid.*, 182.

50 Antonio Negri, “Il mostro politico. Nuda vita e potenza,” in *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio alla politica*, ed. Antonio Negri, Ubaldo Fadini and Charles T. Wolfe (Roma: Manifestolibri, 2001), 193-95. Negri’s criticism is also voiced in the works he wrote with Michael Hardt; see *Empire* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), 366,

## DENUDATIO PERFECTA

And yet the goal of Agamben's entire analysis, and in particular of his reading of nudity (and of life), is precisely that of unveiling and deactivating the apparatus which builds the whole Western ontology upon negativity and indeterminacy. The explicit aim of "Nudity" is that of "completely liberat[ing] nudity from the patterns of thought that permit us to conceive of it solely in a privative and instantaneous manner,"<sup>51</sup> not in order to return to an "originary," prelapsarian state, but rather, literally, to "strip" nudity of its negativity. "An investigation that wishes to seriously confront the problem of nudity," Agamben writes,

must first and foremost go back archaeologically to the source of the theological opposition between nudity and clothing, nature and grace. The aim here is not to tap into an original state prior to the separation but to comprehend and neutralize the apparatus that produced this separation.<sup>52</sup>

True, from the perspective of "political philosophy" the path chosen by Agamben is at least peculiar and atypical: the second half of "Nudity," in order to find a way to deactivate and render inoperative the theological apparatus of nudity, considers the theory of representation and image, using the Heideggerian notion of illatency, the Kantian notion of the sublime, and the Benjaminian notion of beauty.

Nudity, Agamben writes, is for Adam and Eve the only content of their knowledge of good and evil: when they eat of the forbidden fruit "the eyes of both were opened, and they knew that they were naked" (*Gen.* 3:7). But the knowledge of nudity, as we have seen, is the knowledge of a privation, the knowledge of the fact that something invisible and unsubstantial (the garment of grace) has been lost. However, Agamben claims that this absence of content, this privation, reveals that this is not the knowledge of something, but rather the knowledge of a pure knowability; in knowing nudity, we do not know an object, but only an absence of veils, only a possibility of knowing:

The nudity that the first humans saw in Paradise when their eyes were opened is, then, the opening of truth, of "disclosedness" (*a-letheia*, "un-concealment"), without which knowledge would not be possible. The condition of no longer being covered by the clothing of grace does not reveal the obscurity of flesh and sin but rather the light of knowability. There is nothing behind the presumed clothing of grace, and it is precisely this condition of not having anything behind it, this

---

and *Commonwealth* (Cambridge: Harvard University Press, 2009), 57-58. On Negri's (and Hardt's) critique of Agamben, see Brett Neilson, "Potenza Nuda? Sovereignty, Biopolitics, Capitalism," *Contretemps* 5 (2004): 63-78.

51 Agamben, "Nudity," 65.

52 *Ibid.*, 66.

pure visibility and presence, that is nudity. To see a body naked means to perceive its pure knowability beyond every secret, beyond or before its objective predicates.<sup>53</sup>

Agamben is reproducing an old argument of his, which constitutes the third “stanza” of his second book, *Stanzas* (1979): the theory of the phantasm, that is, of knowledge, in the erotic poetry of late Middle Ages. In medieval philosophy and mysticism, the process of knowing is presented as a progressive *denudatio*, in which the phantasm (the form or image that sensible objects imprint into the senses) is stripped of all material accidents, until only the naked form remains in the final act of rational intellection. This process begins in the senses, which however are unable to strip the sensible form *denudatione perfecta* (in perfect denudation); imagination strips it further *denudatione vera* (in true denudation), but is unable to free it from the material accident; then non sensible intentions (goodness, malice, interest, etc.) are unveiled, and only at this point, when the whole process of the internal sense is completed, the rational soul can be informed by the completely denuded phantasm.<sup>54</sup>

In “Nudity,” then, Agamben repeats: “[t]hrough the act of intellection, the image becomes perfectly nude (...). Complete knowledge is contemplation in and about nudity.”<sup>55</sup> The knowledge of the human body is its phantasm, its image, that is, what makes it knowable but must remain, in itself, *ungraspable*. Agamben thus concludes:

the image is not the thing, but the thing’s knowability (its nudity), it neither expresses nor signifies the thing. Nevertheless, inasmuch as it is nothing other than the giving of the thing over to knowledge, nothing other than the stripping off of the clothes that cover it, nudity is not separate from the thing: it is the thing itself.<sup>56</sup>

Again, Agamben is reproducing an argument he put forward for the first time in the 1984 essay entitled precisely “The Thing Itself.” In this essay he analyzed the meaning of the expression *to pragma auto*, the thing itself, and focused in particular on Plato’s and Aristotle’s definitions. To make a long and very complex exposition short, the argument of the essay revolves around the thesis that “the thing itself, while in some way transcending language, is nevertheless possible only in language and by virtue of language: precisely the thing of language.”<sup>57</sup> As such, it is not simply being in its obscurity and as object presupposed by language, but rather “that *by which* the

---

53 Ibid., 81.

54 See Giorgio Agamben, *Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture*, trans. Ronald L. Martinez (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), in particular 78-80.

55 Agamben, “Nudity,” 83.

56 Ibid., 84.

57 Giorgio Agamben, “The Thing Itself,” in *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, trans. and ed. Daniell Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press), 31.

object is known, *its own knowability and truth*.”<sup>58</sup> The thing itself is the very medium of its own knowability, its self-manifestation and announcement to consciousness. However, sayability itself remains unsaid in what is said, and knowability itself is lost in what is known: in language we always presuppose, and at the same time forget, the very opening that is in question in language, and the task of philosophical presentation becomes thus “*to come with speech to help speech, so that, in speech, speech itself does not remain presupposed but instead comes to speech*,” or, in other words, “[t]o restore the thing itself to its place in language.”<sup>59</sup>

In order to illustrate further this unveiling as opening of the thing to consciousness, Agamben refers then, in “Nudity,” to the theory of beauty proposed by Benjamin in the third part of his essay on Goethe’s *Elective Affinities*. What is essentially beautiful, Benjamin argues, is based on an intrinsic relationship with semblance (*Schein*). In this relationship, beauty does not coincide with semblance, but nonetheless it ceases to be beautiful when semblance disappears from it: thus “beauty appears as such only in what is veiled.”<sup>60</sup> Beauty is not semblance, is not a veil covering something else, but is instead an “essence” (*Wesen*), which, however, “remains essentially identical to itself only when veiled”: “the beautiful is neither the veil nor the veiled object but rather the object in its veil.”<sup>61</sup> From this perspective, the idea of “unveiling” (*Enthüllung*) becomes that of the “impossibility of unveiling” (*Unenthüllbarkeit*), and the relationship between veil and veiled is defined as a “secret” (*Geheimnis*). For Agamben’s argument the following step is fundamental: since it is the unity of veil and veiled, Benjamin writes, “beauty can essentially be valid only where the duality of nakedness and veiling does not yet obtain: in art and in the appearances of mere nature.”<sup>62</sup> Therefore:

In veiless nakedness the essentially beautiful has withdrawn, and in the naked body of the human being are attained a being beyond all beauty – the sublime – and a work beyond all creations – that of the creator.<sup>63</sup>

In the nakedness of the human being the unity of veil and veiled disappears. The possibility of being denuded, Agamben glosses, condemns human beauty to appearance, and this cipher becomes thus the possibility of being unveiled. However, this entire process has a limit: beyond this limit we find neither an essence that can be further unveiled nor the *natura lapsa*, “mere corporeality,” but rather “the veil itself,

---

58 Ibid., 32, emphasis in the original.

59 Ibid., 35 and 38, emphasis in the original.

60 Walter Benjamin, “Goethe’s *Elective Affinities*,” in *Selected Writings*, vol. 1, 350.

61 Ibid., 351.

62 Ibidem.

63 Ibidem.

appearance itself, which is no longer the appearance of anything.”<sup>64</sup> Human nudity is this indelible residue of appearance in which nothing appears. It is what remains when we remove the veil from beauty. And it is *sublime*, Agamben states, because the impossibility of presenting the idea in a sensible way at a certain point turns, in a Kantian fashion, into a presentation of a higher order, in which it is presentation itself that is being presented, in which appearance itself appears, and thus displays itself as infinitely *inapparent*, infinitely free of secret: “The sublime, then, is an appearance that exhibits its own vacuity and, in this exhibition, allows the inapparent to take place.”<sup>65</sup> The theological apparatus of nudity is thus deactivated by showing the unsubstantiality of the negative presupposition and of the mechanism of separation which construes the oppositions nudity-clothing and nature-grace; that is, by freeing nudity and life from their theological signature:

it is precisely the disenchantment of beauty in the experience of nudity, this sublime but also miserable exhibition of appearance beyond all mystery and all meaning, that can somehow defuse the theological apparatus and allow us to see, beyond the prestige of grace and the chimeras of corrupt nature, a simple, inapparent human body.<sup>66</sup>

The language and strategy adopted in the second part of “Nudity” emphasize the substantial continuity in Agamben’s oeuvre. A continuity that can be summarized (reductively, of course) as a critique of “negativity.” His first book, *The Man Without Content* (1970), already undertook a critique of aesthetics precisely because aesthetics conceives art as a “pure potentiality of negation” and its destiny coincides ultimately with that of “nihilism”;<sup>67</sup> here the Kantian aesthetic judgment was defined as a “negative theology,”<sup>68</sup> and the same accusation was repeated in *Infancy and History* (1979) about the transcendental subject.<sup>69</sup> In *Stanzas*, “criticism” too was paired up with art and defined, *à la* Hegel, as a “self-annihilating nothing,” an “absolute and irretrievable negativity,” which does not renounce knowledge, but marks it nonetheless with this absolutely negative character.<sup>70</sup> The topic of negativity can be summarized, in these texts, as the quest for a *foundation* which remains vain and necessarily results in the – *mystical* – positing of an “unknowable” (*The Man Without Content*, *Stanzas*), of an “inexperientible” (*Infancy and History*) or of an “unsayable”

64 Agamben, “Nudity,” 85.

65 *Ibid.*, 86.

66 *Ibid.*, 90.

67 Giorgio Agamben, *The Man Without Content*, trans. Georgia Albert (Stanford: Stanford University Press, 1999), 56-57 and *passim*.

68 *Ibid.*, 45.

69 Giorgio Agamben, *Infancy and History: On the Destruction of Experience*, trans. Liz Heron (London: Verso, 1996), 31-32.

70 Agamben, *Stanzas*, xvi.

(*Stanzas, Infancy and History*). These investigations are developed and elaborated in *Language and Death* (1982), which postulates the necessity of an overcoming of the radical negativity of Western metaphysics,<sup>71</sup> but also implicitly constitutes the starting point of *Idea of Prose* (1985), which looks for a word freed from the “unsayable” as negative presupposition of Western language.<sup>72</sup>

The following investigations focused on the question of the “political,” already begun with *The Coming Community* (1990), are also based on a critique of *presuppositions*, that is, of the intrinsically *privative* form of community, founded on what it is not, and therefore on exclusion. The two-decades-long project begun with *Homo Sacer* has as its starting point precisely the *separation* between *zoē* and *bios*, the *exclusion* and at the same time *production*, in the form of the sovereign exception, of bare life from the life of the community. This project also rests therefore on a critique of negative presuppositions and on the elimination of the unknowable / inexperiencible / unsayable: the form-of-life, the hinge around which revolves the *pars construens* of Agamben’s project, is a life without negativity, without distinction between *zoē* and *bios*, without the mystique of inappropriability, freed from the mortal privation which renders it naked and thus *produces* naked life.<sup>73</sup>

This critique of negativity proceeds in every instance – and not only thanks to the eventual adoption of Foucault’s archaeological method – through a progressive *denudatio*, an “unveiling” of the supporting structures of Western metaphysics and power, to the point that William Robert has called Agamben essentially a “thinker of nudity” and has defined the whole *Homo Sacer* project as a “a thinking of and through nudity”: methodologically, nudity “for him serves as a paradigm, tied to a signature, which designates an apparatus and effects a production.”<sup>74</sup> The essay “Nudity” constitutes therefore, in a certain sense, a paradigmatic case and an emblematic epitome of the methodological *denudatio* in fact present and operative from the very beginning in Agamben’s oeuvre.

## THE GLORIOUS BODY

This *denudatio* and the consequent deactivation of the theological signature though still leave a question unanswered: what could “simple nudity,” the “simple, inapparent human body” really be? What would a body freed from the theological signature amount to? And a life released from its reduction to mere nakedness?

71 See Agamben, *Language and Death: The Place of Negativity*.

72 See Giorgio Agamben, *Idea of Prose*, trans. Sam Whitsitt and Michael Sullivan (Albany: SUNY Press, 1995).

73 On form-of-life see Agamben, *Homo Sacer*, 188; “Form-of-Life,” in *Means Without End*, 3-12; *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*, trans. Adam Kotsko (Stanford: Stanford University Press, 2013); and the final volume of the project *Homo Sacer, L’uso dei corpi* (Vicenza: Neri Pozza, 2014).

74 William Robert, “Nude, Glorious, Living,” *Political Theology* 14.1 (2013), 117.

Agamben is certainly not seduced by easy answers, but, at least since *The Coming Community*,<sup>75</sup> there is a recurrent image which marks his exemplar repertoire and that perhaps can be borrowed here in order to sketch, as a conclusion, the attempt of an answer: the glorious body – and it is perhaps not an accident that the essay that follows “Nudity” in the volume of the same title is precisely entitled “The Glorious Body.” Using the theological problem of the body of the resurrected in Paradise as a paradigm, Agamben attempts to think the figure of a body freed from its biological destiny and from the theological signature that inexorably determines it. If the essential principle of power apparatuses is separation<sup>76</sup> (in the case we have examined, that between body and clothing, nature and grace, *zoē* and *bios*, form and life), then the glorious body (and the form-of-life) is a body (a life) wrested away from separation, and in which the separated elements are made to coincide.<sup>77</sup>

The naked, simple human body is not displaced here into a higher and nobler reality; instead, liberated from the witchcraft that once separated it from itself, it is as if this body were now able to gain access to its own truth for the first time. (...) [T]he body that contemplates and exhibits its potentiality through its gestures enters a second, final nature (which is nothing other than the truth of its former nature). The glorious body is not some other body, more agile and beautiful, more luminous and spiritual; it is the body itself, at the moment when inoperativity removes the spell from it and opens it up to a new possible common use.<sup>78</sup>

The brief 2005 article on Vanessa Beecroft’s performance ended with an image, which I will also use here as a conclusion: according to a Gnostic parable, the saved, on the very last day, will tear off their bodies also the garment of glory given to them by God on the last day, and will show themselves to each other in a nudity that knows neither sin nor glory: “The human body that will be seen that day will be like the body of that girl in the Neue Nationalgalerie that I, in passing, looked at from behind, only to immediately again lose sight of her: fragile, simple, nameless, yet without doubt naked, and unproblematically thinkable.”<sup>79</sup>

---

75 See Agamben, *The Coming Community*, 39-40.

76 On separation as supporting structure of religion and power see Giorgio Agamben, “In Praise of Profanation,” *Profanations*, 73-92.

77 For this reason Eva Geulen argues that Agamben’s project, and in particular the notion of form-of-life, rests on a sort of romantic longing for a lost “unity.” See Eva Geulen, *Giorgio Agamben zu Einführung*, second edition (Hamburg: Junius, 2009), 119-22.

78 Agamben, “The Glorious Body,” in *Nudity*, 102-3.

79 Giorgio Agamben, “The Lost Dress of Paradise,” available at <<http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/the-lost-dress-of-paradise/>>.

## BIBLIOGRAPHY

- Agamben, Giorgio. *The Coming Community*. Translated by Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*. Translated by Adam Kotsko. Stanford: Stanford University Press, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Translated by Hubert Thüring. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Idea of Prose*. Translated by Sam Whitsitt and Michael Sullivan. Albany: SUNY Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Infancy and History: On the Destruction of Experience*. Translated by Liz Heron. London: Verso, 1996.
- \_\_\_\_\_. *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*. Translated by Lorenzo Chiesa (with Matteo Mandarini). Stanford: Stanford University Press, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Language and Death: The Place of Negativity*. Translated by Karen Pinkus and Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. *The Man Without Content*. Translated by Georgia Albert. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Means without End: Notes on Politics*. Translated by Vincenzo Binetti and Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Nudities*. Translated by David Kishik and Stefan Pedatella. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- \_\_\_\_\_. *The Open: Man and Animal*. Translated by Kevin Attell. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Translated and edited by Daniell Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.
- \_\_\_\_\_. *Profanations*. Translated by Jeff Fort. New York: Zone Books, 2007.
- \_\_\_\_\_. *The Signature of All Things: On Method*. Translated by Luca D’Isanto with Kevin Atell. New York: Zone Books, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture*. Translated by Ronald L. Martinez. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. *State of Exception*. Translated by Kevin Attell. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. *L’uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza, 2014.
- \_\_\_\_\_. “Das verlorene paradiesische Kleid. Theologie der Nacktheit: Vanessa Beecrofts Berliner Performance.” Translated by Andreas Hiepko. In *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 84 (April 12, 2005): 37. English translation: “The Lost Dress of Paradise. A Theology of Nakedness: Vanessa Beecroft’s Performance in Berlin.” Translated by Christian Nilsson. Accessed September 25, 2015, <http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/the-lost-dress-of-paradise/>.

- Aristotle. *The Metaphysics*, Vol. 1, Books I–IX. Translated by Hugh Tredennick. London: William Heinemann/Cambridge: Harvard University Press, 1933.
- Benjamin, Walter. *Selected Writings*, Vol. 1. Edited by Michael W. Jennings et. al. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1996.
- Cohen, Hermann. *Ethik des reinen Willen. Werke* Vol. 7. Edited by Helmut Holzhey. Hildesheim: Olms 1981.
- Deutscher, Penelope. “The Inversion of Exceptionality: Foucault, Agamben, and ‘Reproductive Rights’.” *The South Atlantic Quarterly* 107, no. 1 (2008): 55-70.
- Eaglestone, Robert. “On Giorgio Agamben’s Holocaust.” *Paragraph: Journal of Modern Critical Theory* 25, no. 2 (2002): 52-67.
- Ferrari, Federico. “Un libro senza patria: intervista a Giorgio Agamben.” *EUtopia* 1 (2001): 44-46.
- Ferrari Bravo, Luciano. “Homo Sacer. Una riflessione sul libro di Agamben” (1996). In *Dal fordismo alla globalizzazione. Cristalli di tempo politico*. Roma: Manifestolibri, 2001, 279-86.
- Geulen, Eva. *Giorgio Agamben zu Einführung*. Second edition. Hamburg: Junius, 2009.
- Hardt, Michael, and Negri, Antonio. *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.
- . *Commonwealth*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- Lebovic, Nizan. *The Philosophy of Life and Death: Ludwig Klages and the Rise of a Nazi Biopolitics*. New York: Palgrave-Macmillan, 2013.
- Levi, Neil, and Rothberg, Michael. “Auschwitz and the Remains of Theory: Towards an Ethics of the Borderland.” *Symploke* 11, no. 1-2 (2004): 23-38.
- Marchart, Oliver. “Zwischen Moses und Messias: Zur politischen Differenz bei Agamben.” In *Die gouvernementale Machine: Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens*. Edited by Janine Böckelmann and Frank Meier. Münster: UNRAST, 2007, 10-28.
- Mesnard, Philippe, and Kahan, Claudine. *Giorgio Agamben à l’épreuve d’Auschwitz*. Paris: Kimé, 2001.
- Mills, Catherine. *The Philosophy of Agamben*. Stocksfiel: Acumen, 2008.
- . “Linguistic Survival and Ethicality: Biopolitics, Subjectification, and Testimony in *Remnants of Auschwitz*.” *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben’s Homo Sacer*. Edited by Andrew Norris. Durham, NC: Duke University Press, 2005, 198-221.
- . “Biopolitics, Liberal Eugenics, and Nihilism.” *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*. Edited by Mathew Calarco and Steven Decaroli. Stanford: Stanford University Press, 2007, 180-202.
- Negri, Antonio. “Il mostro politico. Nuda vita e potenza.” In *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio alla politica*. Edited by Antonio Negri, Ubaldo Fadini, and Charles T. Wolfe. Roma: Manifestolibri, 2001, 179-210.
- Neilson, Brett. “Potenza Nuda? Sovereignty, Biopolitics, Capitalism.” *Contretemps* 5 (2004): 63-78.

- Norris, Andrew. "The Exemplary Exception: Philosophical and Political Decisions in Giorgio Agamben's *Homo Sacer*." In *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*. Edited by Andrew Norris. Durham: Duke University Press, 2005, 262-83.
- Östman, Lars. "Agamben. Naked Life and Nudity." *Danish Yearbook of Philosophy* 45 (2009): 71-88.
- Peterson, Erik. "Theology of Clothes." *Selection*, vol. 2, ed. C. Hastings and D. Nicholl, London: Sheed and Ward, 1954, 56-64.
- Rickert, Heinrich. *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Tübingen: Mohr/Paul Siebeck, 1920.
- Robert, William. "Nude, Glorious, Living." *Political Theology* 14, no. 1 (2013): 115-30.
- Simmel, Georg. *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*. Munich: Duncker & Humblot, 1918.
- Sofri, Adriano. "Un'idea di Giorgio Agamben." *Reporter*, 9-10 November 1985, 32-33.
- Ziarek, Ewa Plonowska. "Bare Life on Strike: Notes on the Biopolitics of Race and Gender." *The South Atlantic Quarterly* 107, no. 1 (2008): 89-105.

---

\* Carlo Salzani. PhD in Comparative Literature from Monash University (Melbourne, Australia). He holds a degree in Philosophy from the University of Verona (Italy). He was Alexander von Humboldt Fellow at the University of Bonn (Germany) and lives presently in Münster (Germany), where he is active as a free-lance translator and independent scholar. E-mail: carlosalzani@gmail.com.

# LA “VIDA” ENTRE ESTÉTICA Y POLÍTICA. EN BUSCA DE LAS POSIBLES HERENCIAS NIETZSCHEANAS EN EL PENSAMIENTO DE GIORGIO AGAMBEN<sup>1</sup>

*Paula Fleisner*<sup>2</sup>

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Recibido: 9 de marzo de 2015

Aceptado: 13 de abril de 2015

## RESUMEN

Este artículo rastrea la continuación de algunas ideas nietzscheanas en la reflexión agambeniana sobre la vida, continuidad que se pone en evidencia como ineludible para entender correctamente el alcance de la propuesta de Agamben. Luego del análisis de algunas menciones marginales al pensamiento del filósofo alemán, se abordan específicamente cuatro cuestiones: en primer lugar, se ubica el pensamiento agambeniano en la línea de autores posnietzscheanos que piensan la “vida” más allá del concepto de “sujeto”; en segundo lugar, se señala la importancia de la metodología genealógica de raigambre nietzscheana que, a través de Foucault, Agamben adopta para pensar la vida; luego, se presenta la idea de una politicidad originaria de la “vida” que Agamben, retomando a Nietzsche, asume como premisa para realizar el diagnóstico sobre el funcionamiento de las sociedades contemporáneas; y, finalmente, se da cuenta del papel central del arte en el pensamiento agambeniano de la vida, una centralidad que se considera anclada en el contexto italiano de recepción del pensamiento de Nietzsche.

## PALABRAS CLAVE

Agamben, Nietzsche, vida, arte, politicidad.

---

1 El presente artículo ha sido escrito en el marco de proyecto de investigación posdoctoral “Estetización y politización en la era biopolítica. Las relaciones entre arte y política en la filosofía italiana contemporánea”, programa de Posdoctorado en Ciencias Humanas y Sociales de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Argentina (2013-2015).

2 Profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina). Correo electrónico: pfleisner@gmail.com.

**“LIFE” BETWEEN AESTHETICS AND POLITICS. IN SEARCH OF A POSSIBLE  
NIETZSCHEAN INHERITANCE IN GIORGIO AGAMBEN’S THOUGHT**

**ABSTRACT**

This article traces a certain Nietzschean heritage in Agambenian considerations on life. The continuity between both thoughts is an unavoidable path to understand the scope of Agamben’s work. After analyzing some marginal references to the German philosopher, four issues are specifically addressed: firstly, the Agambenian philosophy is located among the postnietzschean authors who think “life” beyond the concept of “subject”; secondly, it is stated the importance of Nietzschean genealogical methodology that, through Foucault, Agamben adopts when focusing on life; in the third place, it is presented the idea of an original *politicity* of life that Agamben, returning to Nietzsche, assumes as a premise for his diagnosis on the functioning of contemporary societies; finally, the central role of arts in Agambenian thinking of life is revealed, considering it anchored to the Italian context of reception of Nietzsche’s thought.

**KEYWORDS**

Agamben, Nietzsche, Life, Art, Politicity.

*A Marcelo Raffin, por su hospitalidad y su estilo*

## LECTURAS EN EL MARGEN

*Continuar a partir de este punto lo dejo a otro tipo de espíritu que no es el mío.  
No soy tan torpe como para un sistema –incluso mi sistema.*

FRIEDRICH NIETZSCHE

El pensamiento nietzscheano –no importan los caminos estabilizadores que se hayan inventado para transitarlo– es como un laberinto infinito donde cada punto se conecta con todos los demás y donde no hay un término teórico que jerarquice o sea garante de esas conexiones. La filosofía de Nietzsche reniega del sistema e invita a su abandono arrojando a los lectores a nuevas e incansables búsquedas, dando muestras de aquello que Agamben valora tanto en una filosofía: una increíble *Entwicklungsfähigkeit*. Por ello, una exploración como la que me he propuesto hacer aquí requiere algunas consideraciones previas y, acaso, una disculpa preliminar: por un lado, la idea misma de una “herencia nietzscheana” parece ser difusa en la medida en que es el propio Nietzsche quien invita a sus lectores a apartarse buscando el camino propio y a recomponer con cada lectura y según la propia medida su pensamiento no sistematizable: “Quien ha creído haber comprendido algo de mí, ése ha rehecho algo mío a su imagen”, sentencia en *Ecce homo*<sup>3</sup>. Pero, por otra parte, en lo que respecta específicamente al pensamiento de Giorgio Agamben, la herencia nietzscheana es un objeto de investigación aún más difícil de asir ya que Nietzsche no constituye una influencia explícita en su pensamiento, como sí lo hacen Heidegger, Benjamin o Foucault, entre los filósofos contemporáneos, o Aristóteles y Averroes, entre los clásicos.

Aunque Nietzsche es mencionado con cierta regularidad a lo largo de su obra, generalmente se lo hace siguiendo interpretaciones más o menos canónicas, como la de Heidegger en *L'uomo senza contenuto* (1970) o la de Foucault en *Signatura rerum* (2008). Así, en el primer libro de Agamben y, a pesar de un acercamiento poético anterior que podría haberle permitido elaborar otra interpretación, Nietzsche es el último eslabón de una metafísica de la vida que condena al arte a la *praxis* y oculta el “estatus poiético original del hombre”. Como se sabe, Heidegger entiende que Nietzsche lleva a su cumplimiento la historia de la metafísica europea como progresivo olvido del ser ya que, con la voluntad de poder, del ser no queda nada, el ser deviene valor. Esta es precisamente la premisa a partir de la cual Agamben construye su historia de la estética<sup>4</sup>. En el libro sobre el método, escrito en medio de la elaboración

3 Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 1994), 57.

4 Giorgio Agamben, *L'uomo senza contenuto* (Macerata: Quodlibet, 1994), 127-140. En todos los casos, a menos que se indique lo contrario, las traducciones son mías. El diagnóstico

de la saga *Homo sacer* en la que Agamben trabajó por veinte años, Nietzsche será uno de los modelos fundamentales de una arqueología filosófica entendida como un paciente trabajo sobre las fuentes y sobre la tradición que investiga el comienzo de los fenómenos. La “historia crítica” de Nietzsche, leída a través de Foucault y Melandri, es la que permite “destruir el pasado para hacer posible la vida”<sup>5</sup>.

Además, Nietzsche “merodea” como un fantasma irredento muchos textos en los que, a pesar de que es mencionado al pasar, su pensamiento ilustra alguna idea que Agamben está desarrollando. A modo de ejemplo, leamos algunas apariciones breves que son, no obstante, fundamentales a la hora de considerar la importancia de Nietzsche en la obra de Agamben. En *Il linguaggio e la morte* (1982), Nietzsche no solo es quien comprende desde el comienzo la relación entre la filosofía, la voz y la muerte, sino también quien propone una experiencia de la palabra que, después del fin de la filosofía como tener-lugar del lenguaje en la voz, podrá desvincularse de la negatividad y la muerte. Nietzsche denuncia la trampa metafísica del lenguaje que custodia lo inefable, pero también piensa alegres y amorosos modos de vivir en el lenguaje<sup>6</sup>. En *La comunità che viene* (1990) Agamben hace, entre paréntesis, una interpretación del “decir sí” a la vida nietzscheana a partir de la idea del ser-así. La “singularidad cualquiera”, se nos dice, es el ser, el ser que es “así”, y que es irreparablemente su “así”: un ser que es su modo de ser o, también, su no ser de otro modo. La afirmación nietzscheana de la vida no sería, interpreta Agamben, un “sí” dicho a un determinado estado de cosas, sino un “sí” dicho al ser-así de las cosas. Lectura que nos ofrece, al igual que en el ejemplo anterior, un Nietzsche intempestivo, capaz de dinamitar la filosofía conservadora del sujeto y de adelantar, acaso, una idea de forma-de-vida —una vida que, más allá de toda encerrona en una definición esencial, es “así”, una vida que se aferra a las formas provisionarias que la visten— que ocupará al Agamben maduro<sup>7</sup>. En “Glosse in margine ai *Commentari sulla società*

---

heideggeriano sobre Nietzsche puede leerse, entre otros lugares, en Martin Heidegger, “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, en *Caminos del bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte (Madrid: Alianza, 1997), 190-240. Una lectura interesante de la identificación aquí operada por Agamben entre la idea heideggeriana de la destrucción de la estética y la idea nietzscheana de la destrucción de la estética del espectador, puede leerse en Claudio Oliveira, “Da estética ao terrorismo. Agamben entre Nietzsche e Heidegger”, *Viso. Cadernos de estética aplicada*. Revista eletrônica de estética 11 (2012). Otra interpretación de la lectura agambeniana de Nietzsche en este primer libro, que acepta el diagnóstico allí propuesto, puede leerse en William Watkin, *The Literary Agamben. Adventures in Logopoiesis* (Londres-Nueva York: Continuum, 2010), 100-103.

- 5 Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo* (Turín, Bollati Boringhieri, 2008), 90, 98.
- 6 Giorgio Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività* (Turín: Einaudi, 2008), 119-120. Sobre la experiencia alegre y amorosa de la lengua en relación con Nietzsche, puede consultarse también Giorgio Agamben, “La parola e il sapere”, *Aut aut* 179-180 (1980): 155-166. La filo-logía es allí restituida a su etimología: un amor de las palabras del que no es posible ciencia alguna.
- 7 Giorgio Agamben, *La comunità che viene* (Turín: Bollati Boringhieri, 2001), 86. Sobre el concepto de forma-de-vida presente en las reflexiones posteriores de nuestro autor, véase *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer IV, I* (Vicenza: Neri Pozza, 2011)

*dello spettacolo*” (1992), donde Agamben defiende las ideas estético-políticas de su amigo Guy Debord y los situacionistas, un pasaje de *La ciencia jovial* es presentado como el ejemplo de una perfecta “situación construida”, contraria a la organización capitalista que despotencia la vida. El § 341 de aquella obra, que alberga, en opinión de Agamben, el *experimentum crucis* del pensamiento nietzscheano, es pensado como la puesta en marcha de un “desplazamiento mesiánico que cambia íntegramente el mundo, dejándolo *cuasi* intacto”: ante la pregunta del demonio “¿[q]uieres que este instante retorne eternamente?”, la respuesta es “sí quiero”<sup>8</sup>. La situación es un punto de indiferencia entre la vida y el arte que produce en ambos un cambio decisivo y da paso a una política a la altura de su tarea. Una vez más, aunque “marginamente”, Nietzsche es el filósofo que puede dar cuenta de la indeterminación, la inestabilidad y el temblor entre vida, arte y política. Y a pesar de (o gracias a) ese temblor inestable, Nietzsche nos enseña a “ser buenos con la vida”<sup>9</sup>.

Sin dudas, la temática nietzscheana a la que Agamben dedica un mayor tratamiento en sus libros es la del eterno retorno, aunque de un modo no exento de ambigüedades<sup>10</sup>. En “L’immagine immemorabile” (1986), siguiendo de cerca la lectura que el poeta errante y maldito Dino Campana hace del retorno nietzscheano, Agamben vincula a Nietzsche con aquel pensamiento contemporáneo que, con la intención de “romper el cerco de la subjetividad”, ha pensado una potencia entendida como pasión de sí, como puro *pathos* –simultáneamente pasivo y activo– que precede al sujeto y al objeto. Al interrogarse acerca del “sujeto” del eterno retorno, Agamben construye una interpretación de la voluntad de poder y del eterno retorno que hace de Nietzsche un continuador de la idea aristotélica de *dynamis*, la potencia inextinguible que une potencia activa y potencia pasiva. Contrariamente a una lectura más tradicional en clave de potencia activa, Agamben propone entender la voluntad de poder como eminentemente pasiva y al eterno retorno como una coincidencia entre ambas. El eterno retorno de lo mismo, esta pasión pura, esta “potencia inmemorial” que destruye lo mismo (*Gleich*) al mismo tiempo que lo salva, será precisamente uno

---

y *L'uso dei corpi. Homo sacer IV, 2* (Vicenza: Neri Pozza, 2014). En el primero no hay ninguna referencia a Nietzsche, pero en el segundo se lo presenta como el pensador que entrevió el problema de la relación entre *bios* y *zoè* en una forma-de-vida. *Ibid.*, 287. La forma-de-vida nombra, dice Agamben aquí, “el modo en que una singularidad da testimonio de sí en el ser y el ser se expresa a sí en el cuerpo singular”. *Ibid.*, 297.

- 8 Giorgio Agamben, “Glosse in margine ai *Commentari sulla società dello spettacolo*”, en *Mezzi senza fine* (Turín: Bollati Boringhieri, 1996), 64-65.
- 9 Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial. “La gaya scienza”*, trad. de José Jara (Caracas: Monte Ávila, 1999), § 341, 200-201.
- 10 Acerca de las diferentes lecturas del eterno retorno nietzscheano presentes en la obra de Agamben, puede consultarse Leland de la Durantaye, *Giorgio Agamben. A Critical Introduction* (Stanford-California: Stanford University Press, 2009). Allí se estudia, por un lado, la “mayor objeción posible” a este pensamiento: Auschwitz (272-276), y se, por el otro, se dedica un “Scholium” a evaluar la presencia no siempre explícita y no obstante evidente de Nietzsche a lo largo de la obra agambeniana. De la Durantaye sostiene aquí que Agamben termina leyendo el eterno retorno nietzscheano al modo de Benjamin, como el castigo escolar de estar condenado a escribir eternamente lo mismo después de clase (314-323).

de los modos en que Agamben caracterice la vida<sup>11</sup>. Diez años más tarde, en “Note sul gesto” (1992), Agamben dirá que solo puede entenderse el pensamiento del eterno retorno como un “gesto en el que potencia y acto, naturaleza y artificio, contingencia y necesidad se hacen indiscernibles”<sup>12</sup>.

Una vez establecido este marco de referencia general para la comprensión del interés de Agamben por Nietzsche, en lo que sigue se rastreará la continuación de algunas ideas nietzscheanas en la reflexión agambeniana sobre la vida, que estará siempre mediada por la lectura que otros autores hacen de los textos de Nietzsche y que, no obstante, será ineludible para entender correctamente el alcance de la propuesta de Agamben. Cuatro serán las cuestiones específicas que se abordarán: en primer lugar, se ubicará brevemente el pensamiento agambeniano en la línea autores posnietzscheanos que buscan pensar la “vida” más allá del “sujeto”; en segundo lugar, se evaluará la importancia de la metodología genealógica de raigambre nietzscheana que, a través de Foucault, Agamben adopta para pensar la “vida”; luego se analizará la idea de una politicidad originaria de la “vida” que Agamben, retomando a Nietzsche, asume como premisa para realizar el diagnóstico sobre el funcionamiento de las sociedades contemporáneas, y, finalmente, se buscará dar cuenta del papel central del arte en el pensamiento agambeniano de la vida, centralidad anclada en el contexto italiano de recepción del pensamiento de Nietzsche.

### LA “VIDA”: CONCEPTO OMNIPRESENTE DEL DEBATE POSNIETZSCHEANO. LA VERSIÓN DE NIETZSCHE

Como sabemos, la reflexión sobre la “vida” ha ganado terreno hacia fines del siglo XX por sobre las teorías acerca del “sujeto” en buena parte del pensamiento francés e italiano que, explícita o implícitamente, ha seguido las huellas de la filosofía nietzscheana. En efecto, a partir de su crítica a la subjetividad moderna, Nietzsche deja entreabierto la posibilidad de un pensamiento de “lo viviente” desde una perspectiva que logra desarticular la ambigüedad que el concepto de “vida” lleva consigo desde la Antigüedad sin por ello reducirlo, como bien señala Agamben, a una nueva definición. Este concepto parece haber oscilado entre varios sentidos

---

11 Giorgio Agamben, “L’immagine immemorabile”, en *La potenza del pensiero* (Vicenza: Neri Pozza, 2005), 333-343. Teniendo como referencia este ensayo considero equivocada la propuesta de Matthew Abbott quien, aunque explica claramente los puntos de cercanía entre Nietzsche y Agamben en relación con el problema del viviente hombre (la exclusión de su ser biológico para la fundación de la política), entiende la idea nietzscheana de vida como voluntad de poder en términos exclusivamente activos y redentorios, frente a la filosofía de la potencia agambeniana, que piensa la vida como *potentia passiva*, como afirmación de una privación. Dicho brevemente, considero que ni el planteo nietzscheano puede reducirse a una inocente positividad absoluta de la vida (un vitalismo ingenuo), ni el planteo agambeniano es reductible a una mera negatividad pasiva. Véase Matthew Abbott, “The Animal for which Animality is an Issue. Nietzsche, Agamben and the Anthropological Machine”, *Angelaki* 16, no. 4 (2011): 87-99.

12 Giorgio Agamben, “Note sul gesto”, en *Mezzi senza fine* (Turín: Bollati Boringhieri, 1996), 48.

posibles, generalmente presentados en pares opuestos jerárquicamente organizados (vida del cuerpo o vida del alma, vida orgánica o vida humana, vida biológica o vida contemplativa, etcétera), y por ello parecería estar destinado a reproducir la lógica de construcción de esencias últimas que Nietzsche denuncia en el procedimiento argumentativo de toda la metafísica<sup>13</sup>. Estos filósofos posnietzscheanos –entre los cuales podemos ubicar, a pesar de sus diferencias, a algunos de los principales filósofos franceses del siglo XX como Maurice Blanchot, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, así como a sus pares italianos, Massimo Cacciari, Giorgio Agamben y Roberto Esposito– comparten la necesidad de repensar la categoría metafísica de sujeto y con ello sus implicancias ético-estético-políticas<sup>14</sup>. Esto se evidencia en los debates más significativos de los últimos treinta años acerca de la comunidad, la animalidad y la biopolítica<sup>15</sup>: en estas tres temáticas puede rastrearse la influencia de las consideraciones nietzscheanas de lo “viviente” como concepto más amplio –a la vez que inestable y exterior– que el de subjetividad, concepto que, por lo demás, sigue usándose como hipótesis metafísica principal en los debates anglosajones entre universalistas y comunitaristas, por ejemplo.

¿En qué consiste la originalidad del pensamiento nietzscheano sobre la “vida”?

En primer lugar, habría que señalar que, contra la interioridad del sujeto autónomo que fundamenta el mundo, la “vida” se transforma, para Nietzsche, en la única representación posible del ser: “El ‘ser’ –nosotros no tenemos de ello ninguna otra representación que ‘vivir’”, reza un fragmento póstumo de la década del ochenta, en el que agrega: “¿Cómo puede entonces algo muerto ‘ser’?”<sup>16</sup>. Pero, a su vez, y aunque es la única representación posible, el concepto no es reducible a una definición última: en otro fragmento póstumo, Nietzsche aclara su *versión* del concepto de “vida”: “Pero ¿qué es la vida? Aquí se impone la necesidad de una nueva versión más determinada

13 Giorgio Agamben, *L'aperto, l'uomo e l'animale* (Turín: Bollati Boringhieri, 2002).

14 Acerca de la pertenencia de Agamben al linaje posnietzscheano que busca pensar una ontología de la vida no antropocéntrica, véase Matthew Calarco, “Jamming the Antropological Machine”, en *Giorgio Agamben. Sovereignty & Life*, ed. Matthew Calarco y Steven DeCaroli (Stanford-California: Stanford University Press, 2007), 167-168.

15 Mucho se ha discutido acerca de las huellas del pensador alemán en esta línea filosófica contemporánea, menciono a continuación algunos de los estudios más influyentes en el ámbito académico argentino. Sobre la presencia de Nietzsche en el debate en torno a la comunidad, véase, por ejemplo Mónica B. Cragnolini, comp., *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo* (Buenos Aires: La Cebra, 2008); acerca de la herencia nietzscheana en la problemática contemporánea de la animalidad, véase Vanessa Lemm, *Nietzsche's Animal Philosophy* (Nueva York: Fordham University Press, 2009), y el número especial sobre animalidad editado por Cragnolini de *Instantes y Azares, escrituras nietzscheanas* 13 (2015); sobre biopolítica, Mónica B. Cragnolini, comp., *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica* (Adrogué: La Cebra, 2014).

16 Friedrich Nietzsche, FP 2 [172] 1885-1888, en *El nihilismo: Escritos póstumos*, trad. G. Mayos (Barcelona: Península, 2000, trad. G. Mayos), 35. [La numeración de los fragmentos póstumos corresponde a la de la edición crítica de Colli y Montinari: *Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter, 1970-1974]. Véase también *Más allá del bien y del mal*, trad. A. Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 1983), §§ 13, 34.

del concepto de ‘vida’. Mi fórmula al respecto reza: vida es voluntad de poder<sup>17</sup>. Subrayemos, entonces: se trata de una definición perspectivista y no metafísica, una *versión* que lucha con otras versiones. Como señala Cragolini, contrariamente a la concepción metafísica de la vida como un principio único y continuo que mancomuna al romanticismo, las filosofías de la vida y al vitalismo, Nietzsche piensa la vida más allá de la reproducción y la supervivencia, como discontinuidad y disrupción<sup>18</sup>.

El concepto de *Wille zur Macht* es ciertamente polémico y existen numerosas interpretaciones al respecto: desde aquellas que la asimilan a la “*Lebenswille*” schopenhaueriana –que no obstante Nietzsche rechaza explícitamente<sup>19</sup>– o a la lucha por la vida darwiniana, hasta las que asumen su carácter ficcional y “artístico” como la de Vattimo<sup>20</sup>, pasando por la interpretación metafísica heideggeriana ya mencionada que permite ubicar todo el pensamiento nietzscheano en las postrimerías de la llamada “metafísica de la subjetividad”.

En la línea interpretativa que seguimos aquí, aquella que piensa el concepto de voluntad de poder desde la óptica del arte –no solo por el tipo de funcionamiento sino también por su carácter ficcional, creativo y siempre aproximativo<sup>21</sup>– podríamos decir que la vida entendida como voluntad de poder es una multiplicidad de fuerzas unidas

---

17 Nietzsche, FP 2 [190], 36.

18 Mónica B. Cragolini, “Sobre algunas (in)ciertas afinidades electivas: la presencia de Nietzsche en los debates biopolíticos contemporáneos”, en *Extraños modos de vida*, 35-41. Sobre la óptica perspectivista de la vida, puede consultarse Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §§ 11, 33.

19 Nietzsche, FP 14 [121], 128-129. Allí leemos: “... lo que [Schopenhauer] llama ‘voluntad’ es una mera palabra vacía. Aún menos se trata de una ‘voluntad de vida’: pues la vida es meramente un *caso particular* de la voluntad de poder”. Además del rechazo explícito de la voluntad schopenhaueriana, este fragmento también nos llama la atención sobre la imposibilidad de reducir el pensamiento de Nietzsche a un vitalismo metafísico sin más. Lo viviente es solo una especie muy rara de lo muerto, nos advierte en el § 109 de *La ciencia jovial*, 106. En la interpretación nietzscheana, la vida y la muerte no son opuestos y, por lo tanto, como bien señala Noelia Billi, la vida deja de funcionar como operador último de inteligibilidad de lo que hay y da paso a una ontología no agotada en lo orgánico – in-orgánica–, in-teleológica y difusa. En Noelia Billi, *Modos de morir. Impersonalidad, materialismo y constitución de la subjetividad en la obra de Maurice Blanchot*, tesis doctoral en Filosofía (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2016), inédita. De allí que, a pesar de la “centralidad” atribuible a la vida en el pensamiento nietzscheano y posnietzscheano, no debe suponerse un reemplazo espacial del concepto de sujeto por el de vida, sino un proceso de alejamiento del humanismo que sostenía al sujeto como fundamento hacia un pensamiento de lo viviente y de lo no viviente en el que ambos se relacionan, se tensan, se acercan y se alejan en un baile abismal desfondado e infundable.

20 Gianni Vattimo, *La avventura della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger* (Milán: Garzanti, 1980), capítulo IV. Un análisis detallado de las diversas interpretaciones puede leerse en Mónica B. Cragolini, *Nietzsche, camino y demora* (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1998), 135.

21 Sobre el carácter ficcional de los así llamados conceptos fundamentales de Nietzsche, cabe la advertencia de Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*, §§ 22, 45: “Suponiendo que también todo esto sea nada más que interpretación –¿y no os apresuráis vosotros a hacer esa objeción?– bien, tanto mejor”.

por un proceso de nutrición, que deben resistir a otras fuerzas opuestas, a través de un proceso de “interpretación”. Contrariamente, el “sujeto” se revela como algo “fingido-por añadidura, introducido-por detrás”, “el ‘yo’ es tan solo una síntesis conceptual”<sup>22</sup>. La vida es un concepto que sirve a Nietzsche para dismantelar la trampa que los filósofos disfrazan de “certeza inmediata”, ese “yo” falso que se antepone como condición de un pensamiento que, no obstante, es, existe, de-sujetado<sup>23</sup>.

A partir de la investigación de Barbara Stiegler en torno a la relación de Nietzsche con la biología de su época, podemos conjeturar una interpretación más detallada de esta definición de la vida como voluntad de poder<sup>24</sup>. Sabemos que en los primeros años de la década del ochenta, Nietzsche realiza numerosas lecturas de obras biológicas de las que se sirve para elaborar su concepto de vida como poder de crear formas. La vida como voluntad de poder es, también, entre otras cosas, una respuesta a la interpretación darwinista de la vida como “lucha por la existencia”, que no deja de ser una prolongación de las valoraciones morales de los biólogos: “La vida *no* es adaptación de las condiciones internas a las externas, sino voluntad de poder que desde dentro siempre de nuevo se somete e introduce en lo ‘exterior’”<sup>25</sup>.

Entusiasmado con las investigaciones de Wilhelm Roux, Nietzsche acepta la idea de organismo como lucha interna en búsqueda de una identidad. El organismo es a la vez orden y lucha: “... una unidad que se construye a medida que su pluralidad interna se intensifica, una identidad que no se conquista más que intensificando la alteridad al interior de ella misma”<sup>26</sup>. El protoplasma, primer estadio de la vida orgánica, es un ejemplo de esa lucha interna. Así, el organismo vivo incorpora la alteridad, mientras que las fuerzas inorgánicas se someten unas a las otras para preservar su exterioridad recíproca. Esta descripción biológica es acompañada, como se sabe, por la decisión filosófica de tomar el “cuerpo” como hilo conductor para analizar la “vida”. El cuerpo viviente (*Leib*), el lugar privilegiado de manifestación de la voluntad de poder, es la “gran razón”, “una pluralidad dotada de *un único* sentido”, y el “alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo”, anuncia Zarathustra a quienes no tienen oídos para escucharlo<sup>27</sup>. Discurso biológico, filosófico y poético se entrelazan para construir una compleja constelación de ideas que horadan el discurso metafísico tradicional, del cual la biología cae muchas veces presa. Por ello, no debe comprenderse que Nietzsche elige el cuerpo por sobre el alma, la vida por sobre el sujeto; nunca en él se trata de la elección de uno de los opuestos y la negación total del otro, ni de la inversión de la tradicional relación jerárquica entre ambos conceptos, sino que, en tanto que “hipótesis”, estos conceptos que se oponen piden

22 Nietzsche, FP 7 [60], 60 y FP 1 [87], 25.

23 Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §§ 16,17, 37-38.

24 Barbara Stiegler, *Nietzsche et la biologie* (París: Presses Universitaires de France, 2001).

25 Nietzsche, FP 7 [9], 57.

26 Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, 55.

27 Friedrich Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2005), 60-62.

ser refinados, reformulados y recreados constantemente. Es la relación jerárquica lo que precisamente queda en suspenso y posibilita nuevas y provisorias relaciones entre las polaridades.

Por ello, sin entrar en las discusiones que estos textos han suscitado y siguen suscitando, retendremos para el análisis de Agamben la idea de la necesidad de pensar la vida de modo más general por sobre el sujeto, por un lado, y por otro, su carácter ficcional, interpretativo, que, lejos de todo “vitalismo ingenuo”, impide su captura en un nuevo sistema metafísico que la tenga como fundamento.

### LA VIDA Y LOS SUJETOS EN EL PENSAMIENTO DE AGAMBEN, UNA PERSPECTIVA ARQUEOLÓGICO-GENEALÓGICA

Ciertamente, aunque sin explicitar una posible relación causal (y con ello, metafísica y teleológica), Agamben parece no poner en duda la premisa según la cual la vida es anterior a los sujetos cuando, en *Che cos'è un dispositivo?* (2006), propone considerar una repartición general de lo existente en dos grandes grupos: los seres vivientes y los dispositivos, entendiéndolo por esto todo aquello que pueda “capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes”. Una escisión del viviente respecto de sí mismo, una separación entre el viviente y su ambiente es lo que permite la “construcción de un mundo” y con él el surgimiento de los dispositivos, afirma el filósofo italiano. Entre ambos, viviente y dispositivos, se constituyen, móviles y polimorfos, los sujetos, quienes, lejos de conformar una realidad sustancial o “conciencias autorreflexivas, centros de imputación de las facultades y de los hábitos”, son el resultado “del cuerpo a cuerpo entre vivientes y dispositivos”. No obstante, no se trata para Agamben de una cancelación de la categoría de subjetividad, sino de su “diseminación”, lo cual “lleva al extremo el aspecto de mascarada que siempre acompañó a toda identidad personal”<sup>28</sup>. Tal como lo había argumentado Nietzsche, Agamben asume que el fenómeno del sujeto es secundario con respecto a la cuestión de la vida, por ello la creciente preocupación de Agamben por el concepto de “vida” parece heredera cuanto menos indirecta del pensamiento nietzscheano. Si, como había dicho en “La potencia del pensiero” (1987), “toda la comprensión de lo viviente debe ser puesta en cuestión”, si “la vida debe ser pensada como una potencia que incesantemente excede sus formas y sus realizaciones”<sup>29</sup>, es porque un Nietzsche subterráneo –contagiado a través de las lecturas de Klossowski o Blanchot, de Heidegger o Campana, de Foucault o Melandri– acecha oculto en las investigaciones agambenianas más diversas. La vida como potencia, la potencia como excedencia, la vida como obra de arte sin sujeto, son cuestiones todas en las que irrumpe un nietzscheanismo impensado.

---

28 Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo* (Roma: Nottetempo, 2006), 21-22.

29 Giorgio Agamben, “La potencia del pensiero”, en *La potencia del pensiero*, 286.

Cuando la “vida”, a través de los conceptos de “vida desnuda” y “forma-de-vida”, se vuelva una preocupación acuciante de la filosofía agambeniana, serán estas indicaciones iniciales las que permitirán pensar en su coherencia dentro de su obra. En 1996, al escribir “L'immanenza assoluta”, Agamben advierte que los últimos textos escritos por Foucault y Deleuze se ocupan de la vida y lo hacen, podríamos decir, continuando, cada uno a su modo, las reflexiones nietzscheanas. Esto mismo parece asumir el propio Agamben en el cuadro con el que cierra el artículo, en el cual coloca sucesivamente, en una misma línea de pensamiento inmanentista, los nombres de Spinoza, Nietzsche, Foucault y Deleuze. Es por esto que el testamento mismo de Deleuze y Foucault (y junto con ellos agreguemos entonces a Nietzsche) indica, como tarea impostergable de la filosofía que viene, la necesidad de hacer una investigación genealógica de la noción de “vida” que, por un lado, permita devolverla a su estatus filosófico-político-teológico, es decir, que muestre sus prestaciones específicas en el seno de los discursos y las prácticas que modelaron la vida de los hombres, y que permita por otro lado contribuir a aquella concepción inmanente de la vida en cuanto errancia y en cuanto plano de “indeterminación virtual en el que lo vegetal y lo animal, el adentro y el afuera, incluso lo orgánico y lo inorgánico, se neutralizan y transitan uno en el otro”<sup>30</sup>. Parafraseando el modo en que Mathieu Potte-Bonneville explicita una doble caracterización de la “vida” en el pensamiento de Foucault<sup>31</sup>, podría decirse que en Agamben hay una oscilación entre, por un lado, una concepción de la vida como objeto de las tecnologías políticas (todo el trabajo emprendido en los primeros volúmenes de *Homo sacer* en torno a la “vida desnuda”), esto es, como efecto histórico, como ficción cuyo comienzo (y no origen) el arqueólogo y genealogista describe; y, por el otro, como modelo posible para pensar de otro modo la historia, cuando “todas las formas de vida de Occidente han alcanzado su consumación histórica” (el concepto de forma-de-vida, estudiado en los dos últimos volúmenes de la saga)<sup>32</sup>.

*L'aperto. L'uomo e l'animale* (2000), libro en que se aborda por primera vez de modo explícito el problema de la concepción filosófica occidental de la “vida” y sus consecuencias políticas, puede ser leído como el comienzo de esta investigación genealógica centrada en el primero de los dos aspectos mencionados, es decir, en el análisis del uso táctico del concepto por parte de los dispositivos que produjeron la “vida desnuda” recortando lo viviente. Aunque mencionado solo subrepticamente, Foucault es aquí el referente metodológico que habilita una lectura de la “vida” como aquel concepto que, en la cultura occidental, no ha podido ser definido y que, justamente por ello, ha sido incesantemente articulado y dividido según cumpliera distintas funciones estratégicas no solo en los ámbitos filosófico y teológico, sino

30 Giorgio Agamben, “La immanenza assoluta”, en *La potenza del pensiero*, 395.

31 Mathieu Potte-Bonneville, “Las vidas paralelas. La pluralidad del concepto de vida y sus consecuencias políticas en Michel Foucault”, en *Actas del Seminario “Biopolíticas después de Foucault”* (San Martín: Universidad Nacional de San Martín, 2007), 11.

32 Agamben, *Altissima povertà*, 175.

también en el político, el médico y el biológico. En este libro, Agamben reconstruye el funcionamiento de lo que, siguiendo los análisis de Furio Jesi, llama la “máquina antropológica”, una máquina que, al modo del irónico dispositivo de sexualidad foucaultiano, produce la esencia de lo humano por medio de la oposición entre hombre y animal al interior del viviente hombre. Nietzsche no es mencionado aquí, por cierto. Sin embargo, el antihumanismo nietzscheano es la premisa ineludible en esta consideración de lo humano, como lo fue también para las líneas que cierran *Las palabras y las cosas*: la hoy “clásica imagen” del hombre como “rostro de arena” que podría borrarse en los límites del mar, y que, no por azar, cierran también la reflexión de *L’aperto* en la forma de una paráfrasis que no se atribuye a autor alguno –acaso porque forma parte del patrimonio filosófico antihumanista en el que Agamben abreva<sup>33</sup>-. El “hombre” es para Nietzsche un conglomerado de actos, creencias e ideales, un dogma que ha servido para imponer un modo de vida que, paradójicamente, desprecia la vida; el sujeto es una superstición, “no hay ningún ser detrás del hacer, del actuar, del devenir, el ‘agente’ ha sido ficticiamente añadido al hacer”, indica en *La genealogía de la moral*<sup>34</sup>.

Por otro lado, el alcance de la investigación agambeniana no puede ser comprendido sino en el horizonte de la genealogía “gris, meticulosa y pacientemente documental” legada por Nietzsche a la filosofía venidera. En efecto, la “interpretación” genealógica propuesta por Nietzsche asume la incerteza y la inseguridad implícita en todo intento de comprensión e impide la apropiación de un sentido único y toda definición esencial homologante. Si, como señala Foucault en su texto sobre Nietzsche y la genealogía, la interpretación fuese *aclarar lentamente una significación oculta en el origen*, solo el discurso metafísico sería capaz de dar cuenta de la historia, pero si entendemos que interpretar

... es ampararse, por violencia o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo una significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego y someterlo a reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones y la genealogía debe ser su historia<sup>35</sup>.

La interpretación se asume perspectiva y máscara en un “carnaval concertado”: las máscaras son criterios asumidos provisoriamente, prevenidas como están de convertirse en una “criteriología”. Como señalábamos al comienzo, Agamben encuentra en Nietzsche al precursor de cierta idea de arqueología que, a través de Melandri y de Foucault, él mismo suscribe. Ya en la introducción al libro de

33 Agamben, *L’aperto*, 94; Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, trad. E. C. Frost (México: Siglo Veintiuno Editores, 1984), 375.

34 Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 1994), 52.

35 Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía y la historia*, trad. José Vázquez Pérez (Valencia: Pre-Textos, 1992), 18.

Melandri, *La línea e il circolo* (2004), Agamben trabaja sobre la interpretación melandriana del concepto de “historia crítica” de la *Segunda intempestiva*, entendido como “aquella historia que juzga y condena el pasado en nombre de la vida”<sup>36</sup>. La arqueología, sostiene Agamben, deberá situarse en un punto de indeterminación entre *télos* y *arché*, sin aferrarse a los contenidos sustanciales, para asir la producción de la escisión. También en *Signatura rerum* (2008), Agamben analiza el texto de Foucault sobre la genealogía nietzscheana para rescatar la idea de la búsqueda de un comienzo histórico frente a la búsqueda metafísica del origen<sup>37</sup>. Así, la perspectiva arqueológico-genealógica abre las puertas a un tipo de tratamiento filosófico en el que ya no se busca, como puntualizaba Foucault, “el despliegue meta-histórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías”, y permite, por el contrario, tanto “localizar la singularidad de los acontecimientos”<sup>38</sup> como poner en evidencia el carácter estratégico del uso de los conceptos. Gracias a ello, la “vida”, en cualquiera de sus especificaciones terminológicas, no será pensada por Agamben como un nuevo fundamento o un retorno a la naturaleza, según le reprochan algunos críticos<sup>39</sup>, sino que será leída en esa oscilación que mencionábamos, a la vez como el producto estratégico de determinadas relaciones de poder y como potencia, a la vez pasiva y activa, que excede sus formas y sus realizaciones.

### LA POLITICIDAD INTRÍNSECA DE LA VIDA

En este sentido, y más allá de la evidente remisión agambeniana a los análisis foucaultianos sobre biopolítica —es decir, sobre el modo en que la política se hace cargo de la vida biológica de los hombres—, Agamben parece asumir de entrada la hipótesis nietzscheana de la politicidad originaria de la vida. ¿En qué sentido la vida es desde siempre política para Nietzsche? Incluso en la polémica concepción de la “gran política” como fisiología, estamos frente a un pensamiento que, a contrapelo de la tradición occidental que separa la vida corpórea de la vida del espíritu (la *zoé* del *bíos*, en los términos que usa Agamben), ha mantenido en un mismo plano de immanencia la vida toda en su discontinuidad, como conjunto de fuerzas que se entrecruzan y rebasan, negándose a operar las divisiones que producen la jerarquías entre las partes separadas artificialmente: cuerpo/alma; hombre/animal, etcétera.

La interpretación de Roberto Esposito sobre esta cuestión ha sido ciertamente la más difundida entre los estudiosos del debate contemporáneo: en *Bios, biopolítica e filosofía* (2004), afirma que Nietzsche comprende la dimensión intrínsecamente

36 Giorgio Agamben, “Arqueología d’una arqueología”, en *La línea e il circolo*, ed. Enzo Melandri (Macerata: Quodlibet, 2004), xx.

37 Agamben, *Signatura rerum*, 84.

38 Foucault, *Nietzsche, la genealogía y la historia*, 13.

39 Por ejemplo, Jacques Derrida, *Seminario la bestia y el soberano I, 2001-2002*, trad. Cristina de Peretti y Delmiro Rocha (Buenos Aires: Manantiales, 2010), 357-389.

política de la vida en la medida en que la piensa como “lucha interna”, como continuo potenciamiento: la política no es una forma que se agrega desde el exterior a la materia de la vida, sino que es aquello que la constituye. Así, la “gran política” es entendida como un entrecruce indisoluble entre vida y potencia, “en el doble sentido en que el viviente es tal solo si internamente potenciado y la potencia no es imaginable sino en los términos de un organismo viviente”<sup>40</sup>.

En un texto anterior al de Esposito, dedicado a hacer un diagnóstico político de la actualidad, Agamben había dejado sugerida una interpretación posible, también en el sentido de una relación del nexo connatural entre política y vida, al mencionar, entre paréntesis, como si se tratara de una obviedad de la cual es necesario partir para comprender el presente, el fragmento póstumo en el que Nietzsche sostiene que no tenemos otra experiencia del ser más que el vivir. Agamben introduce esta afirmación nietzscheana sin siquiera explicitar la referencia –acaso también por tratarse de una afirmación que forma parte de las premisas de su pensamiento–:

... el problema que tiene frente a sí la política es precisamente este: ¿es posible una comunidad política que se oriente exclusivamente al goce pleno de la vida mundana? Pero ¿no es éste, mirándolo bien, el objetivo de la filosofía? (...) La definición del concepto de “vida feliz” (y verdaderamente, de modo tal que no sea separado de la ontología, pues, del “ser: no tenemos otra experiencia más que vivir”) sigue siendo una de las tareas esenciales del pensamiento que viene<sup>41</sup>.

Por otro lado, también para Nietzsche la vida está asociada a la felicidad, aun cuando se trate de amarla en sus aspectos más terribles. Y, aunque la fuente habitual de Agamben no sea Nietzsche sino el concepto de “vida suficiente” de Averroes y el uso político que hace de este Marsilio de Padua, ambos, Agamben y Nietzsche, comparten un mismo intento de pensar la posibilidad de “una comunidad política que esté orientada exclusivamente al goce pleno de la vida mundana”<sup>42</sup>.

En el “Prólogo” del libro que cierra su investigación sobre el funcionamiento del poder occidental, *L'uso dei corpi* (2014), Agamben volverá a mencionar, esta vez explicitando la referencia, el fragmento de Nietzsche. Se trata en este contexto de pensar la concepción debordiana de la vida, anclada a la paradójica certeza de que el “elemento genuinamente político consist[e] en [la] incomunicable, casi ridícula

---

40 Roberto Esposito, *Bios. Biopolítica e filosofia* (Turín: Einaudi, 2004), 83. No discutiré aquí esta lectura, solo me interesa señalar la relación posible con el texto de Agamben que analizo a continuación. Interesantes objeciones se postulan a la versión de Esposito en Mónica B. Cragnolini, “Nietzsche y la biopolítica: el concepto de vida en la interpretación de Esposito”, en *Rastros y rostros de la biopolítica*, comp. Gonzalo Mendiola (Barcelona: Anthropos, 2009), 127-140.

41 Giorgio Agamben, “Politica”, en *Segnalibro, Voci da un dizionario della contemporaneità*, ed. Lucio Saviani (Napoles: Liguori Editore, 1995), 145.

42 *Ibidem*.

clandestinidad de la vida privada”<sup>43</sup>. En este recorrido por la vida y la “obra” –siempre en fuga e inaferrables– de su amigo, Agamben recuerda la respuesta de Debord frente a la demanda de ciertos jóvenes italianos que esperaban su palabra: “... *on esiste, cela devrait leur suffire*”. ¿Qué significa “*on existe*”? se pregunta Agamben. En toda la tradición occidental la existencia tiene que ver constitutivamente con la vida: de Aristóteles a Nietzsche, ser y existir van juntos para los vivientes, afirma. Por eso, la tarea del pensamiento (y de la política) hoy debe ser “[I]llevar a la luz –fuera de todo vitalismo– el íntimo enredo de ser y vivir”<sup>44</sup>. Y para ello, será necesario dejar de pensar el “hecho científico” de la vida en general, que la transforma en mera supervivencia, y atreverse a pensar *una* vida en singular, la forma de vida inseparablemente privada y clandestina, pero histórica y pública. Será necesario, entonces, “encontrar el elemento político que se escondió en la clandestinidad de la existencia singular”, para delinear los contornos de una forma-de-vida y de un uso común de los cuerpos<sup>45</sup>.

Nuevamente, la búsqueda de Agamben, como la de Nietzsche, está orientada a la felicidad en *este* mundo, en *esta* vida, la vida del singular cualquiera y de la multitud de la que aquella es ejemplo. De allí, también, que ambos denuncien la dependencia de los discursos sobre la vida respecto de la teología: así como a lo largo de la obra de Nietzsche el sacerdote y su moral del resentimiento son el modelo de vida que ha contaminado incluso la filosofía que se quiere secular, poniendo a la vida contra sí misma, también para Agamben, aunque no sin ambigüedades<sup>46</sup>, el discurso teológico ha digitado el destino de Occidente hasta el actual dominio económico-administrativo de la vida pretendidamente independiente de toda idea religiosa. Un común pensamiento ateológico que propone la suspensión de las escisiones, articulaciones y jerarquizaciones antes vistas como esenciales, se abre paso entre los análisis detallados de los modos de “sujeción” de la vida.

### ESTETICIDAD DE LA VIDA, LA VIDA COMO OBRA DE ARTE ASUBJETIVA

Tal como se evidencia desde su primer libro, otra herencia nietzscheana es rastreable en Agamben. Una herencia anterior a las consideraciones metodológicas y políticas y que se relaciona directamente con el problema de la vida: la consideración del arte como dimensión privilegiada del hacer humano. Recordemos que, para

43 Agamben, *L'uso dei corpi*, 11.

44 *Ibid.*, 15.

45 *Ibid.*, 18.

46 No puedo aquí detenerme en una evaluación pormenorizada de la relación de Agamben con la teología cristiana. Ciertamente, y al contrario de Nietzsche, Agamben ha buscado en el discurso teológico algunas salidas posibles para su diagnóstico de Occidente. Y si bien no resigna la búsqueda de alternativas en el seno mismo de esa tradición, como en *Altissima povertà*, no ha dejado de llamar la atención acerca de la dependencia del actualísimo paradigma de la operatividad respecto de la teología cristiana. Véase Giorgio Agamben, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer, II, 5* (Turín: Bollati Boringhieri, 2012).

Nietzsche, en tanto especificación de la voluntad de poder, la “vida” es creación y destrucción permanente de fuerzas, voluntad de forma y de disgregación, de allí que sea concebida en analogía con la actividad artística. El arte es un movimiento opuesto al de la decadencia de la religión, la moral y la filosofía, dado que asume su carácter ficcional y, por ello, la posibilidad de su revocación permanente. De este modo se transforma en una fuerza superior opuesta a toda voluntad de negar la vida que, aun percibiendo lo terrible y enigmático de la existencia, lo vive y desea vivirlo<sup>47</sup>.

Del mismo modo, para pensar la vida Agamben ha apelado más a la consideración de la actividad artística que a los discursos científicos o epistemológicos de la época. Es posible que en ello haya sido determinante su temprana aceptación de la interpretación heideggeriana de Nietzsche, pero también lo ha sido su pertenencia al entorno filosófico italiano que recibe de un modo idiosincrático la herencia nietzscheana. Es por ello que resulta necesario contextualizar el pensamiento de Agamben en el arco de filósofos italianos que, leyendo a Nietzsche, parecen haber asumido una vocación común del arte y la política, en tanto modalidades del hacer humano que se miden con la nada, es decir, que asumen la ausencia de fundamentos y producen, traen al ser, y, al mismo tiempo que producen, inventan también el modo de su producción<sup>48</sup>.

En “Programma per una rivista” (1978), leemos:

La cohesión originaria de poesía y política (...) es algo que, por ella, no tiene siquiera necesidad de ser puesto en discusión: el problema no es tanto si la poesía es o no relevante respecto de la política, sino si la política está todavía a la altura de su cohesión originaria con la poesía. Si pretende devolverle a la política su propia dimensión, la crítica [aquella tarea a la que se dedicaría la revista] debe plantearse sobre todo como antítesis de la ideología que se inserta en la disolución de esa cohesión<sup>49</sup>.

Es desde este marco común, en su conjunto, a pesar de sus notables diferencias, que gran parte de la filosofía italiana contemporánea se ha embarcado en una discusión que piensa el problema del arte, el de la crisis actual del arte y el de la “estetización” como problemas políticos centrales para Occidente, discusión

47 Esta caracterización fue armada con base en la selección de fragmentos póstumos realizada por Agustín Izquierdo en Friedrich Nietzsche, *Estética y teoría de las artes*, trad. Agustín Izquierdo (Madrid: Tecnos, 1999).

48 No es frecuente entre los comentaristas relacionar la filosofía agambeniana con la de sus colegas italianos, a pesar de que comparte muchas de las premisas de lectura y de recepción no solo de Nietzsche, sino también de Heidegger y de Benjamin, por ejemplo. Para un mapa de la filosofía italiana contemporánea, véase Giuseppe Cantarano, *Immagini del nulla. La filosofía italiana contemporanea* (Milán: Mondadori, 1998).

49 Giorgio Agamben, “Programma per una rivista”, en *Infanzia e storia Distruzione dell’esperienza e origine della storia* (Turín: Einaudi, 2001), 148-149.

que, en los debates más recientes, al incorporar la perspectiva biopolítica del último Foucault, encara también el problema de la constitución de la subjetividad y de la comunidad desde la perspectiva más amplia de lo viviente. En el caso de Agamben, el arte, específicamente la poesía, ha sido desde el comienzo el espacio privilegiado para ensayar distintas versiones de la vida. Desde sus poemas juveniles, que evidencian una fascinación por el Dionisos nietzscheano y su carácter anfibológico, hasta las intervenciones a propósito de obras literarias italianas<sup>50</sup> o sus consideraciones más recientes sobre Dionisos, el dios-animal<sup>51</sup>, Agamben ha buscado en la tradición mitológica y literaria modos diversos de vestir (dar forma a) la vida que el poder desnuda. Y la influencia de Nietzsche a este respecto es notable: incluso en *L'uomo senza contenuto* –aquel primer libro que condenaba, de la mano de Heidegger, la filosofía nietzscheana a una “metafísica de la vida” que reduce toda actividad humana a su estrato biológico– Nietzsche aparece simultáneamente como quien desenmascara la maniobra moderna de fabricación de un arte para ser gozado sin riesgos, y como quien comprende el arte *alla* Pigmalión, aquella inquietante potencia creadora de vida. Acaso esta oscilación en la lectura de Nietzsche sea determinante para entender la doble mirada acerca del problema de la vida que puede rastrearse en esta obra y tal vez en el resto de su pensamiento: por un lado, hay aquí un primer esbozo de lo que en el proyecto *Homo sacer* será el concepto de “vida desnuda”, es decir, se presenta un diagnóstico negativo respecto de la progresiva identificación de la vida humana con su carácter biológico. Pero, por el otro lado, podemos ver aquí una cierta lectura desbordante y potencial de la vida y de su relación con el arte, que, en la estela de Nietzsche, estaba presente en sus poemas juveniles. Todos estos intentos podrían implicar un paganismo irreverente que, como quiso Nietzsche, restituye al uso público la capacidad creadora que Occidente atribuyó a lo divino, es decir, desacraliza el arte y, con ello, desacraliza la vida. Se trataría así del rescate de una “tradición poética ateológica” constructora de figuras monstruosas, ni animales, ni humanas, ni divinas, a la que Agamben recurrirá nuevamente y que constituye, tal vez, uno de sus referentes para pensar una ontología de la vida más acá de la escisión biopolítica<sup>52</sup>.

Mucho más adelante, y otra vez mediado por Foucault, Agamben volverá al tópico nietzscheano de hacer de la propia vida una obra de arte. En una entrevista de 2004<sup>53</sup> reflexiona sobre la implicancia asubjetiva de esta idea:

---

50 He analizado los poemas juveniles en Paula Fleisner. “Hiedra negra y esperanza. Notas sobre el ‘lugar’ del poema en la obra de Giorgio Agamben”, en *Estética y política en la filosofía de Giorgio Agamben*, editado por Marcelo Raffin (Buenos Aires: Aurelia Libros, 2015), 107-116.

51 Giorgio Agamben, “La ragazza indicibile”, en *La ragazza indicibile Mito e mistero di Kore*, ed. Giorgio Agamben y Monica Ferrando (Milán: Mondadori, 2010), 28.

52 Giorgio Agamben, *Categorie italiane. Studi di poetica* (Venecia: Marsilio, 1996), 92.

53 Ulrich Raulff, “Interview with Giorgio Agamben, Life, A Work of Art without an Author: The State of Exception, the Administration of Disorder and Private Life”, *German Law Journal* 5 (2004): 612-613.

... una vida filosófica, una vida bella y buena, es otra cosa: cuando tu vida se vuelve una obra de arte, tú no eres la causa de ello. (...) La construcción de la vida coincide con lo que Foucault refería como “*se deprendre de soi*”. Y esta es también la idea nietzscheana de obra de arte sin artista<sup>54</sup>.

Entonces, la vida, incluso en la adopción de una forma, en su conversión en *una* vida, implica una instancia desubjetivante, una instancia común que Agamben remite al concepto nietzscheano de obra sin artista<sup>55</sup>. La vida como una obra de arte que ya no puede ser pensada como la plasmación de una voluntad que se expresa, tirana, y que se mantiene dentro de los límites de aquella metafísica de la subjetividad a la que Heidegger había condenado su versión de Nietzsche. La vida aquí, nuevamente a través de la versión foucaultiana de Nietzsche, como una obra de arte sin artifice, es toda ella un artefacto, toda ella obra de ningún autor.

En el primer “Intermezzo” de *L'uso dei corpi*, dedicado a la evaluación de la estética de la existencia foucaultiana, Agamben reconoce la influencia nietzscheana en la idea de obra como la apertura de un espacio en el que el autor desaparece. El mundo es una obra sin artista, que se da a luz a sí misma, como un cuerpo viviente, como una organización, dice Nietzsche. El arte relacionado con la vida de cada uno, la propia vida como un objeto artístico que se crea incesantemente, dice Foucault. Necesidad de romper con el sujeto como fundamento para pensar una forma-de-vida, dirá Agamben<sup>56</sup>. Y podrá concluir en un ensayo contemporáneo:

Verdaderamente poética es aquella forma de vida que, en la propia obra, contempla la propia potencia de hacer y de no hacer y encuentra paz en ella. Un viviente no puede jamás ser definido por su obra, sino sólo por su inoperosidad, es decir, por el modo en el que, manteniéndose, en una obra, en relación con una pura potencia, se constituye como forma-de-vida, en la que en cuestión no están ni la vida ni la obra, sino la felicidad<sup>57</sup>.

Así, en la vida poética está en cuestión exactamente lo mismo que en la vida política: la alegría inocente y limbal (pero de acá), la felicidad en el uso común de los cuerpos. Común ausencia de obra del arte y la política que, suspendiendo el encierro de la vida en la supervivencia general de las especies o en la autoconservación, habilita un pensamiento de la vida como proceso de constitución y destitución, revocación constante de todo principio superior que busque jerarquizar sus formas<sup>58</sup>.

---

54 *Ibid.*, 613.

55 Friedrich Nietzsche, FP 2 [114], en *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*, trad. Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares (Madrid: Tecnos, 2006), 110.

56 Agamben, *L'uso dei corpi*, 137-140.

57 Giorgio Agamben, “*Opus alchymicum*”, en *Il fuoco e il racconto* (Roma: Nottetempo, 2014), 141.

58 Agamben, *L'uso dei corpi*, 351.

## ELIGE TU PROPIA AVENTURA: LA FILOSOFÍA ENTRE LA RISA Y LA INOCENCIA

Como en una de esas historias juveniles en las que las decisiones del lector desencadenan las peripecias de la historia, la filosofía de Nietzsche ha sido reconstruida y deconstruida siguiendo aquel precepto que citábamos al comienzo de este trabajo: cada lector ha sido obligado a rehacer algo de la filosofía nietzscheana a su propia imagen. El Nietzsche de Agamben es difuso, oscila, se pierde y reaparece en lugares inusitados. Está intervenido por otros lectores –Heidegger, Foucault, Campana– que dejaron sus huellas tanto o más influyentes que las del propio Nietzsche. Y, no obstante, asoma, reaparece, asedia a lo largo de la obra de Agamben como un fantasma desquiciante que, al modo en que se describía el eterno retorno, funciona como un desplazamiento mesiánico: cambia *íntegramente* su filosofía, dejándola *cuasi* intacta.

Una vez abandonado el proyecto de investigación que lo retuvo por veinte años, “llegado casi a la extrema fatiga”<sup>59</sup>, Agamben ha decidido, como aquel enemigo de Wagner que fue Nietzsche, bromear con el serio asunto de la filosofía: en *Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi* (2015) se ha propuesto demostrar la cercanía de la comedia y el pensamiento filosófico para terminar de alejarlo de aquel paradigma trágico que inventó la moral de la persona en la que seguimos atrapados. Frente a la tragedia que incrusta la culpabilidad al inocente atrapándolo en un alma que deberá pagar, la comedia funciona como la justificación del culpable<sup>60</sup>, que deja a las criaturas al margen de la economía divina de los castigos y los premios.

Una investigación en torno a una de las célebres figuras de la comedia del arte, Polichinela, será la excusa para pensar una especie de autobiografía imaginaria, sin sujeto ni hechos biográficos que le sean asignables, o para pensar la posibilidad de la propia vida como el aferrarse a la propia imposibilidad de vivir. En este contexto, Agamben rescata la opción de Nietzsche por la risa, única entre los filósofos. El filósofo alemán toma partido por esa “potencia irracional, extravagante y privada de frenos que ‘juega con todo aquello que hasta ahora ha sido considerado serio, bueno, intangible, divino’ ”<sup>61</sup>, cierto. Pero, advierte Agamben desde su irreverente italianidad, es posible que se haya tomado demasiado en serio la búsqueda de aquel “gay saber” y que se haya perdido, por ello, detrás de la máscara de la tragedia: el gran bufón eligió la máscara de Zaratustra y no la de Polichinela –que, quién sabe, le habría permitido superar la oposición entre la risa y el llanto–: “... a veces me parece que si hubiese elegido Polichinela en vez de Zaratustra, Nápoles en vez de Turín, quizás habría logrado huir –en aquel invierno del 1888-1889 en que todas las identidades le faltaron– de la locura”<sup>62</sup>.

59 Giorgio Agamben, *Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi* (Roma: Nottetempo, 2015), 10.

60 Sobre la cuestión de la tragedia y la comedia ya había escrito en relación con el título de la obra de Dante Alighieri en Agamben, “Comedia”, en *Categorie italiane*, 12.

61 Agamben, *Pulcinella*, 20.

62 *Ibid.*, 21.

¿Qué nos cabe esperar del filósofo italiano –viejo y agotado por la oscuridad de los tiempos que le tocaron vivir– que se calza la máscara del popular ciervo, rufián, alcahuete y algo barrigón Polichinela? Acaso, tal vez, quizás... grandes cosas todavía.

**BIBLIOGRAFÍA**

- AA.VV. *Instantes y Azares, escrituras nietzscheanas* 13 (2015). Número especial sobre “animalidad”.
- Abbott, Matthew. “The Animal for which Animality is an Issue. Nietzsche, Agamben and the Anthropological Machine”. *Angelaki* 16, no. 4 (2011): 87-99.
- \_\_\_\_\_. *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer, IV, I*. Vicenza: Neri Pozza, 2011.
- Agamben, Giorgio. “Arqueología d’una arqueología”. En *La línea e il circolo*. Editado por Enzo Melandri, i-xxxv. Macerata: Quodlibet, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Categorie italiane. Studi di poetica*. Venecia: Marsilio, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Che cos’è un dispositivo?*. Roma: nottetempo, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*. Turín: Einaudi, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Infanzia e storia. Distruzione dell’esperienza e origine della storia*. Turín: Einaudi, 2001.
- \_\_\_\_\_. *La comunità che viene*. Turín, Bollati Boringhieri, 2001.
- \_\_\_\_\_. “*Opus alchymicum*”. En *Il fuoco e il racconto*. Roma: Nottetempo, 2014.
- \_\_\_\_\_. “La parola e il sapere”. *Aut aut* 179-180 (1980).
- \_\_\_\_\_. *La potenza del pensiero*. Vicenza: Neri Pozza, 2005. “La potencia del pensiero”, “L’immagine immemoriale” y “L’immanenza absoluta”.
- \_\_\_\_\_. “La ragazza indicibile”. En *La ragazza indicibile. Mito e mistero di Kore*, editado por Giorgio Agamben y Monica Ferrando. Milano: Mondadori, 2010.
- \_\_\_\_\_. *L’aperto. L’uomo e l’animale*. Turín: Bollati Boringhieri, 2002.
- \_\_\_\_\_. *L’uomo senza contenuto*. Macerata: Quodlibet, 1994.
- \_\_\_\_\_. *L’uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*. Vicenza: Neri Pozza, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Turín: Bollati Boringhieri, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Opus Dei. Archeologia dell’ufficio. Homo sacer, II, 5*. Turín: Bollati Boringhieri, 2012.
- \_\_\_\_\_. “Politica”. En *Segnalibro, Voci da un dizionario della contemporaneità*, editado por Lucio Saviani. Napoles: Liguori Editore, 1995. Este artículo fue reformulado en *Mezzi senza fine*, bajo el nombre de “Note sulla politica”.
- \_\_\_\_\_. *Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi*. Roma: Nottetempo, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Signatura rerum. Sul metodo*. Turín: Bollati Boringhieri, 2008.
- Billi, Noelia. *Modos de morir. Impersonalidad, materialismo y constitución de la subjetividad en la obra de Maurice Blanchot*. Tesis doctoral en Filosofía. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2016. Inédita.

- Calarco, Matthew. “Jamming the Antropological Machine”. En *Giorgio Agamben, Sovereignty & Life*, editado por Matthew Calarco y Steven DeCaroli. Stanford-California: Stanford University Press, 2007.
- Cantarano, Giuseppe. *Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea*. Milán: Mondadori, 1998.
- Cragolini, Mónica B., comp. *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*. Lanús: La Cebra, 2008.
- \_\_\_\_\_, comp. *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*. Adrogué: La Cebra, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche, camino y demora*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Nietzsche y la biopolítica: el concepto de vida en la interpretación de Esposito”. En *Rastros y rostros de la biopolítica*, compilado por Gonzalo Mendiola, 127-140. Barcelona: Anthropos, 2009.
- De la Durantaye, Leland. *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*. Stanford-California, Stanford University Press, 2009.
- Derrida, Jacques. *Seminario la bestia y el soberano I, 2001-2002*. Traducción de Cristina de Peretti y Delmiro Rocha. Buenos Aires: Manantiales, 2010.
- Esposito, Roberto. *Bios, Biopolítica e filosofía*. Turín: Einaudi, 2004.
- Fleisner, Paula. *La vida que viene. Estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2015.
- \_\_\_\_\_. “Hiedra negra y esperanza. Notas sobre el ‘lugar’ del poema en la obra de Giorgio Agamben”. En *Estética y política en la filosofía de Giorgio Agamben*, editado por Marcelo Raffin. Buenos Aires: Aurelia Libros, 2015.
- Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía y la historia*. Traducido por José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-Textos, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Las palabras y las cosas*. Traducido por Elsa Cecilia Frost. México: Siglo Veintiuno Editores, 1984.
- Heidegger, Martin. “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’ ”. En *Caminos del bosque*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 1997.
- Lemm, Vanessa. *Nietzsche’s Animal Philosophy*. Nueva York: Fordham University Press, 2009.
- Oliveira, Claudio. “Da estética ao terrorismo. Agamben entre Nietzsche e Heidegger”. *Viso. Cadernos de estética aplicada. Revista eletrônica de estética* 11 (2012).
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2005.
- \_\_\_\_\_. *El nihilismo, Escritos póstumos*. Traducido por Gonçal Mayos. Barcelona: Península, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Estética y teoría de las artes*. Selección, introducción, traducción y prólogo de Agustín Izquierdo. Madrid: Tecnos, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*. Traducción, Introducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Madrid: Tecnos, 2006.

- \_\_\_\_\_. *La ciencia jovial. "La Gaya Scienza"*. Traducido por José Jara. Caracas: Monte Ávila, 1999.
- \_\_\_\_\_. *La genealogía de la moral*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Más allá del bien y del mal*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1983.
- Potte-Bonneville, Mathieu. "Las vidas paralelas. La pluralidad del concepto de vida y sus consecuencias políticas en Michel Foucault". En *Actas del Seminario "Biopolíticas después de Foucault"*. San Martín: Universidad Nacional de San Martín, 2007.
- Raulff, Ulrich. "Interview with Giorgio Agamben, Life, A Work of Art without an Author: The State of Exception, the Administration of Disorder and Private Life". *German Law Journal* 5 (2004): 612-613.
- Stiegler, Barbara. *Nietzsche et la biologie*. París: Presses Universitaires de France, 2001.
- Vattimo, Gianni. *La avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*. Milán: Garzanti, 1980.
- Watkin, William. *The Literary Agamben. Adventures in Logopoiesis*. Londres/Nueva York: Continuum, 2010.

---

\* Paula Fleisner. Profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina). Investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Dentro de sus últimas investigaciones destacan "Hominización y animalización. Una genealogía de la diferenciación entre hombre y animal en el pensamiento agambeniano", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 15 (2010): 337-352; y "Política de los restos. Modos de hacer comunidad en las prácticas artísticas colectivas argentinas", *El banquete de los Dioses* 4 (2015): 49-69. Correo electrónico: pflaisner@gmail.com.



# LA BIOPOLÍTICA MODERNA Y EL LEGADO DEL MARQUÉS DE SADE. UNA LECTURA TEOLÓGICO-POLÍTICA

*Fabián Ludueña Romandini*<sup>1</sup>

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Recibido: 29 de octubre de 2015

Aceptado: 30 de diciembre de 2015

## RESUMEN

El presente artículo busca explorar la hipótesis de Giorgio Agamben según la cual las prácticas S/M de Michel Foucault y, más ampliamente, su relación con la obra del Marqués de Sade comportan elementos fundamentales para la comprensión del problema de la “gubernamentalidad” y la biopolítica. Utilizando distintas fuentes teóricas, particularmente los análisis de Jacques Lacan sobre Immanuel Kant y el Marqués de Sade, el texto intenta llevar adelante una genealogía del dolor como placer en la teología política cristiana. La influencia de la teología cristiana en las teorías de Sade y Sacher-Masoch es propuesta como hipótesis junto con una identificación de las contribuciones específicamente modernas de estos autores respecto de la sexualidad como problema biopolítico. Finalmente, se propone asimismo una lectura de las teorías de Foucault sobre el S/M para establecer tanto sus vinculaciones con el legado sadiano como la posibilidad de pensar una biopolítica afirmativa.

## PALABRAS CLAVE

Biopolítica, Foucault, Sade, S/M, teología política.

---

1 Investigador del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina). Correo electrónico: fabianludueña@hotmail.com.

MODERN BIOPOLITICS AND THE MARQUIS DE SADE'S LEGACY.  
A THEOLOGICAL-POLITICAL READING

ABSTRACT

This article intends to explore Giorgio Agamben's hypothesis according to which Michel Foucault engagement with S/M practices and, in a broader sense, his relationship with the works of the Marquis de Sade, convey fundamental elements in order to understand the problem of "governmentality" and biopolitics. Using different theoretical sources, particularly Jacques Lacan's analysis of Immanuel Kant and Marquis de Sade, the text intends to carry on a genealogy of pain as pleasure in the Christian Political Theology. The influence of Christian Theology in De Sade and Sacher Masoch's theories is here advanced as a hypothesis together with the identification of the specifically modern contributions that these authors have produced regarding the sexuality as a biopolitical problem. Finally, a reading of Foucault's theories on S/M practices is also proposed with the aim of establishing both its connections with the Sadean legacy and the possibility of enquiring about an affirmative biopolitics.

KEYWORDS

Biopolitics, Foucault, Sade, S/M, Political Theology.

## INTRODUCCIÓN

En el volumen de conclusión que sella el vasto proyecto conocido bajo la rúbrica de *Homo sacer*, el filósofo Giorgio Agamben realiza un análisis que vincula el problema de la biopolítica con la historia de la onto-teo-logía occidental para desembocar en las apuestas, estrechamente solidarias, de una nueva ontología modal y de una política del poder destituyente (de sutiles vinculaciones con la filosofía de Walter Benjamin). Entre los numerosos campos de investigación que el libro abre, querríamos detenernos un momento sobre un aspecto que podría parecer marginal pero que, estimamos, puede resultar sumamente fructífero desarrollar para los fines de comprender las derivas contemporáneas y las posibilidades de continuar la investigación concerniente a una genealogía de la biopolítica moderna.

Cuando Agamben discute el problema de la subjetividad en la obra tardía de Michel Foucault, aborda la relación del filósofo francés con las prácticas sexuales del S/M (sodomosexualidad). Según Agamben, el problema del S/M en Foucault permite comprender que “el horizonte de las relaciones de poder y de la gubernamentalidad permanece, no tanto insuperable, sino también, de algún modo, inseparable de la ética”<sup>2</sup>. Desde este punto de vista, para Agamben, “la transformación de las relaciones de poder que adviene en el sodomasoquismo no podía no implicar una transformación en el plano de la ontología”<sup>3</sup>. Dicho de otro modo, “la relación S/M con sus dos polos de recíproco intercambio, es una relación ontológica”<sup>4</sup>.

La tesis implícita de Agamben consiste en sostener que el S/M, acaso una de las últimas apuestas filosóficas, políticas y prácticas de Foucault, no consigue, con todo, trasvasar el horizonte de la “gubernamentalidad”<sup>5</sup> y, por lo tanto, se inscribe todavía dentro de los límites de la biopolítica moderna y entonces arrastra algunas de sus aporías. Al mismo tiempo, Agamben establece un nexo de análisis fructífero –siguiendo y modificando la estela foucaultiana– entre el problema de la ética, la sexualidad y la gubernamentalidad para la comprensión de la genealogía de la biopolítica.

2 Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2* (Vicenza: Neri Pozza Editore, 2014), 147.

3 *Ibidem*.

4 *Ibidem*.

5 Sustentamos en este artículo la unión conceptual de la “biopolítica” al problema de la “gubernamentalidad” según la propuesta de Michel Foucault, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-1978* (Paris: Gallimard-Seuil, 2004). Al mismo tiempo, nos apoyaremos en la iniciativa agambeniana de prolongar la genealogía de la “gubernamentalidad” al medioevo cristiano. Véase Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II, 2* (Vicenza: Neri Pozza, 2007). Estas diferencias en el abordaje de la biopolítica pueden encontrarse tematizadas en Edgardo Castro, *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica* (Buenos Aires: Unipe, 2011). Por otra parte, es importante subrayar que, con una perspectiva diferente pero que, estimamos, en muchos puntos puede compatibilizarse con la anterior, Foucault ha dedicado extensos estudios al cristianismo. Sobre esta cuestión, véase Philippe Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme* (Lyon: ENS Éditions, 2011).

Por otra parte, Agamben no desarrolla el espesor histórico o la dialéctica teórica de esta tesis que expone. En las siguientes páginas, por lo tanto, querríamos avanzar algunas hipótesis acerca de una genealogía (entre muchas otras posibles) de la biopolítica moderna a partir de la vinculación, aparentemente paradójica, entre la ética, las prácticas S/M y el gobierno de los cuerpos.

Si bien trataremos preferencialmente del sadismo, asumiremos la hipótesis de que en el mismo es posible (aunque no necesaria) la copertenencia de un polo activo con otro pasivo (comúnmente denominado “masoquismo”) que pueden resultar intercambiables y de ningún modo fijaciones estables<sup>6</sup>.

Asimismo, a pesar de las complejas relaciones de Foucault con el psicoanálisis<sup>7</sup>, utilizaremos los aportes de esta disciplina, en la vertiente teorizada por Jacques Lacan, como uno de los instrumentos privilegiados de nuestra lectura del problema, puesto que estimamos que el aporte lacaniano<sup>8</sup> puede ser en extremo útil para una genealogía de la biopolítica que tome algunos senderos diferentes de los recorridos por Foucault pero, en algunos puntos, complementarios con los suyos<sup>9</sup>.

- 
- 6 Gilles Deleuze ha defendido, con gran virtuosismo, la diferencia entre Sade y Sacher-Masoch tanto en el plano literario como en el de la geometría de los afectos. Sin embargo, en lo esencial, creemos que la distinción, por supuesto válida en el plano literario y clínico, puede ser subsumida en este análisis filosófico bajo una misma figura desde la perspectiva particular que aquí asumiremos (siendo conscientes, por supuesto, de la existencia de diferenciaciones clínicas insoslayables). Véase Gilles Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel* (Éditions de Minuit: París, 1967). En rigor de verdad, Jacques Lacan mismo ya había defendido la necesidad de diferenciar el “deseo sádico” del “deseo masoquista”, por ejemplo, en Jacques Lacan, *El Seminario: La angustia, 1962-1963* (Buenos Aires: Paidós, 2008), 117-118. A pesar de ello, como nuestro objetivo final será considerar las prácticas S/M, estimamos precisamente oportuno para el propósito de este artículo no separar netamente ambos deseos, lo cual no implica, desde luego, hacer de ellos una simple conjunción conceptual equívoca a la medida de la psicopatología; prueba de ello es que, como se sabe bien, el sádico puede actuar, al mismo tiempo, como masoquista y viceversa desmintiendo la necesidad de que individuos separados encarnen papeles diferenciados.
- 7 Sobre este punto, mucho se ha escrito pero remitimos a Jean Allouch, *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel? Réponse a Michel Foucault* (París: EPEL, 2007), que toma en cuenta la última enseñanza de Foucault, la cual nos resulta especialmente de interés en este artículo.
- 8 En este sentido, desde el punto de vista teórico, seguimos el camino abierto por Giorgio Agamben que ya había establecido un vínculo teórico prometedor respecto de la teoría lacaniana para una genealogía de la biopolítica bajo el prisma de las relaciones entre la noción de voluntad, la ley moral kantiana y la obra de Sade. Véase Giorgio Agamben, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer, II, 5* (Torino: Bollati Boringhieri, 2012), 135.
- 9 A la hora del abordaje de la sexualidad y de su historia, Michel Foucault utiliza el concepto de “placer” y Jacques Lacan el de “deseo”. No podemos, en el marco de este artículo, explayarnos sobre las convergencias y divergencias en la utilización de esos conceptos en ambos autores. Como regla general, respetaremos los usos de las nociones respectivas en cada uno de ellos así como en los demás autores abordados en este artículo. Adoptamos la perspectiva según la cual es posible esta estrategia dado que nuestro interés primordial apunta a establecer un análisis que vincule el problema de la sexualidad con el de la biopolítica. Sin embargo, para un sutil y ejemplar análisis acerca de los problemas filosóficos que estas nociones de “placer” y “deseo” acarrear consigo, véase Gilles Deleuze, “*Désir et Plaisir*”, *Magazine Littéraire* 35 (1994): 59-65.

## EL USO MODERNO DE LOS PLACERES, LA CIENCIA NEWTONIANA Y EL CUERPO BIOPOLÍTICO

Michel Foucault ha rastreado, en los textos especialmente prescriptivos de los filósofos, los contornos del régimen antiguo de la subjetivación y su relación con los placeres. En ese contexto, la escuela platónica tiene un lugar preponderante en la historia de los placeres en Occidente (y también de la biopolítica) y, en ese sentido, querríamos tomarla por un momento con valor paradigmático aunque, desde luego, somos conscientes de que en otras escuelas antiguas habrán de encontrarse otros aspectos diferentes del fenómeno<sup>10</sup>.

En la escuela platónica, además de la disputa por y a través del *lógos*, se buscaba una configuración ética de aquello que los antiguos definían como *khṛésis aphrodisiōn* y que Michel Foucault ha traducido como el “uso de los placeres”<sup>11</sup>. Las escuelas antiguas en general y la Academia platónica en particular propugnaban una disciplina meticulosa de los placeres que estaba estrechamente asociada al problema de la comunidad política pensada desde la perspectiva del cuerpo biológico que le proporciona su sustrato material.

Un provocativo pasaje del *Banquete* ilustra esta preferencia en la comunidad, mayoritariamente masculina, de la escuela platónica:

Por estar en contacto con un ser bello, creo, y por tener trato con él, da a luz, es decir, procrea lo que antes había concebido, tanto en su presencia como también trayéndolo a la memoria cuando está ausente, y en común nutren ambos al nuevo nacido y así mantienen una comunidad (*koiné*) mucho más valiosa que la que se tiene con los hijos (*paídon*) y una amistad (*phílian*) más firme porque han logrado compartir hijos más bellos e inmortales<sup>12</sup>.

Aquí la comunidad de la Academia –en la medida en que podamos, con toda precaución, extrapolar este fragmento del *Banquete* a una *praxis* en la escuela platónica– se erige en una disciplina que coloca los placeres bajo una ascética *necesaria* para el acceso a la *theoría* en el marco de una erótica masculina que, podríamos decir, encuentra el placer en su *disociación* del coito (entrevisto como el real *imposible* de un cuerpo inapropiable). En este punto es posible aportar un nuevo matiz a la historia de la sexualidad llevada adelante por Foucault.

No solo tenemos aquí una tesis radical sobre la imposibilidad metafísica del contacto físico como real del placer sino que, además, esta no existencia de relación sexual implica, en la escuela platónica, el lazo necesario para la constitución de la comunidad propia de la escuela. Donde no hay relación sexual entre los amantes, hay

10 Sobre este problema véase John Winkler, *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece* (Nueva York: Routledge, 1990).

11 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs* (Paris: Gallimard, 1984), 47 y ss.

12 Platón, *Banquete*, 209c. Seguimos aquí la traducción de Victoria Juliá, *Banquete* (Buenos Aires: Losada, 2004), 110.

escuela, diría Platón, obteniendo el corolario de que el placer amatorio se realiza solo en el acceso a la esfera inhumana de la teoría.

Esto implica que la escuela platónica toma la forma de una contracomunidad de la más osada envergadura pues tiene como postulado el rechazo explícito a la reproducción humana como garante de la continuidad de la *pólis*. La escuela, en el ideal de los filósofos platónicos, siempre fue la antítesis de la *pólis*, pues donde hay escuela se suspende el principio genealógico que da sustento a la continuidad biológica de las sociedades. Y, cuando la reproducción resulta una necesidad comunitaria, entonces, se plantea el programa de gobernarla según los designios de una eugenesia de la cual hemos tratado en otra parte<sup>13</sup>.

El placer impolítico: acaso la cifra y figura que representa la contracara más radical respecto de nuestra modernidad y su régimen político del deseo como apropiación.

Jacques Lacan ha enunciado, sobre esta diferencia, una tesis de enorme interés que querríamos explorar aquí: en los tiempos que son los nuestros, el placer no se tramita más, en su forma más radical, en la escuela de filosofía (ni en cualquiera de sus sucedáneos) sino en el *boudoir* sadiano.

Esto implica, como señala Lacan, la apuesta de leer el uso de los placeres de Sade como la contrapartida de la ética kantiana. Según Lacan, Kant realiza una verdadera “subversión” y, al contrario, Sade “después de haber visto que concuerda con ella, demostramos que la completa, diremos que da la verdad de la *Crítica [de la razón práctica]*”<sup>14</sup>. Debemos medir apropiadamente esta aparente paradoja: ¿cómo podría el *boudoir* sadiano ser la realización plena, en otros términos, la verdad del imperativo categórico?

*El Seminario*, en su forma del año 1959-1960, nos ofrece algunas pistas de enorme valor. Lacan sostendrá, en efecto, la correlación aún existente para los filósofos modernos entre la ética y la cosmología. De hecho, señala Lacan:

... las leyes fecundas descendieron del cielo a la tierra, de la física peripatética a Galileo. Pero de la tierra donde se vuelven a encontrar las leyes del cielo, la física galileana remonta al cielo, mostrándonos que los astros no son para nada lo que se había creído primeramente, que no son incorruptibles, que padecen las mismas leyes que el mundo terrestre<sup>15</sup>.

El ascenso celestial de la física moderna solo puede traer, en el descenso, la máxima desorientación para el hombre que debe alojarse en la nueva cosmología.

Lacan enuncia, como al pasar, una tesis breve y contundente: “... la ética kantiana surge en el momento en que se abre el efecto desorientador de la física (...)

---

13 Me permito reenviar a Fabián Ludueña Romandini, *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia* (Madrid-Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2010).

14 Jacques Lacan, “Kant avec Sade”, en *Écrits* (París: Seuil, 1966), 765-766.

15 Jacques Lacan, *El Seminario: La Ética del Psicoanálisis 1959-1960* (Buenos Aires: Paidós, 2009), 93-94.

bajo la forma de la física newtoniana”<sup>16</sup>. Es solo con esta hipótesis que se puede comprender el desmesurado gesto kantiano que, entre otros objetivos, pretende construir una ética a la altura de un universo newtoniano. Las influencias teológicas sobre la ética kantiana, del todo conscientes en su autor, tienen su origen, en primer lugar, en los ligámenes teológicos del sistema newtoniano<sup>17</sup>.

Kant fue sensible al desafío que presentaba el nuevo universo newtoniano: su idea consistió, en el fondo, en adoptar la misma solución que los antiguos: el hombre debe regirse por el cosmos. Sin embargo, las consecuencias de seguir el gesto de los antiguos en un cosmos completamente diverso (y hostil al hombre) pronto se revelarían altamente problemáticas. No obstante, en un primer momento la propuesta –no innovadora pero sí atrevida y radical– consistió en admitir que el hombre podía construir una ética a la altura de un universo hecho de leyes mecánicas impersonales volviéndose, él mismo, algo así como una cosa entre las cosas, un astro más en un universo infinito.

Un astro viviente; no obstante, un punto matemático mensurable. Es más, razonó Kant, ahora el hombre mismo será igual a una más de las leyes impersonales que rigen el cosmos moderno: de allí que pueda enunciarse un imperativo categórico que, como es sabido, consista en hacer de una máxima de la acción una ley universal comparable al reino de la naturaleza<sup>18</sup>. En estricto rigor de verdad, Kant dice “como si” el sujeto fuese una ley universal. Deja la puerta entreabierta, pues, a un resto inasimilable. El proyecto no podía completarse en grado pleno y de esto era perfectamente consciente Kant y sobre esta hendidura trabajará Lacan.

El psicoanalista francés, con la agudeza de su lectura, aconseja en su seminario detenerse sobre un sugestivo pasaje de *La crítica de la razón práctica*. Hagámoslo entonces. El mismo reza:

Por lo tanto, podemos comprender *a priori* que la ley moral (*das moralische Gesetz*), como fundamento determinante de la voluntad, por dañar a todas nuestras inclinaciones, debe producir un sentimiento (*ein Gefühl bewirken müsse*) que puede llamarse dolor (*Schmerz*), y aquí tenemos ahora el primero y quizá también el único caso en el cual, a partir de conceptos *a priori*, hemos podido determinar la relación de un

---

16 *Ibid.*, 95.

17 Sobre este problema la bibliografía es inmensa. Para una nueva perspectiva que, además, retoma puntos centrales de la bibliografía canónica sobre el particular, véase Steffen Ducheyne, “Newton on Action at a Distance”, *Journal of the History of Philosophy* 4/52 (2014): 675-701.

18 Sobre este problema, véase el importante comentario de Herbert James Paton, *The Categorical Imperative* (London: Hutchinson, 1946), 146-164. Sobre la ética kantiana en el caso particular de *La crítica de la razón práctica*, véase Lewis White Beck, *A Commentary to Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1960).

conocimiento (que en este caso es una razón pura práctica) con el sentimiento de placer (*Lust*) o displacer (*Unlust*)<sup>19</sup>.

He aquí la piedra de toque del sistema que permite articular el pasaje al plano de una ética establecida asimilando el sujeto a un punto mensurable en un cosmos infinito que arroja un resto que no se deja asimilar y, por ello mismo, es la fuente donde esta ley se asienta: el *dolor*. Incluso, es posible determinar aquí *a priori*, es decir, según los requerimientos del razonamiento deductivo libre de todo sentimiento, que la aplicación de una ley semejante solo puede llevarse adelante a costa de un afecto en particular que es el grado máximo del displacer. Solo el *dolor* puede ser la instancia donde la ley impersonal de la naturaleza se haga *eficaz* en un sujeto parlante.

Llegados a este punto, querríamos considerar la hipótesis según la cual el régimen de los placeres que articula Kant en la cúspide del newtonismo triunfante había encontrado su condición de posibilidad con el advenimiento del cristianismo. Sin embargo, solo en la época de Kant se dieron las condiciones necesarias para apreciar su envergadura y su justa medida. Es más, solo en el tiempo del esplendor newtoniano se pudo finalmente transformar una figura milenaria en el paradigma más acabado del régimen del deseo moderno: nos referimos específicamente a la encarnación y la pasión<sup>20</sup> del mesías Jesús, tal y como el mito fue transmitido por las fuentes evangélicas y patrísticas.

En efecto, el versículo de Juan “y el Lenguaje se hizo carne (*ho lógos sàrx egéneto*)” instauro un nuevo régimen del deseo en Occidente<sup>21</sup>. De ahora en más, carne y lenguaje son una misma entidad y el deseo no podrá *decirse* sino con el cuerpo y el cuerpo no podrá sentir sino bajo la forma del lenguaje. Por lo tanto, no es extraño que una corriente del cristianismo pensase en la pasión como la forma extrema del *dolor* humano de Cristo: “Algunos de los circunstantes le escupían en el rostro, (mientras que) otros le daban bofetadas en las mejillas y otros le herían con una caña. Y habían quienes le golpeaban diciendo: ‘Este es el homenaje que rendimos al Hijo de Dios (*taúte té timé timésomen tôn niòn tou Theou*)’ (...) Mas él callaba como si no sintiera dolor alguno (*hos medèn pónon ékhon*)”<sup>22</sup>.

19 Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica / Kritik der praktischen Vernunft* (México: Fondo de Cultura Económica, 2005), 86.

20 Sobre el problema de la “pasión” de Jesús mesías, véase el importantísimo artículo de Emanuele Coccia, “Il canone delle passioni. La passione de Cristo dall’antichità al medioevo”, en *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, comp. Piroška Nagy y Damien Boquet (París: Beauchesne, 2009), 123-161.

21 *Evangelio según Juan*, I, 14. Para las citas del Nuevo Testamento, seguimos a José Ángel Ubieta López (director), *Biblia de Jerusalén* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009).

22 *Evangelio de Pedro III*, 9 y IV, 10 en Aurelio Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006), 376-377. Por cierto, los antecedentes de un mesías sufriente (así como muchísimos otros motivos neotestamentarios respecto de la vida de Jesús) se hallan en las fuentes veterotestamentarias. A este respecto, véase Joseph Coppens, *Le messianisme et sa relève prophétique. Les anticipations vétértestamentaires. Leur accomplissement en Jésus* (Gembloux: Duculot, 1974).

En este sentido, Cristo fue entregado a “un duro suplicio (*supplicium*)”<sup>23</sup> pero, como sugiere precisamente Karl Friedrich Bahrdt, para la sorpresa del propio Kant (quien se ve llevado a considerar seriamente este argumento para luego refutarlo), el mesías podría haber evitado dicha suerte<sup>24</sup>. En este sentido, al aceptar de buen grado su propio suplicio, Cristo llega al extremo de un suicidio pasional por amor a la humanidad a la que buscaba adherirse y salvar. Al mismo tiempo, la resurrección que se produce luego de su suplicio garantiza que la pasión se reconfigure en vida eterna. El deseo, pasado por el filtro del suplicio y sentido como dolor, asegura un plus-de-vida que promete un cuerpo sin deseo en el reino de los resucitados<sup>25</sup>.

El mesías, entonces, solo podía acreditar su condición de *amor* a la humanidad a través del *dolor* de la pasión. Como nunca antes, amor, dolor y tormento físico se anudaron como la cifra del deseo que Occidente experimentaría, transfigurado, en su cima hipermoderna. Del mismo modo una nueva relación con la ley se establece en este pasaje puesto que, de ahora en más, la carne es la ley del deseo y el deseo no tiene otro objeto que la carne sufriende y prometida a una recompensa de regeneración libre

---

23 *Epistola Pontii Pilati quam scribit ad romanum imperatorem de Domino Nostro Iesu Christo* en Santos Otero, *Evangelios apócrifos*, 466: “De Iesu Christo, quem tibi plane postremis meis declaraveram, nutu tandem populi acerbum me quasi invito et subtime supplicium sumptum est”.

24 Immanuel Kant, “Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft”, en *Werke in zwölf Bänden* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1977) Band 8, 736 nota 32: “Nicht daß er (wie D. Bahrdt romanhaft dichtete) den Tod suchte, um eine gute Absicht, durch ein Aufsehen erregendes glänzendes Beispiel, zu befördern; das wäre Selbstmord gewesen. Denn man darf zwar auf die Gefahr des Verlustes seines Lebens etwas wagen, oder auch den Tod von den Händen eines andern erdulden, wenn man ihm nicht ausweichen kann, ohne einer unnachlässlichen Pflicht untreu zu werden, aber nicht über sich und sein Leben als Mittel, zu welchem Zweck es auch sei, disponieren und so *Urheber* seines Todes sein”. El caso de Cristo ilustra bien la posición de Kant ante el suicidio. Sobre este último punto, véase Yvonne Unna, “Kants Answers to the Casuistical Questions Concerning Self-Disembodiment”, *Kant Studien* 94, no. 4 (2006): 454-473.

25 La tradición es temprana sobre todo en los medios influidos por el gnosticismo. Véase *El Evangelio de Tomás*, 106 en Santos Otero, *Evangelios apócrifos*, 704. En este sentido, resulta fundamental atender al cuerpo del Cristo resucitado pues es el paradigma de todo cuerpo resucitado futuro. En este sentido, véase Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon / De divisione naturae libri quinque*, en *Patrologia Latina*, ed. Jean-Paul Migne (Paris: Excudebat Migne, 1844-1855), vol. 122, col. 894 A-B: “... en Cristo Jesús [existe] solamente el hombre verdadero y total (...) sin sexo alguno o forma alguna comprensible (*absque ullo sexu vel aliqua comprehensibili forma*). Sobre el agotamiento del deseo carnal en el cuerpo resucitado, puede verse también el locus clásico de Agustín de Hipona, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, 35, en *Ibid.* vol. 34 col. 483: “Porro autem si tale sit corpus, cuius sit difficilis et gravis administratio, sicut haec caro quae corrumpitur, et aggravat animam, de propagatione transgressionis existens, multo magis avertitur mens ab illa visione summi coeli: unde necessario abripienda erat ab eiusdem carnis sensibus, ut ei, quomodo capere posset, illud ostenderetur. Proinde cum hoc corpus iam non animale, sed per futuram commutationem spiritaliter receperit Angelis adequata, perfectum habebit naturae suae modum, obediens et imperans, vivificata et vivificans, tam ineffabili facilitate, ut sit ei gloriae quod sarcinae fuit”.

de *pathos*. En este sentido, si Cristo es llamado “ley viviente” (*nómos émpsychos*)<sup>26</sup> esto se debe, precisamente, a que la ley solo puede manifestarse ahora dentro de la carne transfigurada. En efecto, las pasiones (*pathémata*) y la carne (*sárx*)<sup>27</sup> se anudaron en la crucifixión para, en la máxima intensidad del dolor, producir la figura de un hombre que ya no experimenta más ningún deseo por la vida en este mundo<sup>28</sup>.

Desde esta perspectiva, sería sugerente leer el “suplicio de Damiens” en la obertura de *Vigilar y castigar* de Michel Foucault,<sup>29</sup> no solo como el relato histórico de una forma de castigo propia del Antiguo Régimen sino también, y sobre todo, como la perplejidad del filósofo ante la escenificación de una tortura que marca el retorno de un atávico mito occidental en el suelo mismo de la modernidad. La mediación de Georges Bataille y su fascinación ante el sacrificio, como es sabido, ha influido el pensamiento de Foucault<sup>30</sup>.

Baste recordar dos axiomas de Bataille para quien el sacrificio humano “es la contestación más radical del primado de la utilidad” y la expresión “del deseo de consumir la sustancia vital”<sup>31</sup>. La presencia constante de Bataille en la filosofía de Foucault hace que Damiens no sea solo un recuerdo de los horrores de un antiguo régimen olvidado en la discontinuidad histórica sino más bien, y oscuramente, el signo que retorna una y otra vez en el régimen moderno del deseo en la “sociedad normalizada”, es decir, en una sociedad donde la ley *vive* a través de los cuerpos (bajo los ropajes de la norma) para transformarlos en “dóciles”.

En efecto, el deseo sadiano, en una primera apariencia, parecería definirse en contraposición al modelo cristiano al que, justamente, vendría a desafiar. En realidad, nada es más lejano de los hechos y, como lo ha señalado oportunamente Roland Barthes, existe un estrecho paralelismo entre el cristianismo y el deseo sádico, entre el cuerpo de Cristo y el cuerpo de las víctimas del dispositivo sadiano de la sexualidad<sup>32</sup>. Sin embargo, el deseo sadiano no es simplemente la realización, en negativo, del deseo cristiano. Al contrario, en cierta medida, es su cumplimiento más logrado (aún

26 Clemente de Alejandría, *Stromata* II, 18, I, 4, en Wilhelm Dindorf, *Clementis Alexandrini opera* (Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1869), vol. 2, 156.

27 Véase la *Epístola a los Gálatas*, 5, 24: “... pues los que son de Cristo Jesús, han crucificado la carne con sus pasiones y sus apetencias (*epithumíai*)”.

28 Esta es, precisamente, la condición del mártir quien desea, simultáneamente, el castigo, el dolor y la muerte como “testimonio público” de su unión con el destino mesiánico de Jesús. Este punto ha sido agudamente señalado por Glen Warren Bowersock, *Martyrdom & Rome* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 59-74.

29 Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (París: Gallimard, 1975), 9-11.

30 La seducción del dispositivo sacrificial ha estado presente, aun a modo de impensado, en muchos autores franceses del siglo XX. En este sentido, por ejemplo, la imprescindible filosofía de la hospitalidad derrideana también debe estar atenta a los peligros del dispositivo sacrificial, como lo muestra, agudamente, Ana Paula Penchaszadeh, *Hospitalidad y política. Disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero* (Buenos Aires: Eudeba, 2013).

31 Georges Bataille. “Théorie de la Religion”, en *Oeuvres complètes* VII (París: Gallimard, 1976), 317-318.

32 Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola* (París: Éditions du Seuil, 1971).

con la mediación de una inversión valorativa). Sin embargo, ¿cuál es el operador de pasaje que hace posible este triunfo único e impensado de la pasión de Cristo en medio del *boudoir* del máximo libertino de la historia?

Una vez más, Lacan nos da la pista que podemos desarrollar en esta dirección. El operador de pasaje lo produce la Revolución francesa y, más precisamente aún, los derechos del hombre y del ciudadano. Escribe Lacan: "... si consideramos los derechos del hombre bajo la óptica de la filosofía, vemos aparecer lo que por lo demás todo el mundo sabe ahora de su verdad. Se reducen a la libertad de desear en vano"<sup>33</sup>.

Desarrollaremos entonces esta intuición lacaniana en una dirección que no necesariamente habría sido la elegida por el psicoanalista francés (aunque, creemos, no es incompatible con su pensamiento).

En efecto, el sadismo del deseo se hace posible a partir del primer artículo de la "Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano" de 1789: "... los hombres nacen y permanecen iguales en derechos (*les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits*)"<sup>34</sup>. Como puede verse, la carne (postulada en cuerpo naciente) actúa aquí, sugestivamente, como el fundamento y surgente de la ley en una extraña adaptación del propósito cristiano. En cierto sentido, podríamos arriesgar la afirmación de que, con esta "Declaración", ahora todos los hombres son "leyes vivientes", todo el mundo lleva en su interior una ley que regula sus cuerpos y sus placeres. Nacer, desde este punto de vista, es ya *padeecer* no la ley sino *en* la ley. La ley se ejecuta, precisamente, porque un cuerpo la sostiene y la hace vivir. *A fortiori*, el cuerpo biopolítico de la comunidad en su conjunto trabajará como fundamento del poder constituyente<sup>35</sup>.

La igualdad frente a una ley que se manifiesta en todos los individuos y que los hace vivir juntos en un cuerpo biopolítico desempeña un rol fundamental en la articulación del deseo moderno. Fue Sade quien observó esto con la mayor agudeza y sacó todas las consecuencias necesarias. Consideremos ahora, entonces, *La filosofía en el tocador* del "divino" Marqués<sup>36</sup>. Tomaremos en cuenta, particularmente, el

33 Jacques Lacan, "Kant avec Sade", en *Écrits*, 783.

34 Horst Dippel, *Constitutions of the World from the late 18th Century to the Middle of the 19th Century / Verfassungen der Welt vom späten 18. Jahrhundert bis Mitte des 19. Jahrhunderts* (Berlín: Walter de Gruyter, 2010), 29. Esta declaración ha sido a menudo analizada por la filosofía no tanto en función de lo que protege sino de lo que limita (Marx) o excluye (Arendt). Dos hitos, en este sentido, deben ser señalados: Karl Marx, "Zur Judenfrage", en *Werke* (Berlín: Dietz-Verlag, 1956), Band 1, 347-371; y Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Cleveland-Nueva York: The World Publishing Company, 1958), 267-304. Sin embargo, nuestro interés, siguiendo a Sade, radica en colocar el acento sobre la positividad de los derechos contenidos en la "Declaración" y lo que estos implican para quienes están incluidos en ellos.

35 En este punto, nuestra interpretación de la "Declaración" de 1789 sigue de acerca y, al mismo tiempo, agrega nuevos elementos, a la propuesta de lectura de este documento en clave biopolítica propuesta por Giorgio Agamben, *Homo sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita* (Torino: Einaudi, 1995), 139-145.

36 Marqués de Sade, "La philosophie dans le boudoir", en *L'Oeuvre du Marquis de Sade* (París: Bibliothèque des curieux, 1909), 153 y ss. [para las traducciones de las citas, seguiremos la siguiente edición: Marqués de Sade, *La filosofía en el tocador*, traducido por Ricardo Pochtar

panfleto que lee Dolmancé (después de comprarlo, supuestamente, en el Palacio de la Igualdad). Nos referimos al texto intitulado “Franceses, un esfuerzo más, si queréis ser republicanos”.

Es necesario, sin embargo, tomar primero en cuenta dónde inscribe Sade su proyecto filosófico, el cual solo puede adquirir su pleno sentido en el mismo universo newtoniano para el cual Kant había querido edificar su moral. Por ello, Sade se dirige al “desdichado individuo que llaman hombre, y a quien han arrojado a este triste universo a pesar suyo” que, entregándose a la voluptuosidad, “puede llegar a sembrar algunas rosas sobre las espinas de la vida”<sup>37</sup>. Frente al universo infinito de la física newtoniana, la potencia de un deseo sin límites es el último refugio donde el sujeto resiste a su completa transformación en un punto matemático absoluto y, al mismo tiempo, donde se produce su disolución dolorosa en un cosmos que lo sobrepasa y lo consume por entero.

Al mismo tiempo Sade (a través de Dolmancé) postula un segundo principio a partir del cual basa la totalidad de su argumento y que, junto con la física moderna, acompaña el advenimiento de un mundo inesperado: la Revolución. Este nuevo concepto político le permite a Sade recordar la “Declaración”: “... todos los hombres han nacido libres, todos son iguales de derecho”<sup>38</sup>. Para el Marqués, solo se trata de extraer las impensadas consecuencias contenidas en esas líneas<sup>39</sup>. Así, nadie puede privarse de obtener placer sexual de otro ser humano. Sin embargo, este corolario, debemos subrayarlo, deriva de una interpretación que Sade considera enteramente legítima de la legislación salida de la Revolución<sup>40</sup>.

---

(Barcelona: Tusquets, 2005)]. En el caso de Sade, para una correcta comprensión de su obra, es necesario conocer algunos hitos de su biografía. Hoy en día, disponemos de dos obras fundamentales: Jaques Pauvert, *Sade vivant*, 3 vols (París: Robert Laffont, 1986-1990) y Maurice Lever, *Donatien Alphonse François, marquis de Sade* (París: Éditions Fayard, 1991).

37 Sade, *La philosophie dans le boudoir*, 12.

38 *Ibid.*, 151.

39 ¿Debemos leer en estos propósitos un intento por desacreditar los “inmortales principios del 89”? Así lo entiende Pierre Klossowski, *Sade mon prochain* (París: Éditions du Seuil, 1967), 85. Sin embargo, no creemos que esta lectura sea la más certera. El intento de Sade no está dirigido a restar crédito a los dogmas de la Revolución, sino a llevar a cumplimiento el destino que se ha trazado el hombre moderno como una forma de disciplina extrema del deseo la cual, en ningún momento, deja lugar a la retórica del cinismo o el distanciamiento. Lacan escribió en referencia al libro de Klossowski: “... creemos que Sade no es bastante vecino de su propia maldad para encontrar en ella a su prójimo” (véase Lacan, *Écrits*, 789). Del mismo modo, pensamos que Sade no es bastante vecino de la ley de su propio deseo como para encontrar en ella un distanciamiento verdaderamente desencantado.

40 En este sentido, diferimos de la posición de Horkheimer y Adorno quienes ven en Sade a un escritor que se posiciona en contra de las leyes a los fines de someterse mejor al universal del colectivo fascista. Por cierto, es fundamental subrayarlo, estos autores fueron los primeros en acercar a Kant y Sade. Es muy probable que Lacan, aunque no los cita, haya tenido conocimiento de su obra. Véase Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Fráncfort del Meno: Fischer Verlag, 1944), 125: “die Anarchie, der Individualismus, die Sade im Kampf gegen die Gesetze verkündigt hat, mündet in die absolute Herrschaft des Allgemeinen, der Republik. Wie der gestürzte Gott

De allí que Sade recomiende que en la ciudad se erijan edificios especiales:

... en las ciudades diversos locales, sanos, amplios, adecuadamente amueblados y seguros desde todo punto de vista; en ellos, todos los sexos, todas las edades, todas las criaturas serán ofrecidos a los caprichos de los libertinos que acudan para gozar, y la subordinación más completa será la regla de los individuos expuestos; la más leve negativa será inmediatamente castigada según el arbitrio de quien la haya sufrido<sup>41</sup>.

Por supuesto, la regla es válida para ambos sexos. No se trata, de ningún modo, del sometimiento exclusivo de las mujeres. Tanto varones como mujeres tienen los mismos derechos así como los homosexuales y todos aquellos que quieran desarrollar algún tipo de deseo sexual bajo cualquiera de sus facetas posibles.

Por cierto, este consejo no solo es sexual sino que, por ser jurídico, también es explícitamente político. Sade es de la opinión según la cual los hombres no toleran bien a los gobiernos, ni siquiera a los revolucionarios. Por lo tanto, si no hay goce extremo, el gobierno sufrirá perturbaciones. Al contrario, si establece leyes que garanticen el igual y obligatorio ejercicio de una sexualidad fundada en los impulsos naturales, entonces surgirá un ciudadano “satisfecho y sin el menor deseo de perturbar un gobierno que le asegure tan complacientemente todos los medios para su concupiscencia”<sup>42</sup>. Por lo tanto, la sexualidad no es solo un asunto privado sino una cuestión de biopolítica gubernamental pública y, por lo tanto, la primera de todas las preocupaciones que un gobierno debería tener. La ley de los hombres iguales exige la satisfacción total de todos los deseos que, justamente fundados en dicha igualdad, no pueden ser jerarquizados ni reprimidos.

Preferentemente, estos deseos deben satisfacerse de común acuerdo aunque, por cierto, si algún ciudadano se atreviera, en este punto, a cuestionar el derecho de otro al goce, puede ser obligado por la ley a cumplirlo. La ley, en este asunto, es de fundamental importancia. De hecho, la única palabra que aquí falta, aunque está implícita, es la que pronunciará Sacher-Masoch, esto es, “contrato”. Como escribe este último en su contrato con Fanny de Pistor: “... bajo su palabra de honor, el señor Leopold de Sacher-Masoch se compromete a ser el esclavo de la señora de Pistor y a ejecutar absolutamente todos sus deseos y órdenes, y esto durante seis meses”<sup>43</sup>.

Estas líneas podrían haber sido suscritas plenamente por Sade dado que, en su sistema, la extrema igualdad entre los hombres presupone que se pueda asumir, en

---

in einem härteren Götzen wiederkehrt, so der alte bürgerliche Nachtwächterstaat in der Gewalt des faschistischen Kollektivs”.

41 Sade, *La philosophie dans le boudoir*, 149.

42 *Ibid.*, 150.

43 Citado en Deleuze, *Présentation*, 143. Sacher-Masoch introduce relaciones explícitas en su obra entre el “cristianismo” con su “emblema de la cruz” y la sexualidad masoquista. Es imposible discutir este problema en el espacio de este artículo pero la cuestión es abordada en Jacques le Brun, *Le pur amour de Platon à Lacan* (París: Seuil, 2002).

libre consentimiento, transformarse en esclavo de otro. Volveremos luego sobre esta paradoja pero, por el momento, conviene recordar la admiración sin reservas que Sade tenía por Rousseau, quien había hecho, precisamente, del “contrato” el fundamento del orden político bajo las mismas premisas que Kant y que Sade: en un universo infinito y mecánico, el contrato es la mejor articulación posible del lazo societario. También Rousseau escribió, como antes Kant y Sade, su suspiro melancólico ante el espectáculo del cosmos moderno: “... me asfixiaba en el universo, habría querido lanzarme al infinito”<sup>44</sup>.

Para estos fines, Sade establece el principio de que, en una sociedad de iguales, evidentemente, no puede haber esclavos (salvo, como dijimos, en una libre asunción contractual) y, por lo tanto, es imposible la propiedad sobre el cuerpo del otro. Más aún cuanto que, todos los cuerpos, en realidad solo pertenecen al cuerpo soberano y biopolítico del Estado: “Todos son hijos de la madre patria” y, como establece la “Declaración”, “desde el nacimiento sólo de ella han de esperar todo”<sup>45</sup>. No obstante, resulta perfectamente admisible “el derecho de propiedad sobre el goce” y, por lo tanto, se pueden establecer leyes para que la gente se entregue con “humildad” y “sumisión” al goce del Otro<sup>46</sup>. En ese punto, Sade no hace más que llevar a cabo, hasta sus consecuencias extremas, el artículo decimosexto de la declaración de 1793 donde se auspicia el “gozar” de sus propios bienes<sup>47</sup> (y el cuerpo se transforma en un bien por la mediación del plusvalor del goce al que se tiene derecho según Sade). En un mundo de jurídicamente iguales frente a un universo que reduce a los hombres a meros puntos matemáticos en un espacio infinito, la conclusión se impone: los hombres no se pueden distinguir, en rigor, de las cosas y, como tales, por el principio de igualdad, se transforman en mercancías intercambiables. Una mutación antropológica sin precedentes ha tenido lugar en este anudamiento del cual la filosofía apenas comienza a tomar la debida dimensión de su importancia<sup>48</sup>. Sade, con su extrema agudeza, lo coloca en términos que no podrían ser más claros: los novios, antes del matrimonio, deberían estar obligados por ley a verse desnudos pues, de lo contrario, es como “comprar mercancía sin antes haberla visto”<sup>49</sup>. Al mismo tiempo, no hay ni bien ni mal por fuera del circuito de los intercambios comerciales

44 Jean-Jacques Rousseau, “Quatre lettres à M. le Président de Malesherbes” en *Oeuvres*, tomo 15, (París: Deterville, 1815), 20-21. También la crítica ha establecido alguna relación posible entre Sade y Spinoza; sobre el particular, véase Cecilia Abdo Férrez, *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental* (Buenos Aires: Gorla, 2013), 240-256.

45 Sade, *La philosophie dans le boudoir*, 155.

46 *Ibid.*, 153.

47 Dippel, *Constitutions*, 92: “Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie”.

48 Sobre esta problemática, véase Emanuele Coccia, *Le bien dans les choses* (París: Payot, 2013).

49 Sade, *La philosophie dans le boudoir*, 157n.

y la economía y la ciencia jurídica son las nuevas disciplinas de la ética (apoyada en una suerte de bioeconomía de la vida).

Por esta razón, la “ley viva” de la “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano” encuentra en la “moneda viva” su perfecta contrapartida<sup>50</sup>. De allí que tampoco el asesinato, para Sade, represente verdaderamente una violación al artículo sexto de la declaración de 1793, que establecía que todo ciudadano podía hacer uso de su libertad mientras no dañase la de otro. El Marqués se pregunta: “¿Francia no es hoy libre a fuerza de asesinatos?”<sup>51</sup> Por cierto, Sade no se refiere tanto al asesinato individual (en tanto crimen) como al asesinato colectivo de la guerra. Aún así, está claro que matar no disminuye, en última instancia, el posible derecho a la vida de otro dado que, visto en la escala apropiada, la vida es un falso valor.

Así lo expone Sade: “... tampoco la naturaleza lo sentiría más, y el estúpido orgullo del hombre, convencido de que todo ha sido hecho para él, se asombraría mucho, luego de la destrucción total de la especie humana, al ver que nada varía en la naturaleza y que el curso de los astros tampoco se retarda”<sup>52</sup>. En suma, algo así como un “derecho a la vida” no tiene ningún sentido en un universo para el cual la vida humana es un accidente prescindible. Si no se vulnera ningún derecho al matar, entonces, el éxtasis extremo de la libertad del deseo puede realizarse en el aniquilamiento de los otros como espectáculo de goce en el suplicio. Llegamos entonces al punto del “asesinato como un juego”<sup>53</sup> y donde el suicidio es una virtud republicana<sup>54</sup>.

Como consecuencia de todo lo dicho, la sodomía tampoco debe estar castigada: “[E]s absolutamente indiferente gozar con una muchacha o de un muchacho”<sup>55</sup>. Lo decisivo, en cualquier caso, es eliminar al amor de la escena erótica<sup>56</sup>. La máxima la enuncia Sade con todo vigor: “¡Oh muchachas voluptuosas, entregadnos, pues, vuestros cuerpos lo más que podáis! Follad, divertíos: eso es lo fundamental. Pero huid sin falta del amor”<sup>57</sup>. Desde esta perspectiva no podríamos imaginar una

50 Para un análisis de este concepto, véase el formidable ensayo de Pierre Klossowski, *La monnaie vivante* (París: Rivages, 1997). Resulta interesante comparar, en este sentido, el concepto de “esclava industrial” de Klossowski y el de la “prostituta-mercancía” de Walter Benjamin, “Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts”, en *Gesammelte Schriften*, vol. V/1 (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1985), 55. Al mismo tiempo esta perspectiva puede y debe ser confrontada con el problema de la “economía de la diferencia y de la diferencia como economía” en la lectura derrideana de Bataille; para ello es posible remitirse a Emmanuel Biset, *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida* (Villa María: Edivim, 2012), 23-153.

51 Sade, *La philosophie dans le boudoir*, 167.

52 *Ibid.*, 168.

53 *Ibid.*, 169.

54 *Ibid.*, 174.

55 *Ibid.*, 160.

56 Único punto en el que Sade se aleja verdaderamente del cristianismo ortodoxo para acercarse, quizá, al gnosticismo de Carpócrates como querría Klossowski.

57 Sade, *La philosophie dans le boudoir*, 116.

inversión más radical del régimen antiguo del deseo. Si los antiguos debían eludir el placer físico para que el amor tomara posesión de los amantes con el fin de elevarlos a la contemplación de la sabiduría, la propuesta moderna de Sade buscará suprimir el amor como condición de la puesta en acto del deseo sexual en tanto derecho biopolítico al goce en una sociedad de iguales. El camino a la apatía es seguro al final del recorrido y, por lo tanto, la orgía toma el aspecto de un eterno retorno de una libertad autodestructora<sup>58</sup>: los más grandes teóricos del exceso y de la transgresión han escrito páginas insuperables que siguen suscitando la interpretación y el debate<sup>59</sup>.

En efecto, también Agamben, en una nota marginal pero de gran densidad teórica del primer volumen de su proyecto *Homo sacer*, había apuntado que en el proyecto sadiano de Dolmancé “el *boudoir* ha sustituido íntegramente a la *cit *, en una dimensión en que público y privado, nuda vida y existencia política se intercambian los papeles”<sup>60</sup>. En otras palabras, la modernidad ha inaugurado para nosotros la configuración de una sexualidad que tiene lugar a través de los cuerpos que son, por ello mismo, la moneda viva de intercambio de una biopolítica de los placeres<sup>61</sup>.

### FOUCAULT, EL S/M Y LA BIOPOLÍTICA CONTEMPORÁNEA

La obra del Marqués de Sade atraviesa completamente toda la producción escrita de Michel Foucault<sup>62</sup>. Fue también una figura esencial a lo largo de todo el recorrido

58 De hecho, Blanchot ha señalado cómo la “alegr  sadiana” termina autodestructivamente anulando su propia causa. Véase Maurice Blanchot, “La raison de Sade”, en *Lautreamont et Sade* (París: Éditions de Minuit, 1949), 17-49.

59 En este sentido, Lacan no coincidía con la posición de Bataille: véase Lacan, *La  tica del psicoanálisis*, 243: “Georges Bataille (...) considera que la obra [de Sade] debe su valor al hecho de darnos acceso a una asunción del ser en tanto que desarreglo. Este es un error (...) no es más que la respuesta del ser (...) ante el acercamiento de un centro de incandescencia o de cero absoluto, que es psíquicamente irrespirable”. Es interesante referirse también a Jane Gallop, *Intersections. A Reading of Sade with Bataille, Blanchot and Klossowski* (Nebraska: University of Nebraska Press, 1981).

60 Agamben, *Homo sacer I*, 149.

61 Por supuesto, no pretendemos establecer aquí que el sadomasoquismo resulte la forma privilegiada de la sexualidad moderna sino que, simplemente, el mismo asume (en la pluralidad de sus formas) un valor paradigmático que permite comprender algunos rasgos biopolíticos que configuran el uso moderno y contemporáneo de los placeres. En este sentido, es de gran importancia el libro de Eva Illouz, *Die neue Liebesordnung: Frauen, M nner und Shades of Grey* (Berlín: Suhrkamp, 2013).

62 De allí el carácter incompleto del diagnóstico de Annie Le Brun (en su extraordinaria presentación de la obra sadiana) que considera, respecto de Foucault, solamente al Sade presente en la *Historia de la locura en la época clásica*. Véase Annie Le Brun *Soudain un bloc d’ab me, Sade* (París: Gallimard, 1993), 14. Resulta imposible, en el contexto de este artículo, analizar la profunda y sutil presencia de Sade a lo largo de la obra de Michel Foucault así como las sutilezas de las interpretaciones de este último. Por lo tanto, subrayamos que al no pretender ninguna exhaustividad al respecto, nos remitiremos únicamente a algunas consideraciones de Foucault sobre el S/M dejando para otro artículo el análisis

de su vida<sup>63</sup>. Por un lado, Foucault tuvo, evidentemente, un conocimiento inmediato del texto de Lacan sobre Sade<sup>64</sup>. Por otro lado, Foucault, sugestivamente, llegó a escribir que “sin duda, hará falta mucho tiempo todavía para saber lo que es el lenguaje de Sade (...) lo que son actualmente esas palabras y la existencia en la cual estas se sumergen hasta llegar a nosotros”<sup>65</sup>.

Asimismo, hacia finales de 1972 Foucault declaraba: “[E]s evidente que si tengo ganas de hacer el amor (o mejor, cuando tengo ganas de hacer el amor), no recorro a las recetas de Sade, a sus combinaciones; no es que no tenga ganas de intentarlo, sino porque jamás he tenido la posibilidad”<sup>66</sup>. Estos propósitos de Foucault, no obstante, se verían en buen grado satisfechos en su futuro cercano de aquel entonces pues, como sabemos, hacia mediados de los años setenta, Foucault comenzará a visitar regularmente las universidades de los Estados Unidos, particularmente la de Berkeley, hecho que le proporcionará un acceso constante a las comunidades S/M de San Francisco de las que era un asiduo concurrente<sup>67</sup>.

---

de la interpretación filosófica que Foucault realiza de los escritos de Sade. No obstante, es necesario señalar la importancia de un reciente libro que muestra la decisiva presencia de Sade para Foucault. Véase Michel Foucault, *La grande étrangère. À propos de littérature* (París: EHESS, 2013).

- 63 Por cierto, despejemos un posible malentendido de inmediato. Aquí nos ocuparemos del problema del “sadismo” en las declaraciones de Foucault como un síntoma epocal. De ningún modo esto significa que reduzcamos las opiniones de Foucault sobre la sexualidad al sadismo. En efecto, en reiteradas ocasiones, Foucault se ha referido a otras temáticas de la vida homosexual que involucran, por ejemplo, la importancia de la amistad o la constitución de comunidades monosexuales, entre tantas otras problemáticas.
- 64 El texto de Lacan había sido publicado por primera vez en la revista *Critique* 191 (1963): 191-313. Foucault publicó un texto sobre Bataille en la misma revista hacia finales del año 1963: véase Michel Foucault, “Préface à la transgression”, *Critique* 195-196 (1963): 751-769, hoy incluido en Michel Foucault, *Dits et Écrits*, vol. 1 (París: Gallimard, 2001), 261-278 (en la página 269 Foucault menciona “una experiencia esencial para nuestra cultura desde Kant y Sade” lo que constituye, sin duda, una alusión al texto previo de Lacan).
- 65 Michel Foucault, “Le langage à l’infini”, en *Dits et Écrits*, vol. I, 284.
- 66 Michel Foucault, “Le problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti”, en *Dits et Écrits*, vol. I, 1243.
- 67 Sobre el particular, véase Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay* (París: Fayard, 1999), 468-480. Esta datación norteamericana del acceso de Foucault a la “cultura S/M” californiana nada debe hacernos presuponer sobre las fechas de la inmersión de Foucault en estas prácticas en Francia (aunque, probablemente, las fechas resulten bastante coincidentes). Sobre el S/M en la cultura gay-lésbica estadounidense, véase Thomas Weinberg y Levi Kamel, comps., *S and M: Studies in Sadomasochism* (Buffalo: Prometheus Books, 1983); Geoff Mains, *Urban Aboriginals: A Celebration of Leathersexuality* (San Francisco: Gay Sunshine Press, 1984); Mark Thompson, comp., *Leatherfolk: Radical Sex, People, Politics and Practice* (Boston: Alyson Publications, 1991). Sobre Foucault y el S/M y sus vinculaciones teóricas con el psicoanálisis freudiano, véase Leo Bersani, *Homos* (Massachusetts: Harvard University Press, 1995), 77-112. Más recientemente, hay que referirse al ensayo (que adopta una perspectiva diferente de la seguida en este texto) de Gayle Rubin, “Sites, Settlements, and Urban Sex: Archaeology and The Study of Gay Leathermen in San Francisco 1955-1995”, en Robert Schmidt y Barbara Voss, comps., *Archaeologies of Sexuality* (London: Routledge, 2000), 62-88.

En este sentido, su abordaje crítico de Sade en estos años, que coincide con su frecuentación de los circuitos S/M norteamericanos, no debe entenderse sino como un modo de acentuar las idiosincrasias de su experiencia con dicho placer. Si Foucault llega a proponer la necesidad de “salir del erotismo sadiano”<sup>68</sup> es porque lo encuentra aún demasiado cercano a la antigua sociedad disciplinaria de obediencias y vigilancias. Sin embargo, hemos visto cómo las consecuencias del sadismo estaban tan presentes, sin duda, en el suplicio de Damians (y en la perplejidad que la escena narrada ejerce sobre Foucault en tanto escritor) así como en los reglamentos panópticos. Precisamente, su búsqueda de una “erótica no disciplinaria” conduciría a Foucault a sumergirse aún más en el mundo del S/M, realización paradójica de los castillos sadianos.

Foucault pretendía contestar la idea de que la “cultura S/M” pudiese representar meramente “el descubrimiento de tendencias sado-masoquistas profundamente replegadas en nuestro inconsciente”<sup>69</sup>. Al contrario, el objetivo, según Foucault, consistía en desexualizar los placeres, esto es, que el placer físico pudiese ser obtenido, también, “utilizando partes bizarras de nuestro cuerpo, en situaciones muy inhabituales”<sup>70</sup>. Es decir, Foucault proponía ampliar el horizonte del placer S/M para que este no fuera meramente una prolongación del placer sexual.

A pesar de estos propósitos, la filiación sadiana resulta innegable dado que las cámaras de tortura, los dispositivos de flagelación, la venta pública de esclavos y los ornamentos del espectáculo S/M debían, y mucho, a los rituales sadianos de los cuales eran herederos transfigurados. Por esta razón, el propio Foucault, no puede negar que “se puede decir que el S/M es la erotización del poder, la erotización de relaciones estratégicas”<sup>71</sup>. Por cierto, su diferencia con los poderes sociales es que, en el teatro S/M, los papeles no se hallan institucionalizados y, por lo tanto, “cuando el juego comienza, uno es el amo y el otro el esclavo y, al final, aquel que era el esclavo deviene el amo”<sup>72</sup>. Al mismo tiempo, todo el conjunto, sugestivamente, se rige, como dice Foucault, “por un acuerdo explícito o tácito que define ciertas fronteras”<sup>73</sup>; en otras palabras, un *contrato* informal (pero no por ellos menos determinante).

Por lo tanto, Foucault resume la función del S/M estableciendo que no se trata, simplemente, de la reproducción de estructuras de poder sino más bien de “una puesta en escena de las estructuras de poder por medio de un juego estratégico capaz de procurar un placer sexual o físico”<sup>74</sup>. Como puede verse, en

68 Michel Foucault, “Sade, sergent du sexe”, en *Dits et Écrits*, vol. I, 1689-1690.

69 Michel Foucault, “Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l’identité”, en *Dits et Écrits*, vol. II, 1556.

70 *Ibid.*, 1557.

71 *Ibid.*, 1561.

72 *Ibid.*, 1562.

73 *Ibid.*, 1562.

74 *Ibid.*, 1562.

este punto (aunque, por cierto, no así en otros), existe una convergencia de miras con Sade, sobre todo en lo concerniente a la mediación teatral, absolutamente necesaria, que Sade también había establecido entre las relaciones sociales de poder y su escenificación (aún subvertida) en los castillos libertinos.

Las consecuencias que se desprenden de la relación de Foucault con el S/M son enormes. Como lo ha señalado Jean-Claude Milner, “la evolución del movimiento gay norteamericano comienza con los *Civil Rights* y termina con la venta de esclavos”<sup>75</sup>. Según el camino que hemos seguido en este artículo, esta deriva no debería sorprendernos. Sin embargo, se presenta ante nosotros una perspectiva epocal de la filosofía que resulta de enorme interés. La filosofía comenzó no solo como una actividad logológica sino también, según sabemos, como una ética. Habría que precisar más aún este concepto para manifestar que se trató, por ello mismo, de una estricta disciplina de los afectos, acaso de las más exigentes que hayan existido en Occidente.

La erótica, como el mismo Foucault lo ha demostrado, resultó un objeto privilegiado de atención por parte de los filósofos pues, solo a partir de una correcta atlética de los placeres, podía surgir la contemplación logológica de la sabiduría. El cosmos fue establecido, por los antiguos, como la medida de la ética y de la sexualidad humanas. La irrupción del cristianismo y su *pathologia* del deseo en el dolor abrió las puertas al suplicio como horizonte último de un placer imposible que agota al cuerpo en un martirio incesante.

La modernidad revolucionaria resultó decisiva en el proceso de secularización de este deseo en el régimen más propio del placer hipermoderno. Por cierto, la articulación fue posible gracias a la ambición filosófica antes señalada: configurar una ética a la altura de los cambios que introdujo la ciencia moderna al postular un cosmos infinito y hostil al hombre. Desde esta particular perspectiva, Kant (un filósofo muchas veces identificado con una perspectiva antropocéntrica) realizó un esfuerzo antiantropológico colosal al colocar la vara ética de su nuevo sujeto en las sempiternas pero poco amigables leyes del cosmos mecánico.

Sin embargo, entre la ley natural y la ley del deseo sadiano las solidaridades estaban trazadas en la equivalencia universal de las cosas mensurables de las cuales el hombre es ahora solo una más. En cierto sentido, en el mismo acto de su fundación, la filosofía moderna forcluyó la figura del hombre que pretendía proteger bajo los ropajes del sujeto trascendental. El dolor devenido ley es una de las pasiones paradigmáticas que el hombre moderno puede tolerar para imaginar que vive más allá de la reducción matemática a la que parecía condenarlo la ciencia triunfante.

La filosofía moderna recorrió, desde su alba ilustrada, varias estaciones desde el *boudoir* sadiano inaugural que, por otra parte, ya no existe más. Ha sido

---

75 Jean-Claude Milner, *Claridad de todo. De Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao* (Buenos Aires: Manantial, 2012). El presente texto mucho debe a las notables intuiciones de Milner que, en este ensayo, hemos seguido por vías diferentes y, muchas veces, opuestas a las intenciones del lingüista.

reemplazado por las mazmorras presididas por las cruces de san Andrés y es allí donde hoy se juega uno de los sentidos importantes del uso de los placeres en Occidente, si hemos de creerle a Foucault.

La filosofía comenzó contemplando el bien como trascendente y se desarrolla a partir del mundo moderno como testigo del éxtasis de un deseo que conlleva un ansia de supervivencia ante un cosmos inaudito y un mundo que busca postularse como poshumano. La modernidad colocó sus esperanzas políticas en la revolución (también Foucault, por cierto, con Mayo del 68 o con la Revolución iraní) y, en esa precisa medida, también comprobó las aporías implícitas en el ingreso de los cuerpos y la sexualidad dentro del campo de la biopolítica. En esta dirección, Agamben ha señalado que la novedad política de Sade “no consiste en haber preanunciado por anticipado el primado impolítico de la sexualidad en nuestro impolítico tiempo; por el contrario, su auténtica modernidad reside en haber expuesto de modo incomparable el significado absolutamente político (es decir, biopolítico) de la sexualidad y de la misma vida biológica”<sup>76</sup>.

Con todo, en un aspecto que resulta insuficientemente subrayado por Agamben, la teorización y la práctica del S/M en Foucault (y, consecuentemente, su relación con la obra de Sade) también tenía como propósito el poder pensar una nueva ética de los cuerpos más allá de las normalizaciones propias de las modernas tecnologías del poder y la sexualidad. En este sentido, el S/M explorado por Foucault también apunta en una dirección que busca extraer los cuerpos y sus placeres a las formas propias de la gubernamentalidad moderna.

De ese modo, es legítimo preguntarse, entonces, si no se delinea, en este aspecto de la obra y de la vida de Foucault, una estrategia de lo que se ha dado en llamar una “biopolítica afirmativa”<sup>77</sup>. Creemos que es posible una respuesta positiva a este interrogante<sup>78</sup> y, al mismo tiempo, estimamos que una adecuada comprensión de esta cuestión requiere considerar el problema de la biopolítica moderna y sus placeres en una *longue durée* que avance en la dirección del escrutinio histórico de la modernidad como una forma de teología política<sup>79</sup>

76 Agamben, *Homo sacer I*, 149.

77 Para un abordaje iluminador de la cuestión de la “biopolítica afirmativa” que cuenta, además, con extensa bibliografía, véase Vanessa Lemm, “Nietzsche y la biopolítica: cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico”, *Ideas y Valores*, 64.158 (2015): 223-248 y Roberto Esposito, *Bios. Biopolítica y filosofía* (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 307-312.

78 Resultan de gran interés para esta perspectiva los trabajos de Mathieu Potte-Bonneville, *Michel Foucault. L'inquiétude de l'histoire* (París: Presses Universitaires de France, 2004), y Mathieu Potte-Bonneville y Philippe Artières, comps., *D'après Foucault. Gestes, luttres, programmes* (París: Les Prairies Ordinaires, 2007). Desde la perspectiva del último Foucault y el problema de la subjetividad ética, véase Wilhelm Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault* (Suhrkamp: Fráncfort del Meno, 2000) y Frédéric Gros, comp., *Foucault. Le courage de la vérité* (París: Presses Universitaires de France, 2002).

79 Hemos seguido en este artículo la posibilidad, propugnada por los trabajos de Giorgio Agamben, de unir las perspectivas teóricas de la biopolítica foucaultiana con la teología política que cuenta a Carl Schmitt entre sus más perspicuos teóricos. Véase Carl Schmitt,

secularizada también en los aspectos que conciernen al uso de los placeres de cuya genealogía podrían desprenderse elementos para reflexionar sobre las nuevas formas de la subjetivación (en relación con la sexualidad) que tanto habían desvelado el sueño teórico del último Foucault.

---

*Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Múnich-Leipzig: Duncker & Humblot, 1922). Sobre el concepto de teología política, véase Jan Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa* (Múnich: Hanser, 2000) y las fundamentales distinciones avanzadas por Miguel Vatter, "Pensar la política desde la teología política", *Pléyade* 8 (2011): 185-198.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Abdo Férrez, Cecilia. *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*. Buenos Aires: Gorla, 2013.
- Adorno, Theodor. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Fráncfort del Meno: Fischer Verlag, 1944.
- Agamben, Giorgio. *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2014.
- . *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer, II, 5*. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- . *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II, 2*. Vicenza: Neri Pozza, 2007.
- . *Homo sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.
- Agustín de Hipona. *De Genesi ad litteram libri duodecim*. En *Patrologia Latina*, compilado por Jean-Paul Migne. París: Excudebat Migne, 1844-1855), vol. 34.
- Allouch, Jean. *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel? Réponse a Michel Foucault*. París: EPEL, 2007.
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland-Nueva York: The World Publishing Company, 1958.
- Assmann, Jan. *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*. Múnich: Hanser, 2000.
- Barthes, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. París: Éditions du Seuil, 1971.
- Bataille, Georges. *Oeuvres complètes*. París: Gallimard, 1976.
- Bersani, Leo. *Homos*. Massachusetts: Harvard University Press, 1995.
- Benjamin, Walter. “París, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts”. En *Gesammelte Schriften*, V/1 Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1985.
- Biset, Emmanuel. *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida*. Villa María: Eduvim, 2012.
- Blanchot, Maurice. “La raison de Sade”. En *Lautreamont et Sade*, 59-74. París: Éditions de Minuit, 1949.
- Bowersock, Glen Warren. *Martyrdom & Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Castro, Edgardo. *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. Buenos Aires: Unipe, 2011.
- Chevallier, Philippe. *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon: ENS Éditions, 2011.
- Clemente De Alejandría, “Stromata”. En *Clementis Alexandrini opera*, editado por Wilhelm Dindorf. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1869.
- Coccia, Emanuele. *Le bien dans les choses*. París: Payot, 2013.
- . “Il canone delle passioni. La passione de Cristo dall'antichità al medioevo”. En *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, compilado por Piroška Nagy y Damien Boquet, 123-161. París: Beauchesne, 2009.

- Coppens, Joseph. *Le messianisme et sa relève prophétique. Les anticipations vétérotestamentaires. Leur accomplissement en Jésus*. Gembloux: Duculot, 1974.
- Deleuze, Gilles. “Désir et Plaisir”. *Magazine Littéraire* 35 (1994): 59-65.  
 ————. *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*. Paris: Éditions de Minuit, 1967.
- Dippel, Horst. *Constitutions of the World from the the late 18th Century to the Middle of the 19th Century / Verfassungen der Welt vim späten 18. Jahrhundert bis Mitte des 19. Jahrhunderts*. Berlin: Walter de Gruyter, 2010.
- Ducheyne, Steffen. “Newton on Action at a Distance”. *Journal of the History of Philosophy* 4 (2014): 675-701.
- Eribon, Didier. *Réflexions sur la question gay*. Paris: Fayard, 1999.
- Escoto Eriúgena, Juan. *Periphyseon / De divisiones naturae libri quinque*. En *Patrologia Latina*, vol. 122, editado por Jean-Paul Migne. Paris: Excudebat Migne, 1844-1855.
- Espósito, Roberto. *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Foucault, Michel. *La grande étrangère. À propos de littérature*. Paris: EHESS, 2013.  
 ————. *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Paris: Gallimard-Seuil, 2004.  
 ————. *Dits et Écrits*. 2 vols, editado por Daniel Defert y Fañçois Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001.  
 ————. *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.  
 ————. *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.
- Gallop, Jane. *Intersections. A Reading of Sade with Bataille, Blanchot and Klossowski*. Nebraska: University of Nebraska Press, 1981.
- Gros, Frédéric, comp. *Foucault. Le courage de la vérité*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- Illouz, Eva. *Die neue Liebesordnung: Frauen, Männer und Shades of Grey*. Berlin: Suhrkamp, 2013.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica / Kritik der praktischen Vernunft*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.  
 ————. “Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft”. En *Werke in zwölf Bänden*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1977.
- Klossowski, Pierre. *La Monnaie vivante*. Paris: Rivages, 1997.  
 ————. *Sade mon prochain*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.
- Lacan, Jacques. *El Seminario: La ética del psicoanálisis 1959-1960*. Buenos Aires: Paidós, 2009.  
 ————. *El Seminario: La angustia, 1962-1963*. Buenos Aires: Paidós, 2008.  
 ————. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.
- Le Brun, Annie. *Soudain un bloc d'abîme, Sade*. Paris: Gallimard, 1993.
- Le Brun, Jacques. *Le pur amour de Platon à Lacan*. Paris: Seuil, 2002.

- Lemm, Vanessa. "Nietzsche y la biopolítica: cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico". *Ideas y Valores* 64.158 (2015): 223-248.
- Lever, Maurice. *Donatien Alphonse François, marquis de Sade*. París: Éditions Fayard, 1991.
- Ludueña Romandini, Fabián. *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*. Madrid-Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2010.
- Mains, Geoff. *Urban Aborigines: A Celebration of Leathersexuality*. San Francisco: Gay Sunshine Press, 1984.
- Marx, Karl. "Zur Judenfrage". En *Werke I*. Berlín: Dietz-Verlag, 1956.
- Milner, Jean-Claude. *Claridad de todo. De Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao*. Buenos Aires: Manantial, 2012.
- Paton, Herbert James. *The Categorical Imperative*. London: Hutchinson, 1946.
- Pauvert, Jaques. *Sade vivant*. París: Robert Laffont, 1986-1990.
- Penchaszadeh, Ana Paula. *Hospitalidad y política. Disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero*. Buenos Aires: Eudeba, 2013.
- Platón. *Banquete*. Buenos Aires: Losada, 2004.
- Potte-Bonneville, Mathieu y Philippe Artières, comps. *D'après Foucault. Gestes, luttés, programmes*. París: Les Prairies ordinaires, 2007.
- Potte-Bonneville, Mathieu. *Michel Foucault. L'inquiétude de l'histoire*. París: Presses Universitaires de France, 2004.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Oeuvres*, tomo 15. París: Deterville, 1815.
- Rubin, Gayle. "Sites, Settlements, and Urban Sex: Archaeology and The Study of Gay Leathermen in San Francisco 1955-1995". En *Archaeologies of Sexuality*, compilado por Robert Schmidt y Barbara Voss, 62-88. London: Routledge, 2000.
- Sade, Marqués de. *La filosofía en el tocador*. Traducción de Ricardo Pochtar. Barcelona: Tusquets, 2005.
- \_\_\_\_\_. *L'Oeuvre du Marquis de Sade*, París: Bibliothèque des curieux, 1909.
- Santos Otero, Aurelio. *Los Evangelios Apócrifos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.
- Schmid, Wilhelm. *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2000.
- Schmitt, Carl. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Múnich-Leipzig: Duncker & Humblot, 1922.
- Thompson, Mark, comp. *Leatherfolk: Radical Sex, People, Politics and Practice*. Boston: Alyson Publications, 1991.
- Ubieta López, José Ángel, director. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.

- Unna, Yvonne. "Kants Answers to the Casuistical Questions Concerning Self-Disembodiment". *Kant Studien* 94, no. 4 (2006): 454-473.
- Vatter, Miguel. "Pensar la política desde la teología política". *Pléyade* 8 (2011): 185-198.
- Weinberg, Thomas, y Levi Kamel, comps. *S and M: Studies in Sodomasochism*. Buffalo: Prometheus Books, 1983.
- White Beck, Lewis. *A Commentary to Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- Winkler, John. *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. Nueva York: Routledge, 1990.

---

\* Fabián Ludueña Romandini. Investigador del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina). Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). Doctor y magíster por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París, Francia. Profesor titular de filosofía en la Universidad Argentina de la Empresa (UADE) y profesor de filosofía política en el posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Su último libro se titula *H.P. Lovecraft. The Disjunction in Being* (Nueva York: Schism, 2015). Correo electrónico: fabianluduenaa@hotmail.com.



# GOBERNAR LA VIDA. HACIA UNA CONCEPCIÓN NO ECONÓMICA DE LA VERDAD<sup>1</sup>

*Luciano Andrés Carniglia<sup>2</sup>*

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Recibido: 22 de octubre de 2015

Aceptado: 31 de diciembre de 2015

## RESUMEN

El presente artículo se propone arrojar una nueva luz sobre la problemática biopolítica, haciendo especial énfasis en el rol de la verdad en el gobierno de la vida. Para ello intentará, en primer lugar, señalar la manera en que, en el marco de la racionalidad de gobierno neoliberal, la vida es gobernada en tanto *forma de vida*. Luego, y a contramano de las lecturas discontinuistas de la obra de Foucault, buscará mostrar que si bien este no aborda de modo explícito la cuestión del liberalismo y el neoliberalismo, la problemática de la verdad que dicha cuestión suscitó estructurará buena parte de sus últimos cursos en torno a la manifestación de la verdad (aleturgia). Esto dará lugar a una reflexión acerca del carácter “inútil” de la verdad como antesala para la elucidación de una manifestación en la forma de la subjetividad de una verdad *otra* que no sea la verdad del poder.

## PALABRAS CLAVE

Gobierno, verdad, aleturgia, normatividad, subjetividad.

---

1 Este artículo se enmarca en el proyecto de investigación “Crítica y verdad. El problema de la forma de vida en el marco de la gubernamentalidad biopolítica”, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, beca doctoral de la Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Argentina (CONICET, 2012-2017).

2 Profesor y doctorando en Filosofía en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina). Correo electrónico: lucianocarniglia@hotmail.com.

## GOVERNING LIFE. TOWARDS A NON-ECONOMICAL NOTION OF TRUTH

### ABSTRACT

The aim of the present article is to shed light on the biopolitical problematic by highlighting the role of truth in the government of life. In order to do this, we will begin by emphasizing the way in which within the framework of neoliberal governmentality life is governed as a *form of life*. Then, against some interpretations that focus on the discontinuities in Foucault's work, we will attempt to explain how, even though Foucault will no longer explicitly address the matter of liberalism and neoliberalism, the problem of truth inspired by these reflections will structure and define his following lectures on a manifestation of the truth in the form of subjectivity (alethurgy). This will give place to a thorough analysis on the "useless" character of truth as the condition for the elucidation of a manifestation in the form of subjectivity of a truth that is no longer the truth of power.

### KEYWORDS

Government, Truth, Alethurgy, Normativity, Subjectivity.

## INTRODUCCIÓN

A comienzos de la década del setenta, Foucault introduce la noción de biopolítica<sup>3</sup> como un intento por plantear la injerencia de los dispositivos de saber-poder sobre conjuntos más amplios que el cuerpo individual. La sociedad concebida como una población se constituía entonces como el nuevo objeto de mecanismos de seguridad tematizados ampliamente algunos años después en su curso de 1978 *Seguridad, territorio, población*<sup>4</sup>. Mediante estos mecanismos, “la libertad de los individuos [no era] ya un dato que limite las tentativas del gobierno, ella se [convertía] en el juego necesario para el control y para la regulación”<sup>5</sup>. El arte de gobierno neoliberal –abordado un año después en *Nacimiento de la biopolítica* tanto en su versión alemana pero ante todo en su vertiente norteamericana–desarrollaría al extremo la idea recién mencionada y permitiría a Foucault ir más allá de un análisis de las técnicas de gobierno de la vida en el nivel de la modulación de las variables y los fenómenos biológicos que se expresan a nivel poblacional.

En este sentido, uno de los puntos fuertes de los análisis foucaultianos sobre el neoliberalismo del siglo XX fue el haber mostrado cómo este, en tanto forma biopolítica de gubernamentalidad, no era simplemente un proyecto de refundación intelectual del liberalismo sino también, y por sobre todo, una tentativa profunda de construcción de un determinado tipo de sujeto y de sociedad. Pero quizás uno de los aspectos más relevantes vinculados con ese carácter constructivo tenga que ver con cierta idea novedosa de naturalidad como uno de los elementos centrales de la eficacia del neoliberalismo en tanto gobierno de la vida.

Ante todo, tanto en el liberalismo clásico como en el neoliberalismo, la naturalidad constituye un principio regulador de la práctica de gobierno y surge del objeto mismo a ser gobernado: “Hay una naturaleza propia de esa acción gubernamental (...). La naturaleza es algo que corre por debajo, a través, dentro del ejercicio mismo de la gubernamentalidad”<sup>6</sup>. Pero a diferencia del liberalismo clásico, para el cual la búsqueda del interés personal parecía surgir como un dato de la naturaleza humana, en el neoliberalismo se buscó construir medios para estimular y regular el deseo y el interés. Así, mientras la gubernamentalidad liberal se regulaba mediante una idea de normatividad propia de la naturalidad de

3 Para un análisis pormenorizado del surgimiento y desarrollo del concepto de biopolítica en la obra de Foucault puede consultarse el artículo de Edgardo Castro, “Biopolítica: de la soberanía al gobierno”, *Revista Latinoamericana de Filosofía* 2, vol. XXXVI (2008): 188-205, en el que el autor analiza la evolución de dicho concepto elucidando su problemática metodológica e intentando mostrar cómo pueden distinguirse cuatro nociones de biopolítica.

4 Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France 1977-1978* (París: Seuil-Gallimard, 2004).

5 Jean Terrel, *Politiques de Foucault* (París: Presses Universitaires de France, 2010), 103.

6 Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1981* (París: Seuil-Gallimard, 2004), 18.

lo viviente, la práctica de gobierno neoliberal se caracterizará por la implantación, en la forma de un determinado régimen de veridicción, de la competencia como orden normativo y principio de formalización de toda conducta humana posible.

El presente artículo se propone arrojar una nueva luz sobre la problemática biopolítica haciendo especial énfasis en el rol de la verdad en el gobierno de la vida. Para ello intentaremos, en primer lugar, señalar la manera en que en el marco de la racionalidad de gobierno neoliberal la vida es gobernada en tanto *forma de vida*. Luego, y a contramano de las lecturas discontinuistas<sup>7</sup> de la obra de Foucault, buscaremos mostrar cómo, si bien este ya no abordará de modo explícito la cuestión del liberalismo y el neoliberalismo en los cursos subsiguientes a *Seguridad, territorio, población* o *Nacimiento de la biopolítica* o en sus libros publicados durante la primera mitad de los años ochenta, la problemática de la verdad que dicha cuestión suscitó permeará y estructurará buena parte de los desarrollos posteriores en torno a la noción de aleturgia<sup>8</sup>. Esto dará lugar a una reflexión acerca del carácter “inútil” de la verdad como antesala para la elucidación de una manifestación, en la forma de la subjetividad, de una verdad *otra* que no sea ya, únicamente, la verdad del poder.

### LA VERDAD DEL MERCADO Y EL GOBIERNO DEL BÍOS

Tal como lo afirmábamos en nuestra introducción, las lecciones impartidas por Foucault a fines de los setenta terminan por delimitar el horizonte problemático de lo que podríamos denominar la politización de la vida. En efecto, dicho horizonte comienza a configurarse explícitamente en 1974 con la introducción de la noción de

---

7 Nos referimos, principalmente, a aquellas lecturas que señalan en la obra de Foucault cierta discontinuidad entre una primera etapa, durante la década del setenta, signada por la problemática de la sujeción, es decir, por la constitución de la vida como un objeto de las prácticas de saber-poder, y una segunda y última etapa dedicada a las problemáticas de la subjetivación y la ética. Así, por ejemplo, para Jacques Rancière “su pensamiento de la política está construido en torno a la cuestión del poder, [lo cual condujo a que] él nunca se haya interesado teóricamente por el problema de la subjetivación política”. “Biopolitique ou politique?”, *Multitudes* 1 (2000). También Frédéric Gros, quien sostiene que “durante mucho tiempo, Foucault sólo concibe al sujeto como el producto pasivo de las técnicas de dominación. Recién en 1980 concibe la autonomía relativa o, en todo caso, la irreductibilidad de las técnicas del yo” (ver Michel Foucault, “Situación del curso”, en *La hermenéutica del sujeto* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006), 494). En nuestra opinión, la reciente publicación de la totalidad de los cursos dictados en el Collège de France ha contribuido enormemente a la construcción de una perspectiva más integral del desarrollo del pensamiento foucaultiano.

8 Neologismo utilizado por Foucault para denominar “el conjunto de procesos posibles, verbales o no, por los cuales hacemos surgir aquello que se plantea como verdadero en oposición a lo falso, a lo oculto, a lo indecible, a lo imprevisible, al olvido y decir que no hay ejercicio del poder sin algo como una aleturgia”. Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980* (Paris: Gallimard-Seuil, 2012), 8.

biopolítica en la conferencia en Río de Janeiro “Nacimiento de la medicina social”<sup>9</sup>, pero sin lugar a dudas alcanza, con los cursos *Seguridad, territorio, población* (1977-78) y *Nacimiento de la biopolítica* (1978-79), un nivel de profundidad hermenéutica hasta el momento inusitada. Con dichas lecciones, la “tecnología política de la vida”<sup>10</sup>, que hasta el momento parecía circunscripta al ámbito delimitado por la categoría de biopoder –esto es, a la conjunción de una anatomopolítica del cuerpo humano sustentada en las disciplinas, y una biopolítica de la población centrada en la regulación de los procesos biológicos a nivel de especie– extiende su influjo al campo de la vida calificada, de la vida en tanto forma de vida.

En cierto modo, creemos, la inscripción de la problemática de la biopolítica en el marco de la gubernamentalidad liberal, y principalmente neoliberal, permite integrar una dimensión del control y de la regulación de la vida humana esbozada ya en *La voluntad de saber*, pero de algún modo relegada en la formulación que en dicha obra Foucault realizaba del horizonte del biopoder<sup>11</sup>. Allí, el sexo es el punto en que ambas técnicas, la anatomopolítica y la biopolítica, se tocan, pero en rigor, mientras la primera parecería reducirse a los efectos de las disciplinas sobre la materialidad del cuerpo individual, la segunda estaría restringida a la regulación de aquellos fenómenos impersonales que se expresan a nivel de especie, esto es, al objeto población. De este modo, se desdibuja cierta dimensión que el análisis del dispositivo de la sexualidad parecía entreabrir. Nos referimos al ejercicio de un poder constitutivo de la subjetividad en la que el sujeto juega un rol voluntario y activo en su propia sujeción. Un poder ejercido y sostenido en la libre voluntad de un sujeto cuya conducta se encontraría preordenada a un determinado régimen de verdad y al modo en que este manifiesta voluntariamente esa verdad como una verdad íntima, propia. En definitiva, a una forma específica de poder “que se aplica a la inmediata vida cotidiana, categoriza al individuo, lo ata en su propia identidad y le impone una ley de verdad sobre sí que está obligado a reconocer y que los otros deben reconocer en

---

9 La misma fue publicada en 1977 en la *Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud*, incluida en Michel Foucault, *Dits et écrits II* (París: Gallimard, 2001), 207-228. No obstante, según Edgardo Castro, la primera formulación no explícita del concepto podría rastrearse hasta *La arqueología del saber*. Ver Edgardo Castro, *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica* (La Plata: Unipe, 2011), 47.

10 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002), 176.

11 Sobre este punto, puede confrontarse la perspectiva de Thomas Lemke, “Beyond Foucault. From Biopolitics to the Government of Life”, en *Governmentality. Current Issues and Future Challenges*, editado por Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann y Thomas Lemke (Nueva York: Routledge, 2011), 165-185. Si bien coincidimos con el señalamiento del autor de que la vida, en el marco de la gubernamentalidad biopolítica, pasa a ser gobernada no solo en tanto vida biológica sino en tanto forma de vida, discrepamos con él en que en *La voluntad de saber* “el análisis de los procesos de subjetivación se limite esencialmente a la sujeción y al sometimiento del cuerpo, esto es, a la dimensión de la *zoé*, haciendo que las técnicas de autoconstitución reciban poca atención” (*Ibid.*, 174).

él<sup>12</sup>. Como es evidente, dicho ejercicio del poder difícilmente puede ser reducido a su injerencia en la materialidad del cuerpo individual como, asimismo, en los fenómenos vitales que se expresan al nivel de la especie.

Con los análisis del *homo economicus*<sup>13</sup> como figura de la subjetividad neoliberal, Foucault parecería retomar ese modo específico de ejercicio del poder analizado en el primer tomo de *Historia de la sexualidad*, pero condensado e integrado ahora en la racionalidad de gobierno liberal y neoliberal<sup>14</sup>. La vida pasa a ser gobernada por una serie de prácticas ordenadas en un determinado régimen veridiccional, el del mercado. Régimen que funciona como un “conjunto de reglas que permiten, con respecto a un discurso dado, establecer cuáles son los enunciados que podrán caracterizarse en él como verdaderos o falsos”<sup>15</sup>. Tal como sostiene Wendy Brown, “el neoliberalismo implica una afirmación normativa más que ontológica acerca de la ubicuidad de la racionalidad económica (...). Esto es, a través del discurso y políticas precisas, produce actores racionales e impone una racionalidad de mercado para la toma de decisión en cada una de las esferas”<sup>16</sup>. El mercado deviene criterio de verificación de la práctica de gobierno, pero también, con los desarrollos de la teoría del capital humano<sup>17</sup> de la corriente neoliberal

---

12 Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 212.

13 Foucault, *Naissance de la biopolitique*, especialmente las lecciones del 14 de abril al 4 de mayo de 1979.

14 Es frecuente encontrar en el pensamiento de Foucault torsiones temáticas, la adopción y elaboración de nuevos objetos de estudio que funcionan como elementos que dinamizan su reflexión, permitiendo reelaborar desarrollos anteriores o “desbloquear” el pensamiento en dirección a nuevos horizontes de problematización. En este sentido, sus consideraciones sobre el liberalismo resultan paradigmáticas. Sin extendernos demasiado, basta mencionar el giro desde una concepción cuasi ideológica del liberalismo político, en que la libertad funcionaba como la superficie formal bajo la cual las disciplinas garantizaban la sumisión de las fuerzas y de los cuerpos, hacia una tematización de la libertad como el correlato indispensable de los dispositivos de seguridad. Así, leemos en 1975: “Las Luces, que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas” (Foucault, *Surveiller et Punir* (París: Gallimard, 1975), 224) o en una entrevista del mismo año: “Para que un cierto liberalismo burgués haya sido posible al nivel de las instituciones, hizo falta, al nivel de lo que denomino los micropoderes una investidura mucho mas ajustada de los individuos (...). La disciplina, es el revés de la democracia” (Foucault, “Sur la sellette”, en *Dits et écrits I*, 1590). Poco tiempo después y centrándose, principalmente, en el liberalismo económico, la libertad deja de ser el espejismo producido por el conjunto disciplinario: “... en alguna parte dije que no se podía comprender la introducción de las ideologías y una política liberales en el siglo XVIII sin tener presente que esa misma centuria que había reivindicado en tan alta voz las libertades las había lastrado (...) con una técnica disciplinaria (...) que limitaba en forma considerable la libertad (...). Pues bien, creo que me he equivocado” (Foucault, *Sécurité, territoire, population*, 50).

15 *Ibid.*, 37.

16 Wendy Brown, “Neoliberalism and the End of Liberal Democracy”, en *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 40.

17 Desarrollada principalmente por Gary Becker y Theodore Schultz, dicha teoría despierta en Foucault un especial interés pues, al tiempo que pasa a concebir al individuo como un

norteamericana, la racionalidad de la empresa se transforma en el principio respecto del cual deberá articularse la vida de los individuos y de las sociedades.

Dicha teoría permite apreciar cómo el comportamiento y la conducta racional de todo sujeto agente, de todo *homo economicus*, es aquella que puede reducirse a la asignación óptima de recursos escasos a fines alternativos. La vida del sujeto se constituye en un objeto a ser gobernado mediante la intervención en el medio en que este realiza sus elecciones en tanto elecciones económicas y haciendo que el control se apoye en una libertad de acción previamente ordenada al régimen veridiccional del mercado. El sujeto valida su conducta mediante la adopción de un criterio de verdad que le es impuesto, pero al hacerlo lo incorpora y lo manifiesta como propio. Este momento neoliberal se caracteriza por una homogeneización del discurso del hombre en torno a la figura de la empresa. En él, la libertad toma una forma contradictoria. Pues mientras que este empresario de sí mismo se constituye como un individuo destinado a ser autónomo y responsable de sus propias acciones debe, por otro lado, controlarse de manera continua, calcular sus acciones y gestionar sus emociones, la totalidad de su existencia.

Apenas un año después a *Nacimiento de la biopolítica*, las temáticas del liberalismo y el neoliberalismo parecerían desaparecer del horizonte problemático de Foucault. La ausencia de menciones explícitas al respecto en los cursos siguientes, como en los dos últimos tomos de *Historia de la sexualidad, El uso de los placeres y La inquietud de sí* dedicados a elaborar la genealogía del sujeto de deseo desde la antigüedad clásica hasta los primeros siglos del cristianismo, no haría más que confirmarlo. No obstante, en nuestra opinión, el singular vínculo entre verdad y vida, que sus análisis sobre el neoliberalismo entreabrió, estructurará en gran medida sus desarrollos posteriores sobre la subjetivación, y planteará un desafío a ser resuelto. Así parecería indicarlo su interés, en *Du gouvernement des vivants* (1979-1980), por un análisis genealógico de la obediencia<sup>18</sup>, en sintonía, creemos, con la necesidad de elucidar las condiciones de emergencia históricas del *homo economicus* como figura de la subjetividad neoliberal.

---

empresario de sí mismo, permite ampliar el objeto del análisis económico del estudio de los mecanismos de producción, intercambio y consumo, al universo total de las conductas humanas. Al respecto consultar las clases del 14, 21 y 28 de marzo de 1979 del curso *Naissance de la biopolitique*.

- 18 Así, a propósito de las prácticas de dirección cristianas, Foucault nos dirá que en ellas “hay en efecto alguien que guía mi voluntad, que quiere que mi voluntad desee esto o aquello. [No obstante,] continuó queriendo hasta el final pero queriendo a cada instante aquello que el otro quiere que yo quiera”. *Du gouvernement des vivants*, 225. “Es por lo tanto, en sentido estricto, una subordinación de la voluntad al otro, en la que las dos voluntades permanecen enteras, pero una queriendo siempre aquello que desea la otra”. *Ibidem*.

## SOBRE LA INUTILIDAD DE LA VERDAD

La sutileza y la eficacia con que el arte de gobierno neoliberal determina algunos de los rasgos más salientes de la forma de vida contemporánea permiten entrever la tarea específica de una “política de la verdad” cuyo sentido netamente político se encuentra en la elaboración no de una historia de la verdad, sino de la veridicción. Pues al remitirnos a la necesidad de elaborar dicha historia, Foucault se refiere al requerimiento de tener que dar un paso hacia el exterior de nuestro juego de verdad en dirección a aquello que permite, justamente, que este juego pueda darse pero, al mismo tiempo también, reconfigurarse y alterarse. Esto es, a hacer manifiesto ese conjunto de reglas y condiciones que ha hecho que hoy formemos parte de un mismo juego y que ha hecho posible que la “verdad [sea] en general verdadera”<sup>19</sup>.

Lejos de lo que la prédica neoliberal busca imponer, esto es, la imposibilidad de encontrar lógicas alternativas, juegos otros de lo verdadero y lo falso en los cuales tejer el vínculo entre el sujeto y la verdad, las indagaciones foucaultianas de comienzos de los ochenta parecerían dar cuenta de la necesidad de analizar la posibilidad de romper el predominio de esa racionalidad económica centrada en el cálculo costo-beneficio<sup>20</sup>. Ya en 1977 Foucault afirmaba cómo

la verdad está ligada circularmente a los sistemas de poder (...).  
No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder –esto sería una quimera, ya que la verdad es ella misma poder– sino

19 Michel Foucault, “About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth”, *Political Theory* 21, no. 2 (1993): 209.

20 Sobre este punto, es interesante confrontar con la perspectiva de Michel Feher (especialmente en “Self-Appreciation; or, The Aspirations of Human Capital”, *Public Culture*, 21, no. 1 (2009), 21-41). El autor intentará plantear una oposición al neoliberalismo desde su interior adoptando (*embracing*) las condiciones que sus discursos y prácticas prescriben. Planteando como antecedente el modo en que, desde el marxismo, algunos movimientos emancipatorios buscaron apropiarse de la figura del “trabajador libre” del capitalismo liberal y ponerla, a pesar de su carácter ideológico y funcional, como uno de los elementos centrales de sus reivindicaciones, Feher propone un movimiento similar centrado en una reelaboración de la teoría neoliberal del capital humano. En sintonía con el paradigma actual de los mercados financieros y de la gerencia de las corporaciones, más preocupados por la apreciación constante del capital acumulado que por nuevos ingresos (*Ibid.*, 27), es preciso readequarse la idea de capital humano a la de un sujeto cuyo “propósito principal no sea el de beneficiarse de su potencial acumulado sino el de valorizarlo de manera constante” (*Ibidem*). Resaltando así, tal como lo hacía Foucault, el carácter de productor por sobre el de consumidor, el sujeto neoliberal debe mantener, según Feher, un vínculo especulativo (*speculative*) con su capital humano invirtiendo en él, “capitalizándolo”. Por ello, el principal desafío para una “izquierda neoliberal” (*Ibid.*, 31) no será el de poder reivindicar una esfera de la vida inalcanzable a las lógicas de la mercancía y el consumo, sino discriminar entre distintas maneras, en competencia, de apreciarse y valorizarse a uno mismo. “En vez lamentarse por la personalización de la política como la estrategia a través de la cual el neoliberalismo hace que la gente pierda de vista sus intereses colectivos, jugar la carta del capital humano puede ser una forma de relanzar la politización de lo personal” (*Ibid.*, 38).

de separar el *poder de la verdad* de las formas hegemónicas (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona por el momento<sup>21</sup>.

Si bien esta caracterización apuntaba de lleno a la necesidad de poner en el centro de la preocupación política el problema de la verdad, lo hacía, al mismo tiempo, intentando señalar la posibilidad de circunscribir y especificar ese “poder de la verdad” irreductible a sus manifestaciones hegemónicas concretas. Así, la noción de régimen de veridicción buscaría dar cuenta de dicha especificidad no asignable a lo económico, lo social o lo cultural<sup>22</sup> pero, a la vez, inseparable del ejercicio del poder.

De esta manera, en algunas de las lecciones conceptualmente más ricas de *Du gouvernement des vivants* y *Subjectivité et vérité* (1980-1981)<sup>23</sup>, Foucault desarrolla lo que podríamos denominar una concepción “no económica” de la verdad o, dicho de otro modo, la importancia y fuerza de algo así como su dimensión “inútil”. Esta consiste en mostrar cómo la verdad, el ritual de manifestación de la verdad, la aleturgia no es meramente el plus de saber necesario para el buen ejercicio del gobierno. “La ciencia, el conocimiento objetivo no es más que uno de los casos posibles de todas las formas en que podemos manifestar la verdad”<sup>24</sup>. El ejercicio del poder requiere una manifestación suplementaria, excesiva, no económica de la verdad. “La fuerza del poder no es independiente de (...) la manifestación de lo verdadero, [pero] mucho más allá de aquello que es simplemente útil o necesario para gobernar bien”<sup>25</sup>. Lo que es preciso observar en el paso metodológico hacia atrás que propone Foucault es cómo el ejercicio del poder y la manifestación de la verdad están mucho más antiguamente ligados y de una manera mucho más profunda que en las formas específicas que admiten sus vinculaciones actuales<sup>26</sup>. Pero además, cómo esta manifestación de la verdad ligada al ejercicio del poder “es siempre excedentaria en relación a aquello que es útil y necesario para gobernar de una manera eficaz”<sup>27</sup>.

Esta dimensión inútil de la verdad, implícita en el desarrollo de la idea de aleturgia, amplía la noción de “régimen de veridicción” elaborada en *Seguridad, territorio, población* y en *Nacimiento de la biopolítica*. Pero ante todo, comporta un corrimiento respecto del binomio saber-poder. Lo que la aleturgia va a permitir es

21 Michel Foucault, “Entretien avec Michel Foucault”, en *Dits et écrits II* (París: Gallimard, 2001), 160. El subrayado me pertenece.

22 Véase Philippe Chevallier, “ ‘Vers l’éthique. La notion de «régime de vérité»’ dans le cours *Du gouvernement des vivants*”, en *Michel Foucault: éthique et vérité*, comp. Daniele Lorenzini, Ariane Revel y Arianna Sforzini (París: Vrin, 2013), 58-59.

23 Principalmente nos referimos a las lecciones del 9 de enero y 6 de febrero de 1980 del curso *Du gouvernement des vivants* y a la del 18 de marzo de 1981 de *Subjectivité et vérité*.

24 Foucault, *Du gouvernement des vivants*, 9.

25 *Ibid.*, 10.

26 Véase *Ibid.*, 14-17, donde Foucault desarrolla cinco formas distintas de plantear la relación entre el ejercicio del poder y la manifestación de la verdad.

27 *Ibid.*, 18.

poner en primer plano el rol del sujeto o de la subjetividad en la manifestación de la verdad. Esta ya no estará ligada especialmente al saber, a la discursividad científica, sino a una manifestación de la verdad por y a través del sujeto. A propósito de esto, Philippe Chevallier sostiene que “el único factor determinante de la parte del sujeto no es tanto aquello que es –definido por una institución–, sino aquello que él *hace*. Y lo que hace se ubica en el interior de un movimiento designado por el empleo de un verbo pronominal: *constituirse*”<sup>28</sup>. Es este hacer(se) del sujeto, este constituirse por medio de la manifestación de la verdad, aquello que los análisis foucaultianos sobre el neoliberalismo ya habían dejado en evidencia respecto del *homo economicus*. En *Du gouvernement des vivants* Foucault dará un paso más allá, mostrando cómo “la manifestación de la verdad desborda, [es irreductible al] mero efecto de la inscripción lógica del poder. Este exceso aletúrgico signa la entrada en escena del sujeto”<sup>29</sup>.

Vemos entonces cómo incluso antes de que Foucault desarrolle la idea de una dramática<sup>30</sup>, esto es, de una dimensión no performativa del lenguaje mediante la cual el sujeto se subjetiva libremente sobre la base de prácticas lingüísticas como la parresía, la posibilidad de una vida otra respecto del *homo economicus* de la racionalidad neoliberal, incluso antes, la idea de un *bíos* como “forma de relación que decidimos tener con nosotros mismos y con las cosas (...); [como] manera en que insertamos la propia libertad, los propios fines en las cosas mismas”<sup>31</sup> estará estrechamente ligada al señalamiento, a través de la idea de la inutilidad de la verdad, de esa inadecuación esencial entre la vida y las técnicas y regímenes de veridicción que la dominan y la administran. Inadecuación o irreductibilidad que se sostiene en el hecho de que, tal como afirmará Foucault, “aquello que permite a las prácticas humanas mantenerse en su economía propia es precisamente (...) que no son racionales, o que entre el esquema de racionalidad [o juego de verdad] que le presentamos y la realidad misma de su existencia se encuentra siempre una distancia necesariamente infranqueable”<sup>32</sup>.

El análisis de este carácter no económico de la verdad apunta justamente a marcar esa inadecuación esencial entre la vida y un poder que pretende constantemente

28 Chevallier, “Vers l'éthique”, 58 (subrayado en el original).

29 Frédéric Gros, “Avouer et obéir”, *La vie des idées.fr* 12 (2013).

30 Al respecto, es preciso tener en mente dos definiciones que da Foucault acerca de la idea de una “dramática del discurso”. La primera, en su curso de 1981 *Mal faire, dire vrai*, dictado en la Universidad de Lovaina: “Se puede llamar ‘dramático’ no una adición ornamental cualquiera sino todo elemento que, en un escenario, pone de manifiesto el fundamento de legitimidad y sentido de lo que se desenvuelve en él” (Michel Foucault, *Obrar mal, decir la verdad: función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina 1981* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014), 228); la segunda, en el curso de 1983 *Le gouvernement de soi et des autres*: “... es el análisis de esos hechos de discurso que muestra cómo el acontecimiento mismo de la enunciación puede afectar al ser del enunciadore” (Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983* (París: Seuil-Gallimard, 2008), 66).

31 Michel Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981* (París: Seuil-Gallimard, 2014), 255.

32 *Ibid.*, 247.

administrarla. Se abre así una dimensión propia para la cuestión de la verdad que nos habilita para pensar el problema de su fuerza normativa independientemente de la consideración de sus efectos útiles para el arte de gobierno. La fuerza de la verdad no puede explicarse únicamente por sus efectos políticos, económicos o de saber. La verdad es inútil pero al mismo tiempo necesaria<sup>33</sup>. Además, exhibe cómo la indagación de un determinado régimen de verdad no debe ser simplemente la de su articulación con ciertas formas precisas de ejercer el gobierno y permite direccionarla hacia los actos por los cuales un sujeto se construye a sí mismo mediante el establecimiento de una cierta relación con la verdad<sup>34</sup>.

No obstante, ¿cómo pasar entonces del hecho de que las relaciones de poder sean constitutivas de la verdad a la manifestación en la forma de la subjetividad de una verdad *otra* que no sea ya, únicamente, la verdad del poder? Pues si, en efecto, “la verdad se manifiesta en y para el sujeto, ella aún no lo hace a partir de él y por él”<sup>35</sup>. Para ello será preciso entender la manera en que la verdad opera sobre la vida; cómo ella puede constituir una dimensión esencial de la subjetivación, del *bíos* o de la forma de vida.

### SUBJETIVACIÓN, VERDAD Y LIBERTAD

La operación de la verdad sobre la vida va a darse de diferentes modos, según regímenes discursivos distintos y sobre la base de prácticas lingüísticas diversas. No habrá una verdad ni, como vimos, una finalidad simplemente económica o política de la misma, sino distintas maneras en que ella se ponga en juego en la constitución del sujeto. Pero frente a esta multiplicidad de formas que el vínculo entre el sujeto y la verdad puede adoptar ¿qué será en definitiva aquello que haga que alguien se incline frente a la verdad?

---

33 Resuena aquí la influencia de Georges Dumézil y su idea, retomada por Foucault, respecto del poder calificante de la verdad: “Por mucho que nos remontemos en el comportamiento de nuestra especie, la palabra verdadera es una fuerza a la que pocas fuerzas pueden resistirse (...). La verdad apareció muy tempranamente a los hombres como una de las armas verbales más eficaces, uno de los gérmenes de poder más prolíficos, uno de los fundamentos mas sólidos para sus instituciones” (Georges Dumézil, *Servius et la fortune* (París: Gallimard, 1943), 243-244).

34 Quizá aquí nos encontremos con un límite inquietante en el pensamiento foucaultiano: ¿acaso no es posible pensar la constitución de la subjetividad por fuera de su relación con la verdad? Al respecto, Foucault dirá que “es en efecto un problema: después de todo, ¿por qué la verdad? (...) ¿y por qué es que nos ocupamos de nosotros mismos únicamente a través del cuidado de la verdad? Creo que tocamos aquí una cuestión fundamental y que es, yo diría, la cuestión de Occidente: ¿qué es lo que ha hecho que toda la cultura occidental haya girado en torno de esta obligación de verdad (...)? (...) nada ha podido mostrar hasta el momento que podamos definir una estrategia por fuera de dicha problemática” (Michel Foucault, “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, 1542-1543).

35 Frédéric Gros, “Avouer et obéir”.

A propósito de esto, Foucault traza, en *Du gouvernement des vivants*, una analogía entre la idea de régimen político y la de régimen de verdad. Tal como existe la noción de régimen político que busca dar cuenta “del conjunto de procedimientos y de instituciones por los cuales los individuos (...) se ven obligados a obedecer decisiones (...) que emanan de una autoridad colectiva”<sup>36</sup>, Foucault propone un análisis similar de la verdad. Así, la idea de régimen de verdad dará cuenta de “aquello que determina las obligaciones de los individuos respecto de los procedimientos de manifestación de la verdad”<sup>37</sup>. Pues, podría pensarse que la verdad es razón suficiente para que nos inclinemos frente a ella pero, en rigor, no es así. Para Foucault esto se explica a partir de que “no es la verdad la que crea y detenta los derechos que ejerce sobre los hombres (...) [ni tampoco es cierto] que la verdad obligue por lo verdadero”<sup>38</sup>. El ejemplo que brinda de la verdad lógica es claro en este sentido. Para que afirmemos la verdad de una proposición de la lógica basta con que exista la lógica como lenguaje y la proposición en cuestión cumpla con una serie de reglas. Pero esto no alcanza para pasar de la afirmación de la verdad de la proposición a que el sujeto se incline frente a ella. Se inclinará, sostiene Foucault, “porque *hace* lógica, es decir porque se constituyó a sí mismo, o ha sido invitado a constituirse como operador en un determinado número de prácticas o como partícipe en un determinado juego”<sup>39</sup>. El valor de la verdad, entonces, no se origina en un atributo formal sino en un juego de lo verdadero y lo falso a partir del cual instituye su propia normatividad. Y es justamente la noción de régimen de verdad la que hará visible cómo el hecho de que nos inclinemos frente a la verdad no será, curiosamente, del orden de lo verdadero.

La constitución del sujeto en la manifestación de la verdad pondrá en juego entonces una serie de elementos cuya interacción dependerá del modo en que dicha manifestación sea efectuada. En este sentido, la fuerza de la verdad, la libertad y el compromiso del sujeto implicados en la práctica en cuestión no estarán relacionados de la misma manera en, por ejemplo, las técnicas de dirección griegas o en las cristianas, en la “singular aleturgia” del hombre de mercado del neoliberalismo, como tampoco en el decir verdadero de la parresía que Foucault estudiará durante los últimos años de su vida. Al respecto, bien vale recordar la proximidad que indicábamos en nuestro primer apartado entre esa forma de ejercicio del poder introducida por Foucault en *La voluntad de saber* y el modo en que el sujeto neoliberal se constituía a sí mismo en la manifestación de la verdad del mercado. La confesión se consolida como un dispositivo de manifestación de la verdad. “Un ritual de discurso en el cual el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado (...). Un ritual que se despliega en una relación de poder (...) [y] donde la sola enunciación (...) produce en el que la articula modificaciones intrínsecas: lo libera, le promete salvación”<sup>40</sup>. Quien confiesa cede,

36 Foucault, *Du gouvernement des vivants*, 92.

37 *Ibid.*, 91.

38 *Ibid.*, 94.

39 *Ibid.*, 95. Subrayado en el original.

40 Foucault, *Historia de la sexualidad I*, 78.

acepta, pero se somete libremente. De manera similar, el hombre de mercado del neoliberalismo es compelido a reproducir constantemente, en una especie de escena confesional, la verdad sobre sí mediante mecanismos variados de autoevaluación o formación continua<sup>41</sup>, una verdad que si bien le es externa, este incorpora y expresa como propia por medio de sus actos y sus conductas. De allí la proximidad con la problemática de la aleurgia, pues en la manifestación de la verdad del mercado que el sujeto expresa como “propia” en su propia conducta, entabla también una relación consigo mismo, una subjetivación.

Pero si la vida pasa inevitablemente por el lenguaje, este no constituirá invariablemente su dispositivo de captura. Lo que debemos intentar comprender es cómo la fuerza o normatividad que el juego de lo verdadero y lo falso ejerce sobre y a través del sujeto se modificará en el pasaje de un modelo a otro del decir verdadero, de la manifestación de la verdad. Pues, si como veíamos antes con el dispositivo de la confesión, el sujeto se ligaba libremente a la obligación de decir la verdad sobre sí mismo, la introducción de la noción de parresía<sup>42</sup> va a permitir plantear una inversión en dicho esquema.

Ante todo, el análisis foucaultiano de la parresía pone de manifiesto una relación entre subjetividad y verdad en la que el sujeto, el parresiasta, se modifica a sí mismo en la enunciación de la verdad, pero de una verdad centrada no tanto sobre sí sino “sobre los otros y [dirigida] a los otros”<sup>43</sup>. A diferencia de la confesión y del modo de constitución de la subjetividad neoliberal, donde el compromiso se originaba en una fuerza externa al sujeto, en el modelo parresiástico, más allá de las diferencias que habrá entre las diversas formas de practicarlo, dicha fuerza surge del compromiso del sujeto que enuncia la verdad con la verdad que enuncia, y que interpela ahora, ya no a sí mismo, sino a aquél a quien el decir verdadero se encuentra dirigido. Por ello, a propósito del juego parresiástico de Sócrates, Foucault sostendrá que su interlocutor acepta ser interpelado en la medida en que “la vida (el *bios*) de aquél que habla está de acuerdo (*en accord*), [mantiene] una sinfonía entre los discursos de una persona y lo que ella es”<sup>44</sup>. Así, “la parresía socrática como libertad de decir lo que quiera está marcada, autenticada por el sonido de la vida del propio Sócrates”<sup>45</sup>.

41 Véase Massimiliano Nicoli y Luca Paltrinieri, “Il management di sé e degli altri”, *Aut aut* 362 (2014): 49-75.

42 “La parresía es una forma de actividad verbal en la que el hablante tiene una relación específica con la verdad a través de la franqueza, una cierta relación con su propia vida a través del peligro, un cierto tipo de relación consigo mismo o con otros a través de la crítica (autocrítica o crítica a otras personas) (...). Más concretamente, la parresía es una actividad verbal en la que un hablante expresa su relación personal con la verdad, y arriesga su propia vida porque reconoce el decir la verdad como un deber para mejorar o ayudar a otros” (Michel Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia* (Madrid: Paidós, 2004), 46).

43 Véase Francesco Adorno, *Le style du philosophe. Foucault et le dire-vrai* (París: Kimé, 1996), 131. Subrayado en el original.

44 Michel Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi de des autres II. Cours au Collège de France. 1983-1984* (París: Seuil-Gallimard, 2009) 137-138.

45 *Ibid.*, 138.

Es justamente el compromiso ontológico del sujeto consigo mismo en el acto de enunciación lo que caracteriza el decir verdadero de la parresía. Pues no es sino en el acontecimiento de la enunciación de la verdad que el sujeto precisa su modo de ser en cuanto habla. El enunciado parresiástico, al cual Foucault se refiere, no vincula su eficacia a un contexto previamente instituido ni viene a funcionar como una confirmación de las relaciones sociales previamente dadas. “La característica del enunciado parresiástico es justamente que, al margen del estatus y de todo aquello que pueda codificar y determinar la situación, el parresiasta es quien hace valer su propia libertad de individuo que habla”<sup>46</sup>. De allí que la parresía implique el coraje de quien enuncia la verdad. La parresía foucaultiana plantea la libertad del sujeto en el momento en que lo vincula a su propia enunciación: “... solo hay parresía cuando hay libertad en la enunciación de la verdad y libertad también de ese pacto mediante el cual el sujeto que habla se liga al enunciado” subjetivándose. Así, “la parresía pone en juego una cuestión filosófica fundamental: (...) el lazo que se establece entre la libertad y la verdad”<sup>47</sup>.

### CONSIDERACIONES FINALES

Tal como lo hemos intentado mostrar, la indagación de algunos de los desarrollos foucaultianos inmediatamente posteriores a sus denominados “cursos biopolíticos” nos ha permitido articular una reflexión en torno a la idea del carácter “inútil” de la verdad o acerca de lo que aquí hemos denominado una concepción no económica de la verdad. A partir de ella, intentamos desplegar una reflexión en torno a la posibilidad de una manifestación, en la forma de la subjetividad, de una verdad *otra* respecto de la verdad del poder. Dicha indagación nos condujo entonces desde la figura del *homo economicus* del neoliberalismo norteamericano hasta el modelo aletúrgico del decir verdadero condensado, ejemplarmente, en sus últimos cursos del Collège de France. Sin duda, no hemos dado más que algunos pasos en dirección a la problemática propuesta; algunas claves o coordenadas posibles de una solución siempre parcial pues, como afirmaría el propio Foucault, “más que *fundar* en derecho una teoría (...) se trata, de momento, de *establecer* una posibilidad”<sup>48</sup>.

---

46 Foucault, *Le gouvernement de soi de des autres*, 63.

47 *Ibid.*, 64.

48 Michel Foucault, *L'archéologie du savoir* (París: Gallimard, 1969), 150.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Francesco Paolo. *Le style du philosophe. Foucault et le dire-vrai*. Paris: Kimé, 1996.
- Brown, Wendy. "Neoliberalism and the End of Liberal Democracy". En *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Castro, Edgardo. "Biopolítica: de la soberanía al gobierno". *Revista Latinoamericana de Filosofía* 2, vol. XXXVI (2008): 188-205.
- \_\_\_\_\_. *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. La Plata: Unipe, 2011.
- Chevallier, Philippe. " 'Vers l'éthique. La notion de «régime de vérité» ' dans le cours *Du gouvernement des vivants*". En *Michel Foucault: éthique et vérité*, compilado por D. Lorenzini, A. Revel y A. Sforzini. Paris: Vrin, 2013.
- Dreyfus, Hubert y Paul Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- Dumézil, Georges. *Servius et la fortune*. Paris: Gallimard, 1943.
- Feher, Michel. "Self-Appreciation; or, The Aspirations of Human Capital". *Public Culture* 21, no. 1 (2009): 21-41.
- Foucault, Michel. "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth". *Political Theory* 21, no. 2 (1993): 198-227.
- \_\_\_\_\_. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Madrid: Paidós, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*. Paris, Gallimard-Seuil, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2002.
- \_\_\_\_\_. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- \_\_\_\_\_. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi de des autres II. Cours au Collège de France. 1983-1984*. Paris: Seuil-Gallimard, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Le gouvernement de soi de des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Paris: Seuil-Gallimard, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1981*. Paris: Seuil-Gallimard, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina 1981*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France 1977-1978*. Paris: Seuil-Gallimard, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Surveiller et Punir*. Paris: Gallimard, 1975

- \_\_\_\_\_. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*. París: Seuil-Gallimard, 2014.
- Gros, Frédéric. “Avouer et obéir”. *La vie des idées.fr* 12 (2013). [Consultado en línea: 19 de diciembre de 2015]. Disponible en: <http://www.laviedesidees.fr/Avouer-et-obeir.html>
- \_\_\_\_\_. “Situación del curso”. En *La hermenéutica del sujeto* de Michel Foucault. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Lemke, Thomas. “Beyond Foucault. From Biopolitics to the Government of Life”. En *Governmentality. Current Issues and Future Challenges*, editado por Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann y Thomas Lemke. Nueva York: Routledge, 2011.
- Nicoli, Massimiliano y Luca Paltrinieri. “Il management di sé e degli altri”. *Aut aut* 362 (2014): 49-75.
- Rancière, Jacques. “Biopolitique ou politique?” *Multitudes* 1 (2000).
- Terrel, Jean. *Politiques de Foucault*. París: Presses Universitaires de France, 2010.

---

\* Luciano Andrés Carniglia. Profesor y doctorando en Filosofía en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina). Es becario doctoral de la Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina) radicado en el Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF, Argentina). Su tesis está dedicada al análisis de las nociones de normatividad y forma de vida en el marco de los desarrollos biopolíticos inaugurados por el pensamiento de Michel Foucault. Ha presentado diversas colaboraciones y artículos en congresos y revistas especializadas nacionales e internacionales. Entre ellos “Figuras de la subjetividad. El decir verdadero en la biopolítica contemporánea”, *Pléyade* 12 (2013): 119-134; “De catástrofes y utopías. Apuntes para un pensamiento de la relación entre hombre, naturaleza y técnica a la luz del problema de la alienación en Marx y Simondon”, *Eikasia. Revista de Filosofía* 58 (2014): 321-333; “Crítica y verdad. La emergencia de la libertad en el gobierno de la vida”, *El banquete de los dioses* 2, no. 2 (2014): 22-37. Correo electrónico: [lucianocarniglia@hotmail.com](mailto:lucianocarniglia@hotmail.com).

# LA FÁBRICA DE LA SUBJETIVIDAD NEOLIBERAL: DEL EMPRESARIO DE SÍ AL HOMBRE ENDEUDADO<sup>1</sup>

*Matías Saidel*<sup>2</sup>

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE SANTA FE

Recibido: 15 de noviembre de 2015

Aceptado: 19 de diciembre de 2015

## RESUMEN

Este trabajo propone una reflexión crítica sobre la subjetividad neoliberal como efecto de un modo específico de gubernamentalidad, retomando y ampliando el diagnóstico elaborado por Michel Foucault. En ese marco, se abordan algunos de los presupuestos en los que se asienta la racionalidad neoliberal como forma de *gobierno* de la sociedad y de producción de subjetividades a través de dispositivos como la competencia generalizada, cuya figura paradigmática sería el *capital humano* o un *empresario de sí mismo* transformado, tras cuatro décadas de hegemonía del capitalismo financiero, en *hombre endeudado*. En este sentido, además de considerar los dispositivos de control que configuran subjetividades neoliberales, el trabajo tematiza el rol decisivo del capital financiero y la producción masiva de deuda como dispositivo de control de los sujetos y de captura de los posibles. Se sostiene, siguiendo a Maurizio Lazzarato, que el endeudamiento interviene tanto sobre los individuos y las poblaciones como sobre los *dividuos* generados por los aparatos informacionales de modulación y control a distancia.

## PALABRAS CLAVE

Gubernamentalidad, neoliberalismo, deuda, empresario de sí, capital humano.

---

1 Este artículo se enmarca en las investigaciones en la Universidad Católica de Santa Fe con financiamiento público de la Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Argentina (CONICET).

2 Investigador asistente en la Universidad Católica de Santa Fe (Santa Fe, Argentina). Correo electrónico: matiaslsaidel@gmail.com.

THE MAKING OF NEOLIBERAL SUBJECTIVITY:  
FROM THE ENTREPRENEUR OF THE SELF TO THE INDEBTED MAN

ABSTRACT

This paper proposes a critical reflection on neoliberal subjectivity as an effect of a specific mode of governmentality, retrieving and expanding Michel Foucault's diagnosis. In this context, it considers the presuppositions on which neoliberal rationality lies as a form of governing society and producing subjectivities through *dispositifs* such as generalized competition, the paradigmatic figure of which would be *human capital*, an *entrepreneur of himself* that – after four decades of hegemony of financial capitalism – became an *indebted man*. In this sense, this paper not only analyzes apparatuses of control that shape neoliberal subjectivities, but also takes into account the crucial role played by financial capital and the massive production of debt as dispositive of control of subjectivities as well as of capture of potentialities. Following the studies of Maurizio Lazzarato, this paper maintains that debt intervenes on individuals and populations – and also on *dividuals*, produced by the informational apparatuses of modulation and control at distance.

KEYWORDS

Governmentality, Neoliberalism, Debt, Entrepreneur of the Self, Human Capital.

## INTRODUCCIÓN

En este trabajo proponemos una reflexión crítica sobre la subjetividad neoliberal como efecto de un modo específico de gubernamentalidad. Para ello partimos del diagnóstico elaborado por Michel Foucault, ya que nos brinda herramientas indispensables para abordar los presupuestos filosóficos, políticos, antropológicos y epistemológicos en los que se asienta la racionalidad neoliberal, evitándonos considerarla ingenuamente como una “mera ideología”, siempre lejana en su aplicación práctica a sus postulados teóricos. En este sentido, el neoliberalismo aparece como una forma de *gobierno* de la sociedad y de producción de subjetividades a través de dispositivos como la competencia generalizada, cuya figura paradigmática sería el *capital humano*, un *empresario de sí mismo* transformado, tras cuatro décadas de hegemonía del capitalismo financiero, en *hombre endeudado*.

En lo que sigue, intentaremos recuperar y actualizar el diagnóstico foucaulteano sobre la subjetividad neoliberal, introduciendo aportes provenientes de teóricos contemporáneos que intentan ir más allá del mismo y que señalan algunos de los efectos que la empresarialización y capitalización de la vida producen en los sujetos sociales. En ese marco, la segunda parte del trabajo destaca el rol decisivo del endeudamiento como relación de poder clave en la articulación de producción de valor y de subjetividad. Ello implica considerar no solo el aspecto de sujeción social implicado en las nociones de *empresario de sí mismo* o *capital humano*, sino también las formas de servidumbre maquínicas generadas por el capitalismo financiero actual, es decir, formas de sujeción que no pasan por la conciencia del yo ni por la significación. En este sentido, comprender cabalmente las formas que asumió el neoliberalismo como racionalidad gubernamental implica complementar el diagnóstico foucaulteano para poner sobre el tapete el rol decisivo del capital financiero y la producción masiva de deuda como dispositivo de control de los sujetos y de captura de los posibles que interviene tanto sobre los individuos y las poblaciones como sobre los *dividuos* generados por los dispositivos de modulación y control a distancia.

### EL NEOLIBERALISMO COMO RACIONALIDAD GUBERNAMENTAL

En sus cursos y conferencias dictados entre 1974 y 1979 Foucault explicita una serie de investigaciones genealógicas en torno a las modalidades según las cuales el poder político en Occidente ha tomado a su cargo la vida biológica de las poblaciones. En ese marco, las nociones de biopoder y biopolítica caracterizan una forma de ejercicio del poder cada vez menos jurídico y deductivo –como el poder soberano que se ejerce prohibiendo y en el que todavía se basa la hipótesis represiva del freudomarxismo– y cada vez más productivo –centrado en mecanismos de normalización de los cuerpos individuales y del conjunto conformado por ese nuevo cuerpo múltiple de la población–. En ese marco, las investigaciones de Foucault se van desplazando desde la problemática de la biopolítica en sus aspectos

centralmente vinculados a la medicalización de los comportamientos, el dispositivo de sexualidad y el racismo, hacia una genealogía de la gubernamentalidad mucho más amplia en sus alcances problemáticos y temporales, en los que las referencias a la biología ceden lugar cada vez más a la centralidad de otro saber moderno que es la economía política. Para marcar la discontinuidad entre ambas problematizaciones, se suele señalar un desplazamiento en el modo en que el propio Foucault entiende el poder en el tránsito de la “hipótesis Nietzsche”<sup>3</sup>, que se vale de la guerra como matriz para comprender las relaciones de poder, hacia una noción de gubernamentalidad que entiende el poder como conducción de conductas o estructuración del campo de acción de otros que permanecen libres dentro de ese campo<sup>4</sup>. En ese contexto, la genealogía se remonta al pastorado cristiano hasta llegar al liberalismo y al neoliberalismo contemporáneo<sup>5</sup>.

No obstante, a nuestro juicio, ello no implica una ruptura con lo elaborado en *La voluntad de saber* o *Defender la sociedad* en torno a la biopolítica. De hecho, en su curso de 1979 Foucault señala que para comprender qué es la biopolítica hace falta estudiar el liberalismo<sup>6</sup>, racionalidad que produjo desde el siglo XVIII modalidades de gestión de la vida biológica de la población que establecieron una concomitancia entre producción de libertad y dispositivos de control de la subjetividad<sup>7</sup>. En un sentido cercano, Foucault afirmaba en *La voluntad de saber* que el capitalismo industrial –coincidente en sus inicios con la emergencia de la gubernamentalidad liberal– “no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos”<sup>8</sup>. En ese marco, se despliegan *dispositivos disciplinarios* que individualizan las multiplicidades buscando “crear las condiciones subjetivas, las formas de autodomínio, de autorregulación y autocontrol, necesarias para gobernar

3 Michel Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001), 30.

4 Véase Edgardo Castro, *Introducción a Foucault* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014), 80 y ss; Santiago Castro Gómez, *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2010), 17 y ss. Sin embargo, que el modelo del poder no sea la guerra no quiere decir que se abandone la hipótesis “nietzscheana” de que el poder remite a relaciones diferenciales entre fuerzas.

5 Véase Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006); “*Ommes et singulatum: hacia una crítica de la razón política*”, en *La vida de los hombres infames* (Buenos Aires: Altamira, 1996); *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007). Una genealogía distinta a la propuesta por Foucault se encuentra en Giorgio Agamben, *El reino e la gloria: Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo Sacer II*, 2 (Vicenza: Neri Pozza, 2007).

6 Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, 41.

7 Esto no excluye que el vector de normalización biomédica, desarrollado en *La voluntad de saber* y *Defender la sociedad*, sea abandonado. Se trata de un plano complementario al de las regulaciones biopolíticas.

8 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (México/Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1998), 170.

una nación (...) formada por ciudadanos libres y civilizados”<sup>9</sup>. Complementariamente, los *dispositivos de seguridad* introducen una serie de intervenciones regulatorias basadas en un conocimiento estadístico y probabilístico, que, operando sobre el ambiente (sobre el medio urbano y natural, los seguros, cajas de ahorro, etcétera) buscarán maximizar el estado de vida de la población a partir de lo existente tomado como un dato<sup>10</sup>. Tanto los mecanismos disciplinarios como las regulaciones de la población forman parte de un ejercicio del poder que se basa en formas específicas de saber sobre la sociedad y sus sujetos. En ese marco, a lo largo del siglo XVIII el mercado se configurará progresivamente como un lugar de veridicción (y ya no de jurisdicción e intercambio justo) y la economía política liberal buscará limitar la acción del soberano para evitar su torpeza inherente. En efecto, la ciencia económica se fundará precisamente en la afirmación de que no puede haber soberano económico, un agente que pueda conocer la totalidad del proceso, y que las intervenciones del soberano llevan por ello necesariamente a distorsionar el curso natural de los procesos. El liberalismo clásico deja así como legado una modalidad específica de entender la política, la economía y la subjetividad, donde el personaje central será un sujeto individual de (auto)interés, y ya no de derecho, un sujeto de intercambio que busca maximizar sus beneficios, que no es abordado desde el punto de vista de las obligaciones del ciudadano, y que contribuye al bienestar general en la medida en que busca realizar el propio interés egoísta por una especie de mano invisible<sup>11</sup>.

Un siglo y medio más tarde, a mediados de los años treinta, el neoliberalismo se presentará como una búsqueda por refundar, con nuevos presupuestos, un liberalismo que estaba en una crisis profunda en toda Europa y que lo estaría aún más con las intervenciones del Estado en la economía posteriores a la crisis de 1929 y de la segunda posguerra. Tanto los ordoliberales de Friburgo como los neoliberales de Viena y Chicago identificarán progresivamente como enemigos al keynesianismo,

---

9 Nikolas Rose, “El gobierno en las democracias liberales ‘avanzadas’. Del liberalismo al neoliberalismo”, *Archipiélago* 29 (1997).

10 En *Seguridad, territorio, población*, la población es definida como la multiplicidad de individuos ligados biológicamente a la materialidad en la que existen y los mecanismos de seguridad como técnicas políticas que se dirigen al medio. Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 41-42.

11 Aquí también Foucault y Agamben difieren. El primero plantea una discontinuidad entre gubernamentalidad moderna y pastorado cristiano. El segundo, la hipótesis de continuidad entre la primera y la teología oikonomía. Así, mientras Foucault insiste en el carácter invisible de la mano y en la incognoscibilidad de los procesos económicos que hace de la economía una “disciplina atea”, sin totalidad, Agamben insiste en el carácter providencial de la mano e incluso critica a Foucault por ignorar las implicancias teológicas del término *oikonomía*, de la cual el italiano hace derivar la gubernamentalidad, y de la distinción entre providencia general y providencia especial, en la cual los teólogos habían transpuesto la oposición entre reino y gobierno. El paradigma providencial permitiría, en suma, entender el paso del pastorado eclesiástico al gobierno político y el modo en que se buscó hacer inteligible el gobierno divino del mundo. *Il regno e la gloria*, 127-28. Esta distinción también es destacada por Edgardo Castro, *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica* (La Plata: Unipé, 2011), 127.

el dirigismo económico, la planificación y el intervencionismo estatal, que formarían un sistema que, para autores como Hayek y Röpke, conduce inevitablemente al totalitarismo<sup>12</sup>. Por el contrario, el neoliberalismo tendría por objetivo construir una sociedad de libre mercado regida por la competencia, lo que hacía necesario, por un lado, un intervencionismo jurídico y no directamente económico por parte del Estado y, más fundamentalmente, una ética acorde, una nueva forma de subjetividad.

Para ello, el neoliberalismo rompe con los supuestos naturalistas del liberalismo clásico y la política del *laissez faire*. En efecto, para los ordoliberales el mercado debe ser producido y, además, debe ser concebido en términos de competencia y desigualdad y ya no de intercambios y equivalencia<sup>13</sup>. La competencia debe ser construida y vigilada mediante una política activa que incluye intervenciones jurídicas, acciones reguladoras y ordenadoras<sup>14</sup>. En ese sentido, para los ordoliberales es “preciso *gobernar para el mercado* y no gobernar a causa del mercado”<sup>15</sup>. Es decir, lo específico de la política neoliberal no será la división benthamiana entre *agenda* y *non agenda*, tampoco la cantidad de intervenciones, sino el “estilo gubernamental”<sup>16</sup>.

En ese marco, el pleno empleo, que había sido instaurado como objetivo de las políticas públicas de la mayor parte de los Estados occidentales, debía dejar de ser un objetivo del gobierno, pues llevaría inevitablemente a distorsionar los equilibrios espontáneos de los precios. El ordoliberalismo sostendrá que la política social no debe compensar los efectos de los procesos económicos y no puede fijarse la igualdad como objetivo, sino que debe dejar actuar a la desigualdad. Para Foucault, la única

---

12 En ese marco, resultaron centrales los informes de Beveridge, uno proponiendo la centralización de un exhaustivo sistema de seguridad social y de salud pública (1942) y el otro elaborando propuestas para el pleno empleo en una sociedad libre (1944). Los mismos fueron elaborados y adoptados en pleno conflicto bélico. Por eso serán tratados por Foucault como un indicio del carácter paradójico de la biopolítica moderna, que se propone asegurar la vida pero justamente en su nombre es capaz de producir muerte en gran escala. Por ejemplo, señala irónicamente que el pacto de guerra inglés y norteamericano consistía en lo siguiente: “... ahora les pedimos que se hagan matar, pero les prometemos que, si hacen eso, conservarán sus empleos hasta el fin de sus días”. *Nacimiento de la biopolítica*, 251. Por el contrario, para los liberales dicho plan forma parte de una invariante antiliberal que conduce al totalitarismo. Resulta emblemático en este sentido el libro de Hayek escrito en plena Segunda Guerra Mundial y en respuesta a Beveridge, a quien declara haberle enviado un memorándum en su prefacio. Véase Friedrich Hayek, *Road to Serfdom* (1944), trad. esp. *Camino de servidumbre* (Madrid: Alianza, 1977). Otro texto recuperado por Foucault en el mismo sentido es el de Wilhelm Röpke, titulado precisamente “Das Beveridgeplan”, publicado en *Schweizerische Monatshefte für Politik und Kultur* (1943), donde señala que dicho plan es la antesala del nazismo. Véase Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, 141.

13 Para los ordoliberales, solo la competencia puede asegurar la racionalidad económica mediante la formación de precios. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, 151.

14 En la teoría de Eucken, las *acciones reguladoras* buscan controlar la inflación mediante política crediticia mientras que las *ordenadoras* intervienen sobre las condiciones estructurales del mercado (*Ibid.*, 170 y siguientes).

15 *Ibid.*, 154. Itálicas nuestras.

16 *Ibid.*, 162-163.

política social verdadera que esta corriente concibe es el crecimiento económico<sup>17</sup>. En ese marco, el gobierno debe intervenir sobre la sociedad para que los mecanismos competitivos puedan cumplir el papel de reguladores. “Se trata de hacer del mercado, de la competencia, y por consiguiente de la empresa, lo que podríamos llamar el poder informante de la sociedad” y de “alcanzar una sociedad ajustada ya no a la mercancia y su uniformidad, sino a la multiplicidad y la diferenciación de las empresas”<sup>18</sup>.

En este sentido, el neoliberalismo, en sus distintas versiones, buscará introducir la competencia como ordenador social y la lógica de la empresa en cada ámbito decisional. Se trata de una tecnología de gobierno que interviene sobre el ambiente, intentando configurar modos de conducirse, pensar y desear, con el objetivo de crear las condiciones de una autogestión y autovigilancia que permitan a los sujetos desenvolverse en el mercado a través de una ética (auto)empresarial.

En efecto, la política neoliberal buscará construir un *homo economicus* que no es el del intercambio y el consumo sino el de la empresa<sup>19</sup>. En ese sentido, la innovación teórica clave de los neoliberales de Chicago consiste en sostener que la economía debe asumir el punto de vista del actor y sus elecciones, ocupándose de toda conducta finalizada que implique una elección estratégica de medios, vías e instrumentos, asignando recursos escasos a fines antagónicos. Con su teoría del *capital humano*, Gary Becker incluirá las conductas aparentemente no racionales y no económicas en el análisis. Todas las conductas y decisiones –incluso la elección de los amigos y de la pareja, el recurso al crimen y su punición, el consumo de drogas y el combate a las adicciones, la cantidad y las formas de crianza de los hijos, etcétera– pueden ser analizadas en términos económicos de costos y beneficios, oferta y demanda, ya que la economía sería una ciencia de la sistematicidad de las respuestas a las variables del medio<sup>20</sup>.

En ese marco, el *capital humano* puede ser definido como el conjunto de los elementos físicos, culturales y psicológicos invertidos para valorizar la propia vida. Nos interesa subrayar el carácter normativo y estratégico de estas teorías, pues no buscan solo suplir las insuficiencias de una economía clásica que no habría pensado

---

17 *Ibid.*, 178.

18 *Ibid.*, 186-187.

19 El punto clave en el que coinciden los ordoliberales y los neoliberales de Chicago será la afirmación del modelo de la empresa como grilla interpretativa de la sociedad y punto cúlmine de la tecnología del sí mismo neoliberal. Véase Massimiliano Nicoli y Luca Paltrinieri, “Il management di sé e degli altri”, *Aut aut* 362 (2014).

20 En 1992 Gary Becker recibe el Premio Nobel de Economía por haber extendido el dominio de la microeconomía al análisis de comportamientos exteriores –hasta entonces– a la lógica del mercado. Otro exponente de este tipo de teorías es David Friedman, hijo de Milton, quien “explica” la racionalidad económica del crimen y del matrimonio en términos de costos y beneficios. El matrimonio no solo reduciría los costos de transacción sino que también permitiría una especialización funcional. Sería un contrato monopólico bilateral de largo plazo en el cual, si bien elegimos a nuestra pareja en un mercado altamente competitivo, una vez hecha la elección, los costos de cambiar son demasiado elevados como para intentarlo. David Friedman, *Hidden Order: The Economics of Everyday Life* (Nueva York: Harper Business, 1997), 317 y siguientes.

adecuadamente el trabajo más allá del factor tiempo, sino que intentan contribuir a que nos pensemos y actuemos como empresarios de nosotros mismos, buscando maximizar beneficios a través de una óptima utilización de los recursos disponibles en todos los ámbitos de la existencia.

Por lo demás, al hacernos a todos mágicamente poseedores de un capital, el propio conflicto capital-trabajo parece superado, ya que la capacidad de producir aparece como un capital del trabajador, un recurso que debe usar de manera eficiente y responsable para lograr una satisfacción que solo depende de sí mismo<sup>21</sup>. En tal situación, si el sujeto hace un uso responsable de su propia vida, será recompensado con un incremento de su propio capital y de su propia satisfacción, mientras que si no lo hace, deberá asumir los costos correspondientes. Así, con el discurso del capital humano se produce una fusión total entre el capital y quien lo detenta. El trabajador ahora es alguien que invierte su capital, sus capacidades y competencias, para obtener una renta, entrando en un intercambio paritario con quien lo contrata<sup>22</sup>. Para ello tiene que vender y gestionar adecuadamente su trabajo, posicionándose en un mercado, consiguiendo un cliente, negociando el precio de contratación<sup>23</sup>. En suma: devenir empresa.

En ese marco, la explotación y la inequidad ya no son percibidos y explicados como fenómenos sociales habilitados por un sistema de producción determinado sino como productos de un mal uso de las propias inversiones y elecciones. El fracaso del individuo resulta de una vida mal administrada (*mismanaged life*), de una falla moral propia<sup>24</sup>. Por eso Foucault destacaba que, sobre la base de dichos supuestos, los neoliberales separan la política económica de la social y proponen una política social individual. Ya no se buscará librar a los sujetos de los riesgos de la existencia mediante los dispositivos securitarios del Estado benefactor sino que se hará que cada uno asuma sus riesgos como un empresario de sí mismo, “que es su propio capital, su propio productor, la fuente de [sus] ingresos”<sup>25</sup> y por ende responsable de su éxito o su fracaso.

---

21 Esta capitalización del yo configura un dispositivo de control altamente eficaz en sí mismo, especialmente en un marco de desregulación y precarización laboral como el impuesto por el neoliberalismo *urbi et orbi*. Como sostienen Nicoli y Paltrinieri, “el mejor modo de movilizar las energías de una fuerza de trabajo cada vez más precarizada, empobrecida y al mismo tiempo hiper-especializada y potencialmente independiente de la organización —y por ello peligrosa— consiste en individualizarla como capital humano y hacer que cada uno encuentre la ‘forma’ de la empresa como código secreto de su propia verdad interior”: Massimiliano Nicoli y Luca Paltrinieri. “Il management di sé e degli altri”, traducción propia.

22 Giovanni Leghissa, “Il modello dell’impresa e le radici della governamentalità biopolitica”, en *Biopolitiche del lavoro*, ed. Lelio Demichelis y Giovanni Leghissa (Milán-Udine: Mimesis, 2008), 73-90.

23 Massimiliano Nicoli, y Luca Paltrinieri, “Il management di sé e degli altri”.

24 Trent Hammann, “Neoliberalism, governmentality, ethics” *Foucault studies* 6 (2009).

25 Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, 265

En ese marco, para Rose se impondría la prescripción de “adoptar una prudente y calculadora relación personal con el destino, considerado ahora en términos de peligros calculables y riesgos previsibles”<sup>26</sup>. En efecto, el *riesgo* cumple un rol estratégico para los neoliberales pero estos no siempre deben ser previsibles. Como señala Marzocca, la noción de riesgo permite pensar a la vez como inevitable y apreciable la inseguridad que connota la vida del individuo y de la sociedad<sup>27</sup>. Esta inseguridad es algo con lo que cuentan, por ejemplo, las nuevas formas de gestión de la fuerza laboral que apelan a la horizontalidad y la organización en red valiéndose del *commitment*, la gestión por resultados, la evaluación continua, y la búsqueda de la realización personal y de la autoestima en y a través del trabajo<sup>28</sup>. En un marco de precarización laboral creciente, dichas técnicas, conjugadas con la amenaza constante del desempleo, el fracaso personal, el endeudamiento y la pobreza hacen que el sujeto neoliberal se vuelva “eminente gobernable”<sup>29</sup> y que se difundan prácticas de autoexplotación. El sujeto (neo)liberal debe aprender a vivir peligrosamente<sup>30</sup>, debe conocer el temor de quien se arriesga, hasta el punto de ponerse paranoico para sobrevivir<sup>31</sup>, aunque el resultado más probable sea la depresión.

En efecto, el *miedo* y la concomitante *inseguridad* aparecen como sensaciones difusas centrales para la gubernamentalidad neoliberal tal como se ha ido implementando, y son potenciadas durante los períodos de crisis económica. En ese sentido, Lazzarato sostiene que “el miedo y la crisis constituyen el horizonte insuperable de la gubernamentalidad del capitalismo neoliberal” y que “no saldremos de la crisis (...) simplemente porque la crisis es la forma de gobierno del capitalismo contemporáneo”<sup>32</sup>. Este recurso al miedo es generalizado y amplificado en el discurso

---

26 Rose, “El gobierno en las democracias liberales ‘avanzadas’ ”.

27 Ottavio Marzocca, *Il Governo dell’Ethos. La produzione politica dell’agire economico* (Milán: Mimesis, 2011), 106.

28 Como señala Pézet, el gobierno *managerial* busca crear dispositivos que permitan movilizar los objetivos de subjetivación de los individuos mismos a favor de la empresa. Éric Pézet, “Discipliner et gouverner influence de deux thèmes foucauldien en sciences de gestion”, *Finance Contrôle Stratégie* 3, vol. 7 (2004): 169-189. Concomitantemente, Paltrinieri habla de “instrumentalización del cuidado de sí” para mejorar el rendimiento de la empresa oculto detrás de la promoción de nuevas formas de subjetivación y de *empowerment* emancipador que la misma propone en todos los niveles. Luca Paltrinieri, “Anarchéologie du management”, en Michel Foucault: *éthique et vérité (1980-1984)*, ed. Daniele Lorenzini, Ariane Revel y Arianna Sforzini (París: Vrin, 2013), 217-237.

29 Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, 310

30 *Ibid.*, 86.

31 Andrew Grove, presidente de Intel Corporation, plantea en su libro *Only the Paranoid Survive* que: “El miedo a la competencia, el miedo al fracaso, el miedo a equivocarse, el miedo a perder, pueden ser poderosas motivaciones. ¿Cómo cultivar el miedo a perder en nuestros empleados? Sólo podemos hacerlo si nosotros mismos lo experimentamos”. Citado en Pierre Dardot y Christian Laval, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. (Barcelona: Gedisa, 2013), 375.

32 Maurizio Lazzarato, *Il governo dell’uomo indebitato* (Roma: DeriveApprodi, 2013), 3. Traducción propia.

público y mediático a propósito de la delincuencia y los inmigrantes, en el temor a perder el empleo en una situación de competencia extrema y precarización laboral, y en ciertas formas de gestión por resultados, que generan un empresario de sí siempre en falta respecto de las expectativas de la organización. En ese marco, la necesidad de adaptación y perfeccionamiento constante y el sometimiento a procesos de evaluación continuos hacen que, lejos de estar seguro de sí mismo, como publicitan las escuelas de *management*, el sujeto neoliberal se esfuerce por hacer coincidir sus objetivos de vida con las demandas de la empresa, pues allí encontrará un atisbo de seguridad y autoestima:

el empresario de sí está sometido a un proceso de transformación/adaptación continuo que coincide con la búsqueda infinita de una verdad de sí que debería ser la clave tanto de su realización como de su felicidad, en todo caso de su inserción “en el mundo”, o sea en la “realidad” del mercado. Por esto, el refuerzo indefinido de la voluntad en la búsqueda de sí y de la propia verdad es funcional a la gobernabilidad del sujeto empresario y se transforma en el gozne central del management neoliberal<sup>33</sup>.

De este modo, el temor se conjuga con otro mecanismo más afirmativo de control de la subjetividad que Dardot y Laval llaman *dispositivo de rendimiento-goce*. Para estos, la fuerza de la racionalidad neoliberal reside en producir situaciones donde los sujetos se ven obligados a funcionar de acuerdo con las reglas de juego que se les imponen como si ellos mismos las hubiesen elegido, tal como señalábamos a propósito del *management*. De ello forma parte la cultura del rendimiento, que implica la necesidad de autosuperación constante, y que va acompañada de un imperativo de gozar de la propia performance. Anteriormente, rendimiento y goce estaban separados. Uno se exigía a sí mismo en el trabajo para luego gozar de la retribución y del tiempo libre. Hoy, en cambio:

Lo que se requiere del nuevo sujeto es que produzca “cada vez más” y goce “cada vez más” (...). La vida misma, en todos sus aspectos, se convierte en objeto de los dispositivos de rendimiento y de goce (...). Tal es el doble sentido de un discurso gerencial que hace del rendimiento un deber y de un discurso publicitario que hace del goce un imperativo<sup>34</sup>.

En este sentido, las seducciones del *marketing* son fundamentales para explotar expectativas de goce. Ellas forman sistema con las nuevas formas de *coaching* como herramienta fundamental para que cada “colaborador” de la empresa dé lo mejor de sí en el trabajo. En ese sentido, Nicoli y Paltrinieri señalan que las formas de gestión contemporáneas buscan que el sujeto que trabaja, lejos de renunciar a su yo, busque un autoperfeccionamiento infinito que debe coincidir con lo que le conviene

33 Nicoli y Paltrinieri, “Il management di sé e degli altri”. Traducción propia.

34 Dardot y Laval, *La nueva razón del mundo*, 360.

a la empresa<sup>35</sup>. De hecho, junto con el contrato laboral, el trabajador asume un *contrato psicológico* que implica adherir a la “misión” de la empresa, identificándose plenamente con ella<sup>36</sup>.

En ese marco, Dardot y Laval señalan que la empresa pasa a ser la principal institución dispensadora de reglas y es como empresa que cualquier otra institución adquiere legitimidad para fijar reglas e identidades sociales, de acuerdo con una lógica de eficacia y competitividad. Un sujeto-empresa así configurado sitúa su verdad en el veredicto del éxito, en el que pone a prueba su valor y su ser. La verdad queda identificada con el rendimiento, tal como lo define el poder gerencial, lo cual genera diversos efectos patológicos<sup>37</sup>.

Ampliando los alcances de este dispositivo de rendimiento-goce, Byung-Chul Han señala que vivimos en una sociedad de rendimiento, en la que todo parece posible y los “proyectos, las iniciativas y la motivación reemplazan la prohibición, el mandato y la ley”<sup>38</sup>. Esta sociedad, habitada por un exceso de positividad<sup>39</sup>, ya no produciría locos y criminales sino depresivos y fracasados<sup>40</sup>. No es casual que patologías no infecciosas como la depresión, el déficit de atención, el síndrome de desgaste ocupacional o los ataques de pánico –por no hablar del cáncer<sup>41</sup>– se hayan vuelto epidémicas<sup>42</sup>. Para Han, “lo que enferma no es el exceso de responsabilidad e iniciativa, sino el imperativo del rendimiento, como nuevo mandato de la sociedad del trabajo tardomoderna”<sup>43</sup>. En ese marco, el “hombre depresivo es aquel animal laborans que se explota a sí mismo (...) voluntariamente, sin coacción externa” según la “libre obligación de maximizar el rendimiento”<sup>44</sup>. En este sentido, como señala Berardi, en “el new speak del hiperliberalismo semiocapitalista la expresión ‘multiplica tu libertad’ significa ‘multiplica tu productividad’ ”<sup>45</sup>. Esa dialéctica perversa, sumada a los intereses de las compañías farmacéuticas aliadas a una neuropsiquiatría que

35 Nicoli y Paltrinieri, *Ibid.*

36 Luciano Gallino, “Biopolitiche del lavoro”, en *Biopolitiche del lavoro*, ed. Lelio Demichelis y Giovanni Leghissa (Milán-Udine: Mimesis, 2008), 16.

37 Véase “La clínica del neosujeto”, en Dardot y Laval, *La nueva razón del mundo*.

38 Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Herder, 2012), 17.

39 Esto tiene que ver con la ausencia de un afuera y de un otro frente al cual inmunizarse. Han señala que, por ejemplo, el extranjero no es percibido como amenaza sino como carga. En este marco, la “violencia de la positividad no presupone ninguna enemistad”. *Ibid.*, 14. La violencia neuronal obedece a una sobrecarga de lo idéntico.

40 *Ibidem.*

41 Sobre la relación histórica y de homología entre capitalismo y cáncer, véase John McMurtry, *The Cancer Stage of Capitalism* (Sterling, Virginia: Pluto Press, 1999).

42 Confróntese Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*; Franco Berardi, *La fábrica de la infelicidad*.

43 Han, *Ibid.*, 18-19.

44 *Ibid.*, 20.

45 Franco Berardi, *Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2007), 228.

reduce problemas anímicos a desajustes químicos, favoreció la proliferación de los trastornos psicológicos de las últimas décadas<sup>46</sup>.

Podríamos decir entonces que las nuevas formas de gestión empresarial, en concomitancia con las medidas tomadas a nivel gubernamental, ponen a funcionar toda una serie de dispositivos de explotación de los afectos de los cuales es parte y consecuencia la autoexplotación del trabajador-empresario precarizado. En este sentido, para Berardi, la conexión entre las expectativas puestas en marcha por la ideología felicista de la etapa eufórica neoliberal, especialmente en los sectores vinculados al “cognitariado”, y el resultado catastrófico para los sujetos es evidente:

Impulsados por la esperanza de lograr la felicidad y el éxito, millones de jóvenes trabajadores altamente formados han aceptado trabajar en condiciones de un espantoso estrés, de sobreexplotación, incluso con salarios muy bajos, fascinados por una representación ambigua en la que el trabajador es descrito como un empresario de sí mismo y la competición es elevada a regla universal de la existencia humana<sup>47</sup>.

Esta explotación de los afectos y expectativas se logra, al menos idealmente, apelando a motivaciones genuinas de los explotados. Resumiendo cuanto hemos dicho, Rose señala que gobernar “sujetos de responsabilidad, autonomía y elección... sirviéndose de su libertad” implica una modulación de “las capacidades, competencias y voluntades de los sujetos”, ya no solo en espacios institucionales sino también en espacios abiertos donde “la regulación de los estilos de vida [se logra] a través de la publicidad, del marketing y del mundo de las mercancías, sin olvidarse de los expertos de la subjetividad”<sup>48</sup>. Al decir de Paltrinieri, si el *management* organiza la existencia en la empresa, el *marketing* aparece como fuerza subjetivante, dispositivo clave de la *noopolítica*<sup>49</sup>.

Conceptualmente esto se corresponde con lo que Deleuze llamara sociedades de control, donde el moldeado disciplinario ejercido en espacios institucionales

---

46 Esto es visible en la proliferación de patologías mentales que se dan en las distintas versiones del *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM) de la *American Psychiatric Association*. Por otra parte, es cada vez más ingente la literatura sociológica que marca a la depresión como la condición mórbida típica de la era neoliberal y, a la vez, la dialéctica de valorización que las nuevas patologías mentales y la interpretación neuroquímica del yo y su malestar ponen en marcha, especialmente en referencia a la industria farmacéutica. Entre ellos, especial mención merece Franco Berardi, *La fábrica de la infelicidad* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2003) y Rose, quien caracteriza a las “sociedades liberales avanzadas” como *sociedades psicofarmacológicas*. Nikolas Rose, “Becoming Neurochemical Selves”, en *Biotechnology, Commerce and Civil Society*, ed. Nico Stehr (Somerset: Transaction Publishers, 2004), 89-128. Es interesante marcar de qué manera los psicofármacos operan a un nivel presubjetivo, en un estrato similar al que operan los algoritmos del (bio)capitalismo, sobre lo que volveremos en la segunda parte del trabajo.

47 Berardi, *La fábrica de la infelicidad*, 10.

48 Rose, “Becoming Neurochemical Selves”.

49 Véase Maurizio Lazzarato, *Políticas del acontecimiento* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2006).

cerrados sería menos relevante que la modulación de las subjetividades que se efectúa en espacios abiertos, en un tránsito de la escuela a la formación permanente y de la fábrica a la empresa. Es en ese marco que se impone la competencia generalizada, la responsabilización de los sujetos y la incitación a buscar proactivamente la autorrealización. Es decir, “el despliegue de la lógica del mercado y de la empresa como lógica normativa generalizada, desde el Estado hasta lo más íntimo de la subjetividad”<sup>50</sup>. En ese plano quisiera destacar el rol de la deuda en la producción de nuevas formas de sujeción social y maquínica a la norma neoliberal.

### **DEL WELFARE AL DEBTFARE. LA DEUDA, ENTRE SUJECIÓN SOCIAL Y SERVIDUMBRE MAQUÍNICA**

En el apartado anterior intentamos mostrar que lo que está en juego en la gubernamentalidad neoliberal es fundamentalmente una *forma de existencia*, modos de relacionarnos con los demás y con nosotros mismos a través de la competición generalizada llevada a todos los ámbitos, lo que implica una aceptación *a priori* de las desigualdades, tanto para la confección de las políticas públicas como en el entramado de las relaciones interpersonales. En ese marco surge una obligación de conducirse como empresa. Esto se logra a través de diversidad de dispositivos y regulaciones inmanentes a la sociedad, como los mencionados en el apartado anterior.

Complementariamente, diversos estudiosos señalan que uno de los dispositivos clave de sujeción a lo largo de la historia y particularmente preponderante en la producción del sujeto neoliberal es el endeudamiento, al cual contribuye notablemente el proceso de financiarización de las últimas décadas. Este no remite solo a la preponderancia de las finanzas sobre otros sectores de la economía sino a la extensión de la lógica de la renta a todas las actividades capaces de producir alguna forma de valor. Si ya para algunos teóricos neoliberales el capital humano estaba configurado por una especie de capital fijo, entre el cual se contaba el propio cuerpo y su equipamiento genético, y un capital variable (cultura, educación, aptitudes, relaciones, etcétera), capaces de obtener una renta, no sorprende que en el contexto neoliberal, en que asistimos a un recorte de salarios, precarización laboral y reducción de los servicios sociales, el empresario de sí mismo se transforme progresivamente en un hombre endeudado. Dicho muy esquemáticamente: estamos ante un capitalista que no posee otro capital que sus propias aptitudes, hiperexcitado por posibilidades e imperativos siempre crecientes de consumo y con cada vez menos medios propios para satisfacerlos. La brecha entre esas expectativas y esos medios es llenada por el endeudamiento, el que, a su vez, obliga a aceptar las nuevas condiciones de trabajo y de vida.

---

50 Dardot y Laval, *La nueva razón del mundo*, 25.

Sin embargo, como decíamos, si bien la deuda es central en la imposición de políticas neoliberales y en la producción de una subjetividad acorde, su funcionamiento como dispositivo de control no es nada nuevo. En este sentido, leyendo conjuntamente la teoría de la moneda en Marx y luego en Deleuze y Guattari y *La genealogía de la moral* de Nietzsche, Lazzarato plantea las siguientes hipótesis: en primer lugar, que lo social no se constituye por el intercambio (económico o simbólico) paritario, sino por el crédito/deuda asimétricos que preceden histórica y teóricamente a la dinámica de la producción y al trabajo asalariado. En segundo lugar, que la deuda es una relación económica inseparable de la producción del sujeto deudor y de su moralidad. Es decir, la economía de la deuda duplica al trabajo en el sentido clásico del término, imponiendo un “trabajo sobre sí”, de modo tal que la economía y la ética, producción de valor y de subjetividad, funcionan conjuntamente<sup>51</sup>. En tercer lugar, la deuda funciona de consuno con el carácter objetivamente maquínico del capitalismo, moldeando no solo el ámbito intra e intersubjetivo (sujeción social) sino también atravesando lo infrapersonal, lo preindividual y lo asubjetivo (servidumbre maquínica)<sup>52</sup>.

Ahora bien, poner sobre el tapete el endeudamiento como dispositivo de poder implica introducir en el análisis, como hemos anticipado, la financiarización de la economía y la sociedad. El costado más obvio de dicho proceso sería la hegemonía del capital financiero, elemento sin el cual no se comprende el neoliberalismo tal como se impuso a escala global<sup>53</sup>, en una relación dialéctica con el endeudamiento de familias y naciones<sup>54</sup>. En muchos casos, el endeudamiento sirvió para impulsar las reformas neoliberales apoyadas por las grandes potencias y los organismos multilaterales de crédito que fueron desmantelando las políticas de bienestar de una manera coercitiva en el marco de una globalización que implicó apertura comercial, privatización y financiarización de las economías, produciendo un aumento estrepitoso de las desigualdades en un marco de ultraexplotación de los bienes comunes. Como señala McMurtry, una vez abiertas las fronteras a su influencia, el capital financiero tiene a reproducirse de manera incontrolada, sin ningún tipo de consideración por la vida de las personas o los efectos sobre el medio ambiente<sup>55</sup>. Y si bien la etapa eufórica del neoliberalismo parece haber concluido, especialmente con las sucesivas

---

51 Maurizio Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal* (Buenos Aires: Amorrortu, 2013), 13.

52 *Ibid.*

53 Podría decirse que en el propio concepto de capital humano como un capital que produce una renta estaba implícita la financiarización de la propia existencia.

54 Por otra parte, se impuso en general a partir de la represión violenta de los sectores que se oponían a tales reformas, incluso con dictaduras sangrientas como la de Pinochet en Chile y la Junta Militar en Argentina.

55 En *The Cancer Stage of Capitalism*, McMurtry señala que estas secuencias de dinero que se autorreproducen llevando a la destrucción del cuerpo que las alberga permiten hablar de una fase cancerígena del capitalismo. David Graeber también señala de qué manera el imperativo moral –solo válido en última instancia para los países pobres– de pagar las deudas no se detiene ante la muerte de sectores de la población que se ven privados de

crisis financieras internacionales, el capital financiero sigue impulsando los modos de acumulación e influye de manera decisiva en los modos empresariales de subjetivación y en el funcionamiento de diversas instituciones que responden a la lógica neoliberal. En ese marco, en el que todo ingreso se transforma en renta y en el que la precariedad existencial debe ser asumida como un recurso, la deuda, en tanto relación de poder desterritorializada de tipo económico, político y moral, cumple un doble rol. Por un lado, es una fuente de utilidades para los grandes acreedores internacionales. Por otro lado, hace posible un modo de producción de subjetividad sujeta, que abarca a la gran mayoría de los hombres y mujeres del planeta.

En efecto, cuando Deleuze anunciaba el paso del hombre encerrado al hombre endeudado, hacía la salvedad de que tres cuartas partes de la humanidad siempre habían sido demasiado numerosas para el encierro y demasiado pobres para la deuda<sup>56</sup>. Sin embargo, la financiarización de las últimas décadas logró la inclusión exclusiva de estos sujetos en la economía de la deuda, tanto a través de créditos hipotecarios, del consumo, microcréditos, etcétera, como de la deuda soberana cuyos intereses son pagados mediante los impuestos de los contribuyentes, ayudando a imponer la norma subjetiva empresarial<sup>57</sup>. Esto es fundamental ya que, como señala Lazzarato, “en la economía contemporánea, la producción de subjetividad demuestra ser la primera y más importante fuente de producción, ‘mercancía’ que participa de la producción de todas las otras”<sup>58</sup>.

Como hemos dicho, este rol estratégico de la deuda como motor de las relaciones económicas no es nada nuevo. Incluso precede históricamente a la creación de la moneda y al mítico trueque<sup>59</sup>. La moneda no se inventó para suplir las insuficiencias de un modo primitivo de intercambio, ya que es expresión de un intercambio que se origina en la deuda. De hecho, dado que la moneda es siempre producto de una

---

servicios esenciales antes prestados por el Estado. David Graeber, *Debt: the first 5,000 years* (Nueva York: Melville House, 2011).

56 Gilles Deleuze, “Posdata sobre las sociedades de control”, en *El lenguaje literario*, comp. Christian Ferrer (Montevideo: Nordan, 1991).

57 En este punto, Marzocca señala que, en la relación de las familias con el dinero, la disponibilidad a participar en el juego de la deuda y el crédito tiende a prevalecer sobre la propensión al ahorro e incluso a la inversión. En ese marco, mientras el desarrollo de las microfinanzas en los países del tercer mundo produce una conversión ética de los usuarios a la racionalidad del mercado, en el primer mundo la disponibilidad para endeudarse pasó a ser el modo de participar de la expansión económica y consumir mercaderías cada vez más innovadoras y accesibles. Marzocca sostiene que este tipo de participación en la evolución del mercado hace vanos los beneficios que la familia neoliberal encontraría en el *ethos* empresarial que le atribuía la teoría del capital humano, ya que este tipo de familia *no puede correr el riesgo de contentarse con lo que tiene*. Véase *Il governo dell’ethos*, 54-72.

58 Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado*, 42.

59 A diferencia de lo que sostiene el *mainstream* económico desde Smith, Graeber muestra que el trueque se da o bien entre hombres que no tienen relaciones sociales permanentes y son potencialmente enemigos o bien en sociedades que habitualmente intercambian mediante el uso de moneda y por alguna razón la misma escasea, como sucedió en la Argentina en el 2001-2002. Véase Graeber, *Debt.*, 37.

institución política, ella misma se configura no solo como medio de intercambio y reserva de valor sino ante todo como deuda. Si bien no toda deuda se monetiza, la moneda es siempre-ya deuda porque desde su misma invención es emitida o al menos garantizada por una autoridad con poder coercitivo a la que hay que reembolsar el dinero<sup>60</sup>.

En ese marco, Lazzarato –quien no se priva de criticar a Graeber porque este pensaría que la deuda es reembolsable y la igualdad asequible<sup>61</sup>– afirma que la moneda-deuda expresa “una asimetría de fuerzas, un poder de prescribir e imponer modos de explotación, dominación y sujeción venideros”<sup>62</sup>. Esto vale tanto para la deuda individual como para la pública, haciendo que “la relación acreedor-deudor” constituya “el paradigma subjetivo del capitalismo contemporáneo (...). Es la deuda la que disciplina, domestica, fabrica, modula y modela la subjetividad”<sup>63</sup>.

En este sentido, Lazzarato sostiene que la deuda y la moneda constituyen, desde fines de la década del setenta, los dispositivos estratégicos del gobierno neoliberal<sup>64</sup>. Como ya advertía Nietzsche, la *deuda* hace nacer a este hombre siempre-ya *culpable* (*Schuld* significa tanto *deuda* como *culpa* en alemán), capaz de hacer promesas y desarrollar la conciencia y la interioridad. El hombre culpable/deudor se ve obligado a desarrollar una mnemotécnica, una memoria no del pasado sino del futuro. En ese sentido, la moral de la deuda permite al capitalismo tender un puente entre presente y futuro<sup>65</sup>, disponer de antemano del futuro.

De hecho, la moneda funciona como una de las semióticas asignificantes que resultan indispensables para el funcionamiento del capitalismo. Si la *moneda* como *medio de intercambio* remite al ámbito intersubjetivo, su rol decisivo como *moneda-deuda* implica una captura anticipada de los posibles. Por eso, la moneda no solo permite producir una sujeción social que movilice la conciencia y la memoria del sujeto sino que al mismo tiempo la moneda-deuda produce un “sojuzgamiento maquinal’ [que] permite un dominio molecular, infrapersonal y preindividual de la subjetividad, que no pasa por la conciencia reflexiva y sus representaciones ni por el ‘yo’”<sup>66</sup>.

En efecto, Lazzarato retoma de Deleuze y Guattari la idea de que junto con la sujeción social se dan formas cada vez más insidiosas de servidumbre maquina. La sujeción (*assoggettamento*) implica tecnologías de gobierno que atraviesan y

60 *Ibid.*, 56. Graeber señala que si bien el dinero puede ser emitido por una entidad privada, como un banco, el Estado es el que garantiza los acuerdos y los términos legales. Allí mismo Graeber comenta la teoría de la deuda primordial elaborada por la francesa Escuela de la Regulación como una posible explicación genealógica de la deuda en su faz económico-moral culpabilizante, que será importante en la obra de Lazzarato.

61 Lazzarato, *Il governo dell'uomo indebitato*, 69.

62 Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado*, 42.

63 *Ibid.*, 44.

64 *Ibid.*, 104.

65 *Ibid.*, 53.

66 Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado*, 169.

movilizan la representación política y lingüística, los saberes y prácticas que producen sujetos de derecho, sujetos políticos y sujetos *tout-court*, asignando una identidad, un sexo, una profesión, una nacionalidad, etcétera, y configurando una

trampa semiótica significativa y representativa de la que nadie escapa. En el capitalismo contemporáneo estos procesos y estas técnicas encuentran su realización en el capital humano, que hace de cada uno de nosotros un sujeto económico responsable y culpable de sus propias acciones y comportamientos. Por el contrario, la servidumbre (*asservimento*) maquina remite a tecnologías no representativas sino operacionales, diagramáticas, que funcionan explotando subjetividades parciales, modulares, subindividuales. La servidumbre modula y produce (...) lo “dividual”. El capitalismo reconstruye una servidumbre en la cual el hombre, del mismo modo que pedazos mecánicos, funciona como componente y elemento del maquinismo<sup>67</sup>.

En este sentido, la transversalidad de las finanzas es posible por la de las máquinas y los signos, que se insertan en nuestras mentes y cuerpos, produciendo interfaces entre lo orgánico y lo inorgánico (chips, bancos de datos, etcétera) que transmiten informaciones de manera constante y producen nuevas formas de sujeción y servidumbre<sup>68</sup> que no tienen que ver con lo intersubjetivo sino con lo presubjetivo o preindividual. Por eso mismo el capitalismo no remite tan solo al lenguaje y al significado sino fundamentalmente a semióticas asignificantes. Como sostiene Lazzarato, “el capital es un operador semiótico y no lingüístico, pues sus flujos de signos (la moneda, los algoritmos, los diagramas, las ecuaciones) operan directamente sobre los flujos materiales, sin pasar por la significación”<sup>69</sup>. Es decir que los dispositivos de poder del capitalismo contemporáneo no solo producen un sujeto-empresario de sí mismo que administra su propio capital humano sino que, además, configuran y modulan un *dividuo*, cuyas operaciones pueden ser expresadas en muestras, bancos de datos, etcétera, y que no *actúa* sino que *funciona* como elemento humano de un mecanismo que no controla: “... funciona con arreglo a programas que lo utilizan como uno de sus componentes”<sup>70</sup>.

67 Lazzarato, *Il governo dell'uomo indebitato*, 147-48. Traducción propia.

68 *Ibid.*, 13.

69 *Ibid.*, 14. Traducción propia.

70 Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado*, 172. Lo dividual aparece en Simondon en relación con el concepto de individuación y es retomado por Deleuze en *La imagen-movimiento y Mil mesetas*, donde corresponde a los afectos, una imagen desterritorializada más allá de lo individual y lo colectivo. Sin embargo, en la *Posdata sobre las sociedades de control*, Deleuze utiliza la noción de dividuo para caracterizar el modo de operar de los dispositivos de modulación, que reconfiguran las preferencias individuales en una serie de muestras expresadas en algoritmos anónimos, lo cual es propagado por las tecnologías digitales y permite nuevas formas de vigilancia a cielo abierto. Véase Pablo Esteban Rodríguez “Espetáculo do Dividual: Tecnologias do eu e vigilância distribuída nas redes sociais”,

Este aspecto resulta fundamental para complementar el diagnóstico foucaulteano sobre el neoliberalismo, pues si bien en el capitalismo actual los procesos de sujeción social se realizan en el capital humano, que nos convierte en sujetos económicos responsables y culpables de nuestras propias acciones, esto va de la mano de una servidumbre maquínica, que explota lo *dividual*, donde el hombre funciona como componente o interfaz de máquinas que explotan directamente sus impulsos y afectos presubjetivos. En ese marco, para Lazzarato las prácticas de gubernamentalidad deben situarse en el cruce de sujeción y servidumbre y esto desplaza el diagnóstico centrado solo en las figuras subjetivas de la racionalidad neoliberal:

la gubernamentalidad de la servidumbre no se ejerce sobre la subjetividad como unidad (...) sino sobre vectores de subjetivación humanos y no humanos que la atraviesan y sobre los componentes somáticos, biológicos, químicos, genéticos, neuronales que forman el cuerpo<sup>71</sup>.

El capitalismo bioinformacional y farmacopornográfico buscaría dar impulso al dispositivo somático que regula el ciclo excitación-frustración-excitación y producir estados mentales y psicósomáticos que permitan controlar la subjetividad<sup>72</sup>. Para ello, actúa descomponiendo y recomponiendo módulos de subjetividad y de información, interviniendo sobre elementos químicos, genéticos y neuronales del cuerpo. En este sentido,

lejos de ser un sujeto racional que controla información y elecciones, el *homo oeconomicus* termina siendo la terminal de semióticas asignificantes, simbólicas y significantes y de componentes no semióticos, la mayor parte de los cuales escapan a su conciencia (...). Estamos muy lejos del individualismo y de la racionalidad del *homo oeconomicus* y también del capitalismo cognitivo<sup>73</sup>.

En ese marco, Lazzarato sostiene que en el capitalismo financiero y neoliberal los principales aparatos de captura serán la renta y los impuestos, relegando el papel que tuviera la ganancia en la fase precedente. Con el paso del *welfare state* al *debtfare state*, ahora son los ricos los asistidos permanentemente a costa de los asalariados, ya que los impuestos ya no se utilizan para proveer de servicios a la sociedad sino para pagarles a los grandes acreedores, los cuales engrosan día a día las cuentas de los

---

Revista ECO-Pós. Revista del Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação de la Universidade Federal de Rio de Janeiro (UFRJ) 18 (2005).

71 Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado*, 158.

72 Véase Beatriz Preciado, *Testo yonqui*, (Madrid: Espasa-Calpe, 2008).

73 Lazzarato, *Il governo dell'uomo indebitato*, 173-174. Traducción propia.

bancos de los paraísos fiscales. De todos modos, el *debtfare* no es solo un mecanismo anónimo de saqueo sino que es a la vez productivo de subjetividad. Desde el punto de vista subjetivo, los impuestos permitirían expiar la culpa colectiva frente a la deuda. En este punto, como hemos señalado, la estrategia neoliberal ha sido muy clara: reemplazar los derechos sociales con el derecho a endeudarse.

En este sentido, cabe insistir en que la constante apelación de la racionalidad gubernamental neoliberal a los deseos y motivaciones de los sujetos para poder desplegarse se vio acompañada desde el inicio de su implementación por intervenciones extremadamente violentas, incluso armadas, lo cual se agrava frente a los contextos de crisis. Esta gubernamentalidad repressiva se articula con dispositivos biopolíticos no estatales ya centenarios centrados en el consumo, que se fueron enriqueciendo con el *marketing*, las encuestas, la televisión, el internet y las redes sociales. Dichos dispositivos biopolíticos –hoy articulados por las finanzas– producen al mismo tiempo valor económico, subjetividad y control policíaco<sup>74</sup>.

En ese contexto, Lazzarato afirma que desde los ochenta comenzó una hipoteca a gran escala sobre el futuro de la humanidad, donde los individuos y países se encuentran cada vez más sometidos a los dueños del capital al tiempo que los objetivos de las empresas quedan cada vez más supeditados a la presión de los accionistas. El mercado financiero se ha constituido como un agente disciplinador para todos los actores de la empresa, dando lugar a una gran concentración de beneficios y patrimonios. Concomitantemente, la deflación salarial puso a la fuerza de trabajo en competencia a escala mundial y condujo a muchos asalariados al endeudamiento. En ese marco, empresas y Estados están sujetos a las mismas reglas de *governance*, nueva palabra de orden de la razón neoliberal que supone una serie de instancias consultivas y decisionales descentralizadas y más horizontales que darían mayor legitimidad a las soluciones ofrecidas por los tecnócratas que el *government*, con su lógica representativa y administrativa de carácter vertical<sup>75</sup>. Estas técnicas de *governance* valen tanto para las empresas como para los Estados:

Al igual que los *managers* de la empresa han quedado bajo la vigilancia de los accionistas en el marco de la *corporate governance*, predominantemente financiera, los dirigentes de los Estados, por las mismas razones, han quedado bajo el control de la comunidad financiera internacional, de organismos de peritaje, de agencias de calificación...<sup>76</sup>.

74 Lazzarato, *Il governo dell'uomo indebitato*, 4.

75 Sobre esta noción de *governance* en un marco posfoucaulteano véase Sandro Chignola, “*In the Shadow of the State. Governance, governamentalità, governo*”, en *Governance. Oltre lo Stato?*, ed. Giovanni Fiaschi (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2008); Salvo Vaccaro, “*Governance e governo della vita*”, en *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, ed. Adalgiso Amendola, Laura Bazzicalupo, Federico Chicci y Antonio Tucci (Macerata: Quodlibet, 2008).

76 Dardot y Laval, *La nueva razón del mundo*, 279.

En este sentido, la aparentemente neutral noción de *governance* supone una ruptura con los pilares de la política moderna, la democracia representativa y las instituciones legislativas, los cuales se basan en la centralidad de un pueblo y un territorio<sup>77</sup>. En cambio, ahora son los acreedores del país y los inversores exteriores los que tienen que juzgar la calidad de la acción pública, o sea, su conformidad respecto de sus propios intereses financieros<sup>78</sup>. Pero, como sabemos, esas deudas recaen en la sociedad y además se han vuelto impagables, hipotecando el futuro colectivo, cuando no individual.

Es precisamente en este contexto de *governance* neoliberal y endeudamiento generalizado que debemos concebirnos como portadores de un capital que se debe valorizar, erosionando las lógicas de solidaridad<sup>79</sup>, y comportarnos como gestores de nuestros propios riesgos. Esta gestión empresarial y contable de la propia vida no solo se vuelve una norma para quienes trabajan sino también para personas que ni siquiera han ingresado al mercado laboral<sup>80</sup>. Así, lo que era presentado desde el relato neoliberal como una ampliación de la autonomía, de las posibilidades de consumo y de goce, ha perdido todos sus atractivos publicitarios. Al decir de Lazzarato, el neoliberalismo prometía que todos seríamos accionistas, propietarios, emprendedores, pero lo único que logró fue precipitarnos en “la condición existencial de este hombre endeudado, responsable y culpable de su propia suerte”<sup>81</sup>. En ese marco, la población debe encargarse de todo aquello que las empresas y el Estado de bienestar “externalizan” hacia la sociedad, empezando por la deuda. Es esta la que nos obliga a convertirnos en *homo oeconomicus*, y sería esto, y no el trabajo inmaterial o cognitivo, lo que marca el pulso de las sociedades neoliberales:

En la economía de la deuda, llegar a ser capital humano o empresario de sí mismo significa (...) hacerse cargo de la pobreza, el desempleo, la precariedad, los ingresos mínimos, los bajos salarios, las jubilaciones cercenadas, etc., como si fueran “recursos” e “inversiones” del individuo que deben administrarse como un capital, “SU” capital. Según se advierte hoy claramente, los conceptos de “empresario de sí mismo” y “capital humano” deben interpretarse a partir de la relación acreedor-deudor, o sea, la relación de poder más general y desterritorializada merced a la cual el bloque de poder neoliberal gobierna la lucha de clases<sup>82</sup>.

Como vemos, al final de esta parábola iniciada con el supuesto alejamiento que la gubernamentalidad supondría respecto de la hipótesis de la guerra como marco

77 Maria Rosaria Ferrarese, “Governance: A Soft Revolution with hard Political and Legal Effects”, *Soft Power. Revista euro-americana de teoría e historia de la política* 1 (2014).

78 Dardot y Laval, *La nueva razón del mundo*, 279.

79 *Ibid.*, 202

80 Lazzarato, *Il governo dell'uomo indebitato*, 47.

81 Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado*, 10-11.

82 *Ibid.*, 58

interpretativo de las relaciones de poder, nos encontramos con una nueva versión de la lucha de clases. De hecho, es el propio Warren Buffett quien señala, con el cinismo de quien está demasiado seguro de su dominación, que estamos ante una guerra de clases y que la está ganando ampliamente la clase capitalista que él representa<sup>83</sup>. En ese marco, la deuda es, a la vez, un dispositivo clave para transformar la incitación a comportarnos como empresarios en todas las decisiones en una norma casi obligatoria de conducta y un mecanismo impersonal y desterritorializado de dominación, cada vez más difícil de enfrentar para individuos y Estados.

### A MODO DE CIERRE

A lo largo de este comentario hemos intentado caracterizar la gubernamentalidad neoliberal a partir de Foucault, señalando la producción de subjetividad como aspecto central y más exitoso de su implementación, ya que la lógica empresarial se derrama hasta nuestras prácticas más íntimas y cotidianas. Hemos intentado recuperar algunos aportes que intentan actualizar dicho diagnóstico, poniéndolo centralmente en conexión con el paso del hombre encerrado al hombre endeudado y del moldeado a la modulación, identificados oportunamente por Deleuze. En ese marco, hemos destacado el rol de la deuda como un dispositivo clave en la producción del sujeto neoliberal que debe asumir su precariedad existencial como recurso del cual debe hacer uso de manera adecuada o verse condenado a la privación y la miseria. En este sentido, señalamos que la deuda conecta la dimensión sistémica del capitalismo contemporáneo con las prácticas sociales cotidianas, funcionando como un dispositivo de control y de captura.

Por eso mismo, sostenemos que una actualización del diagnóstico foucaulteano sobre el neoliberalismo y sus modos de subjetivación requiere, entre otras cosas, de una indagación más profunda en torno a sus articulaciones con la hegemonía del capitalismo financiero, de la cual depende en gran medida nuestra propia capitalización, la producción y explotación de lo común y de nuestras mentes y cuerpos. Por lo demás, como hemos sostenido, el capitalismo produce no solo formas de sujeción social sino también de servidumbre maquínica, no apunta solo al sujeto sino también a lo *dividual*, no extrae valor solamente de los individuos y su fuerza de trabajo sino también de lo preindividual, lo cual hace muchas más complejas las posibilidades de resistencia. En ese marco, la deuda juega un rol decisivo, pues la obligación de reembolso supone la necesidad de adoptar determinadas conductas que neutralizan y capturan los posibles, bloqueando las alternativas al capitalismo financiero.

Por eso, si bien resulta indispensable transitar la senda de indagación inaugurada por Foucault acerca del neoliberalismo como racionalidad gubernamental, al mismo tiempo se hace necesario ampliar sus horizontes y problematizar conjuntamente al capitalismo como tal. No se trata de volver a viejas definiciones del mismo como una

---

83 *Ibid.*, 120.

especie de universal que pueda explicarlo todo ni como un *real* deshistorizado que retorna siempre al mismo punto, pero sin incluirlo en el análisis se hace muy difícil explicar los dispositivos de poder y las figuras subjetivas que la gubernamentalidad neoliberal produce.

En cualquier caso, para hacer este diagnóstico es fundamental retomar la actitud crítica tal como la entendió Foucault, una actitud que, interrogándose por lo actual, pregunta cómo no ser gobernados de esta manera y sobre la base de estos principios, proponiendo un ejercicio de “indocilidad reflexiva” y desujeción frente a esta política de la verdad. Actualizar su diagnóstico en torno a la racionalidad neoliberal, ampliando sus horizontes hacia una consideración del endeudamiento sistemático, es un paso necesario en esta dirección y en la apuesta por inventar otras prácticas de subjetivación y de gobierno, otras formas de desear y pensar, que ya no respondan a la norma empresarial de la capitalización de sí y que tengan la capacidad de hacer frente a las formas de servidumbre maquínicas que impone el capitalismo contemporáneo.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. *Il regno e la gloria: Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo Sacer II, 2*. Vicenza: Neri Pozza, 2007.
- Berardi, Franco (Bifo). *La fábrica de la infelicidad*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2003.
- Castro, Edgardo. *Introducción a Foucault*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014.
- Castro Gómez, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2010.
- Chignola, Sandro. "In the Shadow of the State. Governance, governamentalità, governo". En *Governance. Oltre lo Stato?*, editado por Giovanni Fiaschi. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2008.
- Dardot, Pierre, y Christian Laval. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa, 2013.
- Deleuze, Gilles. *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus, 2005.
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México - Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Ferrarese, Maria Rosaria. "Governance: A Soft Revolution with hard Political and Legal Effects". *Soft Power. Revista euro-americana de teoría e historia de la política* 1 (2014): 35-58
- Friedman, David. *Hidden Order: The Economics of Everyday Life*. Nueva York: Harper Business, 1997.
- Gago, Verónica. *La razón neoliberal*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2014.
- Graeber, David. *Debt: the first 5,000 years*. Nueva York: Melville House, 2011.
- Hammann, Trent. "Neoliberalism, governmentality, ethics". *Foucault Studies* 6 (2009): 37-59.
- Lazzarato, Maurizio. *Il governo dell'uomo indebitato*. Roma: DeriveApprodi, 2013.
- \_\_\_\_\_. *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu, 2013.
- Leghissa, Giovanni. "Il modello dell'impresa e le radici della governamentalità biopolitica" En *Biopolitiche del lavoro*, editado por Lelio Demichelis y Giovanni Leghissa, 73-90. Milán-Udine: Mimesis, 2008.

- Marazzi, Christian. *Il comunismo del capitale. Finanziarizzazione, biopolitiche del lavoro e crisi globale*. Verona: Ombre Corte, 2011.
- Marzocca, Ottavio. *Il Governo dell'Ethos. La produzione politica dell'agire economico*. Milán: Mimesis, 2011.
- McMurtry, John. *The Cancer Stage of Capitalism*. Sterling, Virginia: Pluto Press, 1999.
- Nicoli, Massimiliano, y Luca Paltrinieri. "Il management di sé e degli altri". *Aut aut* 362 (2014): 49-74.
- Paltrinieri, Luca. "Anarchéologie du management". En *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, editado por Daniele Lorenzini, Ariane Revel y Arianna Sforzini, 217-237. París: Vrin, 2013.
- Pezet, Éric. "Discipliner et gouverner: influence de deux thèmes foucauldien en sciences de gestion", *Finance Contrôle Stratégie* 3, vol. 7 (2004): 169-189
- Rodriguez, Pablo Esteban. "Espetáculo do Dividual: Tecnologias do eu e vigilância distribuída nas redes sociais". *Revista ECO-Pós. Revista del Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação de la Universidade Federal de Rio de Janeiro (UFRJ)* 18 (2015): 56-68.
- Rose, Nikolas. "Becoming Neurochemical Selves", en *Biotechnology, Commerce and Civil Society*, editado por Nico Stehr, 89-128. Somerset: Transaction Publishers, 2004.
- Rose, Nikolas. "El gobierno en las democracias liberales 'avanzadas'. Del liberalismo al neoliberalismo". *Archipiélago* 29 (1997): 25-40.
- Truong, Nicolás. "Diálogo Slavoj Zizek-Peter Sloterdijk: La quiebra de la civilización occidental". *Revista Ñ*, consultado el 19 de agosto de 2011.
- [http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/politica-economia/La\\_quiebra\\_de\\_la\\_civilizacion\\_occidental\\_0\\_539346069.html](http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/politica-economia/La_quiebra_de_la_civilizacion_occidental_0_539346069.html).
- Vaccaro, Salvo. "Governance e governo della vita". En *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, editado por Adalgiso Amendola, Laura Bazzicalupo, Federico Chicci y Antonio Tucci. Macerata: Quodlibet, 2008.

---

\* Matías Saidel. Investigador asistente en la Universidad Católica de Santa Fe (Santa Fe, Argentina). Investigador de la Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). Licenciando en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Rosario y doctor en Filosofía Política del Istituto Italiano di Scienze Umane, Nápoles, Italia. Es docente en la Universidad Nacional de Entre Ríos y en la Universidad Nacional de Rosario. Ha desarrollado investigaciones sobre el pensamiento de lo común en la filosofía italiana y francesa contemporáneas como así también en torno a las problemáticas de la biopolítica y el genocidio desde una perspectiva filosófico-política. Además de publicar artículos referidos a estas problemáticas, ha compilado un libro de entrevistas a Roberto Esposito y ha traducido textos del italiano al español.  
Correo electrónico: matiaslsaidel@gmail.com.

# POLÍTICA Y VIDA. PERSPECTIVAS POSOPERAÍSTAS<sup>1</sup>

*Andrea Fagioli*<sup>2</sup>

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

Recibido: 19 de octubre de 2015

Aceptado: 30 de diciembre de 2015

## RESUMEN

El presente artículo aborda el problema de la relación entre política y vida desde un punto de vista posoperaísta. Su objetivo no es el de proponer una perspectiva totalizante en la que confluyan los distintos autores que se pueden poner bajo esa etiqueta. Al contrario, queremos proponer un mapa, marcado por cuestiones trabajadas por distintos autores, que sirva para situar los análisis de las relaciones contemporáneas entre capital y trabajo. En lo específico, el artículo se estructura sobre cuatro ejes: la cuestión de la explotación de los requisitos genéricos de la especie, tal como ha sido tratada por Paolo Virno; el alma puesta al trabajo, tema trabajado por Franco Berardi (Bifo); el problema del control de la población en tanto público, que remite al trabajo de Maurizio Lazzarato; una política de la vida pensada, por Antonio Negri (y Michael Hardt) como potencia creadora, como sujeto de la política (y no objeto) que permite pensar en la liberación de la explotación. Estas cuatro partes centrales son introducidas por un párrafo que sitúa el posoperaísmo en la tradición italiana. Una conclusión, en la cual se plantea que el posoperaísmo puede ser pensado como una antifilosofía política cierra el artículo.

## PALABRAS CLAVE

Posoperaísmo, biopolítica, noopolítica, sociedad del control.

---

1 Este artículo se enmarca en el proyecto de investigación “Clase y multitud. La subjetividad política desde la perspectiva del marxismo posobrerista”, Universidad Nacional de San Martín, beca doctoral de la Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Argentina (2016-2018).

2 Doctorando de la Universidad Nacional de San Martín (Buenos Aires, Argentina). Correo electrónico: andrea.fagioli81@gmail.com.

POLITICS AND LIFE. POSTOPERAIST PERSPECTIVES

ABSTRACT

This paper focuses on the relation between politics and life, from the point of view of postoperaism. Rather than proposing an all encompassing perspective on postoperaist authors, the paper aims to enable the analysis of contemporary relations between capital and labor, presenting different issues worked out by four postoperaist philosophers. Specifically, the work consists in three parts. In the first part, we will analyze the question of the exploitation of generic human faculties, as it has been explored by Paolo Virno. In the second part, we will comment on the “soul at work,” as it has been theorized by Franco Berardi (Bifo). In the third paragraph, we will focus on the problem of the control of the population (in a public and not biological sense) which is at the core of Maurizio Lazzarato’s work. In the fourth part, we engage with Antonio Negri and Michael Hardt’s conception of life as a creative force, allowing us to image a possible liberation from exploitation. An introductory paragraph will locate postoperaism within the Italian scholarly tradition. The article ends asking whether postoperaism can be thought as opposed to political philosophy.

KEYWORDS

Postoperaism, Biopolitics, Noopolitics, Society of Control.

## INTRODUCCIÓN

En el debate contemporáneo la cuestión biopolítica ha cobrado una centralidad importante, como demuestran las muchas iniciativas y publicaciones monográficas que le han sido y le son dedicadas. Si bien el origen del vocablo se atribuye al geógrafo sueco Rudolf Kjellén, quien lo ha usado para referirse a la vida de la nación, a las luchas sociales, al enfrentamiento y a la cooperación que definen el dinamismo de la vida de la sociedad<sup>3</sup> pensada en términos orgánicos, el debate actual remite al trabajo de Michel Foucault, quien planteó que en un determinado momento histórico (el siglo XVIII) ha surgido un tipo de poder nuevo, distinto del poder soberano, por el cual la vida de los hombres ha entrado en los cálculos políticos.

El tema ha sido abordado desde la perspectiva de distintas disciplinas, sobre todo desde las ciencias humanas y sociales, y con intenciones diferentes. Al lado de trabajos que tienen el objetivo de orientar en el debate o situarlo en la tradición de la historia de las ideas, tenemos trabajos más autorales que se proponen desarrollar el proyecto filosófico foucaulteano<sup>4</sup> o que simplemente usan, a veces de manera muy libre, intuiciones y método del filósofo de Poitiers.

Entre estos últimos podemos colocar a los que definimos posoperaístas, como Antonio Negri, Paolo Virno, Franco Berardi (Bifo) y Maurizio Lazzarato, quienes han insertado en su marxismo operaísta e incorporado en sus trabajos parte del léxico foucaulteano: todos usan el vocablo “biopolítica”, y aunque proponen una interpretación del mismo, no se quedan al interior de las categorías filosóficas, mas usan el trabajo de Foucault como caja de herramientas para pensar la materialidad de la coyuntura.

Nuestro objetivo aquí no es el de unir las líneas trazadas por los autores que nombramos para proponer una definición totalizadora de lo que se entiende con “biopolítica” desde un punto de vista posoperaísta<sup>5</sup>. El objetivo es el de hacer emerger una perspectiva que sea un campo de tensión producto de contribuciones distintas. Asimismo, no queremos quedarnos en el nivel de investigación textual para verificar qué tan fieles fueron estas lecturas a la obra de Foucault, sino que queremos abordar el problema de cómo los teóricos posoperaístas piensan la profunda imbricación entre

---

3 Edgardo Castro, *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica* (La Plata: Unipe Editorial Universitaria, 2011), 32. Castro señala que lo que hoy se entiende por biopolítica sería más bien lo que Kjellén indica con *pletopolítica*, cuyo objetivo es el cuerpo de la población.

4 Pensamos, por ejemplo, en Giorgio Agamben, quien ha declarado la ambición de la saga *Homo sacer* de llevar a cabo el proyecto filosófico foucaulteano, corrigiéndolo o integrándolo, también a través de autores que no cruzaron las investigaciones del filósofo francés, como Hannah Arendt, Walter Benjamin y Carl Schmitt. Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 1998).

5 Entre otras cosas porque el operaísmo constituyó un archipiélago de intelectuales-militantes y teorías, fue más un estilo que un sistema o una escuela, con respecto al cual sería difícil exponer una perspectiva unívoca. El posoperaísmo presenta la misma dificultad.

política y vida; un problema que estos autores inscriben en un terreno marxiano, donde lo fundamental es la relación capital/trabajo, en el marco de las formas de producción posfordistas. La política, desde el punto de vista que nos interesa aquí, no es la que llamamos con Žižek “pura política”, es decir, una política radicalmente autónoma con respecto a la economía, la historia y la sociedad<sup>6</sup>. Con política se hace referencia, al contrario, a un conflicto que se inscribe en el espacio de la subjetividad, donde confluyen dispositivos de distinto tipo que remiten en primer lugar al Estado y al capital. Al hablar de política pensamos, entonces, no solamente a nivel de las instituciones y del derecho positivo, sino también en el espacio de la producción de valores de uso: en el secreto taller de la producción y en sus homólogos posmodernos. Una esfera que es vital para el capital —es su condición de posibilidad—, pero que concurre también con la producción de subjetividad.

Trazar las líneas de este campo de tensión puede tener, al mismo tiempo, cierta utilidad para la comprensión de lo que el posoperaísmo es, por cuanto la relación entre vida y política es central para el análisis de aquellos que se ponen bajo esa etiqueta —no solo filósofos, sino también economistas, sociólogos, politólogos e intelectuales procedentes de todas las ramas de las ciencias humanas y sociales— para pensar tanto la explotación del trabajo, como la resistencia a los dispositivos del capitalismo extractivo<sup>7</sup>.

### LA DIFFERENZA ITALIANA

Es importante subrayar el origen italiano del posoperaísmo que, si bien puede ser pensado, con una fórmula tomada de Edward Said, como *travelling theory*<sup>8</sup>, no solo echa sus raíces en aquella herejía italiana que fue el operaísmo, sino que dos de los espacios más importantes para su hibridación con otras tradiciones —a esto se refiere el sintagma *travelling theory*— han sido la revista italiana *Luogo Comune*, dirigida por Virno, y la francesa *Futur Antérieur*, en la cual tuvo un peso importante la comunidad italiana de París<sup>9</sup> y de la cual Negri fue el motor. Sin embargo, el vínculo

6 Slavoj Žižek, *Revolution at the Gates. Selected Writings of Lenin from 1917* (Londres: Verso, 2002).

7 Con capitalismo extractivo no nos referimos solamente a un capitalismo basado en las exportaciones de materias primas, sino también a los dispositivos de captura del capital financiero que extraen valor del *bios*, por ejemplo en el crédito al consumo. Véase al respecto Verónica Gago y Sandro Mezzadra, “Para una crítica de las operaciones extractivas del capital. Patrón de acumulación y luchas sociales en el tiempo de la financiarización”, *Nueva Sociedad* 255 (2015): 38-52.

8 Para un esbozo de definición de posoperaísmo remitimos a Sandro Mezzadra, “Italian Operatism and Postoperatism”, en *International Encyclopedia of Revolution and Protest*, comp. Immanuel Ness (Oxford: Blackwell, 2009), 1841-1845. Y, del mismo autor, “En la época del post”, *Espai en blanc* 9-10-11 (2011): 293-297.

9 Como es notorio, gracias a la así llamada *Doctrine Mitterrand*, que concedía el estatuto de refugiado político a militantes políticos de la izquierda extraparlamentaria italiana que

entre pensamiento italiano, vida y política tiene raíces profundas y por esto se habla de *differenza italiana*<sup>10</sup>.

Según Roberto Esposito, la especificidad de la filosofía italiana contemporánea reside en su capacidad de correr el eje de la reflexión, de desplazar lo que había constituido, a la vez, el epicentro y el límite del deconstruccionismo francés, la hermenéutica alemana y la filosofía analítica anglosajona: el lenguaje. Estas filosofías, para el autor napolitano, han llegado en el reciente pasado a una crisis, a un estancamiento de su fuerza propulsiva y, en cierta medida, a padecer de un nivel importante de autorreferencialidad. Desde su perspectiva, el vocablo “biopolítica” daría cuenta, en las dos partes que lo componen, *bios/vida* y *política*, de un giro que subraya un vínculo con (y una importancia determinante de) el pensamiento italiano. Y esto mucho más allá de la popularidad de la que en los últimos lustros han gozado, en distintas medidas, autores como Agamben, los posoperaístas y el propio Esposito en las academias de todos los rincones del globo, incluyendo América Latina. Una popularidad que, por otra parte, ha sido retroalimentada por la fortuna de la obra de Foucault, de la cual algunos de estos autores constituyeron, producto de las leyes sobre los derechos de autoría<sup>11</sup>, un desarrollo *ante litteram*<sup>12</sup>.

Cabe preguntarse, entonces, cuál es la peculiaridad del pensamiento italiano con respecto a las nociones de *vida* y *política* y, sucesivamente, por qué nos enfocamos en el posoperaísmo como un heredero de esa tradición. Siguiendo nuevamente a Esposito, podemos plantear que en Italia se produjo un giro posterior al giro lingüístico, algo

---

hubiesen rechazado la lucha armada, se establecieron en París muchos protagonistas de los que se conocen como *anni di piombo* (años de plomo).

- 10 La fórmula ha sido usada por Negri para referirse a las tres excepciones –Antonio Gramsci, Mario Tronti y el feminismo de Luisa Muraro– respecto de la “filosofía débil, débil frente a la política y a los amos, a los dictadores y a los papas”. Antonio Negri, “La diferencia italiana”, *Duoda: Revista d’estudis feministes* 30 (2006): 21-31. El uso de Esposito, al cual remitimos, es más abarcativo.
- 11 Los cursos que Foucault dictó en el Collège de France y que son conocidos como “biopolíticos” –*Il faut défendre la société* (1976-77), *Securité, territoire, population* (1977-1978) y *La naissance de la biopolitique* (1978-1979)– han sido publicados integralmente en 1997 (*Defender la sociedad*) y 2004 (*Seguridad, población y El nacimiento de la biopolítica*), aunque habían circulado los resúmenes de los cursos y unas clases de *Defender la sociedad* habían sido publicadas en 1992 en la compilación *Microfísica del poder*. En cambio *Homo sacer I* de Agamben fue publicado en 1995, Hardt y Negri han terminado *Imperio*, según afirman en el prefacio, bastante antes de la guerra en Kosovo (marzo 1998), Virno ha dictado el seminario del cual se publicará *Gramática de la multitud* en 2001 y *Bíos* de Esposito vio la luz contemporáneamente a los dos últimos cursos biopolíticos de Foucault, en 2004.
- 12 De hecho, sí es cierto que, como subraya Esposito, “antes de las interpretaciones italianas, las extraordinarias investigaciones foucaulteanas sobre biopolítica quedaron sustancialmente inactivas por alrededor de veinte años”, Timothy Campbell y Federico Luisetti, “French Theory and Italian Thought”, en *Roberto Esposito. Dall’impolitico all’impersonale: conversazioni filosofiche*, ed. Matías Saidel, Leandro Velasco y Gonzalo Arias (Milano-Udine: Mimesis, 2012), 161. Traducción nuestra. Por otro lado podemos sostener que el éxito abrumador del filósofo de Poitiers ha contribuido a aumentar, en los últimos tiempos, el interés sobre biopolítica y sobre los autores italianos que nombramos.

que el filósofo define como un *paradigma della vita*<sup>13</sup>. Este desplazamiento no es, sin embargo, una especificidad exclusiva del pensamiento italiano contemporáneo y se dio también en otros horizontes teóricos, como demuestra, por ejemplo, el creciente interés por las ciencias del cerebro en la filosofía analítica<sup>14</sup>. De todas maneras, lo que señala el autor es que en el pensamiento italiano es constitutivo el vínculo entre filosofía y vida, que echa sus raíces en la temprana modernidad<sup>15</sup>, una modernidad que se ha desarrollado afuera del pensamiento trascendental y que se ha dirigido hacia –y ha privilegiado– una reflexión sobre lo no-filosófico: “... al contrario de la tradición que, entre Descartes y Kant, se instituye en la constitución de la subjetividad o en la teoría del conocimiento, la reflexión italiana se presenta dada vuelta, y como doblegada hacia afuera, en el mundo de la vida histórica y política”<sup>16</sup>. Tan así que, en la misma línea que Esposito, Remo Bodei habla de *razón impura*<sup>17</sup>.

Llegados a este punto nos parece necesario subrayar la relación de la tradición italiana con el operaísmo, que ha sido de alguna manera dejado de lado, tal vez por su *status* de pensamiento militante con un proyecto político de subjetividad alternativa, en favor de otras filosofías. Es útil a este propósito retomar una feliz intuición de Hardt, coautor de los trabajos más acabados del último Negri, quien reafirma el vínculo estrecho entre lo político y lo filosófico, sosteniendo que el pensamiento italiano contemporáneo no puede ser entendido sin hacer referencia a la *differenza* de la historia social y de los movimientos políticos de las décadas de los sesenta y setenta y de la derrota de los mismos en los años ochenta del siglo pasado<sup>18</sup>. Estos movimientos, que se caracterizaron, según Hardt, por la militancia obrera (década del sesenta), la experimentación cultural (década del setenta) y la represión (década del ochenta), no fueron efímeros como, solo para citar los más emblemáticos, el movimiento estudiantil de Berkeley o el Mayo francés. Al contrario, lo que ha

13 Esposito, *Pensiero vivente*, 10.

14 Por otra parte, ya en el método genealógico foucaulteano encontramos la necesidad de franquear el nivel de las condiciones de posibilidad de los enunciados para analizar su performatividad. Michel Foucault, “Nietzsche, la Genealogía, la Historia”, en *Microfísica del poder* (Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1992), 7-31. De esto se trata el pasaje de la etapa arqueológica a la etapa genealógica, Edgardo Castro, *Diccionario Foucault* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011).

15 Por supuesto el sintagma *modernidad italiana* es complicado, por la identidad escurridiza y por el hecho de que Italia en tanto tal existe recién desde el año 1861. Por otra parte, Judith Revel no está de acuerdo con la lectura que remonta al siglo XVI, y sitúa el origen de la *Italian Theory* en el marxismo heterodoxo de los operaístas de los años sesenta (y a algunos trabajos de la década del cincuenta, entre los cuales cita la ruptura con el hegelismo de Galvano Della Volpe). Confróntese Judith Revel, “L’Italian Theory e le sue differenze”, en *Differenze italiane. Política e filosofía: mappe e sconfinamenti*, ed. Dario Gentili y Elettra Stimilli (Roma: DeriveApprodi, 2015).

16 Esposito, *Pensiero vivente*, 21. Traducción propia.

17 Remo Bodei, *Il noi diviso. Ethos e idee dell’età repubblicana* (Torino: Einaudi, 1998).

18 Michael Hardt, “Introduction: Laboratory Italy”, en *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, ed. Michael Hardt y Paolo Virno (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), 1.

sido definido el *lungo '68 italiano* constituyó una suerte de laboratorio de prácticas políticas y producción teórica radical (y también de contrarrevolución capitalista). La especificidad de los pensadores que protagonizaron aquella temporada de luchas, sostiene el autor estadounidense, es que invirtieron la relación entre teoría y práctica política. Respecto de la perspectiva leninista, que podemos sintetizar de la siguiente manera: sin teoría revolucionaria no puede haber revolución, el pensamiento radical italiano postulaba que la teoría tiene sus raíces (y puede desarrollarse únicamente) en el terreno de las prácticas políticas, en las luchas<sup>19</sup>. En resumidas cuentas, tiene sus raíces en aquella reflexión sobre el afuera (respecto de las categorías filosóficas) que ya indicamos como característica fundamental del pensamiento italiano.

Ahora, si nos preguntamos por qué el operaísmo italiano ha vuelto a gozar de cierta fortuna en la década del noventa, la hipótesis que podemos plantear es que el operaísmo de los sesenta, así como sus distintas evoluciones, al no proponerse como actor institucional<sup>20</sup> y actuando y pensando en un nivel micropolítico, reflexionó contra las categorías políticas de la modernidad –tales como Estado nación, pueblo y soberanía, y también la noción de clase, usada en la liturgia del Partido Comunista Italiano– y justamente por esto entrega hoy en día herramientas analíticamente más efectivas a la hora de abordar los problemas que están en juego en la época contemporánea<sup>21</sup>. Es probablemente esta capacidad heurística que lo ha vuelto a colocar en un lugar importante del debate y que cobra más fuerza gracias a la especificidad del pensamiento italiano, que es la de ser un pensamiento no nacional.

### POSFORDISMO: LA EXPLOTACIÓN CAPITALISTA DE LOS REQUISITOS ESPECÍFICOS

Nos encontramos en un terreno marcado por un cortocircuito –para nosotros productivo– entre las nociones de vida, política y lenguaje. Desde esta perspectiva, la vida que representa el espacio de reflexión filosófica no es la vida biológica, no es el mero hecho de existir indicado en el *De Anima* aristotélico con el vocablo *zoé*, que los hombres comparten con los animales y las plantas. Se trata, en cambio,

---

19 Asimismo planteaban que esta relación entre teoría y práctica es abierta (porque es imposible de cerrar) y problemática. La revolución llega a ser, en este marco, un proceso de experimentación donde se testean ideas, estrategias y formas de organización.

20 Recordemos que se constituyó como herejía del marxismo oficial del Partido Comunista Italiano (PCI) y del sindicato *Cgil*. Para una historia conceptual del operaísmo y sus diferencias con el marxismo oficial véase Steve Wright, *Storming Heaven. Class Composition and Struggle in Autonomist Italian Marxism* (Londres: Pluto Press, 2002).

21 Hay que subrayar también que el pensamiento italiano es un pensamiento que se constituye afuera de lo estatual, tanto en la primera modernidad, pensamos en primer lugar a Maquiavelo, como durante el siglo XX, durante el cual, como sostiene Remo Bodei, el sentido de pertenencia respecto de los grandes partidos de masa, *Partito Comunista* y *Democrazia Cristiana*, que se pensaban como una parte portadora de exigencias de carácter global primaba sobre el sentido de pertenencia nacional. Al mismo tiempo en el espacio nacional se reproducía el conflicto internacional. Remo Bodei, *Il noi diviso*.

del mundo de la vida histórica y política, es decir, de la vida propiamente humana, situada en el espacio y en el tiempo; esto es el centro del pensamiento de la tradición italiana, desde Maquiavelo y Vico o desde Tronti. Por otra parte, podemos pensar, siguiendo al estagirita, que lo que constituye la vida propiamente humana, lo que hace del hombre un animal político<sup>22</sup> –*zôon politikón*– es justamente la facultad de lenguaje. Ahí tenemos el cortocircuito al que aludimos y que sale a la luz en el trabajo de Virno: la vida a la que remite el *paradigma della vita* es constituida por lo histórico y lo social entendidos en tanto espacio extralingüístico, pero el lenguaje es el elemento que caracteriza la inespecialización humana<sup>23</sup> y que posibilita lo histórico y lo social. El lenguaje sería así intrínsecamente político y, como sostiene Virno, las definiciones aristotélicas de animal político y animal lingüístico (*zôon politikón* y *zôon lógon échon*) serían “coextensivas, indiscernibles y lógicamente equivalentes”<sup>24</sup>.

Traslademos todo esto al análisis de las formas de vida contemporáneas. El autor de *Cuando el verbo se hace carne* piensa el posfordismo como momento en el cual se borra la eficacia de la tripartición aristotélica, retomada por Hannah Arendt, de las actividades humanas que constituyen la *vita activa* (distinta de la vida contemplativa, el *biós theoretikós*), que “corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra”<sup>25</sup>: labor, trabajo, acción<sup>26</sup>.

- 
- 22 Acá simplificamos tal vez demasiado. En realidad, como subraya Martin Heidegger, para Aristóteles los animales también son políticos –*zoá politiká*– y los seres humanos son solamente *mállon* (más) *zôon politikón*. Confróntese Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, volumen XVIII (Fráncfort del Meno: Gesamtausgabe, Klostermann, 2002) 50.
- 23 La antropología que subyace a estos planteamientos piensa al hombre en tanto ser carencial y abierto al mundo, que tiene que dominar una plétera de impresiones sin finalidad que afluyen a él y que no puede enfrentar por vía instintiva. Arnold Gehlen, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo* (Salamanca: Sígueme, 1987), 40-41. El lenguaje es lo que compensa semejante falta y es lo propio de la vida humana.
- 24 Paolo Virno, *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2005), 58.
- 25 Hannah Arendt, *La condición humana* (Buenos Aires: Paidós, 2009), 21.
- 26 Escribe Arendt: “Labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la misma vida. Trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente-repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un ‘artificial’ mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas. La condición humana del trabajo es la mundanidad. La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición –no solo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*– de toda vida política” (*Ibid.*, 21-22).

En particular, lo que Virno plantea es la difuminación de toda distinción entre trabajo y acción (política); entre una actividad (*poiesis*) que tiene fuera de sí su fin y que es guiada por una *techné*, como la producción de valores de uso, y una actividad ético-política (*praxis*) que es sin obra y que tiene en sí misma su propio fin: el vivir bien (*eu zen*)<sup>27</sup>.

Al mismo tiempo, el filósofo postula la extrema cercanía de los actos de habla y la actividad política. De hecho, si las artes en tanto actividades sin obra tienen un gran parecido con la política –así lo ha indicado Arendt<sup>28</sup>– cada acto de habla es, para Virno, una *performance* que además de no tener obra, tampoco tiene guión (como sí lo tiene, por ejemplo, una obra de teatro) y que se funda directamente sobre la indeterminación, sobre lo potencial de la vida-lenguaje. Justamente por esto es más cercano que las artes a la noción aristotélica de *praxis*<sup>29</sup>.

Insertando en este horizonte conceptual la mutación del paradigma productivo en el cual el trabajo repetitivo y segmentado, típico del *operaio massa*<sup>30</sup>, ha sido relegado a una posición marginal para dejar espacio a un conjunto de acciones sin obra por las cuales es necesario el manejo de lenguaje, afectos, relaciones humanas, etcétera –pensemos en todo el rubro de los servicios–, la tesis que el autor extrae es que el capitalismo posfordista explota directamente la naturaleza humana y su indeterminación.

Vayamos por parte. La reflexión de Virno se sitúa más allá de la constatación del giro lingüístico de la economía<sup>31</sup>, que marca la entrada de la comunicación en la esfera de la producción. No se dirige simplemente al cambio de paradigma que se manifiesta en el salto desde la producción para el consumo de masa a los sistemas de producción y distribución caracterizados por el así llamado *just in time*<sup>32</sup>. En esa mutación, que es solo una parte de un cambio de paradigma más amplio, la comunicación es pensada como un elemento que “aceita” la producción, para agilizarla, evitando la acumulación de mercancía. Pero se trata, al fin y al cabo, de un saber inmerso en la producción de bienes de consumo materiales, de cuerpos de valores. Asimismo, lo que está en juego en esta perspectiva tampoco es exclusivamente el cruce entre lenguaje y esfera financiera que, como ha sido señalado por el economista francés André Orléan, funciona sobre la base de un comportamiento masivo de tipo gregario, que tiene en los *mass media* y en la transmisión de comunicación un engranaje fundamental<sup>33</sup>.

27 Confróntese Aristóteles, “Libro VI”, en *Ética Nicomaquea* (Buenos Aires: Colihue, 2007).

28 Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (Barcelona: Península, 1996).

29 Confróntese Virno, *Cuando el verbo se hace carne*.

30 Obrero masa, definición acuñada por el operaiismo para referirse al trabajador de la fábrica fordista, privado de toda especialización.

31 Sobre este punto Lazzarato es muy crítico con Virno y Marazzi. Véase Maurizio Lazzarato, *Políticas del acontecimiento* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2006).

32 Confróntese Christian Marazzi, *El sitio de los calcetines. El giro lingüístico de la economía y sus efectos sobre la política* (Madrid: Akal, 2003).

33 André Orléan, *Le pouvoir de la finance* (París: Odile Jacob, 1999).

Para Virno lo que está en juego en el posfordismo, que es lo que el capital explota, son los requisitos genéricos de la vida humana, que se actualizan en un sinnúmero de acciones lingüísticas, pero también afectivas, relacionales, etcétera<sup>34</sup>. Como escriben Andrea Fumagalli y Cristina Morini, “hoy la capacidad de entender e interpretar las necesidades del otro (capacidades relacionales, capacidades de escucha activa; actitud de *problem solving*) se ha vuelto uno de los pedidos explícitos del trabajo contemporáneo”<sup>35</sup>. Se pregunta Virno: “¿Cuáles son los principales requisitos que se les exigen hoy a los trabajadores dependientes?”<sup>36</sup>. La respuesta que se da es que los trabajadores posfordistas tienen que estar

habitados a moverse de un lado a otro, que sean capaces de acomodarse a las más bruscas reconversiones, que sean adaptables para cambiar de una dependencia a otra, que sean dúctiles para cambiar las reglas del juego, que sepan llevar adelante interacciones lingüísticas banales; que demuestren destreza para elegir y sepan manejar diversas alternativas. Pues bien: estos requisitos no son fruto del disciplinamiento industrial, sino sobre todo el resultado de una socialización que tiene su centro de gravedad *fuera del trabajo* (...). La empresa posfordista usufructúa de este hábito de no tener hábitos, este adiestramiento en la precariedad y la variabilidad<sup>37</sup>.

Es decir que el tipo de valores que captura el capital es de tipo distinto de lo que capturaba con la plusvalía relativa o absoluta, y se asemeja más al virtuosismo que el hablante improvisa sobre la partitura constituida por la sola facultad de lenguaje; factores como el mero hecho de poder hablar –no una u otra lengua histórica– se vuelven directamente productivos.

En el capitalismo industrial, lo fundamental para explicar la extracción de plusvalía era el tiempo de trabajo y, más específicamente, la relación entre trabajo necesario y plustrabajo. Desde el punto de vista de la vida humana, una distinción importante remitía al tiempo de trabajo y al tiempo de no trabajo, cuya suma constituía el tiempo de vida. Si, como sostiene Gramsci, en el fordismo el cerebro permanecía afuera de la producción y solo al salir de la fábrica el trabajador leía el diario, militaba,

34 Pensemos en la importancia de la “buena presencia” requerida para muchos trabajos, en la costumbre de pedir un *curriculum* con foto, en la importancia de sonreír, en los hábitos corporativos de organizar aperitivos, eventos sociales, que nos hacen reflexionar sobre lo inmaterial de lo que quieren generar y sobre las figuras profesionales que están a la base de proyección de estas actividades.

35 Andrea Fumagalli y Cristina Morini, “La vita messa al lavoro: verso una teoria del valore-vita. Il caso del valore-afetto”, *Sociologia del Lavoro* 115 (2009): 107. Traducción nuestra.

36 Paolo Virno, *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas* (Buenos Aires: Colihue, 2003), 90.

37 *Ibid.*, 91.

pensaba, dialogaba, etcétera<sup>38</sup>, en la etapa posfordista la vida de la mente está incluida en el tiempo-espacio de la producción.

En el momento en que la capacidad de solucionar problemas es mucho más importante que el tiempo que el trabajador pasa encerrado en un galpón o en una oficina, e inclusive más importante que las competencias técnicas de proyección o sobre una máquina, la distinción que se impone es distinta. Escribe al autor:

trabajo y no trabajo desarrollan una idéntica producción, cuya base es el ejercicio de facultades humanas genéricas: lenguaje, memoria, sociabilidad, inclinaciones éticas y estéticas, capacidad de abstracción y aprendizaje (...). La antigua distinción entre “trabajo” y “no trabajo” se resuelve en la distinción entre vida retribuida y vida no retribuida<sup>39</sup>.

### LA PUESTA AL TRABAJO DEL ALMA

Si bien él prefiere, en lugar de posoperaísmo, la definición “composicionismo débil” o “composicionismo sin recomposición”<sup>40</sup>, nos resulta sumamente fecundo traer a colación el trabajo de Berardi (Bifo) para ampliar el mapa de las perspectivas posoperaístas en torno a la relación política/vida y a la caracterización de la segunda. Coincidiendo en algunos puntos con la lectura de Virno, Bifo hace un diagnóstico de lo que llama “semiocapitalismo”, en tanto sistema en el cual la “explotación se ejerce esencialmente en el flujo semiótico que el tiempo de trabajo humano está en condiciones de emanar”<sup>41</sup>, y paralelamente inserta en el debate el problema de la puesta al trabajo del “alma”. En este marco, es interesante señalar el papel que Berardi atribuye a la “ideología felicista” del discurso económico, es decir, a la obligación de participar con entusiasmo de la competencia a la cual es llamado el *homo oeconomicus* neoliberal. Una obligación que termina volviéndose, desde su punto de vista, una *Fábrica de la infelicidad*<sup>42</sup>.

38 Confróntese Antonio Gramsci, *Los cuadernos de la cárcel* (México: Era, 1981). Véase en particular el “Cuaderno 22” (Tomo 6), “Americanismo y fordismo”.

39 Virno, *Gramática de la multitud*, 116.

40 Franco Berardi, *L'anima al lavoro. Alienazione, estraneità, autonomia* (Roma: DeriveApprodi, 2016), 85. Traducción propia. Hay que aclarar que Bifo hablaba de composicionismo, en lugar de operaísmo, subrayando así, a nivel lexical, un importante factor de la perspectiva operaísta que, lejos de pensar la clase como un sujeto transparente, hablaba de composición técnica –la distribución alrededor del capital fijo, de las máquinas– y composición política –los valores, los deseos; cómo vivían los obreros–. Confróntese Salvatore Cominu, “Composizione di classe”, *Commonware*, 3 de marzo 2014, disponible en <http://www.commonware.org/index.php/neetwork/276-composizione-di-classe>.

41 Berardi, *L'anima al lavoro*, 8.

42 Jugamos acá con el título de un libro del autor. Confróntese Franco Berardi, *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2003).

Veamos más en detalle. Al usar el vocablo “alma”, Bifo no quiere recuperar, por supuesto, la distinción cartesiana entre una *res cogitans* y una *res extensa*. Al contrario, resalta la inseparabilidad de alma y cuerpo y piensa la primera como condición de posibilidad de la potencia del segundo. Parafraseando a Spinoza y a Nietzsche afirma: “[L]o que puede un cuerpo es su alma”<sup>43</sup>. El alma sería, en este marco, un “soplo vital”; la energía que hace de la materia biológica un cuerpo animado, *conditio sine qua non* de un *bíos* que no sea mera existencia.

Ahora bien, analizando las formas de producción y de explotación contemporáneas, Berardi nos da una imagen particularmente sugestiva para describir una suerte de inversión, entre la época industrial y la época del capitalismo semiótico, en cuanto a las formas bajo las cuales se dan trabajo abstracto y trabajo concreto (Marx sigue siendo, como es evidente, un importante proveedor de conceptos para todo el horizonte teórico posoperaísta).

El protagonista de *Vogliamo tutto*<sup>44</sup> de Nanni Balestrini era un tipo cualquiera que pasaba, al igual que sus colegas cualquiera, de una tarea a otra a lo largo de la cadena de montaje y saltaba de un sector de la industria a otro, completamente distinto, después de unos pocos días de –diríamos hoy– *training*. Este obrero-masa, que sigue en la historia de la producción fabril al obrero especializado<sup>45</sup>, era retribuido por gastar genéricamente energía en una máquina, alrededor de la cual hacía movimientos extremadamente variados y distintos<sup>46</sup>. Hoy, señala Bifo, los trabajadores cognitivos hacen físicamente los mismos movimientos: están sentados frente a la computadora, tipeando, la mayoría del tiempo. Pero a la vez, sus trabajos son incomparables, ya que necesitan competencias específicas, manejo de lenguajes y códigos que no tienen nada que ver uno con otro. Escribe el autor:

[M]ientras más el trabajo industrial se simplifica, más ello es intercambiable. Frente a la computadora, y conectados a la máquina universal de elaboración de comunicación, los terminales humanos ejecutan todos los mismos movimientos físicos, pero mientras más el trabajo se simplifica desde el punto de vista físico, menos son intercambiables sus conocimientos, sus capacidades, sus prestaciones<sup>47</sup>.

Esta nueva forma que toma el capitalismo contemporáneo sería imposible sin la existencia/producción del cognitariado, una forma subjetiva de poseedor de fuerza

43 Berardi, *L'anima al lavoro*, 8.

44 Confróntese Nanni Balestrini, *Lo queremos todo* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2006). Se trata de una novela que relata la vida del obrero industrial de los años setenta. Un tipo anónimo que se diluye en la masa de obreros como él.

45 Confróntese Antonio Negri, *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio* (Barcelona: Paidós Ibérica, 2004).

46 El protagonista de *Lo queremos todo*, cuyo nombre ni aparece en toda la novela (¡tanto es intercambiable!) pasa en poco tiempo de una fábrica de sanitarios, a una de la industria dulcera, a una automotriz.

47 Berardi, *L'anima al lavoro*, 98.

de trabajo, cuyas capacidades cognitivas explota el capital<sup>48</sup>. En este marco juega un papel fundamental aquella “ideología de la felicidad” a la que hicimos referencia, que torna posible el ingreso del deseo en el trabajo, agrega Bifo: desertizando la vida. En el marco de esta ideología, es en el espacio del trabajo donde el trabajador (cognitivo) se realiza. Aquí Bifo amplía, de alguna manera, el horizonte dibujado por Virno, planteando la importancia de la colonización del deseo por parte del capitalismo financiero, que es el que se asienta sobre la explotación del trabajo cognitivo.

Si el obrero-masa vivía el trabajo como una suspensión de la vida, el capitalismo semiótico “exige una participación entusiasta en la competencia universal, en la que no se puede vencer si no se despliegan con plena convicción todas las energías propias”<sup>49</sup>. Es justamente por esto que el neoliberalismo, hegemónico a partir de 1989, tiene como su objetivo principal la construcción de aquel *homo oeconomicus* de la competencia generalizada. Lo que agrega Bifo es que el sujeto que habita este nuevo modelo antropológico se torna “incapaz de distinguir entre su bien y el interés económico”<sup>50</sup> y extiende su tiempo de trabajo de manera indefinida. El filósofo no piensa, o por lo menos no piensa solamente en la indistinción entre tiempo de trabajo y tiempo de vida, como vimos en Virno. Al contrario, se refiere al hecho de que la colonización del deseo por parte de la lógica capitalista es tal que el trabajador cognitivo expande con entusiasmo el tiempo de trabajo e inclusive vive con culpa los momentos en los cuales no está trabajando para su valorización personal<sup>51</sup>. Es en este sentido que Bifo piensa que el alma es puesta al trabajo, porque ese soplo vital del cual hablamos y que caracteriza la vida propiamente humana es integrado en la lógica del capitalismo y se torna, en vez de potencia del cuerpo, su prisión.

### NOOPOLÍTICA Y CONTROL

Si pensamos en la historia del capitalismo a través de la lectura política de Marx<sup>52</sup>, tal y como lo hacen los posoperaístas, es posible plantear que no habría podido existir ningún modo de producción sin los sujetos que lo han habitado, que se han movido en sus entrañas y que le han permitido funcionar. Tomando la otra cara del mismo planteamiento, tenemos que “aquello que definimos como ‘economía’ sería lisa y

48 Es justamente esta mutación de la relación entre contenido intelectual del trabajo y su ejecución manual la que nos pone, para Berardi, frente a la urgente tarea teórica de redefinir la noción de trabajo abstracto.

49 Berardi, *La fábrica de la infelicidad*, 49.

50 Berardi, *L'anima al lavoro*, 238.

51 Lo que es fundamental, acá, es una concepción de felicidad cuantificable en dinero y no en tanto experiencia subjetiva.

52 La lectura política de Marx a la que nos referimos pone en tensión el *Capital* y los *Grundrisse*, la objetivación de las categorías económicas del primero y la aproximación político-subjetiva a las mismas. Véase Antonio Negri, *Marx más allá de Marx. Cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse* (Madrid: Akal, 2001).

llanamente imposible sin la producción y el control de la subjetividad y de sus formas de vida<sup>53</sup>. Estamos así situados en el terreno del *bíos*, de la vida propiamente humana, que trae a colación la noción marxiana de acumulación originaria y, sobre todo, las lecturas contemporáneas que la piensan como preconditione lógica –no cronológica– del capitalismo, que tiene que repetirse<sup>54</sup>.

Insertando esta perspectiva en el terreno caracterizado por las formas de producción posfordistas –es importante subrayar el plural, porque se trata de una manera de producir que se territorializa de muchas formas distintas, aunque todas con el trabajo vivo biopolítico en su centro– es necesario abordar el problema del control de las subjetividades que son su condición de posibilidad (que Lazzarato piensa de una manera distinta a Bifo).

Si seguimos la lectura posoperaísta, el nuevo paradigma productivo es el resultado de una contrarrevolución, es decir, de una revolución en sentido contrario, que tuvo su motor en las luchas obreras y en el rechazo a la disciplina de fábrica. Frente a ese ciclo de luchas, el capital ha sabido –más bien ha tenido que– reorganizarse, subsumiendo comportamientos indisciplinados, familiaridad con los saberes y con los nuevos medios de comunicación (pensemos en el fenómeno de las radios libres en el movimiento de la década del setenta en Italia, que es el referente empírico en el cual piensa Virno). Ahora bien, aunque podemos afirmar que han sido necesarias mutaciones en el nivel macroeconómico y en el nivel del marco jurídico (la progresiva reducción de las políticas keynesianas y la producción de una sociedad de derecho privado), también tenemos que destacar que en un plano micropolítico (y desde el punto de vista posoperaísta) el espacio fundamental de lucha se encuentra en la producción de subjetividad, esto es: en el terreno en que se configura y reconfigura la vida humana.

En esa dirección se mueven, con sus diferencias, los trabajos de Lazzarato, Hardt y Negri, quienes usan las herramientas foucaulteanas, filtradas por la perspectiva deleuziana<sup>55</sup>, para pensar la que llaman con él “la sociedad del control”. Lo que plantean es que si en las disciplinas el poder gobierna “estructurando los parámetros y límites del pensamiento y la práctica, sancionando y prescribiendo los comportamientos normales y/o desviados”<sup>56</sup>, en la sociedad del control el biopoder es un tipo de poder inmanente, que regula lo social desde el interior.

53 Maurizio Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal* (Buenos Aires: Amorrortu, 2013), 41.

54 Señalamos en particular a Sandro Mezzadra, *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale* (Verona: Ombre Corte, 2009), en particular el capítulo 6, “La cosiddetta accumulazione originaria”. Pero el problema es abordado brevemente también en Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio* (Buenos Aires: Paidós, 2002) y en Maurizio Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado*.

55 Lazzarato escribe: “... la interpretación deleuziana de Foucault (independientemente de todo problema de fidelidad a su obra) nos será muy útil”. Maurizio Lazzarato, *Políticas del acontecimiento*, 84.

56 Hardt y Negri, *Imperio*.

Es interesante, a este propósito, ver más de cerca la posición de Lazzarato. Al plantearse el problema de la relación poder/vida, él deja de lado la vida entendida como *zoé* y corre la mirada hacia un elemento, el *noos* (o *noûs*), que complejiza la concepción de “vida humana”. El *noos*, que también echa sus raíces en el pensamiento aristotélico, se refiere a la vida del intelecto, la parte más alta del alma. Asumiendo el punto de vista del autor, podemos pensar que hay un *bios*-especie al que se dirigen las políticas de la vida (técnicas biopolíticas) y que tiene su blanco en una población que vive en un determinado territorio; pero hay también un *bios*-público que remite a la virtualidad de la acción entre cerebros, respecto del cual las políticas tienden a moverse en un nivel más desterritorializado, posibilitado por los artefactos nacidos a final del siglo XIX e implementados posteriormente, como las redes hertzianas, audiovisuales y telemáticas.

La idea de un *bios*-público es retomada de Foucault, quien abre una vía para una lectura no solo biológica de la población. Dice el filósofo de Poitiers:

... es por un extremo la especie humana y, por el otro, lo que llamamos público (...). El público, noción capital en el siglo XVIII, es la población considerada desde el punto de vista de sus opiniones, sus maneras de hacer, sus comportamientos, sus hábitos, sus temores, sus prejuicios, sus exigencias: el conjunto susceptible de sufrir la influencia de la educación, las campañas, las convicciones. La población, en consecuencia, es todo lo que va a extenderse desde el arraigo biológico expresado en la especie, hasta la superficie de agarre presentada por el público<sup>57</sup>.

Sobre esta distinción, Lazzarato plantea una serie de cuestiones que nos parecen fundamentales en el debate actual. Veamos más en detalle. La sociedad de control es, para él, la articulación de disciplinas, biopoder y noopolítica, marcada por la prioridad de la tercera: “El hombre-espíritu, quien según Foucault no era objeto de poder sino en última instancia, pasa de ahora en más en el primer plano”<sup>58</sup>.

El sociólogo retoma la clásica distinción foucaultea entre disciplinas (o anatomopolítica) y biopoder (o técnicas biopolíticas). Las primeras reparten la multiplicidad en el espacio y la ordenan en el tiempo, descomponiendo sus gestos, para recomponerlos en el espacio-tiempo. El objetivo, a través de este movimiento de descomposición/recomposición, es obtener del conjunto de los movimientos una cantidad de fuerza mayor respecto de los movimiento desagregados, tanto en el cuerpo particular como en la cooperación de los cuerpos<sup>59</sup> se trata paralelamente de producir

57 Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007), 102.

58 Maurizio Lazzarato, *Políticas del acontecimiento*, 99.

59 Esto es particularmente evidente en la forma fábrica. Como ya había subrayado Karl Marx, la cooperación es una cantidad de trabajo que el capital extrae a través de la maquinaria. Véase Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política* (México: Siglo Veintiuno Editores, 1975-1981), véase en particular el capítulo XI.

sujetos sumisos. Como ha sido subrayado muchas veces, desde una perspectiva marxiana estamos frente a la producción de la clase obrera industrial.

Por otro lado, tenemos las técnicas biopolíticas que caben bajo el marco del biopoder<sup>60</sup> y operan sobre la población en su conjunto; se trata por lo tanto de una multiplicidad mucho más extensa que la de las técnicas disciplinarias. Estas técnicas se ejercen como gestión de la vida de esa multiplicidad; por ejemplo, las políticas demográficas, la salud pública, pero también las políticas del *welfare state* como los seguros colectivos, el sistema de jubilaciones, etcétera. La concepción foucaultea de población que citamos más arriba queda acá implícita; las técnicas biopolíticas no se limitan a la vida en su sentido biológico, ya que las políticas del *welfare state* constituyen un espacio de luchas, que incluye varios tipos de derecho y que va mucho más allá de la conservación de la mera posibilidad de respirar<sup>61</sup>. Justamente estos dispositivos biopolíticos ponen sobre la mesa el problema de la historicidad de toda forma de vida, que parece a veces descuidado por ciertos trabajos biopolíticos.

Lo que el autor indica con noopolítica<sup>62</sup> –concepto que el propio Lazzarato introduce en el debate– está vinculado a la población en tanto público, en tanto conjunto de personas que opinan, que tienen costumbres, inclusive que votan. Apoyándose en los trabajos de Gabriel Tarde, Lazzarato postula que se trata de una acción a distancia que llevan adelante espíritus sobre otros espíritus –o cerebros sobre otros cerebros–, con la ayuda de la tecnología específica que nombramos más arriba.

Lo que está en juego en estos planteamientos es una idea distinta de vida y de lo vivo, que quedaba implícita en los trabajos de Foucault y en cuyo centro se encuentran la memoria y la atención, que son “las fuerzas movilizadas por la cooperación de los cerebros y capturadas por las nuevas instituciones (la opinión pública etcétera)”<sup>63</sup>.

Aunque no retome el vocablo noopolítica, es interesante insertar brevemente sobre este terreno los trabajos más recientes de Lazzarato, los que piensan la figura subjetiva del neoliberalismo, que él llama “economía de la deuda”, es decir, el “hombre endeudado”. Para el autor –que sigue en este terreno la lectura que hacen Deleuze y Guattari sobre Nietzsche–, la deuda es el arquetipo de la organización social. Dejando de lado toda interpretación economicista del capitalismo, *La fábrica del hombre endeudado* plantea que la deuda implica un trabajo de producción de un sujeto individual, responsable frente al acreedor. “[E]n cuanto relación económica (...) la deuda tiene, por lo tanto, la particularidad de implicar un trabajo ético-político

60 Lazzarato parece aquí retomar la diferenciación que Foucault hace en el primer tomo de la *Historia de la sexualidad* y que después se pierde en su producción posterior. Véase Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2008). Véase en particular la parte V.

61 ¿Cómo podríamos pensar medidas como las políticas educativas, culturales, las subvenciones al transporte público, etcétera, en tanto medios que apuntan a preservar la que Agamben llama *nuda vida*?

62 *Noos* es tanto una noción aristotélica como el nombre de un servidor internet. Esta doble valencia otorga más fuerza al vocablo.

63 Lazzarato, *Políticas del acontecimiento*, 98.

de constitución del sujeto<sup>64</sup>. Aquí vemos la importancia del hombre en tanto ser dotado de memoria, superficie de aplicación de la noopolítica. Pero no se trata de una memoria que conserva el pasado, sino de una memoria que es, nietzscheanamente, memoria del futuro, porque ahí, en el futuro, se encuentra el núcleo del problema.

Si pensamos en la coyuntura, podemos fijarnos en cómo, en la superficie de la sociedad, circula un conjunto de verdades vehiculadas por medios y especialistas *super partes* –pensemos en la crisis global y en cómo ha sido tratado el problema de la deuda griega (o argentina)– que tienen que llevar a la sociedad misma afuera de las aguas peligrosas de la crisis. Se trata de una acción a distancia de cerebros sobre cerebros que educa a los sujetos en el cumplimiento de la deuda (una deuda que, por otra parte, nunca contrajeron). A través de estos dispositivos, el capital dispone de forma anticipada del futuro de los individuos. Asimismo, la deuda funciona también, y simultáneamente, como una tecnología de gobierno que limita la incertidumbre constitutiva de la vida de los gobernados<sup>65</sup>. Pero ¿de qué se trata esto si no de una colonización de la vida que limita sus infinitas configuraciones posibles a las formas compatibles con el reembolso de la deuda? Dicho de otro modo: ¿qué es la deuda sino la neutralización de la vida en tanto acontecimiento y posibilidad de ruptura revolucionaria?

### LA AUTONOMÍA DEL TRABAJO VIVO

Hasta aquí nos hemos enfocado solamente en planteos que abordaban la cuestión desde el polo objetivo del genitivo “política de la vida”, que obtenemos desempacando el término biopolítica. Es decir que nos fijamos en las maneras en que, principalmente para Virno y Lazzarato, distintos dispositivos embisten la vida humana. Sin embargo, la lectura posoperaísta piensa también el polo positivo del sintagma, bajo el cual la vida se torna sujeto de la política, elemento productivo autónomo de mundo y factor clave para la liberación de la explotación. Negri<sup>66</sup>, sobre todo en los trabajos escritos a cuatro manos con Hardt, sostiene este enfoque en abierta polémica con las lecturas que se quedan, para el filósofo italiano, demasiado pegadas a los textos foucaulteanos<sup>67</sup>, e individual en la vida una potencia productiva.

64 Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado*, 48-49.

65 Escribiendo desde Argentina, nos cansamos de escuchar que el “problema” de la falta de inversiones, sobre todo extranjeras, era la incertidumbre del país y que la clave para el éxito hubieran sido “reglas claras”.

66 Lazzarato, del cual citamos un trabajo escrito con Negri, y Virno también plantean una liberación del capitalismo a partir de la vida humana, sin embargo, por una cuestión de orden del texto nos enfocaremos aquí en el trabajo de Negri.

67 Los autores critican las lecturas que piensan la biopolítica en tanto administración normativa de las poblaciones (Esposito, Ewald); que oponen biopolítica y biopoder, pero que vacían de poder la primera, negando a la resistencia todo poder constructivo (Agamben, Jean-Luc Nancy); que atribuyen a la vida condiciones invariables de tipo naturalístico y trascendental y que, aún concediendo a la subjetividad cierta autonomía, la limitan al interior de la

Tomando la definición mínima de poder de Foucault, es decir, una acción sobre las acciones de los demás que puede ser ejercida sobre sujetos libres – justamente solo en la medida en que sean libres– y que tiene en su corazón la resistencia y la libertad<sup>68</sup>, el filósofo plantea la prioridad ontológica de la resistencia, esto es, de la productividad de la vida y de la cooperación, por sobre el poder. Aunque la palabra resistencia presente un problema –inclusive a nivel etimológico remite a una respuesta, voluntaria o no, a una acción que la preceda– es ella la condición de posibilidad del poder y no al revés. Justamente por esto, Negri (con Hardt) trabaja en las últimas obras con un vocabulario distinto que da cuenta de esta perspectiva, privilegiando, por ejemplo, el prefijo “alter” al prefijo “anti”.

Su planteamiento se inserta en un tejido filosófico que sustituye a Hegel con Spinoza y la oposición dialéctica con la multiplicidad; un tejido en el cual no hay conciliación posible porque cambia la forma bajo la cual se oponen capital y trabajo. Es necesario entonces ver más de cerca qué efectos produce esta posición teórica a la hora de reflexionar sobre el mundo globalizado del siglo XXI.

Para Negri (y Hardt) el trabajo inmaterial y biopolítico es hegemónico en la edad contemporánea y es el paradigma que muestra (marxianamente) la tendencia a los demás trabajos, penetrando la sociedad en su conjunto. Esto no significa que en el desarrollo del trabajo biopolítico no estén involucrados los cuerpos o que este trabajo no implique cansancio físico; menos aún que en el mundo hayan desaparecido trabajos fabriles y campesinos, ya que probablemente nunca como ahora se han producido cuerpos de valores de uso y nunca como ahora se había cosechado tanto. A lo que se refiere el filósofo es, en primer lugar, a que los demás trabajos incorporan elementos del tipo de trabajo que marca la tendencia (pensemos en todas las investigaciones y en todos los saberes campesinos “cercados” por las marcas que están detrás del transgénico). Pero la reflexión que nos parece central es que con trabajo biopolítico se refiere a la producción de ideas, conocimientos, afectos; una producción que

no sólo crea los medios para formar y mantener la sociedad, sino que (...) produce relaciones sociales directamente. El trabajo social es *biopolítico* en tanto que está orientado a la cración de formas de vida social. Así pues, ese trabajo no queda confinado a lo económico, sino que de inmediato se convierte en una fuerza social, cultural y política. Finalmente, en términos filosóficos, la producción a que nos referimos aquí

---

infraestructura naturalística (Gilbert Simondon, Bernard Stiegler y Peter Sloterdijk). Véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común* (Madrid: Akal, 2010).

68 Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2001).

es la producción de subjetividad, la creación y la reproducción de nuevas subjetividades en la sociedad. Quiénes somos, cómo vemos el mundo, cómo nos relacionamos entre nosotros, todo ello se crea por medio de esa producción social y biopolítica<sup>69</sup>.

Más allá de invalidar completamente la distinción entre estructura (o infraestructura) y superestructura, que hizo correr ríos de tinta en la historia del marxismo, borrando todo tipo de diferencia entre lo económico y lo cultural, esta perspectiva, al interior de la cual productor y producto son sujetos, implica consecuencias poderosas en el plan político. De hecho, la consecuencia más importante es que la oposición entre capital y trabajo, entre subjetividad y dominación capitalista se hace alternativa y ya no dialéctica. Esto porque, si se asume este punto de vista, el trabajo ya no tiene necesidad del capital y de su orden político para existir. Si en la forma de producir fordista la propiedad del capital fijo y capital variable se implicaban mutuamente y la clase obrera es el momento negativo del capital (no capital), en el trabajo biopolítico la vida se pone inmediatamente como libre y constructora de mundo y lo que hace el capital es capturarla y ponerla en valor. Escribe Negri (esta vez con Lazzarato) en un texto de la década del noventa del cual nos permitimos transcribir una larga cita:

[C]uando decimos que esta nueva fuerza de trabajo no puede ser definida al interior de una relación dialéctica, queremos decir que la relación que tiene con el capital no es sólo antagonista, está más allá del antagonismo, ella es alternativa, constituye una realidad social diferente. El antagonismo se presenta bajo la forma de un poder constituyente que se revela como alternativo a las formas de poder existentes. La alternativa es la obra de sujetos independientes, es decir que se constituye en el nivel de la potencia y no solamente del poder. El antagonismo no puede ser resuelto en el terreno de la contradicción, es necesario que pueda desembocar en una constitución independiente, autónoma. El viejo antagonismo de las sociedades industriales establecía una relación continua, aunque de oposición, entre los sujetos antagonistas y, por lo tanto, imaginaba el pasaje de una situación de poder a una de victoria de las fuerzas antagonistas como una transición. En la sociedad postindustrial, donde el general intellect es hegemónico, ya no hay espacio para el concepto de transición, mas solamente para el concepto de poder constituyente como expresión radical de lo nuevo<sup>70</sup>.

Lo central en esta perspectiva es la vida que produce la vida; la construcción, por parte de las singularidades que componen la multitud, de una nueva realidad ontológica en la cual la lucha de clases se puede dar y en la cual la multitud misma

69 Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio* (Buenos Aires: Debate, 2004), 93-94.

70 Maurizio Lazzarato y Antonio Negri, "Travail immatériel et subjectivité", *Futur Antérieur* 6 (1991). Traducción propia.

puede volverse un sujeto político, a partir de la nueva configuración subjetiva. Es necesario subrayar la posibilidad de este pasaje y la falta, en el pensamiento de Negri, de cualquier teleología y de cualquier historicismo que huela a necesidad. Al respecto, es útil volver a pensar en cuanto escribimos en el primer párrafo y cerrar diciendo que las formas en que la nueva subjetividad puede llevar adelante una nueva lucha de clases (biopolítica) quedan por ser inventadas y que la teoría solo puede surgir en ese terreno.

### A MODO DE CIERRE

En este artículo propusimos un recorrido por algunos trabajos de autores posoperaístas, que ponen en el centro de su reflexión la relación entre política y vida, y elegimos hacer un mapa marcando a través de los distintos planteos un campo de tensión que pueda servir para pensar problemas contemporáneos, desde la perspectiva de una teoría crítica. Subrayamos que los cuatro autores piensan la relación de la vida con un poder que funciona como un aparato de captura y explotación; no obstante, la vida que se relaciona con el poder aparece caracterizada de maneras distintas en sus trabajos. Nos encontramos en Virno con la vida pensada en tanto conjunto de los requisitos de la especie –que tienen su raíz en la falta de especialización del *homo sapiens*– que es puesta a trabajar y es explotada por el capitalismo posfordista. Por otra parte, Bifo piensa la vida en tanto “alma”, en tanto soplo vital que constituye lo más propio del animal humano y cuyo deseo es colonizado por el capitalismo semiótico, del cual representa una condición de posibilidad. Posteriormente nos centramos, con Lazzarato, en la vida en tanto población-público y en la introducción en el debate de la noción de noopolítica, que complejiza el panorama y agrega el control a distancia sobre los cerebros a las técnicas biopolíticas que se dirigen a la población-especie, algo que podemos llamar opinión pública. Finalmente, trajimos a colación el trabajo de Negri y su concepción de la vida como potencia creadora de mundo, que permite una apertura a la imaginación de formas de liberación del poder de captura del capital y que implica una salida a las oposiciones dialécticas del hegel-marxismo.

Lo que nos parece sumamente interesante es que, pese a usar distintas acepciones de la noción de vida, Virno, Bifo, Lazzarato y Negri la piensan en tanto espacio en disputa, en tanto espacio que es objeto de intervención por parte del poder, pero que a la vez implica posibilidades de liberación. Esto nos obliga a tomar en cuenta una serie de consecuencias que cobran, para nosotros, una centralidad determinante en términos políticos.

Lo que nos parece posible afirmar, a partir de esta perspectiva común sobre la vida, es que el posoperaísmo representa una antifilosofía política. Remitimos al trabajo de Foucault, quien definía la genealogía como anticencia y lo hacía para subrayar un método que se dirige contra “los efectos de poder centralizadores que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico

organizado dentro de una sociedad como la nuestra”<sup>71</sup>. De la misma manera, podemos plantear que el posoperaísmo se caracteriza por la crítica radical a la generación, a la legitimación y a las condiciones de ejercicio del poder que se encuentran en el centro de la filosofía política, en tanto discurso científico que estriba en el sujeto soberano.

La cuestión que ocupa el centro del esfuerzo teórico posoperaísta no es, entonces, la cuestión del “rey”, ya sea para servirle de instrumento o de justificación, ya sea para poner en tela de juicio sus límites y sus prerrogativas. En sus trabajos ese “rey”, que ha dominado la modernidad, es cuestionado desde su fundamento.

En este sentido, nos atrevemos a decir que el posoperaísmo interpreta de manera radical aquella tarea que Kant consideraba fundamental para el pensamiento filosófico –la puesta en tela de juicio de la contemporaneidad, de aquel “hoy” que envuelve la reflexión misma<sup>72</sup>– y que Foucault ha recuperado y resignificado<sup>73</sup>. Un cuestionamiento semejante del horizonte de la filosofía política llega hasta la imposibilidad de usar sus categorías, aún en variantes liberadas de su densidad ontológica<sup>74</sup>. Lo único que es posible hacer, para estos autores, es apostar a la invención política, a la construcción positiva de valores nuevos.

Todos ellos participan de un esfuerzo teórico que apunta a superar ese horizonte conceptual que se ha dado a partir de la nueva ciencia política (o *cientia civilis*) de Hobbes, y cuyo último gran pensador ha sido Carl Schmitt, y a elaborar un nuevo léxico político, una nueva gramática<sup>75</sup> a la altura de los nuevos tiempos, de sus instituciones y de sus “habitantes”.

En este marco, la manera en que piensan la vida, y en definitiva el animal humano, se torna de fundamental importancia. Para decirlo con palabras que tomamos prestadas de Sandro Chignola y Sandro Mezzadra, los análisis posoperaístas colocan al hombre en el espacio entre sujeción y subjetivación y, justamente por esto, destierran “al sujeto de su posición de fundamento –la

---

71 Michel Foucault, *Defender la sociedad. Curso en Collège de France (1975-1976)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000), 22-23.

72 Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración?* (Buenos Aires: Prometeo, 2007).

73 Para Foucault “la cuestión crítica hoy debe ser invertida como cuestión positiva: en lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, cuál es la parte de lo que es singular, contingente y debido a coacciones arbitrarias”. Véase Michel Foucault, *¿Qué es la Ilustración?* (Madrid: La Piqueta, 1996), 104.

74 En el horizonte latinoamericano pensamos, por supuesto, en Ernesto Laclau y su recuperación de la noción de pueblo en tanto constructo y no en tanto esencia. Una recuperación que es impensable para los autores posoperaístas, entre los cuales varios usan su antagonista conceptual, la multitud, reacia a todo movimiento que la haga converger hacia un Uno. Véase Virno, *Gramática de la multitud*; Antonio Negri, *La fábrica de porcelana: una nueva gramática de la política* (Barcelona: Paidós Ibérica, 2008).

75 En *La fábrica de porcelana*, Negri afirma derechamente que su trabajo se inscribe en este esfuerzo por poner la reflexión política más allá del horizonte moderno.

posición que mantiene en el discurso “humanista” o liberal– para colocarlo en la inmanencia de los procesos que lo producen<sup>76</sup>. Escribe Virno:

no hay indagación imparcial acerca de la naturaleza humana que no lleve consigo, como un pasajero clandestino, al menos un esbozo de una teoría de las instituciones políticas (...). Y, viceversa: no hay teoría de las instituciones políticas digna de este nombre que adopte, como su oculto presupuesto, una y otra representación de los rasgos que distinguen al *Homo Sapiens* de las otras especies animales<sup>77</sup>.

Asumiendo ese punto de vista, es evidente que esta concepción de la vida humana, que destituye de fundamento el *hypokeimenon*, conlleva un efecto dominó que produce consecuencias teórico-prácticas.

Esta que definimos antifilosofía política cruza el trabajo de los cuatro autores que aquí nos convocan, pero toma más relevancia en Negri y en Virno. Lo que está en juego, y que emerge en las obras de los dos, es la imposibilidad de pensar la neutralización –gran inquietud de la filosofía política moderna– de la multitud, una multiplicidad que permanece tal y que no es reducible a una unidad. El soberano se torna, desde su punto de vista, imposible<sup>78</sup>, porque es imposible cerrar el poder constituyente en un poder constituido<sup>79</sup>, porque nos encontramos frente a una “manifiesta imposibilidad de salir del estado de naturaleza”<sup>80</sup>. Nos encontramos frente a una batalla entre ontología y forma que el ocaso irreversible de la modernidad está volviendo a abrir.

Negri plantea explícitamente que el problema de la filosofía política es la dominación de la multitud, es decir, la negación de la posibilidad de que esta actúe como subjetividad, que se sustraiga a la unidad de la forma-sujeto<sup>81</sup>. Las instituciones que nacen de la reflexión política moderna se configuran como “neutralización de la dimensión ontológica de lo político”<sup>82</sup>. Pero también afirma la imposibilidad de

76 Sandro Chignola y Sandro Mezzadra, “Fuera de la política pura: laboratorios globales de la subjetividad”, *Política Común* 6 (2014).

77 Paolo Virno, *Ambivalencia de la multitud* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2011), 121.

78 Tomamos esta fórmula del título de un ensayo de Chignola. Véase Sandro Chignola, *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia* (Roma: DeriveApprodi, 2014).

79 Véase Antonio Negri, *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2015).

80 Virno, *Ambivalencia de la multitud*, 135.

81 Adelino Zanini, de hecho, plantea que el operaísmo ha logrado ser una filosofía política de la subjetividad y no del sujeto. De alguna manera, nuestra hipótesis enfoca de un modo distinto la cuestión. Véase Adelino Zanini, “Sui ‘fondamenti filosofici’ dell’operaismo italiano”, en *Da Marx a Marx. Un bilancio dei marxismi italiani del Novecento*, ed. Riccardo Bellofiore (Roma: Manifestolibri, 2007), 83-100.

82 Negri, *La fábrica de porcelana*, 18.

neutralizar una potencia ontológica que, no solo es ineliminable, sino necesaria, porque “no se puede prescindir de la multitud en la vida social y política”<sup>83</sup>.

Virno, en cambio, discute con Hobbes y Schmitt, el alfa y el omega del pensamiento político moderno, jugando la carta del animal inespecializado – característica que el capitalismo, como vimos, explota– contra la supuesta necesidad del soberano. Por un lado aborda, contra Schmitt, la relación entre naturaleza humana e instituciones políticas. Si para el filósofo alemán, la naturaleza mala del hombre se encuentra a la base de cualquier teoría política, porque evidencia la necesidad del monopolio de la decisión<sup>84</sup>, para el napolitano, la peligrosidad del ser humano es coextensiva a su posibilidad de realizar acciones innovadoras. La capacidad de torturar y la invención de los consejos de fábrica y de los organismos democráticos echan raíces en la inespecialización humana. Las condiciones biolingüísticas del mal y de la virtud son las mismas<sup>85</sup>.

Entonces, el pacto hobbesiano resulta ser una manera de enjaular esta inespecialización, de crear un ambiente a un animal que no lo tiene, a un animal cuya vida es, dijimos, un terreno de lucha. El estado civil sería así un pseudoambiente que pretende poner entre paréntesis el estado de naturaleza –la apertura al mundo–, orientando la conducta del animal humano hacia comportamientos unívocos y repetitivos.

Sin embargo, las nuevas formas de producción, que exaltan la apertura al mundo, es decir la inespecialización<sup>86</sup>, están ahí para decirnos –sostiene Virno– que es imposible salir del estado de naturaleza, porque ha cobrado una importancia determinante en el espacio público y que la multitud, y no el pueblo, “constituye hoy la forma fundamental de existencia política”<sup>87</sup>.

---

83 Negri, *El poder constituyente*, 409.

84 Véase Carl Schmitt, *Teología política* (Buenos Aires: Struhart, 1994).

85 Véase Virno, *Ambivalencia de la multitud*.

86 Véase Virno, *Gramática de la multitud*.

87 Virno, *Ambivalencia de la multitud*, 147.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 1998.
- Arendt, Hannah. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península, 1996.
- \_\_\_\_\_. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- Balestrini, Nanni. *Lo queremos todo*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2006.
- Berardi, Franco. *Generación post-Alfa. Patología e imaginarios en el semiocapitalismo*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2007.
- \_\_\_\_\_. *L'anima al lavoro. Alienazione, estraneità, autonomia*. Roma: DeriveApprodi, 2016.
- \_\_\_\_\_. *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2003.
- \_\_\_\_\_. *La sublevación*. Buenos Aires: Hekht, 2015.
- Bodei, Remo. *Il noi diviso. Ethos e idee dell'età repubblicana*. Torino: Einaudi, 1998.
- Campbell, Timothy y Luisetti, Federico. "French Theory and Italian Thought". En *Roberto Esposito. Dall'impolitico all'impersonale: conversazioni filosofiche*, editado por Matías Saidel y Gonzalo Velasco Arias, 159-168. Milano-Udine: Mimesis, 2012.
- Castro, Edgardo. *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. La Plata: Unipe, 2011.
- Chignola, Sandro. *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*. Roma: DeriveApprodi, 2014.
- Chignola, Sandro y Sandro Mezzadra. "Fuera de la política pura: laboratorios globales de la subjetividad". *Política Común* 6 (2014).
- Cominu, Salvatore. "Composizione di classe". *Commonware*, 3 de marzo 2014, disponible en <http://www.commonware.org/index.php/neetwork/276-composizione-di-classe>.
- Dreyfus, Hubert y Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.
- Esposito, Roberto. "Biopolítica y filosofía. Entrevistado por Vanessa Lemm y Miguel Vatter", *Revista de Ciencia Política* 29 (2009): 133-141.
- \_\_\_\_\_. *Pensiero vivente. Origini e attualità della filosofia italiana*. Torino: Einaudi, 2010.
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2008.

- \_\_\_\_\_. *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: La Piqueta, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo Veintiuno Editores, 2002.
- Fumagalli, Andrea y Cristina Morini. “La vita messa al lavoro: verso una teoria del valore-vita. Il caso del valore-affetto”. *Sociologia del Lavoro* 115 (2009): 94-116.
- Gago, Verónica y Sandro Mezzadra. “Para una crítica de las operaciones extractivas del capital. Patrón de acumulación y luchas sociales en el tiempo de la financiarización”. *Nueva Sociedad* 255 (2015): 38-52.
- Gehlen, Arnold. *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Sigueme, 1987.
- Gentili, Dario. *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*. Bologna: Il Mulino, 2012.
- Gramsci, Antonio. *Los cuadernos de la cárcel*. México: Era, 1981.
- Hardt, Michael. “Introduction: Laboratory Italy”. En *Radical thought in Italy: A potential politics*, editado por Michael Hardt y Paolo Virno, 1-10. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Buenos Aires: Debate, 2004.
- Heidegger, Martin. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Fráncfort del Meno: Gesamtausgabe, Klostermann, 2002.
- Kant, Immanuel. *¿Qué es la Ilustración?* Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- Lazzarato, Maurizio. “Du biopouvoir à la biopolitique”. *Multitudes* 1 (2000): 45-57.
- \_\_\_\_\_. “Immaterial labor”. En *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, editado por Michael Hardt y Paolo Virno, 133-149. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.
- Lazzarato, Maurizio y Antonio Negri. “Travail immatériel et subjectivité”. *Futur Antérieur* 6 (1991): 16-28.
- Marazzi, Christian. *El sitio de los calcetines. El giro lingüístico de la economía y sus efectos en la política*. Madrid: Akal, 2003.
- Marx, Karl. *El Capital. Crítica de la economía política*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1975-1981.

- \_\_\_\_\_. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1985-1986.
- Mezzadra, Sandro. “En la época del post”. *Espai en blanc* 9-10-11 (2011): 293-297.
- \_\_\_\_\_. “Italian operaism and postoperaism”. En *International Encyclopedia of Revolution and Protest*, compilado por Immanuel Ness, 1841-1845. Oxford: Blackwell, 2009.
- \_\_\_\_\_. *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*. Verona: Ombre Corte, 2009.
- Negri, Antonio. *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Guías. Cinco lecciones entorno a Imperio*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2004.
- \_\_\_\_\_. “La diferencia italiana”. *Duoda: Revista d'estudis feministes* 30 (2006): 21-31.
- \_\_\_\_\_. *La fábrica de porcelana: una nueva gramática de la política*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Marx más allá de Marx. Cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse*. Madrid: Akal, 2001.
- Orléan, André. *Le pouvoir de la finance*. París: Odile Jacob, 1999.
- Revel, Judith. “L’Italian Theory e le sue differenze”. En *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, editado por Dario Gentili y Elettra Stimilli. Roma: DeriveApprodi, 2015.
- Virno, Paolo. *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2005.
- \_\_\_\_\_. *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Buenos Aires: Colihue, 2003.
- Wright, Steve. *Storming Heaven. Class Composition and Struggle in Autonomist Italian Marxism*. Londres: Pluto Press, 2002.
- Zanini, Adelino. “Sui ‘fondamenti filosofici’ dell’operaismo italiano”. En *Da Marx a Marx. Un bilancio dei marxismi italiani del Novecento*, editado por Riccardo Bellofiore, 83-100. Roma: Manifestolibri, 2007.
- Žižek, Slavoj. *Revolution at the Gates. Selected Writings of Lenin from 1917*. Londres: Verso, 2002.

\* Andrea Fagioli. Doctorando de la Universidad Nacional de San Martín (Buenos Aires, Argentina). Licenciado en Filosofía por la Universidad de Perugia y magíster en Periodismo por la Universidad de Sassari, Italia. En Chile ha cursado el Diplomado de Cultura Árabe e Islámica del Centro de Estudios Árabes de la Universidad de Chile. Actualmente es alumno del Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de San Martín en cotutela con París 8, y desarrolla un proyecto de investigación titulado: “Clase y multitud. La subjetividad política desde la perspectiva del marxismo posobrerista”. Correo electrónico: andrea.fagioli81@gmail.com.

# DELEUZE Y LA BIOPOLÍTICA COMO ROSTRO DEL CAPITALISMO

*Julián Ferreyra*<sup>1</sup>

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Recibido: 16 de febrero de 2016

Aceptado: 2 de abril de 2016

## RESUMEN

Gilles Deleuze no pertenece directamente al debate en torno a la biopolítica: su fallecimiento tuvo lugar en 1995, cuando el debate propiamente dicho apenas daba sus primeras señales de vida. Sin embargo, su nombre ha sido integrado en el mismo a través de la lectura e interpretación de sus textos. El camino metodológico escogido para dicha integración por autores como Agamben y Esposito ha sido una conjetura acerca de lo que Deleuze podría entender por política a partir de una interpretación de su concepto de “vida”, tal como aparece en “La inmanencia: una vida...”, un breve texto de 1995. Este artículo intenta mostrar que esa vertiente interpretativa, lejos de cumplir el objetivo que se propone (ofrecer una concepción deleuziana de la política) conduce al resultado opuesto: una disolución de la posibilidad de una efectiva intervención política del pensamiento de Deleuze. Buscaremos demarcar el terreno de una auténtica política deleuziana, que no se juega ya en la vida impersonal y la beatitud, sino en el terreno de las luchas y los conflictos de los cuerpos actualmente existentes.

## PALABRAS CLAVE

Deleuze, biopolítica, política efectiva, relaciones sociales.

---

1 Jefe de trabajos prácticos de Antropología Filosófica de la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina). Correo electrónico: djulianferreyra@gmail.com.

DELEUZE AND BIOPOLITICS AS THE FACE OF CAPITALISM

ABSTRACT

Gilles Deleuze does not belong directly to the debate on biopolitics: he died in 1995, when this controversy was at its first stages. However, he has indirectly contributed to the discussion through manifold readings and interpretations of his texts. Authors such as Agamben and Esposito have chosen to construct a Deleuzian biopolitics through the concept of “life”, such as it appears in a brief text from 1995: “Immanence: a life...”. This article aims to show that this path, far from accomplishing the objective that it establishes (to offer a Deleuzian take on politics) leads to the opposite result: the dissolution of the possibility of an actual politics based on Deleuze. We will try to ground the field of authentic Deleuzian politics, that do not take place any longer in the impersonal life and beatitude, but in the field of the struggle and conflicts of the bodies that actually exist.

KEYWORDS

Deleuze, Biopolitics, Actual politics, Social Relations.

## INTRODUCCIÓN

Biopolítica, cuántas concepciones de filosofía política pretenden a tu nombre. La falta de acuerdo acerca de aquello en torno a lo cual se constituye el debate sobre la biopolítica es uno de sus rasgos característicos. En la medida en que uno se sumerge en el debate, experimenta cómo los senderos de la “biopolítica” se bifurcan, y la supuesta unidad del debate se resquebraja. En 1995, Giorgio Agamben publica la primera entrega de *Homo sacer*. Allí recupera el concepto de “biopolítica” desarrollado por Michel Foucault en la década del setenta. Cuando otros nombres célebres (fundamentalmente Antonio Negri y Roberto Esposito<sup>2</sup>) otorgan a ese concepto funciones centrales en su pensamiento, el debate se constituye. En Europa, Estados Unidos y América latina, la temática es recogida por numerosos investigadores y grupos de estudio. Pero esta convergencia en el interés por la biopolítica poco nos dice del posicionamiento teórico de cada autor o línea de investigación. El cruce con otras tradiciones, problemáticas y figuras filosóficas ha configurado series divergentes, incluso en el seno de una misma pluma.

No es nuestro objetivo en estas páginas ordenar el debate, ni clasificar las posiciones presentes en el mismo. La riqueza teórica de gran parte de los integrantes del debate exige precisión y llama a eludir las generalizaciones, a riesgo de desdibujar la singularidad de los pensamientos. Pero creemos que desde el punto de vista metodológico existen dos vertientes principales: por una parte, aquella que se basa en el concepto que Foucault construyó en la década del setenta; por la otra, la que intenta reflexionar a partir de la materialidad del término, de los conceptos que la palabra reúne, esto es, la relación vida-política. Por supuesto, ninguna de estas vertientes garantiza la unidad del debate ni el consenso, ya que, por un lado, los escritos de Foucault son ambiguos (su uso de “biopolítica” se desplaza continuamente y elude ser utilizado como un fundamento que pudiera brindar un significado originario); por el otro, lo que se entiende por “vida” y por “política” es sumamente diverso, y el modo de la puesta en relación más múltiple aún. Tampoco las vertientes se dan “puras”, ya que el trabajo de Foucault está al menos como horizonte de la investigación material del término, y la lectura de Foucault es apuntalada al menos inconscientemente por la carga semántica de la palabra.

Gilles Deleuze no pertenece directamente al debate en torno a la biopolítica. Dificilmente podría hacerlo, por cuestiones meramente cronológicas: fallece en 1995, cuando el debate propiamente dicho apenas daba sus primeras señales de vida. Sin embargo, su nombre ha sido integrado en el mismo a través de la lectura e interpretación de sus textos. El camino metodológico escogido para dicha integración ha sido principalmente la vertiente “material”, es decir, a partir del análisis de su concepto de “vida”. La “biopolítica deleuziana” resultante es una conjetura acerca de lo que Deleuze podría entender por política a partir de una interpretación de su concepto de “vida”. La fuente que se ha escogido principalmente para realizar tal

---

2 Antonio Negri publica *Imperio* en 2000 junto a Michel Hardt y Roberto Esposito *Immunitas, protección y negación de la vida*, en 2002.

operación es un texto, el último publicado en vida por Deleuze: “La inmanencia: una vida...”<sup>3</sup>, de 1995. Es el texto que elige Esposito para construir su propuesta de una biopolítica afirmativa en *Bios: biopolítica y filosofía* (2004). Es el texto que toma Agamben para su “L’immanence absolue”<sup>4</sup>. Este texto también ha sido elegido por los editores de *Ensayos sobre biopolítica* (Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez) para incluirlo en la selección de trabajos sobre la cuestión publicada en 2007 en Buenos Aires por el sello Paidós.

En estas páginas intentaremos mostrar cómo esa vertiente interpretativa, lejos de cumplir el objetivo que se propone, esto es, ofrecer una concepción deleuziana de la política, conduce al resultado opuesto: una disolución de la posibilidad de una efectiva intervención política del pensamiento de Deleuze. Es esa vertiente la que ha conducido por ejemplo a Philippe Mengue a hablar de la “disolución de la influencia política” y el abandono del terreno político por parte de Deleuze<sup>5</sup>. Señalaremos de qué manera el devenir indicado por Mengue es ineludible a partir del momento en que se intenta construir una política deleuziana desde el concepto de vida impersonal introducido en el texto de 1995. Pero también buscaremos demarcar el terreno de una auténtica política deleuziana, que no se juega ya en la vida impersonal y la beatitud, sino en el terreno de las luchas y los conflictos actualmente existentes. Esta distinción aparece sumamente clara en la reconstrucción que Deleuze realiza en la “teoría del modo finito” de Spinoza, y refiere a las premisas fundamentales de la ontología deleuziana. Es en ese sentido necesario tener presente su análisis de la diferenciación inherente al campo virtual, de la determinación completa en el seno de las ideas, de la posibilidad de concebir ideas sociales, y del proceso de su actualización en el tiempo y el espacio (único *topos* posible de la política efectiva). Y a partir de allí volveremos a introducir a Deleuze en el debate de la biopolítica, esta vez a partir de la relación de su pensamiento con los desarrollos de Foucault, de la relación entre los dispositivos biopolíticos y el análisis deleuziano del capitalismo. El estudio del funcionamiento concreto del poder a través de la presentación detallada de la operación de los dispositivos en Foucault constituye el horizonte de la política deleuziana, tal como esta puede y debe entenderse a partir de su ontología.

3 Gilles Deleuze, “L’immanence, une vie”, en *Deux régimes de fous* (Paris: Minuit, 2003), 359-363. El texto fue publicado originalmente en *Philosophie* 47.

4 Giorgio Agamben, “L’immanence absolue”, en *Deleuze, une vie philosophique*, ed. Eric Alliez (Paris: Sintelabo, 1998), 165-188 (texto leído por Agamben en San Pablo en 1996).

5 “[Deleuze] no puede pretender jugar un rol político importante en la posmodernidad. De allí la disolución de su influencia política, y la desaparición de las luchas impulsadas en su estela, y la de Foucault. Deleuze no ha sabido ver cuánto todo lo que él escribía derivaba de una *ética* (no moralista, no kantiana, realmente posmoderna) y no de una política, ni siquiera ‘micro’. Su error fue creer que estaba todavía en la política, cuando había huido ya hacia las nuevas tierras de una ética autónoma y no emancipada de lo jurídico-político y de la revolución”, Philippe Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie* (Paris: L’Harmattan, 2003), 17. Traducción propia.

LA APORÍA DE UNA VIDA IMPERSONAL COMO NORMA DE VIDA

Comencemos entonces con el análisis de la noción de “vida” presente en “La inmanencia: una vida...”, con vistas a establecer hasta qué punto puede atribuirsele una función operativa desde una perspectiva política. El texto se publica en septiembre de 1995. Son apenas cinco páginas, envueltas en la bruma de la fatiga: Deleuze ya apenas puede continuar contrayendo las partes extensivas que lo componen. Morirá, en efecto, el 4 de noviembre siguiente. Entre la vida y la muerte, entonces, Deleuze escribe sobre ese momento entre la vida y la muerte. Para hacerlo, recurre a la novela de Charles Dickens, *Our Mutual Friend*<sup>6</sup>. Al capítulo III del libro tercero, “The Same Respected Friend in More Aspects than One”. Deleuze, entre la vida y la muerte, elige referir la escena donde el que se encuentra entre la vida y la muerte es Rogue Riderhood. Deleuze está pensando en la muerte de un canalla, un personaje traidor y mezquino desde su nombre<sup>7</sup>. Ninguno de estos datos nos parece casual, y volveremos sobre ellos. Veamos por el momento lo que escribe Deleuze.

Un crápula, un sujeto malvado, despreciado por todos llega muriendo, y he aquí que todos los que lo cuidan manifiestan una suerte de apuro, de respeto, de amor por el mínimo signo de vida del moribundo. Todo el mundo se ocupa en salvarlo, al punto que en lo más profundo de su coma el hombre malvado siente él mismo algo dulce penetrarlo. Pero a medida en que vuelve a la vida, sus salvadores se hacen más fríos, y él ha recobrado toda su grosería, su maldad. Entre la vida y la muerte, hay un momento que no es más que el de una vida jugando con la muerte. La vida del individuo da lugar a una vida impersonal, y sin embargo singular, que desprende un puro acontecimiento liberado de los accidentes de la vida interior y exterior, es decir de la subjetividad y la objetividad de lo que ocurre. “*Homo tantum*” con el cual todo el mundo compone o compadece (*compâtit*) y que alcanza una suerte de beatitud... Vida de pura inmanencia, neutra, más allá del bien y del mal, porque sólo el sujeto que la encarnaba en medio de las cosas la hacía buena o mala<sup>8</sup>.

Entre la vida y la muerte, aparece “una vida”, la vida impersonal. Un puro acontecimiento se desprende. Si la vida, personal e individual, está signada por los accidentes, por la subjetividad y la objetividad de lo que ocurre, entre ella y la muerte

6 Charles Dickens, *Our Mutual Friend* (Londres: Pinguin, 1997). La edición original en dos volúmenes es de 1865.

7 “Rogue” significa “Canalla” en inglés. Desde su primera aparición, Dickens lo describe con todo el desprecio de su filosa pluma: “... a man with a squinting leer” (*Ibid.*, 15). En su encuentro con Lightwood y Waryburn: “... in the darkness of the entry, stood a something in the likeness of a man” (*Ibid.*, 150).

8 Gilles Deleuze, “L’immanence: une vie...”, 361.

se desprende *una* vida. Las dos muertes de Blanchot han devenido dos vidas<sup>9</sup>. ¿Qué es esa vida impersonal? Deleuze nos dice: algo dulce, algo liberado de los accidentes, algo con lo cual “todo el mundo compone”<sup>10</sup>, una suerte de beatitud. Y agrega: vida neutra, más allá del bien y del mal. Dickens nos dice más: una chispa de vida (*spark of life*), una alma humana perseverando entre este mundo y el otro (*striving human soul*), luchando por regresar<sup>11</sup>. Las marcas diferenciales del individuo Riderhood se ahogan, se hunden en esta marea de vida impersonal.

La idea de la interpretación predominante de Deleuze en el debate de la biopolítica es construir una política a partir de esa vida. No a partir de la vida, no a partir de una vida concreta (la de Riderhood, la de Deleuze) sino a partir de ese *entre* en el cual escritor y personaje se encuentran, se cruzan en “La inmanencia: una vida...”. Ese es justamente el programa señalado por Agamben al final de “La inmanencia absoluta”: “Habría ante todo que intentar de releer juntos, por una parte, las últimas reflexiones de Foucault (aparentemente tan sombrías) sobre el biopoder y sobre los procesos de subjetivación, y, por otra parte, las de Deleuze (aparentemente tan serenas) sobre ‘una vida...’ como inmanencia absoluta y beatitud”<sup>12</sup>.

El mismo objetivo establece Roberto Esposito cuando elige recurrir a “La inmanencia: una vida...” para culminar *Bios, biopolítica y filosofía*. Esposito cree encontrar en el opúsculo de Deleuze los elementos necesarios para construir una “norma de vida”. En el último apartado de esta obra intenta construir el concepto de “biopolítica afirmativa” para enderezar la deriva lúgubre que ya desde *Immunitas* venía tomando su diagnóstico de la política contemporánea<sup>13</sup>. En efecto, tras un capítulo 4 de *Bios*, donde analiza la deriva “tanática” de la biopolítica, que encuentra su exponente máximo en el nazismo, donde en nombre de “cuidar la vida” se emprende la más emblemática campaña de muerte y destrucción<sup>14</sup>, Esposito se pregunta en qué

9 “Blanchot decía bien que la muerte tiene dos aspectos: uno, personal, que concierne al yo activo y al yo pasivo, y que puedo enfrentar en una lucha o reunirme con ella en un límite, en todo caso reencontrar en un presente que hace que todo pase. Pero la otra, extrañamente impersonal, sin relación ‘conmigo’, ni presente ni pasada, sino siempre por venir, fuente de una aventura múltiple incesante”, Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: Presses Universitaires de France, 1968), 148. La traducción es mía, donde opto por traducir *moi* por “yo pasivo”, y *Je* por “yo activo”.

10 Deleuze usa el verbo “*compatir*”, que quiere decir padecer-con, padecer juntos, lo cual tiene el significado de compasión, indudablemente, pero también de acordar, de ser compatible.

11 “The spark of life within him is curiously separable from himself now (...). Neither Riderhood in this world, nor Riderhood in the other, could draw tears from them; but a striving human soul between the two can do it easily”, Charles Dickens, *Our Mutual Friend*, 439-440.

12 Agamben, “L’immanence absolue”, 186-187. Traducción propia.

13 Respecto de la deriva destructiva de la política de Esposito en *Immunitas*, ver Julián Ferreyra, “Donde está la salvación, crece también lo que nos somete”, en *Extrañas comunidades, la impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, ed. Mónica Cragolini (Buenos Aires: La Cebra, 2009), 221-235.

14 “Defensa de la vida y producción de muerte realmente tocan un nivel de absoluta indistinción. La enfermedad que los nazis quisieron eliminar fue precisamente la muerte

condiciones podría la biopolítica encontrar su vertiente positiva, descubrir un criterio que permita evaluar los emprendimientos biopolíticos eludiendo los riesgos de deriva destructiva. Esta investigación, que lleva a cabo en el capítulo 5, conduce hacia la conclusión del mismo a defender la noción de “norma de vida”.

Quando Deleuze habla de una “suerte de beatitud” como de una condición que está más allá de la distinción entre el bien y el mal porque precede, o quizás sigue, al sujeto normativo que la pone en el ser, alude también a una “norma de vida” que no haga depender a la vida de la trascendencia de la norma, sino que haga de la norma el impulso inmanente de la vida (...). Deleuze invita a desatar este nudo biojurídico entre vida y norma de una forma que, en lugar de separarlas, reconozca a la una en la otra, encuentre en la vida su norma inmanente y transmita a la norma la potencia de devenir de la vida. Que un único proceso atravesase sin solución de continuidad la extensión entera del viviente, que cualquier viviente deba ser pensado en la unidad de la vida, significa que ninguna parte de esta pueda ser destruida a favor de la otra: toda vida es forma de vida y toda forma está referida a la vida<sup>15</sup>.

La biopolítica deviene tanática, es decir, política de muerte, cuando la norma aspira a sobredeterminar la vida, a encauzarla y señalarle las vías de su sano y fuerte crecimiento. Exterior entonces a la vida, la norma puede volverse contra la vida que pretende proteger –quizás incluso, podríamos temer que *se vuelve necesariamente* contra la vida, como resultado de un movimiento entrópico inherente a esta exterioridad–. La solución de Esposito es postular la vida como “norma”–que al mismo tiempo le de a la norma su potencia de devenir–. Es decir, la vida, que es potencia de devenir, sería también norma, y una norma cargada necesariamente de esa potencia. Bella idea.

Bio-política: una vida que sea norma. Política-bios: una norma que tenga la potencia de la vida, que no atente contra ella ahogándola, reprimiéndola. Y esa vida sería la vida impersonal presentada por Deleuze. Pero, ¿cómo podría funcionar? Recordemos las marcas de la vida impersonal: neutra, más allá del bien y del mal, con

---

de la propia raza. Fue esto lo que ellos quisieron matar en el cuerpo de los judíos y de todos los que parecían amenazarla desde el interior y desde el exterior. Por otra parte, esta vida infectada era considerada como ya muerta. Por lo tanto, los nazis no percibieron su propia acción como un verdadero asesinato. Ellos sólo restablecían los derechos de la vida, restituyendo a la muerte una vida ya fallecida, dando muerte a una vida habitada y corrompida, desde siempre, por la muerte. Asumieron la muerte como objeto y, al mismo tiempo, instrumento de cura en favor de la vida. Por esto, ellos siempre mantuvieron el culto de sus propios antepasados muertos; porque, en una perspectiva biopolítica completamente invertida en tanatopolítica, sólo a la muerte pudo tocar el papel de defender la vida de sí misma, sometiendo toda la vida al régimen de la muerte. Los cincuenta millones de muertos producidos por la Segunda Guerra Mundial constituyen el resultado inevitable al que debía conducir esta lógica”, Roberto Esposito, *Biopolítica y filosofía*, trad. Edgardo Castro (Buenos Aires: Grama, 2006), 14.

15 Roberto Esposito, *Bios* (Torino: Einaudi, 2004), 214-215. Traducción propia.

la que todo el mundo compone o compadece. Ahora, si estamos más allá del bien y del mal, en un ámbito en el que “todo el mundo compone”, ¿por qué necesitaríamos una norma?, ¿por qué la necesita Esposito? Para evitar, por ejemplo, la imposición de una política de muerte, para bloquear el surgimiento de una tanatopolítica que produzca, por ejemplo, como en la Segunda Guerra Mundial, cincuenta millones de muertos. No estamos, entonces, más allá del bien y del mal. La norma debe zanjarse, y no permanecer indiferente, siguiendo el ejemplo de Esposito, ante el genocidio. Estamos en un plano donde no todo compone con todo: es la política. Hay conflicto y muertes personales. No hay neutralidad ni indiferencia. Cuesta pensar cómo una vida impersonal, neutra, más allá del bien y del mal, con la que todo el mundo compone, puede ser esa norma.

Una norma es una regla para casos determinados. Implica la determinación de casos incompatibles, implica una regla concreta, con un contenido específico. Eso es lo que Esposito mismo reconoce inmediatamente: “... toda vida es forma de vida y toda forma de vida está referida a la vida. Ese *no es el contenido* ni el sentido último de la biopolítica”<sup>16</sup>. La norma de vida no nos da el contenido. Se trata, entonces, de un modelo *formal*. La norma tiene que ser inmanente y no trascendente a la vida. “Toda vida es forma de vida y toda forma está referida a la vida”: tal es el criterio formal; el pensamiento contemporáneo debe seguir sus huellas y, dependiendo de cómo las siga, será política de muerte o de vida<sup>17</sup>. La norma de vida no es una norma sino su supuesto. De lo cual se sigue que la biopolítica no es política sino su supuesto. La eficacia política del concepto así presentada parece bastante limitada.

### BEATITUD DE SPINOZA

Las críticas que aquí avanzamos contra la propuesta de Esposito, esto es, la inocuidad de la vida impersonal como norma, no son muy diferentes de las que habíamos anticipado al principio que Mengue le apunta a Deleuze cuando dice que “no puede pretender jugar un rol político importante en la posmodernidad. De allí la disolución de su influencia política, y la desaparición de las luchas impulsadas en su estela”. Pero lo único que se ha señalado hasta aquí es la inocuidad de la vida impersonal como concepto político. Ahora, la extrapolación de la vida impersonal al plano de la política viola las premisas fundamentales de la ontología deleuziana. Es una de esas “confusiones catastróficas” sobre las cuales Deleuze no cesa de advertirnos: en este caso, la confusión entre lo virtual y lo actual. Trataremos de mostrar en lo que sigue que “una vida” no puede ser norma, ya que es virtual y no actual. Y que, como contrapartida, toda norma es actual, y debe tener contenido. Pensar la biopolítica entre vida impersonal y política concreta es pensarla como anudando dos planos (el

16 *Ibid.*, 215. El énfasis es mío.

17 “Si será todavía renegado en una política de la muerte, o afirmado en una política de la vida, dependerá también del modo en el que el pensamiento contemporáneo seguirá sus huellas”, *Ibid.*, 215.

virtual y lo actual) que son diferentes por naturaleza; implica entonces, achatar la ontología y confundir los planos que deben permanecer distintos. Pero para sostener esta afirmación precisamos reponer algunas distinciones básicas de la ontología deleuziana.

Beatitud, “todo el mundo compone”, más allá del bien y del mal. Los rasgos de la vida impersonal señalan, unánimemente, hacia la interpretación de Deleuze del pensamiento de Baruch de Spinoza. Ahora, justamente en el capítulo “Beatitud” de *Spinoza y el problema de la expresión*, el filósofo francés nos señala el carácter de las esencias bajo “la especie de la eternidad”: “[C]ada esencia conviene con todas las demás (...). No se trata de conveniencias relativas, sino de una conveniencia a la vez singular y absoluta de cada esencia con todas las otras”<sup>18</sup>. Ese es el orden de las esencias, donde reencontramos el carácter de la vida impersonal de “La inmanencia: una vida...”. La esencia eterna de Riderhood conviene con la esencia de los médicos que se atanean por salvarlo. Esa es la chispa de vida: Riderhood bajo la especie de la eternidad. Pero algunos capítulos más adelante, Deleuze había distinguido tres órdenes bien distintos en la “teoría del modo finito” de Spinoza:

En primer lugar, hay un orden de las esencias, determinado por los grados de potencia. Este orden es un orden de conveniencia total: cada esencia conviene con todas las demás, todas las esencias estando comprendidas en la producción de cada una. Son eternas, y una no podría perecer sin que las otras perezcan también. El orden de las relaciones es muy diferente: es un orden de composición de acuerdo con leyes. Él determina las condiciones eternas bajo las cuales los modos pasan a la existencia, y continúan existiendo en la medida en que conservan la composición de su relación. Todas las relaciones se componen al infinito, pero no toda relación con todas las demás. Debemos considerar, en tercer lugar, un orden de los encuentros. Es un orden de las conveniencias y las inconveniencias parciales, locales y temporarias (...). Este orden de los encuentros determina entonces efectivamente el momento en el que un modo pasa a la existencia (cuando las condiciones fijadas por la ley se satisfacen), la duración durante la cual existe, y el momento en el cual es destruido<sup>19</sup>.

Tenemos entonces tres órdenes distintos. Su confusión sería desastrosa. Por un lado, la especie de la eternidad: todo conviene con todo. Ese es el orden que mienta la vida impersonal. Más allá del bien y del mal. Desde el punto de vista de la ontología uno puede decir que “todo vale”<sup>20</sup>; desde el punto de vista de la beatitud (en sentido spinozista) uno puede concebir de qué manera todo se compone con todo al infinito (conveniencia absoluta de las esencias en Dios). Y, sin embargo, dirá Deleuze en sus

18 Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression* (París: Minuit, 1968), 282. Traducción propia.

19 *Ibid.*, 216-217.

20 “Es el caso de decir que todo vale”. Deleuze, *Différence et répétition*, 163.

clases sobre Spinoza, la ontología “no conduce a fórmulas que serían del nihilismo o del no ser –del tipo ‘todo vale’[–]”<sup>21</sup>. ¿Por qué? Porque en el otro extremo de la distinción establecida en la “teoría del modo finito” hallamos el orden de los encuentros: las inconveniencias parciales y temporales. Los existentes que duran en un espacio y un tiempo determinados ya no convienen todos con todos. Hay conflicto, hay lucha, hay buenos y malos encuentros, hay veneno y hay vino. Ya no es la esencia eterna de Riderhood, sino “el individuo que la encarna en medio de las cosas y la hace mala o buena”<sup>22</sup>. Entre la vida y la muerte, aparece la vida impersonal. Pero en la vida, antes y después de la agonía, tenemos al malvado Riderhood. Antes, “[n]o one has the least regard for the man; with them all, he has been an object of avoidance, suspicion, and aversion”<sup>23</sup>. Después, “[t]he short-lived delusions begins to fade. The low, bad, unimpressible face is coming up from the depths of the river, or what other depths, to the surface again”<sup>24</sup>.

Si hay política, sea o no “bio”, y si tiene sentido que haya política, es porque existe este orden de la conflictividad, de los encuentros como choques, y la lucha por la existencia. Por eso una norma es necesaria. El contenido de la misma, que Esposito deja para las generaciones futuras de pensadores, está ya presente en el texto de Deleuze: en el caso de Riderhood, la aversión, el resultado de los encuentros en que ha robado, engañado, mentido, traicionado. En el caso de Deleuze mismo, que escribe entre la vida y la muerte, arañando su propia *spark of life*, todo el pensamiento que ya no puede desarrollar, los conceptos que no puede crear, los libros que no puede escribir, hundido por las causas externas que lo golpean, en lucha con la enfermedad que no se compone con él y lo ha llevado hasta el límite de las fuerzas.

Entre ambos órdenes (el de las esencias y el de los encuentros) aparece un orden intermedio: el orden de las relaciones. Cada uno de ellos, indicará Deleuze, corresponde a uno de los géneros del conocimiento en Spinoza: primer género de conocimiento (orden de los encuentros), segundo género del conocimiento (orden de las relaciones, nociones comunes), tercer género de conocimiento (orden de las esencias, beatitud). Esposito ha intentado un “salto mortal”, tratando de deducir una norma para el primero a partir de páginas que Deleuze le dedica al tercero. El resultado es la disolución de la influencia política, la neutralidad, la incapacidad de distinguir efectivamente la tanatopolítica de la biopolítica afirmativa: “[S]urgen las más grandes monotonías, las más grandes debilidades de un nuevo sentido común, cuando el genio de la idea no está allí”<sup>25</sup>. Pero si nos emplazamos en el segundo orden (que, veremos a continuación, está directamente relacionado con el concepto deleuziano de idea),

21 Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza* (Buenos Aires: Cactus, 2006), 56.

22 Deleuze, “L’immanence: une vie...”, 361.

23 “Nadie tiene el mínimo interés por el hombre; con todos ellos, ha sido un objeto de elusión, sospecha, y aversión”, Dickens, *Our Mutual Friend*, 439.

24 “El breve engaño comienza a desvanecerse. El rostro vil, malo, insensible remonta desde las profundidades del río, u otras profundidades, hacia la superficie otra vez”, *Ibid.*, 441.

25 Deleuze, *Différence et répétition*, 252.

quizás podamos pensar una filosofía política deleuziana eficaz: que en condiciones determinadas será una biopolítica (o, mejor, una crítica de la biopolítica). La política sería, entonces, el estudio del orden de las relaciones y su composición. Allí, no todas las relaciones se componen con todas las demás. Hay conflicto y oposición. La existencia es lucha.

### LA POLÍTICA COMO DIFERENCIACIÓN DE LA DIFERENCIA

Por supuesto, Deleuze no es Spinoza. Avanzar hacia la caracterización de las relaciones *sociales*, y encontrar así el sentido de una biopolítica deleuziana, nos exige partir de allí donde ambos pensadores divergen: “La sustancia spinozista aparece como independiente de los modos, y los modos dependen de la sustancia, pero como de otra cosa. La sustancia debería decirse ella misma *de* los modos, y solamente *de* los modos”<sup>26</sup>. La beatitud de la vida impersonal no es entonces la de una sustancia independiente (ni siquiera la de Spinoza) sino la de un fondo de puras diferencias, composibles al infinito. Lo que deberá explicarse es cómo de ese fondo pueden surgir relaciones virtuales, y cómo de esas relaciones virtuales pueden surgir vidas personales, crueldad y amor, frialdad y pasión.

Cuando en *Diferencia y repetición* Deleuze admite que desde el punto de vista de la ontología (orden de las esencias) “es el caso decir todo vale”, agrega la siguiente y enigmática objeción: “[P]ero ‘todo vale’ se dice de la diferencia, no se dice más que de la diferencia entre las dos [historias divergentes que se desarrollan simultáneamente, siendo imposible privilegiar una sobre la otra]”<sup>27</sup>. ¿Por qué? Porque la ontología de la diferencia implica necesariamente que la conveniencia total no deriva en indiferencia, sino en un proceso de diferenciación, de actualización, donde lo actual y extenso surge de lo virtual e intenso. Cuando el rostro vil, malo, insensible remonta a la superficie. “Cuando el fondo sube a la superficie, el rostro humano se descompone en ese espejo donde lo indeterminado y las determinaciones se confunden en una sola determinación que ‘hace’ la diferencia”<sup>28</sup>. En efecto, cuando Riderhood está entre la vida y la muerte *su* rostro, el rostro vil, malo, insensible, se descompone en la vida impersonal: el fondo que sube a la superficie. Pero, ¿cuál es el fenómeno que da cuenta del otro momento, cuando lo que sube a la superficie es el rostro individual de Riderhood, vil, malo, insensible? ¿De qué manera *una* vida es *esta* vida? Allí aparece la idea de la diferencia entre las dos series, la convicción ontológica deleuziana de que “hace falta una diferenciación de la diferencia, un en sí como un *diferenciante*, un *Sich-unterscheidende*, por el cual lo diferente se encuentre al mismo tiempo reunido”<sup>29</sup>.

---

26 *Ibid.*, 59.

27 *Ibid.*, 163.

28 *Ibid.*, 44.

29 *Ibid.*, 154.

Por su propia naturaleza, la diferencia en el ser no implica una quietud que la transformaría en indiferencia de las diferencias entre sí, sino un proceso de diferenciación a partir de la diferencia que *hace* la diferencia. El orden de las esencias no es un orden estático, sino un orden dinámico. La sustancia se dice *de* los modos y solamente *de* los modos. Las diferencias, marcas, variaciones, valores infinitamente pequeños, elementos, singularidades, etcétera, son indeterminados, pero determinables: principio de la determinabilidad. Las singularidades de “una” vida impersonal son, efectivamente, impersonales, pero principio de la personalidad, de “la” vida de Riderhood. La diferenciación de las singularidades implica un cambio de naturaleza (hacia un orden de las relaciones) que a su vez implicará un nuevo cambio de naturaleza (hacia un orden de los encuentros).

El primer cambio de naturaleza, la primera diferenciación de la diferencia (que Deleuze escribirá *différentiation*, con dos “t”) constituye la consistencia de las ideas deleuzianas (que no deben ser confundidas con las platónicas, humeanas, kantianas o hegelianas):

La dependencia recíproca de los grados de relación, y en el límite la dependencia recíproca de las relaciones entre ellas, he aquí lo que define la síntesis universal de la idea (...). La idea dialéctica, problemática, es un sistema de ligazones entre elementos diferenciales, un sistema de relaciones diferenciales entre elementos genéticos (...). La idea está hecha de relaciones recíprocas entre elementos diferenciales, completamente determinados en sus relaciones, que no comportan nunca un término negativo ni una relación de negatividad<sup>30</sup>.

La síntesis de la idea está definida por los elementos diferenciales. Las relaciones entre esos elementos determinan completamente la idea. Lo indeterminado es así determinable (como idea). Volviendo a la división de órdenes señalada más arriba: las diferencias puras, las singularidades, componen el orden de las esencias. Deleuze nos muestra cómo, en el proceso de diferenciación de la diferencia, esas diferencias puras determinan un orden de relaciones, un sistema de ligazones: las ideas<sup>31</sup>. Las ideas son entonces el equivalente en la ontología deleuziana de las nociones comunes de Spinoza tal como Deleuze las interpreta.

---

30 *Ibid.*, 224 y 262.

31 Este orden de relaciones infinitamente pequeñas solo puede ser aprehendido a través del cálculo diferencial, no como estructura matemática, sino como elemento arquitectónico. Deleuze señala que es el único cálculo “más allá del bien y del mal” (*ibid.*, 235), reforzado el vínculo entre el ámbito de las diferencias infinitamente pequeñas en el libro del 68 con la vida de pura inmanencia, neutra, “más allá del bien y del mal” de su último texto.

IDEAS SOCIALES O FORMAS DE *SOCIUS*

En el capítulo IV de *Diferencia y repetición* Deleuze ofrece tres ejemplos de dominios diversos de ideas: físicas, biológicas y sociales. Allí analiza someramente la posibilidad de ideas sociales, en un sentido marxista, “relaciones de producción y de propiedad que se establecen, no entre hombres concretos, sino entre átomos portadores de fuerza de trabajo o representantes de la propiedad”<sup>32</sup>, y recurre a los análisis realizados por Althusser y su grupo de trabajo en *Leer el capital*. Se trata de una interpretación del capitalismo en Marx como encuentro de dos flujos (de trabajadores libres y de capital): “Es necesario que se enfrenten y entren en contacto dos clases muy diferentes de poseedores de mercancías; a un lado los *propietarios de dinero, de medios de producción y de subsistencia* (...); al otro lado, *trabajadores libres*, vendedores de trabajo. *Trabajadores libres* (...). Libres y desembarazados de esos medios de producción”<sup>33</sup>.

Cuando cuatro años más tarde publica junto con Félix Guattari *El Anti-Edipo*, y se propone caracterizar el capitalismo, retomando la referencia a *Leer el capital*, como “una relación diferencial  $dy/dx$ , donde  $dy$  deriva de la fuerza de trabajo y constituye la fluctuación del capital variable, y  $dx$  deriva del capital mismo y constituye la fluctuación el capital constante”<sup>34</sup>. Dos magnitudes infinitamente pequeñas entran en relación para dar lugar a una ligazón perfectamente determinada: una idea. Esos “átomos” son la fuerza de trabajo (capital variable) y la propiedad de los medios de producción (capital constante): una idea social. No es el objetivo de estas páginas desarrollar en detalle la concepción de capitalismo como relación diferencial, pero digamos simplemente que se trata de no pensar la plusvalía en términos de números racionales sino en términos de irracionales, de cantidades infinitamente pequeñas que se determinan recíprocamente en el encuentro del flujo de trabajo y el de capital. Una nueva forma de representación: la que encuentra la identidad a partir del movimiento infinito de lo infinitamente pequeño.

A partir de esta estrecha relación entre la idea social en sentido marxista desarrollada someramente en *Diferencia y repetición* y el capitalismo en el *Anti-Edipo*, podemos interpretar el capítulo tercero de la obra del 72, esa pieza clave de la filosofía política contemporánea, como un desarrollo de la noción de idea social. En ese largo capítulo, Deleuze y Guattari exponen su teoría de los cuerpos políticos o formas de *socius*: cuerpo de la tierra (*socius* primitivo), cuerpo del déspota (*socius* bárbaro), cuerpo del capital-dinero (*socius* capitalista). Tres ideas sociales o nociones comunes que expresan las relaciones características de los existentes humanos.

Muchas interpretaciones confunden las formas de *socius* con funciones históricas, que intentarían representar etapas efectivas de la historia de la humanidad. Haber esclarecido su vínculo con las ideas sociales nos permite evitar esta confusión.

---

32 *Ibid.*, 240.

33 Karl Marx, *El Capital*, trad. Pablo Scaron (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 1975), 892-893.

34 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *L'Anti-Edipo* (París: Minuit, 1972), 270.

Se trata de “rechazar las interpretaciones historicistas del marxismo, dado que esta estructura [la idea social] no actúa de ninguna manera de forma transitiva y siguiendo el orden de la sucesión en el tiempo, sino encarnando en sus variedades en las sociedades diversas y dando cuenta, cada una de la veces, de la simultaneidad de todas las relaciones y términos que constituyen su actualidad”<sup>35</sup>. En ese sentido, sería una confusión catastrófica para la filosofía política deleuziana pensar las formas de *socius* como una sucesión temporal: como si el *socius* despótico fuera efectivamente una descripción de cómo los grandes imperios se construyeron con base en las comunidades campesinas, o como si el *socius* capitalista fuera una descripción del capitalismo actual, etcétera.

La pregunta que surge es, entonces, ¿cuál es el sentido, la utilidad, de tales formas de *socius* o ideas sociales? Si en nuestra experiencia diaria, en nuestra “vida personal”, si en la vida no nos topamos con *el capitalismo* sino con tal o cual capitalista, tal o cual gobierno, tal o cual trabajador, tal o cual situación de miseria o explotación, tal o cual goce, ¿de qué sirven las ideas sociales? Ocurre que si intentamos lidiar directamente con los encuentros actuales que nos sobrevienen (que pueden ser “la estupidez y la crueldad, el horror de la guerra o la ‘solución del problema judío’”<sup>36</sup>), nos encontramos en un “estado de naturaleza” que resulta inviable:

El estado de naturaleza no es viable (...). Vivo al azar de los encuentros (...). No tengo ninguna posibilidad de encontrar cuerpos que se compongan directamente con el mío. De nada serviría lograr triunfar en varios encuentros con cuerpos que me son contrarios; estos triunfos o estas alegrías del odio no suprimirían la tristeza que el odio envuelve; y, sobre todo, no estaría nunca seguro de volver a triunfar en el próximo encuentro, y estaría afectado de un miedo perpetuo<sup>37</sup>.

La vida social en estado de naturaleza corresponde desde el punto de vista del conocimiento al primer género. Solo golpes y azares. No tengo ninguna posibilidad de triunfar. No hay política posible. Hay que organizar los encuentros. Ahora, si yo intento realizar esta organización a través de un conocimiento derivado de la observación, de mi experiencia empírica, tendré un conocimiento imaginativo, abstracto, ineficaz. No se trata de pensar las estructuras sociales a partir de razonamientos de analogía de la experiencia, tomando como materia las semejanzas percibidas en la vida cotidiana. Se trata, en términos del deleuzianismo spinozista, de formar ideas sociales o *nociones comunes*<sup>38</sup> que nos permitan “comprender la necesidad de la conveniencia e

35 Deleuze, *Différence et répétition*, 241.

36 *Ibid.*, 241.

37 Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, 239.

38 Deleuze advierte contra la interpretación exclusivamente matemática o especulativa de las nociones comunes. “Dos errores de interpretación nos parecen peligrosos en la teoría de las nociones comunes: descuidar su sentido biológico en provecho de su sentido matemático; pero sobre todo descuidar su función práctica en función de su contenido especulativo”, *Ibid.*, 260. En efecto, las nociones comunes, dice explícitamente Deleuze, “son ideas

inconveniencia entre los cuerpos”<sup>39</sup>. Se trata de pensar la política a partir del segundo género de conocimiento.

Esposito va demasiado rápido e intenta salir del primer género (del horror inmediato que produce el holocausto) hacia el tercero: la beatitud. Y llama a eso biopolítica afirmativa. Creemos que la auténtica biopolítica en Deleuze es el estudio de la estructura de la idea de capitalismo y las condiciones efectivas de su actualización en el mundo que sufrimos y vivimos en nuestra vida personal. Intentaremos mostrar de qué manera.

### BIOPOLÍTICA AFIRMATIVA

La idea del capitalismo permanecería inofensiva para nosotros, en tanto y en cuanto fuera virtual, y en tanto nuestro análisis se sumergiera hacia ese punto entre la vida y la muerte donde todo lo vil, malo y canalla se disuelve. Pero ocurre que, en el otro sentido, el rostro terrible de una idea social surge desde el fondo, desde las sombras, para transformarse en el horror de nuestro mundo, para decretar nuestro sojuzgamiento<sup>40</sup>. Las ideas se actualizan (en el proceso que Deleuze llama “*différenciation*” con “*c*”): “Una ligazón múltiple ideal, una *relación* [*rapport*] diferencial debe actualizarse en *relaciones* [*relations*] espacio-temporales diversas, al mismo tiempo en que sus *elementos* se encarnan actualmente en los *términos* y formas variadas”<sup>41</sup>.

Pero si bien Deleuze brilla en la construcción ontológica, en lo que respecta a su teoría de la idea como multiplicidad de relaciones diferenciales, la cuestión queda mucho menos definida, mucho menos convincente, a la hora del *cómo* esas ideas, sobre todo cuando son sociales, se actualizan. Para que la relación diferencial en la idea (trabajo / capital, *dy* / *dx*) se actualice, para que “se encarne en los trabajos concretos diferenciados que caracterizan una sociedad determinada, en las relaciones reales de esa sociedad (jurídicas, políticas, ideológicas), en los términos actuales de

---

biológicas” (*Ibid.*, 257). Nos parece legítimo pensar entonces que las nociones comunes pueden ser también ideas sociales.

39 *Ibid.*, 274.

40 Cómo surgimos *nosotros*, cómo la relación característica o la idea antropológica se actualiza, implica un delicado cruce entre el sistema de la vida biopsíquica (a cuyo desarrollo Deleuze dedica el capítulo II de *Diferencia y repetición*) y las ideas sociales desarrolladas en el *Anti-Edipo*, que no es el fin de este trabajo, aunque sí su trasfondo problemático. Volveremos a la cuestión más adelante, cuando tratemos la importancia de la determinación recíproca del hombre como efecto de la *episteme* moderna y los dispositivos de poder para la constitución de la biopolítica en Foucault.

41 Deleuze, *Différence et répétition*, 237. “La génesis no va de un término actual, por muy pequeño que sea, a otro término actual en el tiempo, sino de lo virtual a su actualización, es decir de la estructura a su encarnación, de las condiciones de los problemas a los casos de solución, de los elementos diferenciales y sus lazos ideales a los términos actuales y las relaciones reales diversas que constituyen en cada momento la actualidad del tiempo”, *Ibidem*.

esas relaciones (por ejemplo, capitalista-asalariado)<sup>42</sup>, es necesario que los términos actuales se encuentren. Es necesario que el capitalista y el asalariado o trabajador libre se encuentren. El problema es, ¿cómo tiene lugar este encuentro?

A esa pregunta había ya respondido Marx en el mismo pasaje acerca de la acumulación originaria que citamos más arriba, donde aparece la cuestión del encuentro entre trabajo y capital. Es decir, ¿cómo tiene lugar el encuentro? “En la historia real el gran papel lo desempeñan, como es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia”<sup>43</sup>. No un azar sino una violencia. El encuentro tiene lugar motivado por procesos sociales bien concretos. Pero eso no termina de resolver nuestro problema porque, una vez que el encuentro *tuvo lugar*, ¿cómo se mantiene la relación de partes extensivas que así ha emergido?

Yo creo que a la hora de encarar esta pregunta es donde el aparato conceptual de Foucault resulta de gran utilidad, de gran eficacia. Allí es donde el concepto de biopolítica se torna operativo y abandona la abstracción a la cual lo condenan las interpretaciones voluntaristas como la de Esposito.

Los rudimentos de anatomo- y de bio-política, inventados en el siglo XVIII como *técnicas* de poder presentados en todos los niveles del cuerpo social y utilizados por instituciones muy diversas (...) actuaron al nivel de los procesos económicos, de su desarrollo, de las fuerzas que están en obra y los sostienen; han operado también como factores de segregación y jerarquización social, actuando sobre las fuerzas respectivas de los unos y de los otros, garantizando las relaciones de dominación y los efectos de hegemonía; el ajuste de la acumulación de los hombres sobre la del capital, la articulación del crecimiento de los grupos humanos con la expansión de las fuerzas productivas y la repartición diferencial de la ganancia, fueron, por una parte, hechos posibles por el ejercicio del biopoder bajo la forma de sus procedimientos múltiples<sup>44</sup>.

---

42 *Ibid.*, 241.

43 Marx, *El Capital*, 892. “Con la acumulación primitiva los ideólogos del capitalismo nos contaban la historia edificante del capital, de la misma manera en que los filósofos del derecho natural cuentan la historia del Estado. Al principio estaba el trabajador independiente, que tenía tanto ardor en el trabajo y espíritu de economía que pudo ahorrar, y luego intercambiar. Cuando pasó un pobre, le hizo el favor de alimentarlo a cambio de su trabajo, generosidad que le permitió acrecentar lo que había adquirido, y ofrecer por sus bienes incrementados otros favores del mismo tipo a otros desafortunados. De allí la acumulación del capital: por el trabajo, el ascetismo y la generosidad. Sabemos cómo responde Marx: por la historia de los hurtos, los robos, la extracciones, la desposesión violenta de los campesinos ingleses expulsados de sus tierras, y de sus campos destruidos para arrojarlos a la calle”, Louis Althusser, *Solitude de Machiavel* (París: Presses Universitaires de France, 1998), 319. Traducción propia.

44 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir* (París: Gallimard, 1976), 185-186. Ver también “Entretien avec Michel Foucault”, en *Dits et écrits I, 1954-1975* (París: Galimard, 2001), 153: “Estas nuevas técnicas de poder deben tomar en cuenta los fenómenos de población. En definitiva, tratar, controlar, dirigir la acumulación de hombre (un sistema

Esta cita de *Historia de la sexualidad* me parece mucho más útil que otras en torno al poder de vida versus el poder de muerte, la vida como objeto de la política, etcétera. Aquí Foucault plantea explícitamente el rol de la biopolítica en el “ajuste de la acumulación de hombres sobre la del capital”. Biopoder es el nombre con el que bautiza los mecanismos de poder que, durante el desarrollo del capitalismo, han tenido el rol de constituir y mantener los términos y las relaciones (*relations*) reales de manera tal que encarnen la relación (*rapport*) característica de esta forma de *socius*. Su rol es mantener la actualización o encarnación de la *relation* correspondiente al *rapport* o idea social capitalista. Su especificidad ha sido el trabajar con términos y relaciones que se encuentran en condiciones de permanentes expansión y variación. Eso explica la variedad de mecanismos, y la diversidad de composición del tejido de los dispositivos implicados: los mecanismos o los dispositivos que constituyen el poder legal-jurídico, disciplinario y de seguridad<sup>45</sup>.

El carácter dominante de los mecanismos de seguridad constituye la marca distintiva de la fase actual del capitalismo. Pero, a no engañarse: también el primado de los dispositivos legales y jurídicos implicaba ya la existencia de esta forma de *socius*, cuyo funcionamiento nada tiene que ver con el conceptualizado por las teorías de los filósofos políticos del siglo XVII<sup>46</sup>. La biopolítica es el entramado de las tres. En ese sentido, podríamos entonces definir biopolítica como un entramado de mecanismos o tecnologías de maximización de la vida (legal-jurídicas, disciplinarias y de seguridad) que, en las condiciones del capitalismo, garantizan el mantenimiento de la relación capital / flujo de trabajo en condiciones de permanente expansión. Se trata de una biopolítica *siempre afirmativa*, ya que *en* los términos y las relaciones actuales *afirma* las relaciones ideales entre elementos virtuales de una idea social, el *socius* capitalista. El capitalismo no aparece como respuesta a una carencia en la organización social (falta de control, falta de distribución, falta de potencia productiva) sino como afirmación de los elementos ideales *en* la actualidad del tiempo.

---

económico que favorecía la acumulación del capital y un sistema de poder que comandaría la acumulación de hombres se han vuelto, a partir del siglo XVII, dos fenómenos correlativos e indisolubles uno del otro”.

45 Tomamos la terminología empleada por Foucault en el curso sobre *Seguridad, territorio y población*, de 1977-1978.

46 “No hay una era de lo legal, era de lo disciplinario, era de la seguridad. No tenemos mecanismos de seguridad que tomen el lugar de los mecanismos disciplinarios, que a su vez hayan tomado el lugar de los mecanismos jurídico legales. De hecho, hay una serie de edificios complejos en los cuales el cambio afectará, desde luego, las técnicas mismas que van a perfeccionarse o en todo caso a complicarse, pero lo que va a cambiar es sobre todo la dominante, o más exactamente, el sistema de correlación entre mecanismos jurídicos legales, los mecanismos disciplinarios y los mecanismos de seguridad”, Michel Foucault, *Seguridad, territorio y población, curso del Collège de France (1977-1978)*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006), 23.

## LA BIOPOLÍTICA COMO NUDO DE LA EPISTEME Y LOS DISPOSITIVOS DE PODER

Me gustaría, en último término, desarrollar brevemente el problema que surge de la especificidad del mecanismo de seguridad, al menos tal como fue expuesto por Foucault en el curso del año 78. Allí, las marcas de lo legal-jurídico y lo disciplinario quedan suficientemente claras. El primero apunta al componente soberano que ya se encontraba desarrollado en la primera parte de *Vigilar y castigar*: castigo espectacular, ejercicio del poder de matar, y hacerlo en forma cruel, en defensa del soberano que ha sido ofendido cuando se violó su ley. Se trata de resabios del modelo imperial de poder, que han constituido el componente dominante en el nacimiento del capitalismo, época de los estados barrocos o las monarquías centralizadas, donde la debilidad de la nueva organización social exige mayor dureza en las penas y castigos<sup>47</sup>. Foucault desarrolla largamente este estadio en el mismo curso en torno al concepto de “razón de Estado”<sup>48</sup>. El rol del dispositivo legal-jurídico en la constitución y el mantenimiento de una relación característica es claro y efectivo.

Lo mismo ocurre con los mecanismos disciplinarios: un tiempo y un espacio divididos, gestos reglamentados, “captura” de los cuerpos con el fin de moldarlos, reeducarlos. Foucault le dedica a la cuestión los desarrollos principales de *Vigilar y castigar*, así como también textos y entrevistas durante la primera mitad de la década del setenta, que construyen una imagen definida de los mecanismos en cuestión y que son incluso explícitamente puestos en relación con la fabricación de “cuerpos dóciles” para el desarrollo del capitalismo<sup>49</sup>. En suma, también el rol de este segundo tipo de mecanismo en la producción y mantenimiento de la encarnación de la idea social capitalista resulta claro, y la prolongación en el campo del análisis de la actualidad de las investigaciones deleuzianas en torno a lo virtual puede observarse sin dificultades.

---

47 Foucault toma esta exigencia de dureza en los momentos iniciales (y por ende más débiles) de una forma social: “Si la sociedad está aún vacilante la pena debe servir de ejemplo, pues es un ejemplo contra el ejemplo del delito. En cambio, en la sociedad que es en sí firme, el ser puesto del delito es tan débil, que la eliminación de ese ser puesto debe medirse también por esa debilidad”, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, trad. Juan Luis Vermal (Barcelona: Edhasa, 1999), 341.

48 Foucault, *Seguridad, territorio y población*, 279-378.

49 “Una ‘anatomía política’, que es igualmente una ‘mecánica del poder’, está naciendo; define cómo se puede hacer presa en el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se determina. La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos ‘dóciles’. La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia). En una palabra: disocia el poder del cuerpo; de una parte, hace de este poder una ‘aptitud’, una ‘capacidad’ que trata de aumentar, y cambia por otra parte la energía, la potencia que de ello podría resultar, y la convierte en una relación de sujeción estricta”, Michel Foucault. *Surveiller et punir* (París: Gallimard, 1975), 162. Ver también *Ibid.*, 255.

La cuestión se hace más oscura en torno a los mecanismos de seguridad. En los cuatro ejemplos que Foucault ofrece (el delito, la ciudad, las epidemias y la escasez), las marcas de los otros mecanismos son suficientemente claras, y nos permiten apuntalar las filiaciones que establecimos en los párrafos anteriores. En cambio las marcas de los dispositivos de seguridad nos dejan mucho más insatisfechos. La inquietud se incrementa por la escasez de desarrollos complementarios al de este curso y lo vital de este elemento para la comprensión del entramado biopolítico, dado que se trata del componente dominante en la etapa que nos es contemporánea de su desarrollo.

Foucault nos ofrece una serie de rasgos característicos: recurso a las estadísticas (a índices de normalidad, a curvas más o menos favorables), un cierto dejar hacer, la consideración de los fenómenos sociales como naturales, un enfoque que privilegia la cuestión del “medio” y, muy centralmente, la emergencia de un nuevo sujeto político: *la población*. La población implica un desplazamiento del nivel relevante de análisis del individuo a ese objeto que solo aparece en aquellas estadísticas y constituye el “campo de nuevas realidades, nuevas en el sentido de que, para los mecanismos de poder, son los elementos pertinentes, el espacio pertinente dentro del cual y con respecto al cual se debe actuar”<sup>50</sup>. El problema es de qué manera el poder *podrá* actuar sobre ese campo. Hace falta una superficie de agarre. La población es “todo aquello que va a extenderse desde el arraigo biológico expresado por la especie hasta la superficie de agarre presentada por el público (...). El público, noción capital en el siglo XVIII, es la población considerada desde el punto de vista de sus opiniones, sus maneras de hacer, sus comportamientos, sus hábitos, sus temores, sus prejuicios, sus exigencias: el conjunto susceptible de sufrir la influencia de la educación, las campañas, las convicciones”<sup>51</sup>.

La especificidad del mecanismo de seguridad consistiría entonces en la manipulación del público como “superficie de agarre”, a través de la educación, las campañas y las convicciones. Esta hipótesis aparece legitimada en el texto, pero banaliza a mi entender toda la propuesta de Foucault. En efecto, aún cuando apreciemos la innovación que implica pensar que al actuar sobre el medio y las conductas del “público” el “poder” logre modificar la especie biológica (a través de mutaciones, eliminaciones, etcétera, a nivel organismo en un análisis de corte darwiniano), no logramos evitar que se trate, en definitiva, de un poder que actúa a través de campañas y políticas educativas. Aunque estas no tengan objetivos tan banales como lograr que la gente compre algo o vote a alguien, sino que modifican al hombre como especie biológica, no dejan de entrar en una consideración del poder muy poco interesante. Y, lo que es peor, se enmarca en un poder concebido desde un esquema de la posesión y el intercambio, es decir, de la mercancía, cuyo cuestionamiento es uno de los objetivos centrales de Foucault (no hay según él subsunción de lo político a lo económico, el

---

50 Foucault, *Seguridad, territorio y población*, 102.

51 *Ibidem*.

poder no es una mercancía, sino un conjunto de técnicas e instituciones que funcionan simultáneamente sobre los flujos<sup>52</sup>).

Creo que de esta encerrona solo podemos salir si tomamos en cuenta que el mecanismo de seguridad no podría modificar el medio ni a la especie biológica si no entrara simultáneamente en la existencia algo así como una *especie biológica* a partir de otro campo de fuerzas: el que Foucault estudió en *Las palabras y las cosas* en torno a la *episteme* o las disposiciones del saber. El “dato biológico” cuyo tendencial aplastamiento por parte de la política constituye para Esposito el devenir tanático de la *biopolítica* negativa<sup>53</sup> solo es concebible a partir del giro entre la edad clásica y la edad moderna entre los siglos XVIII y XIX. Biopolítica implica el entrelazamiento de las tecnologías de poder (que determinen el aspecto político de la biopolítica) y las disposiciones del saber (que hagan posible el elemento biológico de la biopolítica). *Todo lo que se extiende desde el arraigo biológico hasta la superficie de agarre*: el extremo artificial y el extremo natural constituyen así un campo que determina específicamente la población. El nudo biopolítico no es entre la vida y la política en general, como parece concebirlo Esposito, sino entre la vida tal como es configurada una disposición del saber determinada y un entramado de tecnologías de poder específico. No se trata del vínculo entre el fondo ontológico y su actualización, sino de un análisis de un modo determinado de encarnación. En suma, no es *una* vida impersonal tal como Deleuze la describe en su texto de 1995, sino la biología como producto de la *episteme* moderna. Ninguna neutralidad, sino un rostro perfectamente definido y una posición específica en la lucha por la existencia.

No por ello se trata de un nudo sin importancia. Todo lo contrario. Es por ello que no hay que creerle a Foucault cuando dice, hacia el final de la clase del 25 de enero de 1978, que va a agregar algo “un poco al margen”<sup>54</sup>. El final de esa clase es vital, porque enlaza la problemática tecnológica que viene desarrollando con la problemática de la *episteme*, porque cuando dice allí que el hombre es una figura de la población escuchamos el eco de aquel hombre que era *figura*, también, pero de las disposiciones del saber en *Las palabras y las cosas*, y recordamos entonces que nosotros, hombres, nosotros, propietarios de la fuerza de trabajo subsumidos bajo el poder helado del capital, no somos más que un pliegue de la fuerzas del saber en su encuentro con las tecnologías del poder, que nuestro espesor emerge en ese cruce, que es por ello que mantenimiento de la relación capitalista y subsunción real del “material humano” son una y la misma cosa, y es por ello que cualquier utopía política implica un cambio radical en las tecnologías de poder, las disposiciones del saber y, como consecuencia necesaria de ello, de la concepción que tenemos de nosotros mismos. Si la biopolítica es el entramado de mecanismos que contribuyen al mantenimiento de la actualización de esa relación, y si el funcionamiento de esta forma política está íntimamente ligado a la disminución de las fuerzas humanas (en términos de obediencia), es evidente que

52 Foucault, *Dits et Ecrits I*, 170.

53 Esposito, *Bios*, 159.

54 Foucault, *Seguridad, territorio y población*, 103.

nunca la biopolítica, sea menor, sea afirmativa, sea pasiva, podrá expresar otra cosa que un rostro vil, malo e insensible.

Al final de *Las palabras y las cosas*, la celeberrima fórmula: “[S]i esas disposiciones llegaran a desaparecer como aparecieron (...) podemos apostar que el hombre se borraría, como en el límite del mar un rostro en la arena”<sup>55</sup>. El mar, una vida impersonal, borrará en el límite el rostro humano, que se liberará de los accidentes de su vida personal, lo noble y lo vil, lo malo y lo bueno, lo sensible y lo insensible. Ya el hombre no encarnará esa vida de pura inmanencia, neutra más allá del bien y del mal, en el medio de las cosas. ¿Significa esto la muerte del hombre? ¿Está la suerte del hombre ligada a esa alianza de las disposiciones modernas del saber y las tecnologías biopolíticas del saber? ¿Está la suerte del trabajador ligada a la del capitalismo, esa organización social que lo determina como esclavo de la máquina? El pensamiento de la individuación nos permite deshacer ese nudo melancólico. En efecto, Deleuze nos dice que la individuación humana tiene la peculiaridad de nunca separarse totalmente del fondo:

La individuación como tal, operando bajo todas sus formas, no es separable de un fondo puro que hacer surgir y arrastra consigo (...) Remover el fondo es la ocupación más peligrosa, pero también la más tentadora (...) Pero los animales están de alguna manera inmunizados del fondo, por sus formas explícitas. No es lo mismo para el yo activo y el yo pasivo, minados por los campos de individuación que los trabajan, sin defensa contra la subida del fondo que les tiende su espejo deforme o deformante, y donde todas las formas hasta ahora pensadas se disuelven (...). Quizás es el origen de la melancolía que pesa sobre las más bellas figuras del hombre: el presentimiento de una fealdad propia del rostro humano, de una subida de la bestialidad, de una deformación en el mal<sup>56</sup>.

Nunca separada totalmente del fondo, ni tampoco de las formas que el fondo toma, institucionalizándose para transformarlo en siervo de su sistema<sup>57</sup>. Es el caso del sistema capitalista. La importancia vital de la biopolítica tal como la hemos caracterizado es la de ofrecernos un diagnóstico ontológico-político (de Deleuze a Foucault, pasando por Marx), y permitir así explorar los resortes del funcionamiento de *este* sistema. Que se borrarán cuando del mar, del fondo, emerjan nuevas formas, nuevos rostros. Las formas de *socius* “hasta ahora pensadas”, las ideas sociales hasta ahora encarnadas, institucionalizadas, no agotan las instituciones posibles. Son esas formas, las que se acumulan en nuestras espaldas a través de la historia de la humanidad, las que nos llenan de melancolía y nos hacen pensar que solo en la bestialidad y la fealdad puede encarnar el hombre. Pero el fondo no es bello ni feo, ni bestial ni humano, ni vil ni noble: está más allá del bien y del mal. No sabemos

55 Michel Foucault, *Les mots et les choses* (París: Gallimard, 1966), 398.

56 Deleuze, *Différence et répétition*, 197-198.

57 *Ibid.*, 196.

qué rostros pueden surgir de él. Nuestra suerte como hombres no está atada a ideas sociales determinadas. El capitalismo no abre ni cierra la historia de la humanidad y las ideas sociales entre las cuales se entrama. También existen y pueden existir bellas figuras para el hombre. Se trata de pensar otras ideas sociales, y de buscar en la realidad efectiva sus términos y relaciones. En esos términos se planteará una lucha por la existencia no darwiniana, que tenga que ver con la potenciación de las encarnaciones humanas cuya miseria tratamos de combatir. Trazando un rostro en la arena noble, bueno y sensible.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. "L'immanence absolue". En *Deleuze, une vie philosophique*, editado por Eric Alliez. París: Sintelabo, 1998.
- Althusser, Louis. *Solitude de Machiavel*. París: Presses Universitaires de France, 1998.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *L'Anti-Œdipe*. París: Minuit, 1972.
- Deleuze, Gilles. *Deux régimes de fous*. París: Minuit, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Différence et répétition*. París: Presses Universitaires de France, 1968.
- \_\_\_\_\_. *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Spinoza et le problème de l'expression*. París: Minuit, 1968.
- Dickens, Charles. *Our Mutual Friend*. Londres: Pinguin, 1997.
- Esposito, Roberto. *Biopolítica y filosofía*. Traducido por Edgardo Castro. Buenos Aires: Grama, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Bíos, biopolítica e filosofía*. Torino: Einaudi, 2004.
- Foucault, Michel. *Dits et écrits I*. París: Galimard, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. París: Gallimard, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Immunitas, protección y negación de la vida*. Traducido por Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorroutu, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Les mots et les choses*. París: Gallimard, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Seguridad, territorio y población. Curso del Collège de France (1977-1978)*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Surveiller et punir*. París: Gallimard, 1975.
- Marx, Karl. *El Capital*, tomo I. Traducido por Pablo Scaron. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 1975.
- Mengue, Philippe. *Deleuze et la question de la démocratie*. París: L'Harmattan, 2003.
- Negri, Antonio y Michel Hardt. *Imperio*. Traducido por Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2002.

---

\* Julián Ferreyra. Jefe de trabajos prácticos de Antropología Filosófica de la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina). Doctor en Filosofía de la Universidad de París X Nanterre y la Universidad de Buenos Aires. Es investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina) y miembro del grupo editor de *Ideas, Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*. Investiga la relación entre el idealismo alemán y Gilles Deleuze. Dirige el grupo de investigación del proyecto "Deleuze: ontología práctica" financiado por el Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva de Argentina (PICT-FONCYT). Es autor de *L'ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze* (París: L'Harmattan, 2010). Correo electrónico: djulianferreyra@gmail.com.



# DECONSTRUCCIÓN DE LA BIOPOLÍTICA<sup>1</sup>

*Emmanuel Biset*<sup>2</sup>

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOVA

Recibido: 25 de noviembre de 2015

Aceptado: 28 de diciembre de 2015

## RESUMEN

El objetivo de este artículo es formular algunas preguntas sobre la categoría de biopolítica. De allí su carácter indicial, preliminar, hipotético. El objetivo no es sino complejizar la noción de biopolítica a partir de una serie de aspectos, dimensiones, muchas veces obliterados. Sin embargo, no voy a dedicarme a tratar en profundidad cada una de estas dimensiones. Se trata, reitero, de un escrito preliminar que abre líneas de indagación, preguntas, para un posterior desarrollo tomando como guía ciertas cuestiones inauguradas por Jacques Derrida (cuya inscripción en el debate biopolítico muchas veces es considerada marginal). Estas preguntas pueden ser sintetizadas en cuatro aspectos para indagar la posibilidad de delimitar la categoría de biopolítica: el límite entre vida y muerte, la pureza de la vida biológica, las vidas humanas frente a las no humanas y los entes vivos frente a los no vivos.

## PALABRAS CLAVE

Biopolítica, Derrida, Foucault.

---

1 Este artículo se enmarca en el proyecto de investigación "Estado y sujeto político: hacia el desarrollo de una perspectiva posfundacional". PIP CONICET con financiamiento público de la Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Argentina (2014-2015).

2 Profesor de la Universidad Nacional de Córdoba (Córdoba, Argentina). Correo electrónico: biseticos@gmail.com.

DECONSTRUCTION OF BIOPOLITICS

ABSTRACT

This paper aims to formulate some questions on the concept of biopolitics. Hence it has an indexical, preliminary, and hypothetical character. Its purpose is to problematize the notion of biopolitics from a number of aspects that are often obliterated. However, I will not dedicate myself to delve into each of these dimensions. This is a preliminary work which opens lines of inquiry, questions for further development, guided by certain research lines inaugurated by Jacques Derrida (whose inclusion in the bio-political debate is often marginal). These questions can be summarized in four aspects: the boundary between life and death, the purity of biological life, human lives against non-human lives and living beings against non-living beings.

KEYWORDS

Biopolitics, Derrida, Foucault.

## INTRODUCCIÓN

*Para los que son testarudos la vida no es más que la vida.*

Martin Heidegger

*Esta pregunta, la vemos quizás perfilarse en La voluntad de saber (primer volumen de la Historia de la sexualidad). Es una pregunta singular, o más bien la cuestión de la singularidad del poder, de el poder. ¿Qué ocurre cuando hablamos del poder en singular, cuando continuamos diciendo el poder cuando, y este es uno de los motivos más originales e insistentes en Foucault, no hay poder central, capital, hegemónico, monárquico, sino una multiplicidad de poderes, redes, o un "haz de relaciones de poder" (p. 42), o "técnicas polimórficas de poderes" (p. 20)? (...). La cuestión parece clásica y filosófica en su forma. Se refiere al derecho de llamar con el mismo nombre a una multiplicidad de instancias de las cuales se subraya la irreductible multiplicidad y la heterogeneidad en cuanto a la determinación esencialmente política que se acuerda generalmente a la problemática del poder.*

Jacques Derrida

Quisiera comenzar situando, desde mi perspectiva, el lugar específico que tienen los conceptos de biopolítica y gubernamentalidad en el marco del pensamiento político contemporáneo. Para ello indico un aspecto general, para formular luego algunos aspectos puntuales. La primera observación es la siguiente: los conceptos de biopolítica y gubernamentalidad, y agregaría el de disciplina, constituyen bajo el nombre de Michel Foucault uno de los esfuerzos más potentes para dar lugar a un pensamiento de la política que exceda su formulación moderna. Esto es, se trata de categorías que surgen en el marco de la crisis del dispositivo de la soberanía, para dar cuenta de los modos contemporáneos del poder<sup>3</sup>. Esto supone, ante todo, entender que el pensamiento político es un modo de abordar relaciones de poder y no otra cosa.

En este marco, me interesa plantear dos cuestiones que me parecen de sumo interés, no solo en vista de un estudio de la obra de Foucault, sino respecto de los diversos modos del pensamiento político contemporáneo. En este escrito no busco realizar un estudio minucioso de la obra de este autor, sino preguntar por las dimensiones que abre y cierra para pensar la política. Primera cuestión: una de las discusiones centrales que debe formularse es cómo comprender la relación entre biopolítica y gubernamentalidad en dos aspectos: de un lado, abordando cómo se da su articulación al interior de la obra foucaultiana; y, de otro, indagando qué inaugura una perspectiva biopolítica y qué una perspectiva gubernamental. La centralidad de las nociones de vida y gobierno no son menores, no solo por su raigambre histórica, sino por los desplazamientos que realizan, por ejemplo, entre poder y gobierno (¿qué supone desplazar un modo de comprender la diferencia relacional como poder a

---

3 Emmanuel Biset, "Retorno y crisis de lo político", *Estudios Sociales* 42 (2012).

comprenderla como gobierno? O mejor, ¿por qué llamar a una diferencia jerárquica –conducción de conductas– relación de gobierno y no de poder?)<sup>4</sup>. Segunda cuestión: atender a cómo es posible pensar la relación entre poder e historia. Se conocen los múltiples modos en que el mismo Foucault tematizó su propia labor histórica; sin embargo, la cuestión que me parece importante formular no se dirige a modos de trabajar la historia, sino a la propia historicidad de las categorías. Con ello me refiero a la posibilidad de formular la siguiente paradoja: biopolítica y gubernamentalidad son categorías contemporáneas cuyo sentido empieza a elaborarse con Foucault, pero sirven para abordar procesos políticos modernos o antiguos (de hecho la triple definición de gubernamentalidad la ubica en un límite impreciso históricamente)<sup>5</sup>.

Estas preguntas iniciales se dirigen entonces al modo en que se constituyen determinadas categorías para darle cierta forma específica al pensamiento político contemporáneo. Asumiendo, como he señalado, que allí se encuentra uno de los desafíos a pensar, puesto que si se asume que un determinado esquema conceptual, aquel centrado en la noción de soberanía, ya no basta para pensar la política actual, el aparato conceptual que seamos capaces de darnos para ello resulta central. Pero allí se hace necesario indagar no solo cómo determinadas categorías permiten pensar fenómenos impensados (esto es, tienen un estatuto ontológico<sup>6</sup>), sino cómo esas mismas categorías suponen relaciones de exclusión y subordinación, es decir, toda categoría supone una serie de relaciones de poder en la fijación de su sentido que permite mostrar que al mismo tiempo que abre una dimensión antes impensada produce una clausura. Este acento en la dimensión conceptual supone un juego inacabado entre el orden conceptual y las prácticas institucionales, es decir, el pensamiento político se encuentra en una precisa articulación que problematiza los conceptos con los que trabaja (desde su sedimentación histórica) y las prácticas institucionales de una época.

Para pensar esto quisiera detenerme en la categoría de biopolítica. Repitiendo el presupuesto del que parto: no se trata de precisar lo que entiende un autor u otro al respecto, o de asumir como una evidencia *a priori* la existencia de algo denominado biopolítica, sino pensar las condiciones de posibilidad e imposibilidad que la constituyen como matriz conceptual de cierta forma del pensamiento político contemporáneo. Para comenzar a pensar esta matriz la cuestión sería no solo atender a la emergencia de nuevas configuraciones de poder, sino de qué modo el aparato conceptual que se moviliza para ello supone la misma radicalidad de esa emergencia, donde la relación

---

4 Con ello me refiero a un trabajo específico dentro de la historia conceptual que muestra el desplazamiento de una lógica del gobierno a una lógica del poder para comprender cómo surge un orden conceptual político específico en la modernidad. Atender a estas variaciones semánticas, así como a prácticas específicas, resulta ineludible para el pensamiento político contemporáneo. Véase Giuseppe Duso, *La logica del potere* (Milán: Polimetrica, 2007) y Sandro Chignola, "A la sombra del Estado. Governance, gubernamentalidad, gobierno", *Utopía y praxis latinoamericana* 66 (2014).

5 Davide Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente* (Bari-Roma: Laterza, 2010) y Roberto Esposito, *Bios* (Buenos Aires: Amorrortu, 2006).

6 Emmanuel Biset y Roque Farrán, eds., *Ontologías políticas* (Buenos Aires: Imago Mundi, 2011) y Emmanuel Biset, "Ontología política", *Nombres. Revista de Filosofía* 27 (2013).

saber-poder no se manifiesta en un dispositivo epocal, sino en el mismo tramado del pensamiento y en el ejercicio de la escritura. Me parece importante, antes de avanzar en una serie de aspectos puntuales, indicar dos cuestiones preliminares a considerar: primero, que en ciertas ocasiones el vínculo entre vida y política no solo circunscribe la noción de política al estudio de las relaciones de poder, sino que se tematiza desde un *esquema de la representación*: el poder se ejerce *sobre* la vida, el poder hace vivir<sup>7</sup>. Esquema que no se revierte simplemente invirtiendo el orden, postulando por caso un poder de la vida (y no sobre la vida)<sup>8</sup>, sino analizando de qué modo la misma constitución de la categoría de biopolítica conlleva la fijación de dos dimensiones que entran en relación solo a partir de la definición de un sentido unívoco y exterior entre sí. Dicho de otro modo, la ruptura con un esquema de la representación entre poder y vida supondría pasar a pensar su relación desde una *contaminación diferencial*<sup>9</sup>. Segundo, que tal como aparece en el epígrafe con el que comienzo, se debería pensar hasta qué punto la serie de prácticas heterogéneas que surgen del cruce política-vida pueden ser reconducidas a la biopolítica, así, en singular. Tal como el poder, el término biopolítica es usado en singular, y esa singularidad no da cuenta sino de un proceso político de reconducción de la heterogeneidad a la unidad. Se trata, digámoslo brevemente, del viejo problema de la soberanía: cómo constituir una unidad política, en este caso, conceptual.

A partir de estas preguntas preliminares, me interesa desandar a lo largo de este escrito algunas preguntas. De allí su carácter indicial, preliminar e hipotético. El objetivo no es sino complejizar la noción de biopolítica a partir de una serie de aspectos muchas veces obliterados. Sin embargo, no voy a dedicarme a tratar en profundidad cada una de estas dimensiones, sino a establecer indicaciones para

---

7 El concepto de representación supone una larga discusión en el pensamiento contemporáneo que puede llevar a diversas genealogías. Si bien cuando utilizo la expresión “esquema de la representación” me refiero al modo específico en que Heidegger aborda la modernidad como época de la imagen del mundo, en términos generales voy a usar representación para indicar, de un lado, una relación entre sujeto y objeto y, del otro, una relación de exterioridad. Véase Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque* (Madrid: Alianza, 1998) y Jacques Derrida, “Envío”, en *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía* (Madrid: Paidós, 1997). Asimismo, esto abre una pregunta central, puesto que si el mismo Foucault se inscribe en una “historia crítica del pensamiento” al modo de una reformulación del dualismo sujeto-objeto como procesos de subjetivación y procesos de objetivación, resta la pregunta por aquellas dimensiones que exceden esos procesos. Me pregunto, para ser breve, si aún esa redefinición no queda atrapada en un esquema de la representación que imposibilita pensar instancias históricas o presentes que no pueden ser abordadas ni como proceso de subjetivación ni como proceso de objetivación. ¿No será la vida aquello que no puede ser objetivado ni subjetivado?

8 Roberto Esposito, *Bios* (Buenos Aires: Amorrortu, 2006).

9 Tal como aparece formulado en Jacques Derrida, *Fuerza de ley* (Madrid: Tecnos, 1997). Cabe destacar que en el caso de Derrida, tal contaminación diferencial no supone una oposición a la representación, sino su complejización. Tal como indica en distintos textos, por ejemplo en “Envío”, una crítica a la representación puede llevar a una reivindicación de instancias plenamente presentes. Frente a ello, se trata de pensar una representación no derivada de una presencia originaria.

futuras investigaciones. Para ello, tomo como guía ciertas cuestiones inauguradas por Jacques Derrida (cuya inscripción en el debate biopolítico muchas veces es considerado marginal). Estas preguntas pueden ser sintetizadas en cuatro aspectos dirigidos a indagar sobre la posibilidad de delimitar la noción de biopolítica: el límite entre vida y muerte, la pureza de la vida biológica, las vidas humanas frente a las no humanas y los entes vivos frente a los no vivos. La apuesta del presente texto puede sintetizarse en dos dimensiones: por una parte, mostrar ciertas “fronteras” de la biopolítica y, por otra, a partir de ello no se busca presentar una definición diferente de biopolítica, sino pensar cómo se configura de diversos modos el pensamiento político contemporáneo. Me interesa tomar a la biopolítica como un indicio para dar cuenta de un modo de pensar la política y desde allí proponer otro modo.

### SOBRE LA FINITUD Y LA PUREZA DE LA VIDA

*Lo que llamamos “vida” –cosa u objeto de la biología y de la biografía [agregado de la biopolítica]– no tiene frente a sí, primera complicación, algo que sea para ella un objeto oponible, la muerte, lo tanatológico o lo tanatográfico.*

JACQUES DERRIDA

Para comenzar a formular ciertas preguntas en torno a la noción de biopolítica resulta importante efectuar dos precisiones: primero, que la misma solo se entiende desde una segunda ruptura con el modelo de la soberanía para pensar la política (vale precisar, a su vez, que si algo han mostrado los seminarios de Foucault de finales de la década del setenta es que de ningún modo se trata de un simple abandono de la soberanía, sino de un modo particular de abordar la misma y su relación con el Estado<sup>10</sup>); segundo, que no existe un único significado para entender

---

10 Si Foucault reitera en diversas ocasiones que se trata de ir más allá de una teoría de la soberanía para pensar el poder, disciplina, biopolítica y gubernamentalidad no pueden entenderse sino en relación con cierto modo de entender el Estado. Sirva como indicio esta cita: “Y ya se trate de la locura, de la constitución de esa categoría, de ese cuasi objeto natural que es la enfermedad mental, se trate asimismo de la organización de una medicina clínica, se trate de la integración de los mecanismos y las tecnologías disciplinarias dentro del sistema penal, de todas maneras eso siempre ha sido la referencia de la estatización progresiva, fragmentada, por supuesto, pero continua, de una serie de prácticas, maneras de obrar y, si se quiere, gubernamentalidades. El problema de la estatización está en el centro mismo de las preguntas que he procurado plantear. (...) En síntesis, el Estado no tiene entrañas, es bien sabido, no simplemente en cuanto carece de sentimientos, buenos o malos, sino que no las tiene en el sentido de que no tiene interior. El Estado no es nada más que el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples”. Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007), 95. Esto se inscribe en algunas de las discusiones más interesantes sobre las derivas interpretativas del pensador francés. Véase Bob Jessop, “Another Foucault effect? Foucault on Governmentality and Statecraft”, en *Governmentality: Current Issues and Future Challenges*, ed. Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann,

la biopolítica sino, por lo menos, tres: aquel que aparece al final del seminario *Defender la sociedad*, pensado en función de la guerra de razas; aquel esbozado en el último capítulo del primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, y aquel que surge en las primeras clases de *Seguridad, territorio, población* acentuando su vinculación con la gubernamentalidad<sup>11</sup>. Desde aquí se debe comenzar preguntando si existe un solo significado atribuible al significante “biopolítica” ya en los mismos textos de Foucault. Se trata, como se sabe, del modo en que se entiende el trabajo de lectura: o bien la reconstitución del sentido unívoco de un término o bien su apertura mostrando los *impasses* que lo atraviesan<sup>12</sup>.

En este marco, el problema a pensar surge de la misma constitución del vocablo, esto es, de la relación entre algo denominado “bíos” y algo denominado política. Mi hipótesis es que la relación conceptual inscripta al interior mismo de la biopolítica conlleva una inestabilidad inerradicable. O, en otros términos, si existe una forma específica de la política que surge de su vínculo con la vida, esta relación no puede ser decidida de un modo simple. Una de las estrategias argumentativas para ello podría surgir indicando las diversas redes conceptuales que se inscriben en la propia obra foucaultiana. Quisiera ensayar otra estrategia dirigida a indicar que el concepto de vida (dejo de lado por el momento la discusión en torno al uso del prefijo griego) en sí mismo supone una serie de problemas que lo vuelve inestable, puesto que no existe “la vida misma” desde el momento en que es necesario recurrir a otro concepto para definirla, para fijar su sentido. Esto es, que en sí supone la fijación de una frontera con la no vida que no puede ser precisada de modo simple o, si se quiere, que se trata de un límite poroso. Lo mismo sucede con el concepto de política, no solo porque es posible mostrar las diversas redes semánticas que lo constituyen a lo largo de la historia, sino por una contingencia radical, una inadecuación constitutiva que hace que no exista un concepto de política estable<sup>13</sup>. Esto mismo exige desandar un camino que circunscribe política solo a relaciones de poder, y con ello mostrar los modos en que el hiato que une y separa vida y política no se reduce a relaciones de poder o gobierno.

La noción de biopolítica suele suponer una doble estrategia de demarcación: por una parte, de la vida respecto de la muerte (y aquí uno de los índices más significativos es la oposición entre hacer y dejar vivir o morir); por otra parte, de una vida puramente biológica respecto de una vida formada. Entiendo que ambas

---

Thomas Lemke (Nueva York: Routledge, 2010) y Hernán García, “El Estado según Foucault: soberanía, biopolítica y gubernamentalidad”, *Utopía y praxis latinoamericana* 66 (2014).

11 Michel Foucault, *Defender la sociedad* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000), Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 1998) y Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006).

12 Timothy Campbell y Adam Sitze señalan cuatro *impasses* al pensar la biopolítica como las relaciones entre vida y política: *Species living, the power of life, the new millennial animal and the resolution to live*. Se trata de mostrar en cada uno de estos aspectos cómo se abren una serie de preguntas que el mismo Foucault no responde. Véase *Biopolitics: A reader*, ed. Timothy Campbell y Adam Sitze (Durham y Londres: Duke University Press, 2013).

13 Elías José Palti, “Temporalidad y refutabilidad de los conceptos políticos”, *Prismas* 9 (2005).

dimensiones tienen importantes consecuencias para pensar la política contemporánea. Ante todo, entonces, resulta necesario pensar, discutir, problematizar un modo de concebir la muerte como límite externo de la vida. La pregunta es hasta qué punto resulta necesario mantener una escisión estable, no contaminada, entre vida y muerte para definir la biopolítica.

No se encuentra sino allí uno de los debates más interesantes del pensamiento contemporáneo en un doble sentido. De un lado, porque el acento en la vida o en la muerte parece dar lugar a diversas herencias del pensamiento actual, cuyas consecuencias políticas no son acentuadas muchas veces. Me refiero a toda una tradición donde la muerte y la negatividad constituyen un modo de pensar, de Hegel a Heidegger y a Nancy frente a otra tradición donde la vida –y la potencia– constituyen una apuesta diferente, de Spinoza a Deleuze y a Negri. De otro lado, la oposición vida-muerte ha dado lugar a una serie de categorías contemporáneas como tanatopolítica o necropolítica, que con vistas a complejizar la noción de biopolítica terminan por fijar un límite que es poroso<sup>14</sup>. Esto es, con vistas a comprender los modos en que la biopolítica no hace solo vivir, sino también produce muerte, el hacer morir se mantiene como límite externo de la vida. Esto se mantiene incluso allí donde se acentúa una lógica de la inmunidad que muestra el reverso entre vida y muerte, puesto que lo que parece excluido es un modo de asumir la finitud positivamente<sup>15</sup>. Se trata de pensar una vida que no tiene como límite externo la muerte, sino que está transida de una finitud constitutiva. De allí que siempre se trata, como ha indicado Derrida, de biotanatopolítica.

Luego, surge una complicación suplementaria cuando se intenta definir la vida “puramente” biológica de la población. Pues allí está en juego la posibilidad de definir qué sea esa pureza atribuida a una instancia biológica, esto es, que parece sustraerse a una fijación histórica, cultural, institucional de la propia vida. Resta entonces preguntarse si no hay algo así como una vida puramente biológica, de qué modo el concepto de biopolítica supone una novedad o marca una cesura histórica. Lo que abre una importante zona de indagación para trabajar la constitución histórica de la vida, que de ningún modo hace de la vida algo natural o algo puramente biológico,

---

14 Si tanatopolítica ha sido la expresión utilizada por cierta tradición italiana, específicamente Agamben y Esposito, para pensar cómo la muerte en los campos de concentración puede ser pensada también en términos biopolíticos, autores como Mbembe u Ojakangas complejizan el asunto. En el primero, porque la expresión necropolítica ayuda a pensar el vínculo entre muerte y colonialismo a través de la figura de la masacre, donde el soberano colonial produce muerte sin someterse a ninguna regla y donde la muerte es practicada más allá del soberano. En el segundo, el paradigma biopolítico no son los campos de concentración sino, como ejemplo, la clase media sueca socialdemócrata, donde el entrelazamiento entre muerte y poder no se ejerce dando muerte a cualquiera sin cometer homicidio, sino en una retirada de los modos de morir: la muerte no es algo que se esconde, sino algo vergonzoso. Achille Mbembe, *Necropolítica* (Madrid: Melusina, 2011) y Mika Ojakangas, “Impossible Dialogue on Bio-power. Agamben and Foucault”, *Foucault Studies* 2 (2005).

15 Biset, “Tanatopolítica”.

sino mediante procesos de biologización o desbiologización de la vida<sup>16</sup>. Esto es lo que el mismo Foucault señala como “umbral de modernidad biológica”, es decir, el entrelazamiento de la biología como saber específico con la emergencia de nuevas tecnologías de poder. Para decirlo brevemente, no existe algo como la vida, si no es en ese cruce específico entre biología y biopoder (por lo que resulta indispensable leer los textos de Foucault dedicados a la biopolítica en conjunto con aquellos dedicados a la constitución de la biología como disciplina). Por ello mismo hay que pensar cómo se traza su diferencia con respecto a otros modos de pensar la política, según señala el mismo Foucault, como el clásico donde la vida en este sentido no existía y el soberano que acentúa la muerte. Buena parte de los debates contemporáneos dirigen allí sus intervenciones, es decir, a cómo pensar la relación entre biopolítica, soberanía y política clásica.

En este marco la pregunta es qué sentido se le puede dar a la “vida”, al “vivir”, al “viviente”, donde los desplazamientos semánticos entre cada uno de los términos no es menor. Lo que interesa marcar aquí es que si la biopolítica solo tiene sentido en el horizonte de la constitución de la biología, donde la vida se convierte en un factor independiente, objetivo y mensurable<sup>17</sup>, depende de una cierta configuración de sentido. Dicho de otro modo, más allá de la constitución de la vida en la modernidad, es posible pensar un vivir por fuera de la representación, ni objetivable ni subjetivable. Un vivir que no funcione como el fundamento del sujeto, pero aún menos como objeto de prácticas de poder. Esto no significa que no se puedan trazar diversos modos de repensar el vínculo entre vida y política, incluso para mostrar su lugar en el pensamiento político clásico, sino que el desafío es pensar ese vínculo de modo no representativo: excediendo los esquemas de un poder “sobre” la vida, “de” la vida, etcétera. Es esta relación de exterioridad aquella que me interesa cuestionar, en su faz afirmativa o negativa; relación que incluso se sostiene en aquellas posiciones que piensan la vida como “resto” nunca capturable por el poder. Abrir preguntas en un doble sentido: de un lado, sobre cómo pensar el vínculo entre vida y política dislocando el esquema sujeto-objeto; de otro, sobre cómo pensar una política que no implique pensar solo el vínculo del poder o del gobierno con la vida, sino vidas que en sus modos son libres, justas, felices, esto es, donde política no significa solo poder sino también libertad, justicia, felicidad, etcétera<sup>18</sup>.

16 Esto se inscribe, claramente, en la crítica de Derrida a la fijación de la distinción entre *bíos* y *zoé* en Giorgio Agamben. En la argumentación de Derrida, ni siquiera en los griegos existe, ni específicamente en Aristóteles, una oposición estable entre ambas definiciones de vida. Véase Jacques Derrida, *Seminario La bestia y el soberano I* (Buenos Aires: Manantial, 2010) y Simone Regazzoni, “Derrida y la deconstrucción de lo biopolítico” en *Derrida político*, ed. Emmanuel Biset y Ana Paula Penchaszadeh (Buenos Aires: Colihue, 2013).

17 Thomas Lemke, *Biopolitics: An Advanced Introduction* (Nueva York: University Press, 2011).

18 Sin referir al lugar de la vida en el pensamiento clásico, contemporáneamente autores cercanos a Foucault tratan de pensar otras vidas: Derrida, Deleuze, Badiou. Véase Jacques Derrida, *Espectros de Marx* (Madrid: Trotta, 1998); Gilles Deleuze, “La inmanencia: una vida...”, en *Ensayos sobre biopolítica*, comp. Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (Buenos Aires: Paidós, 2006) y Alain Badiou, “¿Qué es vivir?”, en *Lógicas de los mundos* (Buenos Aires: Manantial, 2008).

En ambos casos lo que interesa pensar es una “estrategia de diferenciación” que necesita ubicar como par antagónico o la muerte o la vida objetivable para otorgarle precisión a la noción de biopolítica. Esta estrategia de diferenciación se dirige no solo a precisar una etapa histórica, sino a otorgarle especificidad a una noción de biopolítica que para definirse se opone, a su vez, al aparato de la soberanía que hace morir y al aparato clásico que excluye la vida biológica. Ahora bien, indicar esta inestabilidad conlleva dislocar un modo de pensamiento fijado en precisar la singularidad de momentos históricos mediante distinciones, esto es, a una *pulsión de periodización* que parece, en ciertos casos, reducir la misma complejidad de una noción como la de biopolítica<sup>19</sup>. Posiblemente se trata de pensar las formas mediante las cuales se constituyen distintas políticas de diferenciación de la-vida-la-muerte<sup>20</sup>. Al mismo tiempo, la noción de biopolítica supone la fijación de ciertas fronteras de significación que funcionan como subordinación o exclusión. Por ello no se trata solo de mostrar cómo operan estrategias de diferenciación política que pueden ser abordadas como biopolítica, sino cómo la misma categoría de biopolítica supone esos procesos de diferenciación.

Me interesa preguntar, entonces, si bajo el nombre singular de biopolítica no insiste una pulsión de periodización fundada en la necesidad de precisar la especificidad de un modo de ejercicio del poder. Esta doble pulsión (de epocalización y de especificación) es uno de los aspectos que me parece central revisar, no con vistas a descartar la noción de biopolítica, sino a complejizar su propia definición<sup>21</sup>. ¿Cómo

19 Tal como ha indicado Derrida en su crítica a Agamben. Véase Derrida, *Seminario La bestia y el soberano I*.

20 La deconstrucción de la oposición entre vida y muerte tiene como lugar central la lectura que Derrida realiza del psicoanálisis. No resulta menor que en numerosas ocasiones cuando Derrida discute con Foucault, lo hace a través de una lectura de Freud. En “Especular – Sobre Freud”, texto que Derrida enmarca en un seminario bajo el título “La vida la muerte”, aborda la pulsión para mostrar que no existe una oposición simétrica entre pulsión de placer y pulsión de muerte, sino un mismo circuito pulsional. En este sentido, Derrida indica que no existe una oposición entre vida y muerte o, si se quiere, que la muerte se inscribe como una ley interna de la vida (y no como un accidente, un límite, un fin). Lo que también puede ser definido como una economía pulsional. Véase Jacques Derrida, “Especular – sobre Freud”, en *La tarjeta postal de Sócrates a Freud y más allá* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2001). Asimismo: Jacques Derrida, *Otobiografías* (Buenos Aires: Amorrortu, 2009); Jacques Derrida, *Clamor* (Madrid: La Oficina, 2015) y Jacques Derrida, *Estados de ánimo del psicoanálisis* (Buenos Aires: Paidós, 2001). He abordado este problema en Emmanuel Biset, “Biopolítica, deconstrucción y soberanía”, *Dianoia*, UNAM-Fondo de Cultura Económica [En prensa].

21 La periodización y la especificación son dos motivos centrales del debate entre Foucault y Derrida. Si bien diversos aspectos pueden reconstruirse, la periodización ya aparece como un problema en la discusión que ofrece Derrida de *Historia de la locura en la época clásica*. Asimismo, en un texto de la década del noventa donde retoma este debate, Derrida problematiza cierta pulsión analítica que busca encontrar elementos últimos, no divisibles. Dos anotaciones resultan significativas aquí: por un lado, que estas dos cuestiones se dirigen en última instancia a configurar dos modos de entender la filosofía como tarea; por el otro, que por ello mismo todo este texto se dirige a preguntar qué sucede con la categoría de biopolítica si se la lee a la luz del debate Foucault-Derrida. Dos nombres propios que me

pensar una definición de biopolítica no transida de la pulsión de periodización y la pulsión analítica? Allí me parece que la pulsión por estabilizar aquello que especifica la vida frente a la doble diferencia trazada, antes que complejizar, muchas veces termina por eludir la posibilidad de pensar los modos en que la política se entrelaza siempre con la-vida-la-muerte e imposibilita hablar de una vida puramente biológica.

### SOBRE ANIMALES, MONSTRUOS, ESPECTROS, MÁQUINAS

*Hay que hablar del fantasma, incluso al fantasma y con él, desde el momento en que ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, ni justa, si no reconoce como su principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están todavía ahí, presentemente vivos, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido.*

Jacques Derrida

Una de las cosas a pensar, señalaba, podría formularse del siguiente modo: ¿cómo se desplaza la noción de biopolítica, si se la tematiza como poder sobre la vida, a gobierno sobre la vida? Las retóricas del poder o del gobierno dan lugar, entiendo, a diversas nociones de biopolítica. Sin embargo, allí no deja de ser sugerente que la vida, incluso en su referencia a lo biológico, se refiere una y otra vez a lo humano. Allí, cuando la población se constituye como objeto de la política, no se trata sino de poblaciones humanas. La pregunta, como sugieren ciertos estudios recientes, es si la misma noción de vida no supone cierto residuo humanista, o mejor, si la vida no se piensa desde una *lógica de la excepcionalidad*.

Entiendo que en este aspecto se abren dos dimensiones que ayudan, como en el caso anterior, a complejizar aquello que entendemos por biopolítica, preguntando de qué modo lo no humano habita la misma noción de vida, o la vuelve equívoca. En una primera dimensión, se puede preguntar por aquellas vidas no humanas y su relación con la política, esto es, si la biopolítica entendida como poder sobre la vida no supone una escisión biopolítica precedente entre las vidas humanas y aquellas que no lo son (animales, monstruos, máquinas). La regulación de la población parece seguir estructurada en una lógica de la excepcionalidad humana, y así que solo es posible otorgarle un sentido a la noción de política, y de biopolítica sobre la vida biológica, porque el ser humano como tal es una vida no puramente biológica. Sin embargo, el acento no debe recaer sobre lo puramente biológico frente a aquello que no lo es,

---

interesa retomar, no para reivindicar uno sobre el otro, sino para dar cuenta de formas del pensamiento político contemporáneo. Véase Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica* (México: Fondo de Cultura Económica, 2015); Jacques Derrida, “Cogito e Historia de la locura”, en *La Escritura y la Diferencia* (Barcelona: Anthropos, 1989) y Jacques Derrida, *Resistencias del psicoanálisis* (Buenos Aires: Paidós, 1997). Asimismo: Judith Revel, *Foucault et Derrida* (París: Bayard, 2014) y Antonio Campillo, “Foucault y Derrida”, *Daimón. Revista de Filosofía* 11 (1995).

sino en la escisión entre las vidas humanas y aquellas que no lo son. Nuevamente, existe una lógica político-conceptual que requiere de distinciones claras y distintas para funcionar.

El acento contemporáneo en los estudios sobre animales, monstruos o máquinas se inscribe entonces en la discusión sobre el humanismo<sup>22</sup>. Analizando en cada caso cómo las fronteras para diferenciar lo humano de su otro es siempre ambivalente y está sometida a continuos desplazamientos. Lo que interesa, en cualquier caso, es que el proceso de diferenciación de lo humano de aquello que no lo es conlleva siempre la definición de una determinada política. Me interesa acentuar, en este sentido, que no se trata en el estudio de estas figuras, o procesos de figuración, de instancias no humanas, sino justamente de pensar la política como trabajo sobre el límite. Si no hay algo como lo “propriadamente” humano, lo que me interesa destacar no es su disolución en otro indiferenciado, sino dar cuenta y problematizar estrategias de diferenciación. Puesto que si cada una de estas figuras vuelve inestable lo humano cuestionando el cuerpo individuado, la persona que subyace o un sujeto fundador, desde mi perspectiva esto no conduce a otro puro en su indiferenciación. Política es justamente la deconstrucción de los límites y su reconfiguración. He allí el problema: la deconstrucción de los límites o fronteras (que siempre suponen procesos de exclusión y subordinación) no conduce a una instancia pura sino a un nuevo trazado de fronteras y límites. Política no es sino una negociación determinada en un proceso de diferenciación.

En una segunda dimensión, la misma definición de lo vivo, incluso de lo viviente, requiere una estabilización de aquello que hace que algo esté vivo. En este caso, la división precedente se dirige a la cuestión del humanismo pero en un segundo sentido, allí donde la vida funciona como un calificativo: ¿de qué modo es posible diferenciar entre seres vivos y seres no vivos? O quizás: ¿qué le otorga vida a unos seres y no a otros? Estoy pensando en una lógica de lo espectral que justamente desactiva esa cesura, pues los espectros no están ni vivos ni muertos<sup>23</sup>, o tienen una sobrevida transida de muerte<sup>24</sup>. La diferencia entre vida y no vida parece funcionar como condición de posibilidad de la fijación de un sentido preciso de la biopolítica. Frente a ello, lo espectral abre una zona de indagación que vuelve indecible el límite entre vida y muerte, lo que permite pensar, de un lado, una serie de preguntas sobre cómo la vida es definida muchas veces desde una ontología fundada en un presente perpetuo que se genera a sí mismo (y, en tal sentido, en términos derridianos

22 Véase Jacques Derrida, “Animales, máquinas, monstruos”, en *El animal que luego estoy si(gui)endo* (Madrid: Trotta, 2008); Cary Wolfe, *Animal Rites* (Chicago: University of Chicago Press, 2003); Gabriel Giorgi, *Formas comunes* (Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014); Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women* (Nueva York: Routledge, 1991) y Ubaldo Fadini, Antonio Negri y Charles Wolfe, *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio alla politica* (Roma: Manifestolibri, 2001).

23 Véase Jacques Derrida, *Espectros de Marx* (Madrid: Trotta, 1998) y Fabián Ludueña, *La comunidad de los espectros* (Buenos Aires: Miño & Dávila, 2010).

24 Jacques Derrida, “Sobrevivir”, en *Deconstrucción y crítica*, Harold Bloom et al. (México: Siglo Veintiuno Editores, 2003).

no sería sino uno de los modos de la modernidad como pliegue de la metafísica en tanto autoafección); de otro lado, cómo lo espectral al deconstruir la excepcionalidad de lo humano conlleva un lento trabajo sobre la temporalidad y la espacialidad, de los tiempos de la política como legado de una tradición y apertura al porvenir, de los espacios de la política como lugares de cercanía o extranjería.

La referencia a la espectralidad, y su vínculo con la muerte, abre una zona de indagación significativa en torno al vínculo no solo de la política con la temporalidad, sino de la vida misma. El vínculo entre vida y temporalidad es central para pensar una u otra definición de biopolítica y no me refiero con ello a la ubicación de la vida o de una definición de la misma en determinada configuración histórica, sino a la vida misma transida de temporalidad. Esto es lo que condensa la referencia a la finitud como un modo de pensar vida y muerte en su mutua determinación. Si es posible afirmar una temporalidad inmanente a la vida, también es necesario indagar cómo se temporaliza políticamente. Esta referencia a la temporalidad, en sus múltiples dimensiones (memorias de las poblaciones, vidas a futurizar o condenar, vidas con o sin porvenir, etcétera), permite establecer una distancia con cualquier consideración de la vida como plenitud –emanación de potencia– en tanto puro presente autogenerándose.

Si en las dimensiones señaladas el acento recae en la constitución conceptual de una determinada definición de política, esto supone como punto de partida que la atención a los procesos políticos contemporáneos, a su novedad, requiere de un trabajo riguroso sobre la dimensión conceptual de la política. Con ello me refiero a una estrategia que trabaje sobre la historicidad de los conceptos políticos, en este caso, la relación entre vida y política, pero que muestre también que ello no significa agotar su sentido al delimitarlo epocalmente, sino que abre en los mismos zonas de indecidibilidad. Ahora bien, tal estrategia que acentúa la dimensión conceptual, o si se quiere los modos en que los procesos de significación otorgan sentido a un lenguaje teórico determinado, supone cierto posicionamiento respecto de la reiterada dicotomía entre prácticas discursivas y extradiscursivas. Para decirlo brevemente, no se trata aquí de mostrar la solidaridad con cierta tradición de discurso inscrita en la misma noción de biopolítica, sino deconstruir tal oposición entre lo discursivo y lo extradiscursivo. Un proceso de significación, que se trama en torno a solidaridades conceptuales que constituyen una hegemonía (dicotomías, jerarquías, exclusiones en ese mismo proceso), supone una ontología que asume que eso denominado mundo no es sino un plexo de significados atravesado por límites inherentes a la significación (restos, huecos, vacíos, etcétera).

En este sentido, existe una copertenencia entre instituciones y conceptos, o entre una dimensión conceptual y una dimensión institucional. Esto significa que cualquier institución o práctica se encuentra transida de significados, sentidos, conceptos, cuya significación –al mismo tiempo que están atravesados de múltiples capas de sentidos históricos– es incompleta, abierta, tramada en cada caso. Por lo mismo que cualquier elaboración conceptual supone un entramado institucional, no que la determina, sino que atraviesa esos mismos conceptos (no existen pensamientos o conceptos puros

que no estén atravesados por múltiples dimensiones institucionales: un momento político, un entramado académico, un estado del conocimiento, etcétera). Por estos motivos, bajo el nombre de biopolítica se trata de pensar ese entramado conceptual-institucional, es decir, el nombre de la apertura de una zona de problematizaciones que se encuentra atravesada por significados, entramados de sentido, cuyos límites espaciales y temporales no están claramente delimitados. Este modo de trabajo no conduce a una especie de indiferenciación donde, por ejemplo, soberanía, disciplina, biopolítica se confundan o subsuman bajo un concepto mayor. Por el contrario, se trata de pensar una diferenciación no regida por límites simples, ni históricos ni conceptuales, que permita pensar la singularidad de las nuevas formas del poder a partir de múltiples atravesamientos.

Por este motivo, zoopolítica y espectropolítica, parecen funcionar como un límite de la biopolítica, no solo en tanto complican un diagnóstico según el cual la política que se dirige a la pura vida biológica definiría al mundo contemporáneo, sino en tanto ponen en cuestión un modo de trabajar el pensamiento político que se funda en la misma posibilidad de fijar fronteras estables para establecer la potencia de esta categoría. Y permiten pensar algo más: que esa inestabilidad no se soluciona con uno u otro prefijo del término “política”, puesto que se trata de un concepto cuya inestabilidad semántica da cuenta de un juego político por excelencia. Política es también la definición de política, esto es, el trazado de estrategias de politización o despolitización como fijación de las fronteras inestables de la política. Para decirlo de otro modo, el objetivo no pasa por ampliar el concepto de biopolítica hacia zonas inexploradas como pueden ser estudios sobre la animalidad, la monstruosidad o la espectrología, sino hacer de la política ese juego con los límites. Biopolíticas, zoopolíticas, espectropolíticas, sí, y todo eso: política.

### SOBRE LOS MODOS DEL PENSAMIENTO POLÍTICO

Como señala el epígrafe de Heidegger, el problema es que la vida no es solo la vida, e incluso la política no es solo la política. Los diversos pliegues internos que atraviesan los dos aspectos de esta palabra compuesta, al mismo tiempo que hacen estallar un sentido unívoco de la misma, abren una variedad de zonas de indagación; cuestión que me permite, para concluir, indicar dos cosas. De un lado, que si comenzaba señalando que la noción de biopolítica se entiende en un marco más amplio como una de las categorías que surge ante la crisis de la hegemonía del dispositivo de la soberanía, el desafío pasa no solo por el estudio de modalidades de poder emergentes, radicalmente nuevas, sino por el modo en que seamos capaces de dotarnos de un pensamiento cuyo trabajo con los conceptos, las categorías, la escritura de teoría, permita desarticular los supuestos mismos de un modo de pensar soberano. La soberanía no es solo una orden categorial que delimita una comprensión del poder, sino un modo de ordenar el trabajo teórico.

Existe una lógica de la soberanía que articula supuestos, un principio organizador, que permite entender la íntima solidaridad entre la emergencia de la ciencia moderna y el racionalismo político. Si, tal como han mostrado diversos trabajos históricos, no se puede entender la soberanía como un dispositivo que desde el supuesto de la igualdad construya un almacén racional para legitimar el poder desde la representación, sino desde el desplazamiento de la *epistème praktiké* clásica por la ciencia política moderna<sup>25</sup>, es la misma constitución de la teoría política como ciencia lo que permite entender esta íntima solidaridad entre supuestos políticos y epistemológicos. Sin embargo, más allá del cuestionamiento de ese modo científico o, si se quiere, de una sobredeterminación epistemológica de la teoría, resta pensar modos de trabajo teóricos fundados en una soberanía más profunda, aquella que articule el pensamiento sobre la fijación de una unidad semántica a partir de una autorización autofundada.

De otro lado, que los cuatro aspectos que he intentado marcar como lugares de problematización conceptual de la biopolítica (el límite entre vida y muerte, la pureza de la vida biológica, las vidas humanas frente a las no humanas y los entes vivos frente a los no vivos) permiten abrir diversas zonas de indagación de prácticas políticas concretas (la necropolítica, los estudios sobre animalidad-especies, la espectralidad, etcétera) que tiendan a desactivar una serie de dicotomías desde las cuales se termina por normalizar la potencia del pensamiento, sea en la distinción entre biopolítica afirmativa y negativa, entre productividad y sujeción, etcétera. Desdicotomizar supone un modo de trabajo conceptual que antes que estabilizar temas de investigación, problematiza el modo de preguntar. Es aquí cuando problematizar –preguntar– adquiere un estatuto ontológico, puesto que justamente se trata de romper el esquema de la representación en este caso como operador de un modo de hacer teoría. Esto es, el pensamiento político no se dirige a adquirir una mayor comprensión o inaugurar una nueva perspectiva sobre un ámbito ya constituido, sino que la formulación de preguntas abre una dimensión óptica inexistente.

En este marco, la relevancia de la categoría de biopolítica, o mejor, de biopolíticas en plural supone la apertura del pensamiento político a zonas de indagación no preexistentes. Si se quiere, se trata de una apuesta por politizar zonas que como efecto de lógicas precedentes permanecían afuera de la política. Biopolítica es el nombre de la apertura y desestabilización de un dominio estabilizado de la política. Sin embargo, toda apertura supone al mismo tiempo una clausura, una fijación de límites que aquí he intentado poner en cuestión. Por ello, una pregunta posible es si este cuestionamiento que abre hacia nuevos modos de la biopolítica o incluso cuestionan sus presupuestos

---

25 Tomo para esta distinción los aportes de la “Escuela de Padova” en los trabajos de Giuseppe Duso y Alessandro Biral. Ante todo porque sus investigaciones analizan la íntima solidaridad entre modos de saber y formas políticas. Específicamente, muestran cómo en el pensamiento clásico la constitución de algo como la “episteme práctica” se entiende desde la política pensada como lógica del gobierno, a diferencia de la constitución de la “ciencia política” en relación con una lógica del poder moderna. Véase Giuseppe Duso, *La logica del potere* (Milán: Polimettrica, 2007), Alessandro Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna* (Milán: FrancoAngeli, 2007) y Giuseppe Duso y Sandro Chignola, *Storia dei concetti e filosofia politica* (Milán: FrancoAngeli, 2008).

no terminan por hacer estallar su sentido. No hay una respuesta *a priori* que pueda definir los límites de una categoría. Por lo que se trata de asumir el carácter estratégico en el uso mismo de la categoría que trabaja sobre sus pliegues internos y externos, pero que por ello mismo asume la necesidad de un pensamiento político que no se detiene en la fijación de límites estables entre etapas históricas o lógicas políticas. Se trata, a fin de cuentas, de un modo del pensamiento político que hace del mismo trabajo con la diferencia, como límite divisible, una apuesta política.

## BIBLIOGRAFÍA

- Badiou, Alain. *Lógicas de los mundos*. Buenos Aires: Manantial, 2008.
- Biral, Alessandro. *Storia e critica della filosofia politica moderna*. Milán: FrancoAngeli, 2007.
- Biset, Emmanuel y Farrán, Roque, eds. *Ontologías políticas*. Buenos Aires: Imago Mundi, 2011.
- Biset, Emmanuel. “Biopolítica, deconstrucción y soberanía”. *Dianoia*, Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica [En prensa].
- \_\_\_\_\_. “Ontología política”. *Nombres. Revista de Filosofía* 27 (2013).
- \_\_\_\_\_. “Retorno y crisis de lo político”. *Estudios Sociales* 42 (2012).
- \_\_\_\_\_. “Tanatopolítica”. *Nombres. Revista de filosofía* 26 (2011).
- Campbell, Timothy y Sitze, Adam, eds. *Biopolitics. A reader*. Durham y Londres: Duke University Press, 2013.
- Campillo, Antonio. “Foucault y Derrida”. *Daimón. Revista de Filosofía* 11 (1995)
- Chignola, Sandro. “A la sombra del Estado. Governance, gubernamentalidad, gobierno”. *Utopía y praxis latinoamericana* 66 (2014).
- Deleuze, Gilles. “La inmanencia: una vida...”. En *Ensayos sobre biopolítica*, compilado por Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Derrida, Jacques. *Clamor*. Madrid: La Oficina, 2015.
- \_\_\_\_\_. “Cogito e Historia de la locura”. En *La Escritura y la Diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- \_\_\_\_\_. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta, 2008.
- \_\_\_\_\_. “Envío”. En *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Madrid: Paidós, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Estados de ánimo del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Fuerza de ley*. Madrid: Tecnos, 1997.
- \_\_\_\_\_. *La tarjeta postal de Sócrates a Freud y más allá*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Otobiografías*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Resistencias del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Seminario La bestia y el soberano I*. Buenos Aires: Manantial, 2010.
- \_\_\_\_\_. “Sobrevivir”. En *Deconstrucción y crítica*. México: Siglo Veintiuno Editores, 2003.
- Duso, Giuseppe y Sandro Chignola. *Storia dei concetti e filosofia politica*. Milán: FrancoAngeli, 2008.
- Duso, Giuseppe. *La logica del potere*. Milán: Polimetrica, 2007.
- Esposito, Roberto. *Bios*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Fadini, Ubaldo, Negri, Antonio y Charles Wolfe. *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio alla politica*. Roma: Manifestolibri, 2001.

- Foucault, Michel. *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- \_\_\_\_\_. *El nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Historia de la locura en la época clásica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- García, Hernán. “El Estado según Foucault: soberanía, biopolítica y gubernamentalidad”. *Utopía y praxis latinoamericana* 66 (2014).
- Giorgi, Gabriel. *Formas comunes*. Buenos Aires: Eterna cadencia, 2014.
- Haraway, Donna. *Simians, Cyborgs and Women*. Nueva York: Routledge, 1991.
- Heidegger, Martin. *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 1998.
- Jessop, Bob. “Another Foucault effect? Foucault on Governmentality and Statecraft”, en *Governmentality: Current Issues and Future Challenges*, editado por Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann, Thomas Lemke. Nueva York: Routledge, 2010.
- Lemke, Thomas. *Biopolitics*. Nueva York: NYU University Press, 2011.
- Ludueña, Fabián. *La comunidad de los espectros*. Buenos Aires: Miño & Dávila, 2010.
- Mbembe, Achille. *Necropolítica*. Madrid: Melusina, 2011.
- Ojakangas, Mik. “Impossible Dialogue on Bio-power. Agamben and Foucault”, *Foucault Studies* 2 (2005).
- Palti, Elías. “Temporalidad y refutabilidad de los conceptos políticos”, *Prismas* 9 (2005).
- Regazzoni, Simone. “Derrida y la deconstrucción de lo biopolítico”. En *Derrida político*, editado por Emmanuel Biset y Ana Paula Penchaszadeh. Buenos Aires: Colihue, 2013.
- Revel, Judith. “Identity, Nature, Life: Three Biopolitical Deconstructions”. *Theory, Culture & Society* 26, no. 6 (2009).
- Revel, Judith. *Foucault et Derrida*. París: Bayard, 2014.
- Tarizzo, Davide. *La vita, un'invenzione recente*. Bari-Roma: Laterza, 2010.
- Wolfe, Cary. *Animal Rites*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

---

\* Emmanuel Biset. Profesor de la Universidad Nacional de Córdoba (Córdoba, Argentina). Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba y por la Universidad de París 8. Actualmente es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina (CONICET) y editor de *Nombres. Revista de Filosofía*. Ha publicado los libros *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida* (Buenos Aires: Edivim, 2012) y *El signo y la hiedra. Escritos sobre Jacques Derrida* (Córdoba: Alción Editora, 2013). Correo electrónico: biseticos@gmail.com.

# BIOPOLÍTICA: LAS IMPLICACIONES DEL POS Y TRASHUMANISMO

*Jorge Vélez Vega*<sup>1</sup>

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO

Recibido: 4 de noviembre de 2015

Aceptado: 28 de diciembre de 2015

## RESUMEN

El ensayo intenta abrir un poliedro de inteligibilidad correspondiente a la razón biopolítica contemporánea, enfocándose principalmente en cuatro ejes fundamentales, a saber: 1) el eje gubernamental; 2) la lógica de la (bio)intervención; 3) la desmultiplicación corpórea; 4) el aparato del registro y la evidencia. Hablar de la biopolítica contemporánea a partir de estos cuatro ejes nos lleva a preguntarnos acerca de las implicaciones del pos y trashumanismo que están configurando las dimensiones de la subjetividad, la tecnología y la política del siglo XXI. Exponer al poshumanismo, como crítica cultural del humanismo clásico o como la superación del humano a partir de la tecnología (trashumanismo), nos obliga a comprenderlo como dispositivo de subjetivación y a la vez de desubjetivación que, en su realidad más terrible, deshumaniza según la instrumentalización que se haga de ese dispositivo. Sin duda alguna el poshumanismo como producción de vida afirmativa va acompañado de una biopolítica afirmativa que aquí se impulsa más allá de un triunfo epocal de la *zoé*.

## PALABRAS CLAVE

Biopolítica, gubernamentalidad, poshumanismo, trashumanismo, cuerpo.

---

1 Profesor e investigador en la Universidad Autónoma de Querétaro (Querétaro, México).  
Correo electrónico: jorgevelezve@outlook.es.

## BIOPOLITICS: THE POST AND TRANSHUMANISM IMPLICATIONS

### ABSTRACT

This paper tries to open an intelligibility polygon corresponding to contemporary biopolitical reason, focusing in four fundamental axis: 1) the governmental axis; 2) the (bio)intervention logics; 3) the de-multiplication of the body; 4) the register apparatus and the evidence. Speaking of contemporary biopolitics round these four axis redirect us to the question about the implications of the post and the transhumanism which are configuring the subjectivity, technology and politics dimensions of the XXI century. To expose the posthumanism, as a cultural critique of the classic humanism or as the overcoming of the human through the (bio)technology advances (transhumanism), forces us to understand it as a dispositif of subjectivation and at the same time of de-subjectivation which, in his terrible reality, de-humanize, according to the instrumentalization of that dispositif. Without a doubt the posthumanism, understood as production of affirmative life, is followed of an affirmative biopolitics that here is driven beyond the epochal triumph of the *zoé*.

### KEYWORDS

Biopolitics, Gubernamentality, Posthumanism, Transhumanism, Body.

## INTRODUCCIÓN

Nuestro tiempo, que se viene arrastrando y configurando desde el siglo XX, nos ha abierto posibilidades de pensar y pensarnos de maneras diferentes: desde la posibilidad de abandonar el planeta para colonizar otros (los nuevos proyectos de la NASA para instalar una base en Marte), pasando por la idea de un ecosistema artificial autosostenible (el proyecto Biósfera II), hasta la extrema realidad de un apocalipsis *científico* inevitable (los informes sobre el calentamiento global y las estadísticas poblacionales de agencias internacionales como la UNFPA). La tecnología posibilitaría esas instancias por su aplicación en diferentes ámbitos, a saber, artefactos, instrumentos, dispositivos electrónicos, la robótica, la biotecnología, los bioinstrumentos o la bioingeniería, etcétera. De la posibilidad de pensarnos y de situarnos en la inmediatez de la tecnología debemos entendernos como ese animal técnico que somos, cuyas facultades no solo estriban en transformar la naturaleza y con ella la realidad, sino que, a su vez, transforman la propia existencia en su progresivo devenir. En este caso, la tecnología sigue por otros medios transformando la naturaleza, las condiciones de existencia y la existencia del animal técnico<sup>2</sup>.

Sin embargo, el contexto histórico con el cual podemos elaborar toda una serie de pronósticos sobre nuestro futuro (el momento mesiánico de redención o la realidad apocalíptica teleológica) no solo está atravesado por las potencias de los desarrollos tecnológicos, sino también por las nuevas formas políticas de intervención sobre las poblaciones. Así, podemos entender que las disposiciones políticas sobre la vida y la existencia de las poblaciones están determinadas por los desarrollos tecnológicos, cuya aplicación o supresión u omisión corre por decisiones de algunas personas o instituciones que vigilan y controlan el desarrollo y crecimiento de las poblaciones.

Leer esta realidad implica cuatro diferentes bloques de experiencia<sup>3</sup>: a) el poder institucional-gubernamental que impone nuevas estrategias para gobernar a las poblaciones, incluso a través de la precariedad; b) los procesos de experimentación biomédica, farmacéutica y biotecnológica con claras implicaciones poshumanas y eugenésicas; c) los excesos de la identificación y vigilancia estatal que administran y gestionan a los que están dentro de la ley, mientras que a otros los abandonan a su s(m)uerte; d) el papel del cuerpo, de lo orgánico y de su posibilidad de negación y superación.

Proponemos abrir un poliedro de inteligibilidad de nuestro presente y de la experiencia, que no necesariamente está terminado, sino que tiene la obligación

---

2 Véase Lucien Sfez, *La salud perfecta* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008), 135.

3 Por bloque de experiencia, siguiendo a Foucault, nombro lo siguiente: todo el conjunto de relaciones que implican las prácticas involucradas con las capacidades técnicas o instrumentales, los juegos de comunicación y las relaciones de poder, pero si he de llamarlas bloques de experiencia se debe a que el poder es parte de y, a su vez, constituye, en su immanencia, la experiencia humana. Michel Foucault, "El sujeto y el poder", *Revista mexicana de sociología* 50, no. 3 (1988).

de seguir multiplicando y expandiendo<sup>4</sup>. Si tuviéramos que darle un nombre a este poliedro sería el siguiente: el poliedro biopolítico. Sin embargo, al observar, analizar y estudiar el poliedro nos vinculamos con la realidad producida en sus vértices, ya sean líneas de fuga en las que radicaría el acontecimiento de la diferencia o líneas de recomposición que buscarían propiamente la reiteración y la identidad de los fenómenos ahí inscritos. Debemos puntualizar que al abrir el poliedro biopolítico lo hacemos con la intención de resignificar el momento general en el cual la biopolítica está encontrando diferentes espacios de manifestación y aplicación a partir de diversas estrategias que suponen una ruptura explícita con las diferentes biopolíticas del siglo XX, mostrándonos la interjección entre lo global y lo local, bajo el entendido de un proceso de expansión reconocido como efecto de la globalización. También seguimos esta apuesta por el hecho no tanto de la iluminación como de la inteligibilidad<sup>5</sup> que nos permite producir conocimiento sobre una *singularidad*, que en todo caso se nos presenta como *evento*. Constituido como tal, necesitamos ubicar e identificar en el poliedro biopolítico el polimorfismo de los elementos (por ejemplo: cuerpo, individuo, población), el polimorfismo de las relaciones (por ejemplo: dispositivo-biotecnología-población-normalización), y el polimorfismo de los dominios referenciales (por ejemplo: el desafío del cuerpo en las formas político-económicas contemporáneas)<sup>6</sup>. Tomar la noción de *polimorfismo* nos explica que la idea concreta de que los elementos, las relaciones y los dominios referenciales no son estáticos, sino que se encuentran en constante cambio, tanto en sí mismos como en los desplazamientos y derivas que encuentran con otros elementos o con otras relaciones, produciendo, entonces, otros dominios referenciales.

Proponemos el poliedro biopolítico para captar una *singularidad* que en todo caso tiene que ver con el gobierno de la vida en sus formas contemporáneas, ubicando e identificando no solo los elementos que están en continua relación de fuerza, sino viendo y comprendiendo las relaciones que encuentran una deriva temporal, cuya realidad más que estar fundada en la causalidad histórica se expone en el azar, es decir, en las múltiples posibilidades de los elementos en su continua interacción. El poliedro biopolítico que se propone podría exponerse gráficamente de la siguiente manera:

---

4 Michel Foucault, "Questions of Method", en *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, ed. Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller (Chicago: The University of Chicago Press, 1991), 77.

5 *Ibid.*, 74.

6 *Ibid.*, 77.

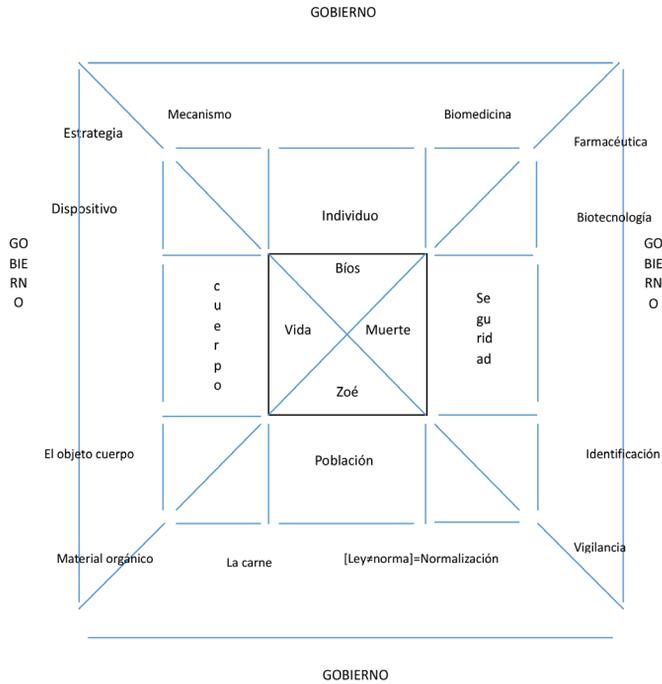


Fig. 1: poliedro de inteligibilidad que muestra el conjunto de elementos circunscritos por la actividad del gobierno biopolítico. Elaboración propia.

Con el gráfico fácilmente observamos los elementos que constituyen un tipo de gobierno sobre la vida y, a su vez, entendemos cómo interactúan los unos con los otros en su contacto y extensión en el intersticio de sus vértices. No debemos comprender las aristas como si fuesen superficies planas y unidimensionales, sino como planos y campos superficiales y profundos<sup>7</sup>, cuya realidad llega a ser multidimensional, en la que una arista se vuelve interfaz<sup>8</sup> de otros elementos así como de otros bloques de experiencia, provocando una nueva experiencia con su inevitable ejercicio de poder. Teniendo en claro lo anteriormente explicado, nos disponemos a analizar cada bloque de experiencia en su singularidad. Nombremos a los cuatro bloques de experiencia de la siguiente manera: 1. el eje gubernamental; 2. la lógica de la (bio)intervención; 3. la desmultiplicación corpórea; 4. el aparato del registro y la evidencia.

7 Gilles Deleuze, *Lógica del sentido* (Madrid: Paidós, 2005), 30 y siguientes.

8 Adán Salinas, "Diagramas y biopoder. Discusiones sobre las sociedades de control", en *Hermenéutica intercultural. Revista de filosofía* 20-21 (2011-2012): 40 y siguientes.

Aquí es necesario apuntar que el análisis de los bloques de experiencia señalados se dirige a la dilucidación del poshumanismo, que podemos abordar y comprender en dos vertientes: la primera que yace en el seno de la posmodernidad criticando los fundamentos básicos de la modernidad y, a la vez, haciendo presente la posibilidad de devenir poshumano, ya que, como lo menciona Francesca Ferrando, el poshumanismo es ya una realidad accesible, en la medida en que nunca hemos sido humanos<sup>9</sup>, buscando elaborar y crear otra realidad que no sea la del humanocentrismo. A esta visión tenemos que agregar la cuestión del poshumanismo entendido como el punto de llegada del trashumanismo<sup>10</sup>, cuya imagen ahora se expone como realidad que atraviesa o que está atravesando prácticamente la mayoría de los dispositivos, mecanismos y estrategias contemporáneos de poder, ligándose y fundiéndose irremediamente con los novedosos avances en la biomedicina, la biología molecular, la terapia génica y la biotecnología, trascendiendo los límites que la premodernidad había impuesto a eso que puede ser nombrado como naturaleza de lo humano. El argumento se afianza en los supuestos básicos de la ilustración, como la idea de progreso. La apuesta de la modernidad se recupera y eleva a una nueva dimensión de lo posible, ya no como utopía, sino como la realidad ya consolidándose<sup>11</sup>.

### EL EJE GUBERNAMENTAL

Al preguntar por las nuevas formas de gobierno sobre la vida, cuya realidad ya nos invade y continúa atravesando los cuerpos, tanto el individual como el poblacional, debemos dirigir nuestro interés a conocer qué es eso que llamamos gobierno.

La pregunta básica sobre este asunto es la siguiente: ¿cómo gobernar a los hombres? Seamos precisos, gobernar simplemente nombra la conducción de conductas<sup>12</sup>: qué conductas se impondrán o con qué conductas se conducirá a los hombres para alcanzar los fines convenientes. Esto desbloquea la propia realidad del gobierno, que ya no necesariamente tiene que ver con el gobierno de las cosas, del territorio o de los recursos, sino con la población. Regular el crecimiento para mantener el bienestar.

Presenciamos una nueva forma de poder ejercida sobre los hombres que no se reduce al poder que proviene del soberano; ya no es el poder centralizado de este, más bien el poder es desplazado a las múltiples y diferentes instituciones que se encuentran en un Estado, a las cuales se unen los análisis y cálculos que van a tener

---

9 Francesca Ferrando, "Posthumanism", *Tidsskrift for kjønnsforskning* 2 (2014): 170.

10 Para una discusión más detallada puede verificarse el siguiente artículo: Raúl Villaroel, "Consideraciones bioéticas y biopolíticas acerca del transhumanismo. El debate en torno a una posible experiencia posthumana", *Revista de filosofía* 71 (2015).

11 Véase Nick Bostrom, "A history of Transhumanist Thought", *Journal of Evolution and Technology* 14 (2005): 4.

12 Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006), 223.

el papel de regular precisamente los movimientos de la población. Aquí es donde el poder se transforma en normalizador por cuanto, a diferencia del poder disciplinario que intenta normar los cuerpos, pretende proponer y establecer ciertos parámetros y límites que ya no se pueden traspasar y que, de hacerlo, trae consigo la aplicación de algún instrumento, alguna técnica o estrategia para regular y establecer nuevamente el equilibrio. Y este nuevo proceso de normalización o regularización se lleva a cabo sobre el objeto población.

Sabemos de antemano que a Foucault le interesó hacer una distinción a partir de la norma, a saber, la normación y la normalización. La primera correspondería a los rudimentos de la anatomopolítica, porque busca normar cuerpos, lo que significa imponer una tecnología de poder específica que obligue a los cuerpos a expresar ciertos signos, señas y movimientos específicos que puedan circunscribirse a los espacios donde se requieran esos signos, señas y movimientos; espacios configurados a partir del poder disciplinario como las escuelas, las fábricas, los hospitales, las prisiones o los cuarteles militares. Así, al pronunciar normación escuchamos el eco de la disciplina. La normalización corresponde a un proceso diferente de control<sup>13</sup> y atraviesa un cuerpo diferente que es el de las poblaciones, cuya realidad se puede identificar en un medio artificial, ampliamente modificado por la técnica, que puede ser capaz de modificar todo lo que rodea al objeto población y, a su vez, modificarle. La modificación técnica produce efectos negativos cuya identificación y análisis permiten establecer y fijar límites para que no afecten mortalmente a la población. Lograr que los límites no sean superados necesita del gobierno de la población. Así, la “normalización significa, entonces, la generación de conductas que, al mismo tiempo, maximizan las fuerzas individuales y colectivas, e integran al individuo en la vida colectiva”<sup>14</sup>. La norma, ya sea entendida como normación o normalización, establece parámetros de normalidad: el trabajador normal, el estudiante y el militar normales, etcétera, índices de contaminación normales, estadísticas de enfermedades crónico-degenerativas normales, etcétera. Y ante toda normalidad, una o varias anomalías tienen que ser corregidas ya sea por la *ortopedia social* impuesta por las ciencias humanas o ciencias de lo *psy* en el caso de las disciplinas, así como el restablecimiento de los índices de normalidad de los efectos negativos producidos a la población a partir de los dispositivos de seguridad. Como lo explica Judith Revel, la norma se expresa como una especie de fundamento natural, pues

Esta regla de nuevo tipo, que reivindica su fundamento natural y se aplica de hecho a un conjunto de rasgos naturales –o dicho más exactamente, configurados para hacer las veces de “referente natural”–, constituye, pues, lo que Foucault llamará la *norma*.

13 Revel, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, 152.

14 Miguel Vatter, “Foucault y la ley: la juridificación de la política en el neoliberalismo” en *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*, ed. Vanessa Lemm (Santiago: Universidad Diego Portales, 2010), 204.

La noción de “norma” se vincula tanto a la “disciplina” como al “control”. Para Foucault, las disciplinas son en efecto, extrañas al discurso jurídico de la ley, al de la regla entendida como producto de la voluntad soberana. En oposición a estas últimas, la regla disciplinaria se presenta como una regla natural<sup>15</sup>.

Históricamente la norma aparece siendo diferente a la ley, pero esta comienza a funcionar más como aquella, buscando establecer los parámetros de la normalización, lo que se ha elevado en el neoliberalismo pues, como señala Miguel Vatter, la gubernamentalidad neoliberal sitúa la ley precisamente en la dimensión de la normalización<sup>16</sup> haciendo que todo ciudadano no pueda asumirse más allá de la dependencia y la sumisión al poder político, prohibiendo o cancelando en algún nivel la potencia de todo ciudadano para asumirse y afirmarse en la independencia para configurarse a partir de otras tecnologías aplicadas sobre sí mismo. Dentro de las nuevas formas de normalización se encuentran la salud perfecta, el dispositivo del *fitness*, incluso la apuesta por el trashumanismo.

Ahora, ¿por qué gobierno? ¿Por qué enfocarnos en esto que Foucault denominó como gubernamentalidad? ¿Qué relación existe con la biopolítica? A estas preguntas respondamos lo siguiente: si hablamos de gobierno, tenemos que plantear primeramente la idea de que existe un tránsito desde la soberanía a la gubernamentalidad, pero no pensemos que esta substituye a aquella o que de alguna manera la erradica. Durante los siglos XVI y XVII el gobierno adquirió preeminencia en relación con la soberanía, incluso al poder disciplinario. Pero de ninguna forma desarticula esas formas de poder del Estado, simplemente esta forma de gobernar a los hombres distribuye esas formas de poder al interior del Estado mismo. Ya decíamos que no hay como tal una centralización del poder en el soberano, porque precisamente la gubernamentalidad consigue desarticular el poder y diseminarlo a las diferentes instancias que se encuentran o producen en el Estado. El gobierno no busca otra cosa más que dirigir ciertas conductas a los individuos sin que tenga que imponerlas por medio de la fuerza, como lo explica Stephen Legg, “ ‘gobierno’ refiere a la conducción de conductas, los intentos para moldear, guiar o afectar la acción personal sin usar la fuerza física”<sup>17</sup>. Sin embargo, hagamos aquí una precisión. Identificamos que la población es el objeto al que se dirige la biopolítica, y será la gubernamentalidad aquello que, a partir de sus técnicas y dispositivos, logre obtener un cálculo y análisis preciso de ella, por lo cual advertimos que la biopolítica no se dirige necesariamente al individuo en particular, sino a la gran totalidad que es la población. Después de todo, entre la población y el individuo se abre precisamente la dimensión del gobierno, puesto que si establece alguna estrategia política para intervenir en la población tiene que

---

15 Revel, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, 153.

16 Vatter, “Foucault y la ley: la juridificación de la política en el neoliberalismo”, 207.

17 Stephen Legg, “Foucault’s Population Geographies: Classifications, Biopolitics and Governmental Spaces”, *Population, Space and Place* 11 (2005): 147

hacerlo en la medida en que el individuo pueda aceptar la estrategia libremente sin ser coaccionado de alguna manera. Así, si la estrategia política aplicada tiene éxito en la población se debe a que el individuo lleva a cabo su acción según el objetivo planteado desde un principio. Con esto entendamos que biopolítica, población y gobierno se entrelazan para producir un resultado observable en las acciones del individuo. Después de todo, como afirma Foucault, analizar los programas de conductas implica, en todo caso, analizar los regímenes de prácticas<sup>18</sup>, en los cuales encontramos las conexiones, los encuentros, los soportes, las obstrucciones, los juegos de fuerza, las estrategias, etcétera<sup>19</sup>, para así poder situar el ejercicio del poder, en este caso sobre la vida, en un espacio determinado según las aristas ahí dispuestas y los vértices de contacto y de intersección, entendidos a su vez como interfaz o puntos de fuga que producen otros efectos y otras realidades. De esto se afirma no solo el ejercicio y los efectos de poder, sino también su consecuente producción de experiencia, que conlleva la producción de un tipo de subjetividad sujeta al polimorfismo de los dominios referenciales.

Ahora, las relaciones entre las estrategias, los mecanismos y los dispositivos de poder, que se enlazan con la actividad del gobierno, tienen la cualidad básica de juntar y organizar los elementos en ciertos bloques que determinan algún tipo de experiencia y de conducta previamente conducida, empero, poseen también la capacidad para separar, desligar y aislar esos elementos para producir la negación de la misma experiencia. Al tener presente esto, podemos entender la gran preocupación de Giorgio Agamben<sup>20</sup> por analizar los dispositivos que desubjetivizan. La expresión “desubjetivación” puede acarrear dos (o más) posibilidades de manejo: la pobreza de experiencia, una constitución interna y, por otro lado, el despojo de ella, una producción externa: la primera se puede llevar a cabo por una situación de precariedad provocada por el medio, mientras que la segunda se produce, más bien, por el dominio y la violencia: ejercicios que aniquilan la libertad y, en infinitud de casos, la existencia. En el exceso de poder, dejemos en claro que ese juego siempre está presente, puesto que “toda estrategia de enfrentamiento sueña con convertirse en una relación de poder, y toda relación de poder se inclina a convertirse en una estrategia victoriosa...”<sup>21</sup>. Así, las tensiones siempre están presentes en los bloques de experiencia, y por esto mismo se produce subjetividad o simplemente se niega por el dominio o se despoja por la violencia. De esta manera comprendemos que en los mismos dispositivos, mecanismos y estrategias podemos encontrar las inversiones entre subjetivación-desubjetivación, vida-muerte, *bíos-zoé*, poder-resistencia, gobierno-crítica.

Con base en lo anterior podemos entender con ayuda del poliedro biopolítico los elementos de experiencia que se circunscriben, se despliegan y se desarrollan

---

18 Foucault, “Questions of Method”, 75.

19 *Ibid.*, 76.

20 Giorgio Agamben, “¿Qué es un dispositivo?”, *Sociológica* 73 (2011): 262.

21 Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología* 50, no. 3 (1988): 20.

en un campo específico, lo cual se debe a que el gobierno ya ha encerrado los campos, los ámbitos y los elementos produciendo un mundo específico, encaminado a cumplir ciertos fines históricos: la producción de un tipo de cuerpo (la domesticación de la fuerza), la creación de un individuo (bajo una cierta estrategia de poder: disciplina), la estabilización de la seguridad (condición para normalizar los fenómenos), el control de la población (o la manipulación de sus elementos biológicos), el imperativo de la salud (el poder biotecnológico y biomédico), la necesidad de registrar y rastrear lo biológico (los alcances de la biometría). Digamos que aquí se encierra todo un hecho de la gubernamentalidad que busca gobernar a las poblaciones.

Los ámbitos desprendidos de los elementos ubicados en el poliedro, y en los que propiamente se desplaza la experiencia, son los siguientes: a) la relación entre vida y muerte, b) el *bíos*, entendido como la vida sujeta a técnicas<sup>22</sup> con la posible investidura política, y la *zoé* entendida como la realidad animal, biológica y orgánica, c) la gubernamentalidad y la resistencia. Sin embargo, estos ámbitos están siendo atravesados por un campo que se muestra en su doble realidad con mutuas implicaciones, nombrado poshumanismo. Esta doble realidad podemos identificarla de la siguiente manera: 1) como potencia afirmativa de la producción de vida y 2) como potencia negativa encargada de producir exclusión y muerte. Si lo proponemos de esta manera se debe a la intención de mostrar cómo el poshumanismo, en su despliegue continuo, puede ser esa potencia afirmativa de la vida, en tanto su cuidado, defensa y posibilitamiento<sup>23</sup>, pero así como la misma vida encuentra su extrema realidad en la muerte, el *bíos* en la *zoé* y la resistencia en nuevas formas de gobierno, el poshumanismo al responder a intereses del capital, de las élites dominantes, de la explotación, de la neocolonización y de la neoesclavitud puede negar la vida de los que no tienen la posibilidad de alcanzar ese desarrollo y *progreso*<sup>24</sup>, deviniendo un poshumanismo cuya realidad se manifiesta como dispositivo global que implanta estrategias y mecanismos para potenciar la precarización, la exclusión y el exterminio de la existencia.

---

22 Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006), 464.

23 Carlos Eduardo Maldonado, "Construyendo la evolución. Una defensa fuerte de la biotecnología", *Bioética y biotecnología en la perspectiva CTS*, ed. Mario Fernando Castro et al. (Bogotá: Ediciones El Bosque, 2004), 85.

24 Paula Sibia, *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005), 258.

## LÓGICA DE LA (BIO)INTERVENCIÓN

Nos resulta importante involucrar los elementos de la biomedicina, la farmacología y la biotecnología<sup>25</sup> por su conexión irreductible con el trashumanismo, que al final ve desarrollado al poshumano. Digamos una consideración primaria: no solo se ha impuesto como un imperativo cultural el que se hablen, se expresen y se difundan una y otra vez las ciencias y las disciplinas de lo *bio*: bioética, biopolítica, biotecnología, biomedicina, bioseguridad, bioingeniería, sino su institucionalización intensiva. Como aconteció con las ciencias de lo *psy* a lo largo de todo el siglo XX, ahora sucede con las ciencias de lo *bio*. Esta realidad se expone en su misma problematización, ya que los científicos y especialistas entienden lo *bio*, que no el *bíos*, en su única acepción de vida sin distinción alguna de la vida humana, de los animales no humanos y de la vida vegetal, por decir algunas. Toda la vida se puede incluir en lo *bio*<sup>26</sup>. Al no poder aclarar esta indistinción los especialistas muestran a la vez su propia incapacidad para analizar los fenómenos que se desprenden de sus propias prácticas. En la indistinción de la vida o al tomar la vida desde sus meros aspectos biológico-orgánicos, no importa si lidiamos con animales humanos o no humanos. La transición de poder de unos a otros bajo el espectro biopolítico ocurre en esa indistinción. Esta transición nos obliga a entender que aquello aplicado a los cuerpos biológicos puede producir las nuevas instancias de una evolución programada por el mismo humano a partir de la biotecnología y de la biomedicina<sup>27</sup>: medicamentos, hormonas, vacunas, proteínas artificiales, aparatos prostéticos, alimentos genéticamente modificados, producción de animales transgénicos, terapia génica, etcétera. A partir de esto Cary Wolfe<sup>28</sup> ha sido muy preciso al aclarar que en las granjas intensivas de producción animales es en el espacio donde se lleva a cabo una aplicación intensiva de la biopolítica: control de la natalidad, inseminación artificial, eugenesia, campañas de vacunación y una

---

25 Aquí podemos tensar una línea de pensamiento que va desde Donna Haraway a Paul B. Preciado con relación a los cuerpos biomédicos y biotécnicos. La primera nos advirtió: "Los cuerpos se han convertido en cyborgs –organismos cibernéticos–, híbridos compuestos de encarnación técnico-orgánica y de textualidad". Donna Haraway, *Ciencia, Cyborgs y mujeres. La reinvencción de la naturaleza* (Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, 1995), 364. La segunda señala: "La distinción aristotélica entre *zoé* y *bíos*, vida animal desprovista de toda intencionalidad frente a la vida digna, vida dotada de sentido, de autodeterminación y sustrato del gobierno biopolítico, habría que sustituirla hoy por la distinción entre *raw* y *bio-tech*, entre crudo y biotecnoculturalmente producido, siendo esta última la condición de la vida en la era farmacopornista". Beatriz Preciado, *Testo Yonqui* (Madrid: Espasa Calpe, 2008), 43.

26 Para nuestros intereses tomemos el caso de la biotecnología que, desde 1992 firmado en el Convenio Sobre la Diversidad Biológica, se puede definir como "toda aplicación tecnológica que utilice sistemas biológicos y organismos vivos o sus derivados para la creación o modificación de productos o procesos para usos específicos".

27 Paul Rabinow y Nikolas Rose, "Biopower today", *Biosocieties* 1 (2006): 195-217.

28 Cary Wolfe, *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame* (Chicago: University of Chicago Press, 2013), 46.

extrema medicalización de la población de no humanos ahí hacinados. Aquí se exponen algunas aristas del poliedro biopolítico dando apertura a la realidad humana y no humana. La vida y el cuerpo de algunas poblaciones se cuidan, se defienden, se potencian y se posibilitan a través de las biotecnologías para establecer un control normalizador y así producir más vida, sin embargo, hay otras vidas y otros cuerpos que se potencian para encontrar que su existencia simplemente significaba muerte y no más, con el fin de favorecer a otra especie, que en todo caso es la humana. Si nos encargamos de analizar la reducción de todas las esferas de lo humano a la mera *zoé*, entonces también tenemos que hacernos la siguiente pregunta, ya que estamos obligados a ello: ¿qué pasa con aquellos animales que existen en esa única posibilidad, despojados de razón, de lenguaje y de todo tipo de derecho, en general, que están fuera de la ley? Del animal, ¿cuál es su destino impuesto por el humano? Tal vez aquí sea determinante la pregunta, ya que responderíamos a la declaración emitida por Dinesh J. Wadiwel, a saber: “[E]l destino de la humanidad descansa en el animal”<sup>29</sup>.

Las exigencias de nuestro tiempo nos han impulsado a pensar continuamente la realidad de lo bio, ya no solo entendido como aquello que inviste lo orgánico o lo biológico o lo que da cabida a una forma de vida, sino como aquello que ahora se nos presenta como lo que incluye prácticamente todo lo vivo. Los conceptos, y a su vez campos de saber, como la biología, la biotecnología, la biomedicina, la bioingeniería, la bioseguridad, entre otros, nos muestran que su contenido, su tratamiento, su investigación y su experimentación están una y otra vez enfocados en la única posibilidad de aprehender lo orgánico y lo biológico.

En la realidad de las ciencias de lo bio el bioquímico Van Rensselaer Potter, al determinar el resurgimiento de la bioética en la década de los años setenta, tuvo por bien señalar que la ciencia del futuro, aquella que puede ser la salvación de la vida planetaria, debe encargarse de conocer y entender el perfecto funcionamiento de los procesos vitales de todo lo viviente para poder determinar mejores panoramas y ambientes en los que la intervención humana, guiada con humildad y respeto a la naturaleza, resulte enteramente benéfica<sup>30</sup>. Así, el carácter de lo bio

29 Dinesh Wadiwel, “Cows and Sovereignty: Biopower and animal life”, *Borderlands e-journal* 1, no. 2 (2002). Además, podemos decir que pensar la cuestión de la animalidad nos sitúa en un tránsito poshumano, ya que nos hace abandonar el paradigma antropocéntrico fundado en el renacimiento y su continuación en la filosofía moderna. Como advierte Luca Valera: “Posthumanism, therefore represents the vertex of a parabola that began well before the modern age, to which man is nothing other than merely one of the living creatures that inhabit the Earth. In this way, the culmination of the posthumanist philosophy is not reached in the denial of anthropocentrism – which is peculiar of the Renaissance era and of modern philosophy – but in a return to a pre-Socratic or stoic period, to that time in which the research on man and nature was but one. The abandonment of the anthropocentric paradigm on an ethical level, in fact, appears only as a consequence of a certain metaphysical point of view, previously embraced: it is decided that man should not deserve privileges because he is not different from other living beings”. Luca Valera, “Posthumanism: Beyond humanism?”, *Cuadernos de bioética* 25 (2014): 483-484.

30 Van Rensselaer Potter, *Bioethics: Bridge to the future* (Nueva Jersey: Prentice-Hall, INC, 1971), 9.

ahora se dirige completamente a la vida y no específicamente a la humana o al *bíos*, entendida como forma de vida.

Muy bien podemos aprehender la realidad de la biopolítica desde las ciencias bio, pero estaríamos encerrados en la clara manifestación y expresión de la *zoé*, entendida desde la voz griega como lo orgánico y como aquello que solo se presenta en su necesidad biológica. Aceptar esta perspectiva tendría como resultado todo un control extremo sobre la parte orgánico-biológica que somos, sin tener en consideración otras esferas de lo humano. Estamos situados a la entrada de una época en la que triunfaría, sin duda alguna, la *zoé* por encima del *bíos*.

Si hemos enunciado los campos de saber de lo bio ha sido con la intención de mostrar que pueden ser elementos constitutivos en la producción de otra(s) realidad(es) diferente(s), en las cuales no estemos encadenados únicamente a nuestro ser orgánico, a pesar de que ese interés esté condicionado por la sociedad y comercializado como el gran imperativo de la cultura. Sin embargo, la búsqueda de la salud perfecta, el deseo de la inmortalidad o, al menos, de la prolongación en extremo de la vida, la obsesión por la juventud eterna, el exceso de ejercicio (*fitness*, *bodybuilding*), la modificación del cuerpo por medio de prótesis, el mejoramiento de las capacidades cerebrales con sustancias químicas, etcétera, nos muestran una época en la cual el individuo prefiere estar aislado para cumplir con todas esas prerrogativas en ciertos estilos de vida que reproducen en lo social la necesidad orgánica. De manera curiosa, la exigencia de lo “orgánico” en los productos libres de transgénicos se presenta como un deseo de salud y bienestar: una vez más el imperativo cultural de la gran salud<sup>31</sup>.

### LA DESMULTIPLICACIÓN CORPÓREA

Cuerpo. ¿Cuándo nos podremos liberar del cerco político impuesto sobre el cuerpo? Más aún: ¿cuándo nos podremos liberar del cuerpo y seguir siendo? Las sociedades disciplinares han hecho lo suyo teniéndolo como objeto directo. El cuerpo, para los siglos que siguieron al siglo XVII, no era otra *cosa* más que aquello directamente atravesado por el poder, ya sea por las modalidades de encierro, de vigilancia o de domesticación. Michel Foucault en *Vigilar y castigar* mostró de manera precisa cómo el cuerpo en las sociedades disciplinares se volvió preso del alma, que por todos los medios posibles tenía que ser corregida y *normada* por las diferentes disciplinas de lo *psy*. El alma como prisión llegó a ser la pena más terrible para el cuerpo, ya que este simplemente no puede escapar de aquella ni mucho menos de sus captores y de sus estrategias de control. El cuerpo, tras las operaciones llevadas a cabo en el alma, se consagró como el cuerpo dócil, predispuesto a todas las variantes del dispositivo disciplinario, cuyo poder todavía padecemos.

---

31 Sfez, *La salud perfecta*, 44.

Las instituciones contemporáneas siguen operando a partir del cuerpo, pero dejemos en claro que ya no se entiende como el verdadero y último objetivo, sino solamente como un primer paso para consolidar otras estrategias de poder para vigilarlo más allá de su materialidad. Hasta donde alcanzamos a ver se han operado al menos tres desmaterializaciones importantes del cuerpo a lo largo de la historia. La primera se operó a través de las campañas biopolíticas cuya extensión buscaba, sí, un cuerpo pero fue el de la población. En estas instancias, del cuerpo población se busca otra normalidad o regularidad que siga operando al interior del mismo, ya sea en el crecimiento, en la salud, en el bienestar o en la reproducción. El cuerpo individualizado continúa siendo importante para estas estrategias, ya que al intervenir en él o al ser atravesado por el poder se alcanza el estrato último de la población en su ser intervenido, regulado y normalizado o, en otras palabras, asegurado. Para entender esta desmaterialización biopolítica del cuerpo usemos la imagen de la energía que Andrea Cavalletti describe en *Mitología de la seguridad*, ya que el individuo se vuelve flujo: “El flujo de energía correrá ininterrumpido del individuo al gran cuerpo civil, para saldarlos en un circuito que al mismo tiempo define la zona justa de intensidad biopolítica: en cambio, donde la energía es obstaculizada o no agrega nada, habrá despoblación –y aparecerán los fenómenos típicos de la sobre– o la subpoblación”<sup>32</sup>.

La segunda desmaterialización del cuerpo se puede encontrar en las sociedades de control que operan desde un inicio en el cuerpo para luego exponerlo y trabajarlo únicamente en su virtualidad. El molde de las instituciones se quiebra y ahora permite fugas que después de todo, y ante la incertidumbre, siguen siendo controladas y vigiladas por otros sistemas que van más allá del cuerpo: las tarjetas bancarias, los números telefónicos, los dispositivos electrónicos y las redes sociales, entre otros. En la lejanía, la vigilancia sigue operando por otros medios en los que se busca más que el cuerpo ciertas acciones que lo delaten para ubicarlo a través de las redes globales de información. El cuerpo ha devenido cuenta bancaria, número telefónico o algún perfil en internet cuya ubicación puede ser rastreable en todo lugar y por cualquier agencia de información en tiempo real.

La tercera desmaterialización corpórea que nos introduce en los linderos del poshumanismo es aquella que está determinada por otras aplicaciones cibertecnológicas en las cuales uno puede aparecer representado con un *avatar* para así modificar la identidad, el cuerpo, la vida propia, y llevar a cabo otro tipo de experiencia en ciudades o mundos virtuales en los que la subjetividad puede experimentarse de otra manera, donde la conciencia ya no necesariamente radica en el cuerpo y más bien puede ser interpretada como un gran cúmulo de información que puede ser depositada o “descargada” (*downloaded*) en un dispositivo, reproduciendo así los patrones específicos de la conciencia dada<sup>33</sup>. Lo que se requiere para estos

32 Andrea Cavalletti, *Mitología de la seguridad: La ciudad biopolítica* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2010), 91.

33 Katherine Hayles, *How we Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* (Chicago: The University of Chicago Press, 1999), 2 y siguientes. También podemos agregar la tesis que especifica Hayles, a saber, que el cuerpo una vez transformado

nuevos tipos de experiencia propia y primeramente es la desobjetivación y con ella la desmaterialización del cuerpo para después experimentar otra subjetividad en el mundo de la virtualidad. Estas nuevas experiencias no solo están modificando la apreciación que se tiene del cuerpo humano, sino que están reformulando, para no decir poniendo en crisis, los paradigmas epistemológicos y los propios de la subjetividad fundados en la modernidad. Estos son, propiamente hablando, los nuevos campos de experiencia que se alejan de toda materialidad y de toda subjetividad única.

Tras exponer esta triple desmaterialización del cuerpo debemos exponer la doble desmultiplicación corpórea que sigue a la presencia material del propio cuerpo. La materia propia del cuerpo puede ser separada en sus elementos básicos para ser identificados, estudiados, clasificados, seleccionados, almacenados, entre otras acciones<sup>34</sup>. Esta operación está dada por la potencia de las biotecnologías que ejercen un diferente poder sobre la vida y sobre los cuerpos. Como lo ha mostrado Marcela Iacub:

Las técnicas biopolíticas, en las leyes bioéticas, ya no tienen como objeto al cuerpo, sino al “material humano”, es decir a los líquidos, substancias y piezas que provienen de seres humanos, como soporte de sus intervenciones. El material que se extrae de los seres humanos permitirá curar y volver a dar vida, crear individuos e incluso inventar nuevas formas de lo humano. Esto implica pues que la vida de cada individuo, además de tener valor de uso para quien vive, tendrá al mismo tiempo valor de cesión. Valdrá también como soporte de transformaciones de los individuos presentes y futuros y, por ese hecho, de la vida misma<sup>35</sup>.

La reducción del cuerpo al material humano manifiesta diversas líneas de fuga hacia la inmaterialidad o a la desmaterialización del cuerpo; hacia nuevas experiencias de inmortalidad por la posibilidad de extender la vida, no ya del cuerpo sino de sus sustancias o piezas en las que la identidad ha dejado de radicar en la consciencia para identificarse en todos esos rasgos que son irrepetibles entre los humanos; hacia otras posibilidades de vida, puesto que la cesión y el intercambio permiten otras condiciones de existencia en otros cuerpos, y también de muerte, ya que esta no radica en el cese de funciones o al desconectar el cuerpo de los aparatos artificiales, sino que la vida se

---

en información tiende a perderse, lo cual puede ser representado por el sintagma básico “information lost its body”.

34 Aquí podemos seguir las palabras de Donna Haraway: “El cuerpo deja de ser un mapa espacial estable de funciones normalizadas para convertirse en un campo enormemente móvil de diferencias estratégicas”. Y más adelante: “No existen espacios, objetos o cuerpos sagrados en sí mismos. Cualquier componente puede ser interconectado con otro si el modelo o el código apropiados pueden ser contruidos para procesar señales en un lenguaje común”. Haraway, *Ciencia, Cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, 362 y siguientes.

35 Marcela Iacub, “Las biotecnologías y el poder sobre la vida”, en *El infrecuente Michel Foucault. Renovación del pensamiento crítico*, comp. Didier Eribon (Buenos Aires: Letra Viva/Edelp, 2004), 174-175.

puede prolongar en el material humano indefinidamente mientras sea almacenado o modificado *ad infinitum*; asimismo, como lo señala Iacub y nos pone en la brecha del trashumanismo, las biotecnologías al hacer la reducción del cuerpo en materiales nos permiten “crearnos a nosotros mismos como puros artefactos biológicos”<sup>36</sup>.

Y después de todo, la carne. Esta es la segunda desmultiplicación corpórea. Hayles ha mostrado que una vez que el cuerpo se convierte en información también sufre una pérdida más, a saber, la propiedad llamada carne (*flesh*). El poshumano es aquel que al devenir información con la posibilidad de depositar su consciencia en una máquina puede muy bien deshacerse de la carne, de eso que lo ata a su humanidad, si y solo si estamos hablando del *humano*. Esta forma de poshumanismo encuentra un contacto singular con el transhumanismo que busca por todos los medios mejorar las habilidades, capacidades y potencias del organismo, y si nos referimos a este se debe a que en algún sentido mejora la carne misma, empero, tiene también la facultad de sustituir (o hacer perder) la carne por otros artefactos artificiales cuya función sea la de compensar algunas “fallas” de lo orgánico que nos conforma. “Fallas” orgánicas o pérdidas de miembros u órganos son ahora el foco de atención de todas las biotecnologías y las bioingenierías, cuya posibilidad estriba en hacer una sustitución de lo orgánico o de eso que llamamos carne por un artefacto artificial o por *carne* artificial. Ejemplos recientes demuestran la posibilidad que acaece en nuestros tiempos, permitiéndonos pensar que ciertas utopías (bio)tecnológicas nos han alcanzado y se han hecho posibles: la Universidad John Hopkins en su laboratorio de física aplicada ha logrado que Les Baugh, quien hubiera perdido ambos brazos en un accidente eléctrico, sea capaz de controlar dos miembros prótesis por medio de sus pensamientos. Caso que no solo presenta la pérdida de miembros, sino su propia sustitución a partir de miembros prostéticos, que terminan por suplir a la carne, cuya realidad va más allá de la extensión o de un simple apoyo a ciertas funciones. Estas nuevas prótesis pretenden realizar todas las funciones de los miembros originales con la intención de mejorarlas. La carne se vuelve obsoleta. Y si hemos dicho que también se busca compensar ciertas fallas manifestadas por la carne, basta mencionar el caso del primer *cyborg*, Neil Harbisson, quien tras padecer acromatopsia le ha sido instalada quirúrgicamente una antena en su cabeza permitiéndole traducir los colores a frecuencias de sonido. Aquí no hay sustitución de la carne, pero sí su mejoramiento. Estos casos nos presentan dos posibilidades de nuestro tiempo, a saber, que lo orgánico de nuestro ser puede mejorarse y que la carne puede ser sustituida por otros artefactos.

Pero, ¿a qué le hemos estado llamando carne? Aquí tenemos que seguir a dos pensadores que sin duda alguna plantean un camino específico de indagación: Cary Wolfe y Alexander G. Weheliye. Si habíamos dicho que la biopolítica practica una desmaterialización del cuerpo singular<sup>37</sup> al mostrar mayor interés por un cuerpo mucho más grande ya no caracterizado tanto por las condiciones sociales como culturales

---

36 *Ibid.*, 180.

37 Collen Glenney Boggs precisa que el foco de atención de la biopolítica no es el cuerpo individual sino la población. Colleen Boggs, *Animalia Americana. Animal Representations and Biopolitical Subjectivity* (Nueva York: Columbia University Press, 2013), 80.

que lo puedan investir, sino por las condiciones biológicas manifestadas ahora por ese cuerpo-especie, entonces podemos pensar con Wolfe que toda biopolítica está dirigida a la carne: “What we need to remember here is that biopolitics acts fundamentally not on the ‘person’ or the ‘individual’, nor even, finally, on ‘the body’, but rather at the even more elemental level called ‘flesh’”<sup>38</sup>. La carne es el nivel elemental al que toda biopolítica se dirige, teniendo la capacidad de abrir un umbral de indistinción entre los humanos y otras formas de vida: “ ‘Flesh’ thus becomes the communal substrate shared by humans with others forms of life in and through which ‘the body’ is both sustained and threatened, and the more we attempt to maximize the former through the micrological manipulations of biopower, the more the threat increases”<sup>39</sup>. Esto lo argumenta Wolfe mientras analiza una forma de biopolítica moderna llevada a cabo en las granjas industriales de producción intensiva de animales para ser transformados en productos cárnicos. La carne nos expone a ese posible umbral de indistinción entre los animales humanos y no humanos bajo los ejercicios del biopoder, buscando la regularidad biológica y para esto, tanto a unos como a otros, se imponen diferentes estrategias biopolíticas para producir y mantener las poblaciones ya sea de una ciudad o de una granja industrial. La carne permite el tránsito de una biopolítica centrada en lo humano hacia una dimensión de aplicación diferente en lo no humano.

Aquí ya estamos frente a otra posibilidad de pensarnos y situarnos en lo humano y lo no humano, pero necesitamos expandir la realidad de la carne para poder vincularnos con la realidad contemporánea del pos y del trashumanismo. Si Wolfe nos arroja a un momento o a un umbral biopolítico de indistinción operado por la carne, Weheliye nos permite pensar que la carne se vuelve una suerte de instrumento con las posibilidades o las potencias de humanizar o deshumanizar al otro. Primero precisemos la cuestión de la carne: “In the absence of kin, family, gender, belonging, language, personhood, property, and official records, among many other factors, what remains is the flesh, the living, speaking, thinking, feeling, and imagining flesh”<sup>40</sup>. El análisis de Weheliye corresponde a estudios propios de la esclavitud sucedida en los Estados Unidos, donde encuentra una suerte de antepasado (un rito del fractal biopolítico de la modernidad) de los campos de concentración en las plantaciones trabajadas por esclavos (*plantation slaves*), quienes estaban despojados de todo tipo de derechos y negados ante cualquier implicación política, además experimentaban una muerte social al no ser reconocidos por los otros y expresaban una sexualidad sin género<sup>41</sup>, careciendo de todo atributo de lo *humano*. Frente a esto, lo que queda

---

38 Wolfe, “Before the law: Humans and other animals in a biopolitical frame”, 51.

39 *Ibidem*.

40 Alexander Weheliye, *Habeas Viscus: Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human* (Durham y Londres: Duke University Press, 2014), 40.

41 Los esclavos estaban más cercanos al sexo mujer y al género femenino por su inferioridad mostrada en relación con el sexo hombre y el género masculino, que ostentaban la racionalidad, la blancura y la legitimidad en la posesión de derechos y en el ejercicio de las *virtudes* políticas. Por otro lado, su sexualidad estaba más cercana a la de las bestias que a la de los humanos, ya que al no pertenecer o no poseer atributos *del hombre* blanco

es la carne antes que el cuerpo, pero aquella debe de pasar por un proceso para poder ser considerada humana, casi-humana o no humana: "... the hieroglyphics of the flesh requires grounding in the biological sphere so as to facilitate –even as it conceals and because it masks– the political, economic, social, and cultural disciplining (semiosis of procedure) of the Homo sapiens species into assemblages of the human, not-quite-human, and nonhuman"<sup>42</sup>.

Como vimos, Wolfe nos indicó que la carne es aquello que compartimos con otras formas de vida, ahora Weheliye nos muestra que la carne pasa por una esfera biológica para facilitar la introducción de otros caracteres en la especie y determinar así su introducción en los tres dispositivos ya mencionados. Sin embargo, este mismo proceso que funciona para humanizar a algunos miembros de la especie (el hombre, blanco, occidental) también deshumaniza. Así, la potencia de la intervención biopolítica subyace en la posibilidad de aprehender la carne incluso en el umbral de indistinción de lo humano-no humano, teniendo que pasar por el proceso biológico primario para hacerla susceptible de otras esferas (político-económico-socio-cultural), estableciendo los límites de la indistinción y caracterizando lo que es humano, no del todo humano y no humano.

Con esta última explicación de la desmultiplicación corpórea podemos entender ahora un nuevo paso hacia el poshumanismo, en su variante entendida como crítica cultural al humanismo clásico o en la variante transhumana, una vez que la carne se pone nuevamente en juego. Precisamente el poshumanismo elabora un nuevo examen sobre lo humano en el nivel o en la dimensión de la carne, ya sea al desmaterializarse y hacerse información, al desaparecer tras un implante o una prótesis o al hacer el tránsito de una vida humana a otra no humana. Si Weheliye nos propone una triple variante a la que se somete la carne nosotros podemos vislumbrar una cuarta, a saber, la del poshumano, que ha dejado de ser humano y, por tanto, ya no es del todo humano. De la esfera biológica, en la que las estrategias biopolíticas se aplican y funcionan, a las esferas político-económico-socio-culturales vemos que aparecen los nuevos determinantes para ubicar, identificar y conocer lo que puede alcanzar la dimensión del poshumanismo o aquello que no lo alcanza. Así, el poshumanismo *humaniza* de otra manera respecto del humanismo clásico y *deshumaniza* todo aquello que está fuera de su alcance. Aquí es importante recordar las palabras de Paula Sibilia: todo aquel que no llegue a ser poshumano será considerado un *subhumano*.

---

los esclavos solo podían desarrollarse en su sexualidad en torno a la bestialidad. Véase Boggs, "Animalia Americana: Animal Representations and Biopolitical Subjectivity", 84 y siguientes. Y también Weheliye, "Habeas Viscus: Racializing assemblages, biopolitics, and black feminist theories of the human", 41-42.

42 *Ibid.*, 43.

## EL APARATO DEL REGISTRO Y LA EVIDENCIA

Como último elemento a explorar en el poliedro biopolítico queda la gran cuestión del registro de la existencia que, para nuestro tiempo, se ha convertido en uno de los dispositivos más intensos y cada vez más ineludibles o, en otras palabras, más difíciles de evadir y esquivar. Expedientes, historiales, identificaciones, actas, cartillas, permisos y licencias, claves, *curriculum vitae*, etcétera. Estos y más son los archivos de nosotros mismos creados por las instancias gubernamentales con los cuales producimos diferentes dimensiones o estratos de nuestra subjetividad enmarcada en una estrategia de poder: el ciudadano, el estudiante, el trabajador, el conductor, el paciente que conoce sus enfermedades, el enteramente vacunado, el deudor de créditos, el viajante de los múltiples aeropuertos, el empresario, el derechohabiente de un servicio, el criminal ya reformado, el militar, entre otros. En estas formas de registro y de archivo opera un principio básico de la ontología de nosotros mismos propuesta por Foucault, cuya pretensión es conocerlos y estudiarlos para saber lo que hemos llegado a ser o lo que nos han hecho llegar a ser, para así después dejar de serlo. Es a partir de estas formas de registro que uno puede conocer su pasado y la manera en que se ha constituido. Foucault revisaba el archivo para analizar la cultura y la sociedad, nosotros revisamos nuestros archivos por la individuación en la que existimos y por el imperativo cultural contemporáneo de administrar nuestra vida, que encuentra otro camino hacia y por la *competencia*, cuya máxima expresión se muestra, como bien señala Vatter, “en el corazón de toda producción de plusvalía en el capitalismo tardío”<sup>43</sup>.

Sin embargo, esta neurótica necesidad de los Estados y sus instituciones por registrar e identificar todos los estratos o dimensiones de nuestra existencia se vuelve evidencia de identidad y (posible) ubicación, además de constituirse en un número y en una estadística más. La(s) población(es) tiene(n) que ser registrada(s). El registro y la evidencia, que antes se afirmaban como dispositivos para identificar al perteneciente a un Estado y, propiamente, para negar al extranjero, al foráneo, al que transgredía las fronteras, al considerado migrante *ilegal*, llegaron a convertirse en un mismo dispositivo de exclusión al interior de un territorio, ya que todo individuo, perteneciente a una determinada población, que carezca de todo registro está condenado a padecer una muerte social o en este caso una muerte biopolítica, en la cual su vida biológica está simplemente olvidada, desterrada y, en muchos casos, entregada a la muerte.

Las nuevas estrategias de la identificación, que se pueden introducir en las formas de la desmaterialización del cuerpo, corren ahora por el camino de lo biológico, pudiendo ser integradas en los archivos individualizados de todas las personas: el ciudadano ahora encuentra su identificación y registro por medio de los dispositivos biométricos; el enfermo a través de la biología molecular, de la terapia génica y, en general, de los materiales humanos; el *homo oeconomicus* en la biometría

---

43 Vatter, “Foucault y la ley: la juridificación de la política en el neoliberalismo”, 211-212.

de los asuntos crediticios. Una vez que el cuerpo y sus materiales se convierten en información, esta puede ser almacenada, compartida e intercambiada con otros bancos de información: así, la que corresponde al ámbito policíaco puede ser interconectada con la información hospitalaria o clínica y, a su vez, con la información bancaria o con la crediticia.

Estas instancias de identificación y registro imponen una nueva forma de vigilancia inmaterial y global<sup>44</sup> en la que el flujo de información corre en exceso, caracterizada a su vez por una instantánea geolocalización. Una vez que todo cuerpo utiliza un dispositivo, que supone alguna forma de registro, este lanza una señal anunciando en tiempo real la ubicación del cuerpo. Los presupuestos de estas formas de vigilancia estriban en las nuevas realidades de la seguridad, ya sean estatales o de las corporaciones privadas, que terminan por justificar todo tipo de acción que reitere ese programa ante cualquier transgresión o violación.

La biometría ha sido la última respuesta que cumple cabalmente las necesidades y exigencias de los tiempos, encontrando que los rasgos individuales en su singularidad biológica resultan ser irremplazables e irrepetibles y por ello mismo más dominantes en estas sociedades abiertas a la globalización y a la multiculturalidad. Esto impone una nueva forma de archivo y una nueva realidad de control y vigilancia que los Estados están implementando en sus ciudadanos y en aquellos que no lo son, ya que es importante también tener un registro de los ilegales. Esta vigilancia inmaterial no es propia de la biometría, pero es lo que se espera de ella en todas las instancias en las que sea requerida.

Así como cualquier forma de control y vigilancia se puede justificar a partir de la retórica de la seguridad, el control y la vigilancia biométrica corren con la misma suerte. Lo cual no significa otra cosa para el ciudadano más que una nueva apuesta por la certidumbre o la certeza al momento de recurrir a los servicios a los que es derechohabiente o por los cuales ha pagado, así como tener la sensación de protección a pesar de que la inseguridad esté atravesando todas las instancias de los Estados. Control sobre lo más íntimo de sí, lo cual ahora se acepta sin contravenir siquiera cuestionar alguna disposición de este tipo, ya que la retórica de la seguridad comienza a absorber toda realidad del ciudadano. Y tenemos que agregar, que frente a las nuevas manifestaciones del terrorismo, la seguridad biométrica se vuelve una forma diferente de proteccionismo de Estado, ante quien el extraño se presenta como sospechoso, siendo identificado y, por tanto, vigilado. Frente a esta perspectiva se tiene que entender que lo registrado por estos dispositivos biométricos es la animalidad y más aún, si seguimos los argumentos tanto de Wolfe como de Weheliye, la carne.

Si queremos entender las nuevas formas de control y vigilancia, vinculando e integrando dispositivos biométricos, dispositivos biotecnológicos y las múltiples redes de información a las que está sometido el ciudadano, entonces tenemos

---

44 Para seguir esta idea, véase por ejemplo: Michael Hardt, "La sociedad mundial de control", *Sé cauto* (2002): 151-160.

que analizar la intervención política que está realizando el trashumanismo en la actualidad. Para esto sigamos las reflexiones oportunas de Sergio González elaboradas en *Campo de guerra*. El programa del trashumanismo planetario ya se desarrolla y despliega:

La era del transhumanismo planetario se caracteriza por la incorporación de los seres humanos como una parte del gran sistema tecnológico-militar que permitirá ir más allá de los límites convencionales, desde la biología hasta lo social, que la especie ha mantenido durante miles de años. El proyecto transhumanista está vinculado a la aspiración ya no de bienestar colectivo sino de supremacía de quienes lo encabezan, poseen y administran<sup>45</sup>.

La dimensión política del trashumanismo toma un derrotero diferente, ya que no busca desarrollar el gran proyecto de “mejoramiento del humano” buscando amplios beneficios colectivos, sino beneficiar a las élites a partir de un despliegue tecnológico-militar y estableciendo desde las últimas décadas del siglo XX un régimen de control y vigilancia a través del modelo de crecimiento civilizatorio<sup>46</sup>. La dimensión política del trashumanismo continúa estableciendo las mismas alianzas con la tecnología<sup>47</sup> ahora con ciertos intereses de control social.

Sergio González también nos advierte de cinco formas específicas para llevar a cabo ese control de manera efectiva superando cualquier límite de los espacios públicos y privados, pues ambos son ahora considerados espacios en los que el ojo del poder se puede instalar:

1) El espacio privado (hogar o vivienda); 2) el espacio comunitario (barrio, vecindario, templos, clubes, gimnasios, parques); 3) el espacio público (calles, avenidas, plazas, lugares edificios, de ocio o esparcimiento, deportivos, foros, teatros, comercios, estaciones de transporte, aeropuertos, oficinas burocráticas, puestos policiales); 4) el espacio de trabajo (plantas industriales, oficinas, fábricas); 5) el espacio personal (trayectos terrestres, marítimos, aéreos, estancias, reposo: la disponibilidad de tiempo completo frente a los sistemas de posición global a través de dispositivos electrónicos de índole portátil)<sup>48</sup>.

La desaparición del espacio privado, entendido como aquello que es inaccesible a los otros y como el lugar en el cual uno experimenta su intimidad, ahora se vuelve transparente por las estrategias de vigilancia que penetran en su interioridad y, por

---

45 Sergio González, *Campo de guerra* (Barcelona: Anagrama, 2014), 107.

46 *Ibidem*.

47 Francesca Ferrando, “Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialism. Differences and relations”, *Existenz* 8, no. 2 (2013): 28 y siguientes.

48 González, *Campo de Guerra*, 109.

otro lado, lo privado se desnuda voluntariamente por aquellos que permiten a los dispositivos electrónicos ir más allá de sus funciones. La transparencia provoca a la desnudez y viceversa. Por esta razón Sergio González afirma que todas las tecnologías utilizadas para cumplir con el fin del control y la vigilancia ya están en el mercado, lo que crea la fantasmagoría de que estos productos son neutros y sin ninguna implicación política<sup>49</sup>.

Agreguemos otro sistema de identificación y registro que se vincula con esas otras dimensiones políticas del trashumanismo, pero antes de corresponder a ello se consideran sistemas clínicos: la biología molecular y los test genéticos. Para la primera forma, el profesor Thomas Lemke afirma que la biología molecular ejerce una diferente microfísica de poder que va más allá del cuerpo, ahora codificado como un *software* (poshumanismo) molecular que puede ser leído y reescrito. Además, identificar que el cuerpo se moleculariza y digitaliza conlleva entender la forma de poder que “operates at the same time below and beyond bodily borderlines. It opens up new spaces of intervention inside the human body and allows at the same time new combinations of heterogeneous elements to hitherto unknown life forms”<sup>50</sup>. A su vez la biología molecular se desempeña como un suplemento de la anatomopolítica clásica y configura otras formas para regular a las poblaciones<sup>51</sup>. De los test se advierte que disponen un futuro a nuestro alcance en el cual las categorías y estereotipos sociales ahora están dictados por la genética más que por la esfera social, corriendo de forma paralela a la biología molecular, puesto que también se ubican en el terreno de la regulación o normalización de la población, lo cual consolida formas de control y vigilancia a partir de los materiales humanos<sup>52</sup>.

## CONSIDERACIONES FINALES

Hemos abierto el poliedro biopolítico para hacer inteligible la realidad de nuestro presente a partir de las implicaciones existentes entre la biopolítica, el pos y el trashumanismo. Asimismo, hemos dado cuenta de las aristas, que en su ser superficie de una realidad tienden a volverse soporte para producir otra en su diferencia, y de los vértices, que al ser puntos de encuentro producen múltiples puntos de fuga cuya figura no puede ser otra más que la pensada por Deleuze, quien señala que la realidad son tiradas de dados al azar que se configuran como una cadena de Markov estableciendo una sucesión de acontecimientos semidependientes: “En cada caso se produce una tirada al azar, pero tomando en consideración los datos de

---

49 *Ibid.*, 117.

50 Thomas Lemke, “Beyond Foucault: From biopolitics to the government of life” en *Governmentality: Current issues and future challenges*, eds. Ulrich Bröckling, Susanne Krammann and Thomas Lemke (Nueva York: Routledge, 2011), 170.

51 *Ibid.*, 171.

52 Sfez, *La salud perfecta*, 179 y siguientes.

la anterior tirada al azar. Una sucesión de tiradas al azar que dependen parcialmente unas de otras”<sup>53</sup>. La tirada al azar nos ha arrojado de la biopolítica a la cuestión del pos y trashumanismo absorbidos por el acontecimiento vida, el acontecimiento muerte, el acontecimiento *bíos*, el acontecimiento *zoé*: he ahí la semidependencia de esos fenómenos culturales que están invadiendo prácticamente toda la existencia humana y no humana.

El poshumanismo crítico, desde sus múltiples vertientes de análisis, puede construir un discurso diferente en torno a las relaciones que tiene el *humano* con todo aquello que le rodea y así modificar o transformar esas mismas relaciones: con el otro-hombre, con el otro-mujer y con el otro-animal; lo cual al ser modificado puede muy bien intervenir en las relaciones que se tienen con el medio ambiente antes de que termine por colapsar. Estamos hablando de que este poshumanismo tiene claras implicaciones en la producción de una(s) forma(s) de vida totalmente diferentes y en la creación de mundo(s) que posibilite(n) y garantice(n) el despliegue de esa(s) forma(s) de vida. Sin embargo, la realidad tiende a encontrar los reverses de toda estrategia positiva y afirmativa y el poshumanismo se vuelve también un dispositivo de desobjetivación y deshumanización al responder a los intereses del capital y de las élites de poder, pues como señala Jon Seltin refiriéndose a los trabajadores de ensambladoras electrónicas situados en las zonas de procesamiento para la exportación:

These electronics assembly workers are rendered post-human in that their technological augmentation situates them *beyond human*, and denies access to the very category of the “human”, as codified in international labour standards, international law and human rights conventions. The supposed fluidity, transcendence and liberation associated with digital technologies and hyperbolic post-human futures are structurally contingent on the cheap labour and de-humanisation of these other post-humans<sup>54</sup>.

El poshumano en los análisis y perspectivas de Jon Seltin encuentra un paralelo con la realidad del subhumano postulada por Sibilia. Más que encontrar una realidad diferente, afirmativa y positiva, el deshumanizado o el subhumano producto del poshumanismo se topa con otras formas de dominio, de control y vigilancia que envuelven su existencia. Tenemos que agregar que si esta forma de poshumanismo se involucra con el trashumanismo en su única posibilidad de mejoramiento de las cualidades biológicas, podemos llegar a pensar que expresa realmente un encierro en la *zoé*, o en la propia animalidad o en lo orgánico que nos constituye, provocando alcanzar un único objetivo, el de mejorar la carne, la salud y el cuerpo para los nuevos fines de la producción capitalista.

53 Gilles Deleuze, *Michel Foucault y el poder. Viajes iniciáticos I* (Madrid: Errata Naturae, 2004), 46.

54 Jon Seltin, “Production of the Posthuman: Political Economies of Bodies and Technology”, *Parrhesia* 8 (2009): 53.

A esto me parece que debe reaccionar la biopolítica, entendida como la posibilidad de crear o potenciar diferentes formas de vida cuya orientación busque salir del gobierno de lo orgánico en la bifurcación y, a su vez, en la borrada de lo privado y lo público. Esto significa una política centrada en el *bios* con la capacidad, no de negar la *zoé*, sino de dirigir todos aquellos campos de saber, técnicas y ciencias que operan sobre lo orgánico hacia los confines del *bios*. Evadir el encierro orgánico, el individualismo social y el atomismo cultural tal vez sean algunas de las tareas ético-políticas más importantes de nuestro tiempo. Si me he expresado en el “salir” lo hago en el estricto sentido kantiano de *Ausgang*: salir de la minoría de edad; si me he expresado en el “gobierno” lo hago en el estricto sentido foucaultiano de *gouvernementalité*: como la conducción de conductas, y si hacemos énfasis en estas referencias se debe a que tenemos que buscar salidas a la heteronormatividad que dirige y conduce nuestras conductas. Ahora, ¿salir de qué tipo gobierno? Del gobierno de lo orgánico he señalado, puesto que si el pos o el trashumanismo nos exponen a la condición orgánica que somos y que ha pasado por un proceso en el cual se han establecido ciertos fines (la salud, la juventud, el dispositivo del *fitness*, la eugenesia, etcétera) terminan por volvernos dependientes de todo el aparato médico, farmacobiológico, biotecnológico, ante lo que solo nos queda obedecer y someternos a la dimensión de la normalización. En la dependencia estriba nuestra terrible minoría de edad. Si esto es así, entonces ahora a través de lo orgánico se ha impuesto un gobierno sobre los hombres a partir del capitalismo, la cultura y la sociedad de masas vertida en el consumo y en el espectáculo de entre los cuales el gran triunfante con la *zoé* es el transhumanismo. Después de todo, y ante la realidad problematizada, no hemos estudiado y analizado el poliedro biopolítico para saber qué es, sino para salir de él.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. “¿Qué es un dispositivo?”. *Sociológica* 73 (2011).
- Boggs, Colleen. *Animalia Americana. Animal Representations and Biopolitical Subjectivity*. Nueva York: Columbia University Press, 2013.
- Bostrom, Nick. “A History of Transhumanist Thought”. *Journal of Evolution and Technology* 14 (2005).
- Cavalletti, Andrea. *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2010.
- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Madrid: Paidós, 2005.
- . *Michel Foucault y el poder. Viajes iniciáticos I*. Madrid: Errata Naturae, 2004.
- Ferrando, Francesca. “Posthumanism”. *Tidsskrift for kjønnsforskning* 2 (2014).
- . “Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialism. Differences and relations”. *Existenz* 8, no. 2 (2013).
- Foucault, Michel. “El sujeto y el poder”. *Revista Mexicana de Sociología* 50, no. 3 (1988).
- . *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- . “Questions of method”. En *The Foucault effect. Studies in governmentality*, editado por Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- . *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- González, Sergio. *Campo de Guerra*. Barcelona: Anagrama, 2014.
- Haraway, Donna. *Ciencia, Cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, 1995.
- Hardt, Michael. “La sociedad mundial de control”. *Sé cauto* (2002): 151-160.
- Hayles, Katherine. *How we Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- Iacob, Marcela. “Las biotecnologías y el poder sobre la vida”. En *El infrecuente Michel Foucault. Renovación del pensamiento crítico*, compilado por Didier Eribon. Buenos Aires: Letra Viva, 2004.
- Legg, Stephen. “Foucault’s Population Geographies: Classifications, Biopolitics and Governmental Spaces”. *Population, Space and Place* 11 (2005).
- Lemke, Thomas. “Beyond Foucault: From Biopolitics to the Government of Life”. En *Governmentality: Current Issues and Future Challenges*, editado por Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann y Thomas Lemke. Nueva York: Routledge, 2011.
- Maldonado, Carlos Eduardo. “Construyendo la evolución. Una defensa fuerte de la biotecnología”. En *Bioética y biotecnología en la perspectiva CTS*, editado por Mario Fernando Castro. Bogotá: Ediciones El Bosque, 2004.

- Potter, Van Rensselaer. *Bioethics: Bridge to the future*. Nueva Jersey: Prentice-Hall, INC, 1971.
- Preciado, Beatriz. *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa Calpe, 2008.
- Rabinow, Paul y Nikolas Rose. “Biopower today”. *Biosocieties* 1 (2006).
- Revel, Judith. *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2014.
- Salinas, Adán. “Diagramas y biopoder. Discusiones sobre las sociedades de control”. *Hermenéutica intercultural. Revista de filosofía* 20-21 (2011-2012).
- Seltin, Jon. “Production of the Posthuman: Political Economies of Bodies and Technology”. *Parrhesia* 8 (2009).
- Sfez, Lucien. *La salud perfecta*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- Sibilia, Paula. *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Valera, Luca. “Posthumanism: Beyond humanism?”. *Cuadernos de bioética* 25 (2014).
- Vatter, Miguel. “Foucault y la ley: la juridificación de la política en el neoliberalismo”. En *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*, editado por Vanessa Lemm. Santiago: Universidad Diego Portales, 2010.
- Villaruel, Raúl. “Consideraciones bioéticas y biopolíticas acerca del transhumanismo. El debate en torno a una posible experiencia posthumana”. *Revista de filosofía* 71 (2015).
- Wadiwel, Dinesh. “Cows and Sovereignty: Biopower and Animal Life”. *Borderlands e-journal* 1-2 (2002).
- Welhiye, Alexander. *Habeas Viscus: Racializing assemblages, biopolitics, and black feminist theories of the human*. Durham y Londres: Duke University Press, 2014.
- Wolfe, Cary. *Before the law: Humans and other animals in a biopolitical frame*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

---

\* Jorge Vélez Vega. Profesor e investigador en la Universidad Autónoma de Querétaro (Querétaro, México). Licenciado en Psicología y licenciado en Filosofía. Maestrante de Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Coordinador de la licenciatura en Filosofía y miembro del comité de b, Universidad Autónoma de Querétaro. Actualmente participa en un grupo de investigación llamado “Biopolíticas y necropolíticas situadas”, dirigido por la doctora Ariadna Estevez. Sus intereses de investigación son la filosofía antigua, filosofía práctica, poshumanismo, biopolítica y bioética. Correo electrónico: jorgevelezve@outlook.es.

**RESEÑA**  
**MIGUEL VATTER. *THE REPUBLIC OF THE LIVING:  
BIOPOLITICS AND THE CRITIQUE OF CIVIL SOCIETY.***

Nueva York: Fordham University Press, 2014.  
403 pp. ISBN 978-0823256020

*Ely Orrego Torres*<sup>1</sup>

UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

Recibido: 18 de mayo de 2015

Aceptado: 13 de junio de 2015

El trabajo académico de Miguel Vatter se ha caracterizado por instalar en el debate aquellas problemáticas teórico-políticas recientes del pensamiento contemporáneo. En ese sentido, su quehacer intelectual ha posibilitado –junto con otros académicos– el acercamiento de los postulados derivados de la biopolítica y la teología política a América Latina, en particular a Chile durante su período de docencia e investigación en el país, entre los años 2005 y 2012. De este modo, al leer este libro, encontramos una recopilación del desarrollo intelectual del autor que incluye parte de ese debate ya publicado y presentado en otras revistas, libros y conferencias internacionales, pero que han sido revisados y expandidos en esta edición. Así, este libro constituye lo que podríamos denominar como un compendio de las interpretaciones novedosas y progresistas que Vatter plantea –desde su visión republicana con elementos de democracia radical– en dos discusiones tradicionales del pensamiento contemporáneo: la teología política y la biopolítica.

En *The Republic of the Living* plantea como tesis una respuesta a la clásica definición de biopolítica. La biopolítica, en su comprensión clásica foucaultiana, se define como la “entrada de la vida biológica o de las especies en los cálculos realizados por la racionalidad política”<sup>2</sup>, y se entiende por esta última aquella racionalidad que “permite al liberalismo reemplazar la política por el gobierno de la policía, el Estado

---

1 Egresada del programa de Magíster en Pensamiento Contemporáneo del Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales (Santiago, Chile). Correo electrónico: eorrego@uc.cl.

2 Miguel Vatter, *The Republic of the Living: Biopolitics and the Critique of Civil Society* (Nueva York: Fordham University Press, 2014), 2.

de derecho por el gobierno, y la acción por la conducta normalizada”<sup>3</sup>. Considerando lo anterior, la propuesta de Vatter es plantear el desafío desde el republicanismo, preguntándose si es posible un republicanismo de la vida o si este es incapaz de enfrentar el paradigma biopolítico. Así, y en relación con la definición de Foucault, el francés no desarrollaría sus ideas desde una configuración biopolítica de la familia, la ley y la economía en una sociedad civil. Por tanto, este libro también recurrirá a llenar ese vacío centrándose en las relaciones entre tres conceptos: *natalidad* (basado en el *zoé* griego, cuyo aspecto de la vida política es la vida biológica de las especies), *normalidad* (basado en el *bíos* griego, cuyo aspecto de la vida política está dado por las normas y la forma de vida que es normada por la conducta derivada de ello) y *normatividad* (cuyo aspecto de la vida política que es creadora de lo novedoso, que aunque no exista un concepto en griego, el autor asume como “vida eterna”). Interesantemente en esta última, el autor cruza aquellos preceptos de la teología que suelen ignorarse en la discusión reciente de su interpretación política (enfocada en la figura de autoridad), con la biopolítica en su sentido gubernamental. Con esto, Vatter abrirá el espacio para pensar una teología política más allá de los monoteísmos, a saber, desde una concepción materialista y atea. Para lograr lo anterior, recurrirá al debate actual de una biopolítica afirmativa, sugerida por la teoría política italiana de Antonio Negri, Giorgio Agamben y Roberto Esposito. En ella, se concentrará en una forma de política de vida comunista, lo que el autor llamará *commune-ist* –en español sería un *común-ismo*– en que el poder normativo de la natalidad está como base del Estado de derecho, y el “excedente de la vida” (*surplus of life*) se reapropia por el pueblo organizado en comunidades. Es decir, un republicanismo de izquierda con desafíos para pensar la vida hoy.

El libro se divide en cuatro partes: i) biopolítica de la economía; ii) biopolítica de la familia; iii) biopolítica de los derechos; iv) biopolítica de la vida eterna. La primera parte se dedica a releer el paradigma biopolítico de la sociedad civil y su relación con el liberalismo económico. En ese sentido, una lectura del materialismo dialéctico de Hegel y Marx en función de un republicanismo que demanda la *normalidad* de la ley. La segunda parte refiere a una de las problemáticas de la biopolítica que se relaciona directamente con la teología política: el rol de la familia como *zoé*. Por medio de las lecturas de Benjamin, Agamben, san Pablo, Arendt, Kafka y Goethe, el autor vincula los enunciados políticos con la literatura alemana. El capítulo cinco resulta ser uno de los más interesantes de esta parte, debido a que Vatter vincula su concepto de “vida eterna” con el matrimonio desde las *Afinidades electivas* de Goethe. Pero el elemento de novedad radica en el argumento que relaciona a Foucault con su noción de sexualidad y en cómo pensar la homosexualidad hoy conllevaría un entendimiento de la vida como aquella “eternidad” que el mismo autor propone desde la respuesta biopolítica de la vida (comunismo sexual) basada en nuevos entendimientos de la fidelidad hacia un mismo sexo. La tercera parte del libro podría denominarse como aquella que mejor define la situación biopolítica actual. Es decir, como una crítica al

---

3 *Ibidem.*

neoliberalismo en tanto norma la vida en función de la economía política, expresado en un entendimiento de los derechos desde una “biologización”. Uno de los capítulos que integran esta parte, el capítulo siete, se refiere a uno de los cuestionamientos contemporáneos a la idea de los derechos humanos y la crítica inherente desde su comprensión neoliberal. Desde la fórmula arendtiana del “derecho a tener derechos”, Vatter defiende que si existiera un adecuado entendimiento de los derechos humanos este sería desde una biopolítica afirmativa, al integrar en su núcleo un republicanismo y cosmopolitanismo. Por ello, la crítica realizada es la misma que hoy está en boga a nivel internacional sobre el estatuto de los derechos humanos, esto es, aquella que cuestiona la concepción de dignidad humana. Este concepto de por sí es problemático, porque alude a la “sacralidad” –noción derivada de la teología cristiana– de la vida biológica, en una sociedad moderna y liberal donde la policía y tanatopolítica se han expandido sin control. A través de una lectura novedosa del rol de los refugiados dentro de la jurisdicción internacional y cómo los Estados les niegan derechos, el autor realiza el paralelo con la plebe, a la que se le negaba el ser parte del gobierno de un Estado por su condición jurídica.

La última parte del libro, referida a la biopolítica de la vida eterna, busca enfatizar en la actividad de la contemplación. Para ello apela al existencialismo de Heidegger comparado con el “providencialismo” de Spinoza (capítulo ocho) y un materialismo dialéctico en relación con el mesianismo en Benjamin, Nietzsche y Marx (capítulo nueve). A la vez, el autor debate en este apartado los principios biopolíticos de la vida y natalidad, en función de lo teológico-político que es pensar el mesianismo desde la noción temporal del “tiempo-ahora” en una sociedad basada y normalizada por la teología económica. En ese sentido, la posibilidad de la revolución se abre en cuanto se replantean las nociones temporales de la vida, y junto con ello, de la eternidad.

En resumen, *The Republic of the Living* es un libro necesario para la discusión biopolítica y teológico-política en la actualidad. Lo es porque expresa aquella voz que vuelve a pensar la función del “pueblo” en una sociedad donde su rol se ha limitado al carácter normalizado y neoliberal derivado de la economía política. Vatter responde, por un lado, a la posibilidad de un “republicanismo de la vida”, uno que se enfoque en la potencialidad del pueblo en tanto participe del poder y cuya esperanza radica en la revolución; por el otro, como aquel actor crítico que manifiesta cómo el Estado y la economía han conducido la vida hacia una precarización de la misma. Por esto es que pensar una biopolítica desde la izquierda no es una imposibilidad; es más bien su oportunidad de redimirla.



RESEÑA  
**RODRIGO KARMY. POLÍTICAS DE LA EXCARNACIÓN.  
PARA UNA GENEALOGÍA TEOLÓGICA DE LA  
BIOPOLÍTICA<sup>1</sup>.**

Buenos Aires: Editorial Universitaria, 2014.  
251 pp. ISBN 978-987-27761-6-9

*Ivana Perić M.*<sup>2</sup>

UNIVERSIDAD DE CHILE

Recibido: 18 de mayo de 2015

Aceptado: 13 de junio de 2015

LA CARNE EN DISPUTA

Los comentaristas que tomaron parte en el primer lanzamiento de *Políticas de la excarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica* en Chile coincidieron en decir que es un texto “*de* filosofía y no *sobre* filosofía”<sup>3</sup>. Tras su lectura, y a propósito de la teología, se plantea la siguiente pregunta: ¿es este un texto *de* teología o *sobre* teología? Hay en su construcción ciertos tránsitos que fuerzan la formulación de dicha pregunta. Ya en el título, como primera aproximación, prima inequívocamente el uso del término “genealogía”. Que se presente como un estudio del nacimiento y despliegue de la biopolítica parecería implicar una clausura a la posibilidad del *de*. Sin embargo, en su discurrir aparecen ciertos destellos que podrían ser vistos como apertura del registro *sobre* el que se escribe: la primera y última llamada es a la *resurrección* de la carne.

En líneas generales, lo que Rodrigo Karmy pretende es levantar una tercera lectura, alternativa a las de Giorgio Agamben y Roberto Esposito cuya constante

---

1 Esta reseña se enmarca en el proyecto de investigación Fondecyt Regular “Hacia una genealogía del poder farmacológico”, N° 1140901. Núcleo de investigación en biopolítica e ideología, Universidad de Chile.

2 Egresada de Ciencias Jurídicas y Sociales, Facultad de Derecho, Universidad de Chile (Santiago, Chile). Correo electrónico: ivanapericm@gmail.com.

3 Kamal Cumsille y Miguel Ruiz Stull en el lanzamiento que tuvo lugar en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Chile en junio del 2014.

es dar con la forma, “dispositivo” dirá, en que se articulan las dos racionalidades del poder que identificara Foucault<sup>4</sup>. En otras palabras, pretende llenar “el vacío semántico”<sup>5</sup> que el término biopolítica habría dejado tras de sí. En la primera parte del texto, lo que en principio se plantea como una relación paradójica entre el paradigma político-estatal, identificado con el soberano, y el paradigma económico-gestional, identificado con el gobierno, que el propio Karmy llama *double bind*, deviene una pregunta por el dispositivo que articula ambas racionalidades. Esposito propondrá una articulación interna bajo el *paradigma inmunitario* y Agamben propondrá una articulación pragmática bajo el *paradigma de la gloria*. La maniobra de situarlas como dos respuestas distintas a la misma pregunta mostrará su distancia; lo que las distingue es su relación metodológica con la teología. Lo que sería el déficit de una lectura como la de Esposito, a diferencia de una como la de Agamben, es que “comporta una limitación, a saber, que su genealogía no se refiere al posible sustrato propiamente teológico que tendría el ‘paradigma inmunitario’”<sup>6</sup>. Y entonces, ¿qué es lo que Esposito perdería con su desvinculación de la teología? La contestación a esta pregunta es el supuesto con el que se construye la propuesta alternativa en cuestión. Es en la figura de Cristo, como espacio de institución de una unidad de naturaleza divina y humana a la vez, en la que se hallaría la clave de la articulación antedicha. Es así como Karmy sitúa en la teología cristiana, y más específicamente en el dogma de la encarnación, la afirmación de una relación operativa entre el poder espiritual del soberano y el poder terrenal de la economía expresada en toda forma biopolítica<sup>7</sup>.

En términos gruesos, tres son los pilares conceptuales sobre los que se erige su lectura de la encarnación a partir de la dogmática cristiana<sup>8</sup>. Primero, que lo encarnado tendría una doble naturaleza, divina y humana a la vez, siendo por lo tanto el hijo consustancial al padre (*homoousias*). Lo que quiere decir que Cristo es mediador entre el mundo celestial del padre y el mundo terrenal del hijo, cobijando al mismo tiempo la singularidad de la divinidad y de la humanidad. Cristo es, por lo tanto, el nombre de una relación de coexistencia entre ambas naturalezas. Segundo, que esa relación no solo es de separación, sino que de articulación en la fórmula “una sola persona con dos naturalezas” (*hypóstasis*). Jesucristo es el nombre con el que se presenta la misteriosa unidad perfecta entre ambas naturalezas. Y tercero, que como hijo de Dios, este es engendrado (*gennétos*) y no creado. Lo que implica que Dios se introduce en la historia de los hombres al tiempo que conserva su eternidad. Pero, además, que el gesto de su venida muestra el carácter salvífico que supone dicha excepcional intervención divina en el nacimiento de un nuevo hombre, se debe solo a que Dios ha engendrado a su hijo que irrumpe la vida, vida ahora sagrada. Lo

4 Rodrigo Karmy, *Políticas de la excarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica* (Buenos Aires: Editorial Universitaria, 2014), 53.

5 *Ibid.*, 62.

6 *Ibid.*, 66.

7 *Ibid.*, 186.

8 *Ibid.*, 105-108.

que marcaría la figura de Cristo que resulta de la reunión de estos tres términos es la irreductibilidad de la inmanencia en la trascendencia, y de la trascendencia en la inmanencia. En consecuencia, es a partir de ahí, sobre dichos pilares conceptuales, que la analogía propuesta por Karmy fluiría sin más:

[L]a naturaleza divina expresaría la *auctoritas* de la soberanía y la naturaleza humana de la *potestas* del gobierno cuya articulación estaría operada sobre la base del término *homoousias*, que haría posible el establecimiento de una comunidad armónica entre el Padre y el Hijo, entre la soberanía y el gobierno. (...) Dicho proceso se consumaría en la inscripción de dicha vida en forma de una “persona”: la “naturaleza divina” corresponderá a la dimensión lingüística de lo viviente y la “naturaleza humana”, a su dimensión estrictamente corporal. En este sentido, y tal como muestran las disputas conciliares, la personificación de la vida coincidiría enteramente con el proceso de encarnación. De este modo en-carnar no significaría más que personificar, es decir, convertir la vida en *sacer*<sup>9</sup>.

Tras exponer su reconstrucción del argumento propiamente teológico de la encarnación, Karmy introducirá la distinción filosófica entre cuerpo y carne. Es ahí donde encontramos el peso específico de su propuesta. Si en el primer apartado de la segunda parte Karmy ha establecido los contornos de la *encarnación teológicamente considerada*<sup>10</sup>, operación que permitiría alzarla como paradigma bajo el cual toda forma biopolítica está implicada, en el segundo apartado la encarnación será *filosóficamente considerada*<sup>11</sup>. Es en la misma estructura del texto donde se explicita el tránsito metodológico. Y entonces la pregunta viene de suyo: ¿qué es lo que Karmy ganaría con dicha desvinculación? ¿Qué hay en filosofía que no hay en teología?

Tomando como punto de partida la línea trazada por Jean-Luc Nancy en virtud de la cual la encarnación es la constitución del cuerpo como *circularidad significativa*, esto es, donde el cuerpo del rey es el signo de la comunidad, y la comunidad es el signo del cuerpo del rey<sup>12</sup>, Karmy encontrará en la carne la posibilidad de resistir a la sutura que operaría en cada cuerpo-significante. Si “el cuerpo ordena, la carne subleva; [si] el cuerpo unifica, la carne multiplica”<sup>13</sup>. Porque la estrategia de la teología cristiana que subyace al dogma de la encarnación, de nuevo, sería convertir la vida en *sacer*, o lo que es lo mismo transformar la multiplicidad de la carne en la univocidad del cuerpo. Así, lo que antes era denunciado como limitación, es ahora concebido como posibilidad: si del paradigma de la encarnación levantado por la teología cristiana resulta un cuerpo clausurado, su apertura solo puede encontrarse, dirá el autor, en la *potencia medial de la carne*. Si “el paradigma de la encarnación, en

9 *Ibid.*, 109.

10 Título bajo el cual despliega el primer apartado de la segunda parte.

11 Título bajo el cual despliega el segundo apartado de la segunda parte.

12 *Ibid.*, 128.

13 *Ibid.*, 140.

el doblez entre Padre e Hijo, es el que nos permite dilucidar la dimensión propiamente teológica de las actuales formas de biopolítica”<sup>14</sup>, la emancipación no tiene lugar al interior del registro de la teología. Antes bien, es en el movimiento exteriorizante de la carne que el cuerpo pretende suturar, que se puede hacer frente al despliegue de la tensión permanente entre el “hacer morir” y el “hacer vivir” que instituye la *máquina gubernamental* (aquí, “encarnativa”). De ello se sigue que en vez de la irreductibilidad de la inmanencia en la trascendencia representada por el cuerpo, la “ ‘carne’ será el lugar de la inmanencia absoluta situada como un *intermezzo* entre el sujeto y el objeto, entre lo humano y lo animal”<sup>15</sup>. Las *políticas de la excarnación*, por lo tanto, serían el aparecer de la crítica en el contexto de homogenización resultante de toda operación teológica en tanto que biopolítica. En esta lectura, son las políticas *de* la carne (excarnación) y no *sobre* la carne (en-carnación) el horizonte de posibilidad de irrupción de lo viviente.

Todo el punto, sin embargo, es que la decisión metodológica que resume el compromiso de Karmy se ve debilitada en el mismo uso categorial de su propuesta. Ubicarse en el campo de lo teológico implica concebirlo como modo de significación<sup>16</sup>, es decir, como constituido por figuras cargadas de sentido. Por ello, la sugerencia es que hay que transitar de la pragmática a la semántica de la teología. Solo así es posible asumir una posición, disputar aquello que se presenta como dado. Es el argumento concluyente de Carl Schmitt en su célebre respuesta a la querrela de Erik Peterson; afirmar que la teología debe mantenerse al margen de la política implica pretender resolver “teológicamente” una polémica arrogándose así una competencia política, que es precisamente la de tomar posición en un asunto polémico<sup>17</sup>. Apelar a la pragmática de la teología<sup>18</sup> no es en términos estrictos aliarse con Peterson, pero sí lo es en un sentido profundo. Si Peterson corta la relación a favor de “la teología”, Karmy corta la relación a favor de “la política”. Porque cuando, siguiendo a Agamben –específicamente en *El Reino y la Gloria*–, Karmy reconstruye el argumento teológico para identificarlo con una operación estratégica de articulación, reduce la

---

14 *Ibid.*, 168.

15 *Ibid.*, 217.

16 Entre nosotros, Fernando Atria dirá que la teología y la política comparten el mismo modo de significación; tanto los conceptos teológicos como los conceptos políticos significan imperfectamente. Lo que quiere decir que “no son signos falsos, sino que su pleno significado es inaccesible para nosotros dadas nuestras formas de vida”. En Fernando Atria, “Viviendo bajo ideas muertas” (versión presentada en el IV Congreso Estudiantil de Derecho y Teoría Constitucional, Facultad de Derecho, Universidad de Chile, Santiago, Chile, 19-21 de noviembre, 2009).

17 Carl Schmitt, “Teología Política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política”, en *Teología Política* (Madrid: Editorial Trotta, 2009), 119-120.

18 Es la propuesta metodológica de Agamben que es seguida por Karmy. En palabras de este último: “... no se trata de una discusión propiamente teológica cuya pregunta se centraría en la dilucidación de la esencia de la gloria sino, más bien, en atender cómo funciona su pragmática, preguntándose por las formas y los efectos de la glorificación” Karmy, *Políticas de la excarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*, 74.

potencia misma del lenguaje teológico. De esa manera se sitúa en el opuesto simétrico de Peterson, puesto que identificar la figura de Dios encarnado con un dispositivo cuya importancia radica solo en su despliegue (en las *políticas de la encarnación*) es vaciar de teología al mismo discurso teológico y con ello devaluar la analogía, cuya estructura es la de una comparación y, por lo tanto, la de una relación de un par conceptual que, sin embargo, guarda la irreductibilidad de uno en el otro y viceversa.

Si la identidad del cristiano no está ni biológica ni étnicamente constituida, sino que solo delineada por la dogmática<sup>19</sup>, lo que se pueda decir en clave teológica debe dar cuenta de nuestro *aquí y ahora*<sup>20</sup>. Podemos, en las condiciones actuales, avanzar una lectura desde, pero distinta a la determinada en el Concilio de Calcedonia (451 D.C) que es la que concluye el capítulo de Karmy de *la encarnación teológicamente considerada*. Distinta puesto que cierta lectura teológica, una que podríamos llamar *crítica*, es aquella que se pregunta por nuestras prácticas políticas hoy. Es lo que el gesto de Pier Paolo Pasolini en la escritura de su san Pablo célebremente expresa<sup>21</sup>. Más allá del sentido que le atribuye a dicha figura, como aquella que alberga una tensión entre el espíritu de fundación y la crítica al desenvolvimiento de la Iglesia, lo decisivo es que la trae, con su misma forma de decir, al mundo de los años sesenta; el texto está fundamentalmente construido con los dichos textuales de Pablo pero situados en el tiempo del ahora. Que esas páginas hayan quedado a medio trabajar no hace más que reforzar el gesto; no solo los escritos de Pablo tienen sentido hoy, sino que su modo de significación es incompleto, inconcluso, no susceptible de clausura. La teología es, por lo tanto, un registro cuya potencia se halla en dar cuenta de nuestras prácticas actuales.

Para disputar en el ámbito del sentido, a diferencia de la lectura de Karmy, el dogma cristiano de la encarnación puede ser leído como precisamente lo contrario, como pura apertura. Este giro capital aparece ahí donde la encarnación se pone en relación con la crucifixión y la resurrección, cuestión que obvia toda propuesta pragmática. La sugerencia es que solo así se hace inteligible el *dictum* de Karmy; que las condiciones de opresión en las que vivimos no son ontológicamente necesarias, sino solo históricamente posibles<sup>22</sup>. *Y la palabra se hizo carne* (Juan 1,14).

19 Juan Luis Segundo, *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático* (España: Editorial Sal Terrae, 1989), 192.

20 Giorgio Agamben, *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2013), 29.

21 En 1966 Pasolini envía unas notas a un productor con el objetivo de encontrar financiamiento para filmarlas. Notas que sitúan al protagonista, san Pablo, en diferentes eventos de la historia reciente en ciudades tales como Nueva York, Londres, París, Barcelona, notas que él mismo resume como constituidas por una *violencia temporal contra la vida de san Pablo*. La controversial operación de recontextualización, que parece ser el “sello Pasolini”, no resultó esta vez atractiva para los inversionistas, por lo que quedó como proyecto inacabado. Las notas han sido recientemente reunidas e inauguradas por un prólogo de Alain Badiou, en Pier Paolo Pasolini, *St. Paul. A screenplay* (Londres: Verso, 2014).

22 Tomarse en serio la llamada a la filosofía a resucitar la carne es lo que según el autor la transformaría en *crítica*, y en consecuencia lo que, en sus palabras, desactivaría el dispositivo

**BIBLIOGRAFÍA**

- Agamben, Giorgio. *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2013.
- Atria, Fernando. “Viviendo bajo ideas muertas”. Version presentada en el IV Congreso Estudiantil de Derecho y Teoría Constitucional, Facultad de Derecho, Universidad de Chile. 19-21 Agosto, 2009.
- Karmy, Rodrigo. *Políticas de la excarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*. Buenos Aires: Editorial Universitaria, 2014.
- Pasolini, Pier Paolo. *St. Paul. A Screenplay*. Londres: Verso, 2014.
- Schmitt, Carl. “Teología Política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política”. En *Teología Política*. Madrid: Editorial Trotta. 2009.
- Segundo, Juan Luis. *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*. España: Editorial Sal Terrae, 1989.

---

de la máquina encarnativa. En Karmy, *Políticas de la excarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*, 219-220.

# PLÉYADE

REVISTA DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

Editada por grupo editorial *Pléyade* en Santiago de Chile y Berlín, Alemania.

Impreso en Impresos y Ediciones Fullgraf, en calle Balmaceda 128, oficina 27, Buin, Santiago de Chile.

Código postal: 9500609

**[www.revistapleyade.cl](http://www.revistapleyade.cl)**

**[contacto@revistapleyade.cl](mailto:contacto@revistapleyade.cl)**

Si quiere suscribirse a *Pléyade*, le solicitamos enviar un mail a [contacto@revistapleyade.cl](mailto:contacto@revistapleyade.cl), pidiendo el formulario de suscripción.

## INDEXACIÓN:

**Latindex Catálogo**, Universidad Nacional Autónoma de México

**Dialnet**, Universidad de la Rioja, España

**CLASE**, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, México

**E-revistas**, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España

**Actualidad Iberoamericana**, Centro de Información Tecnológica, Chile

**Bibliat**, Bibliografía Latinoamericana en Revistas de Información Científica y Social, UNAM México

**Redib**, Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico, CSIC España

**Academia.edu**, plataforma para académicos, Estados Unidos

Las peticiones de intercambio de avisos entre revistas de ciencias sociales y humanidades se aceptan con gusto.

Las opiniones expresadas en esta publicación son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no representan necesariamente el pensamiento del equipo o el comité editorial.

Todos los artículos de *Pléyade* están ingresados al registro de Creative Commons, lo cual permite copiar, distribuir, comunicar y ejecutar públicamente los trabajos presentados bajo la condición de reconocer y citar la obra de cada autor.



ENGLISH VERSION BELOW/VERSIÓN EN INGLÉS ABAJO

## INFORMACIÓN PARA LOS AUTORES

*Pléyade* (ISSN: 0718-655X | e-ISSN 0719-3696) es una revista arbitrada de carácter internacional dedicada a las ciencias sociales y a las humanidades, fundada por el Centro de Análisis e Investigación Política de Chile en el año 2008. Es una publicación independiente desde el año 2016, que incentiva la discusión intelectual y académica de los fenómenos políticos, considerando temas ligados a ciencia política, sociología, filosofía y estudios culturales. *Pléyade* se dirige a un público científico internacional y recibe colaboraciones bajo la modalidad de artículo, reseña, entrevista e intervenciones, escritas en español o inglés. La revista es publicada bianualmente (junio-diciembre) en versiones impresa y electrónica.

### ENFOQUE Y ALCANCE

La revista *Pléyade* acepta contribuciones de carácter científico en español o inglés. Todos los artículos publicados serán sometidos a doble arbitraje ciego. Se incentiva la discusión intelectual y académica de los fenómenos políticos, considerando temas ligados a ciencia política, sociología, filosofía y estudios culturales. Se privilegia la publicación de artículos originales y resultantes de proyectos de investigación científica.

### POLÍTICA DE SECCIONES

*Pléyade* está compuesta por cuatro secciones. La publicación de las contribuciones es decidida por el consejo editorial, con base en pareceres anónimos de revisores expertos en el objeto de estudio (*double-blind peer review*) y según la disponibilidad de espacio.

**Artículos:** textos inéditos que provengan de investigación (hasta 10.000 palabras). Envíos abiertos.

**Reseñas:** artículos bibliográficos originales referidos a publicaciones significativas para las humanidades y ciencias sociales (hasta 2.000 palabras). Envíos abiertos.

**Entrevistas:** conversaciones con destacados investigadores sobre temas relevantes para el alcance de la revista (hasta 7.000 palabras). Envíos abiertos.

**Intervenciones:** artículos breves dedicados a analizar alguna cuestión relevante para las humanidades y las ciencias sociales (hasta 5.000 palabras). Esta sección se incluye en los números donde el consejo editorial lo decide previamente.

## PROCESO DE EVALUACIÓN POR PARES

Las propuestas de artículos serán revisadas por el equipo editorial y dos árbitros bajo referato ciego. Una vez recibidos los documentos, los artículos son evaluados por el equipo editorial y los editores invitados de acuerdo con su pertinencia respecto de la temática del número. Luego se envía una copia anónima del artículo a dos árbitros, quienes evalúan y deciden –sobre la base de los criterios establecidos por el comité editorial de la revista *Pléyade*– si los artículos están o no en condiciones de ser publicados.

El comité editorial considera los siguientes criterios como fundamentales al momento de evaluar un artículo: 1. interés del tema; 2. calidad teórica del artículo; 3. calidad argumentativa; 4. calidad de las conclusiones; 5. calidad de las referencias bibliográficas. La respuesta del arbitraje es enviada a los autores según un plazo que varía de 4 a 12 semanas, después del término de la convocatoria correspondiente. La resolución final de este proceso puede contemplar las siguientes alternativas:

- En el caso de ser rechazado el artículo, se comunicará al autor especificando las razones.
- En el caso que sea aprobado pero con acotaciones, el/los autor/es deberán corregir su artículo a la luz de los comentarios elaborados por el proceso de arbitraje.
- En el caso de ser aprobado, el artículo será publicado en alguno de los tres números siguientes.

## FRECUENCIA DE PUBLICACION

*Pléyade* es una publicación bianual (junio y diciembre).

## POLÍTICA DE ACCESO ABIERTO

La revista facilita el acceso sin restricciones a todo su contenido desde el momento de su publicación electrónica. La publicación no tiene ningún coste para los autores.

## FORMA Y PREPARACIÓN DE MANUSCRITOS

Los autores que deseen colaborar deben enviar sus trabajos en formato Microsoft Word (.doc) o RTF al correo electrónico: contacto@revistapleyade.cl; los artículos y entrevistas deben ser de una extensión mínima de 7.000 palabras y máxima de 10.000 (sin incluir la bibliografía).

Los artículos y entrevistas deben cumplir con las siguientes características:

- Un título que se ajuste al contenido del artículo en español e inglés.
- Un resumen de 150 a 200 palabras, escrito en tercera persona en español e inglés.
- Entre 3 y 5 palabras clave en español e inglés.
- Usar el sistema de notas y bibliografía Chicago Style
- (ver: <http://www.chicagomanualofstyle.org/tools/citationguide.html>).
- Títulos del artículo sin numeración y en negrita.
- Subtítulos del artículo sin numeración y en cursiva.
- Fuente Times New Roman 12
- No usar abreviaturas tales como *op. cit.*, *loc. cit.*, *cf.* o *cf.* (véase la siguiente sección).
- Envío de tablas, cuadros e imágenes: se presentarán en el cuerpo del texto y en archivos aparte. Los gráficos (Excel) y las figuras (únicamente en formato jpg con una resolución no inferior a 300 dpi) deben ser presentados aparte. Las tablas y las figuras deben ser inéditas; en caso contrario, el autor debe obtener el respectivo permiso para su reproducción y citar la fuente en la leyenda.

Junto con el documento deben adjuntarse los siguientes archivos independientes:

- Una breve reseña biográfica que contenga el título del artículo, el nombre del(a) autor(a), filiación institucional (mencionando el país y ciudad), así como cualquier tipo de agradecimiento. Se promueve que los autores mencionen si los artículos son originados a partir de proyectos de investigación. Incluir fuente de financiamiento, nombre del proyecto, año, y código (si aplica)
- Una carta donde se declare que el artículo es original e inédito y que no se encuentra siendo sometido a evaluación en otra revista.
- Si algunos de los contenidos han sido publicados, o son parte de un trabajo más extenso, se debe adjuntar una carta en la que se informa al respecto.

## Elaboración de citas y referencias bibliográficas

El comité editor solicita a los autores que la norma para citar fuentes esté basada en el formato Chicago Style, notas y bibliografía. Tanto las notas a pie de página como la bibliografía deben seguir estrictamente este formato, además las citas largas en el texto (aquellas que exceden las 5 o 6 líneas) se deben poner en bloque. Al momento de elaborar las citas se recomienda a los autores que consideren las siguientes recomendaciones:

Cuando por primera vez se cita un libro en el artículo, se debe poner a pie de página el nombre del autor seguido de su apellido y en seguida una coma, para luego señalar la referencia completa: *Título en cursiva* (ciudad de edición: editorial, año), páginas:

Ejemplo: 1 Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996), 211.

En las siguientes citas que se hagan a este mismo texto se debe incluir únicamente el apellido del autor seguido de una coma y luego *el título de la obra o el título abreviado* si este es demasiado largo (en cursiva), luego una coma y el número de página correspondiente:

Ejemplo: 1 Arendt, *La condición humana*, 55.

Si volvemos a citar una misma obra en la nota inmediatamente siguiente, solo se coloca la abreviatura *Ibid.* (en cursiva, con tilde y punto), seguida por el número de página que corresponde a la nueva cita:

Ejemplo: 1 Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996), 211.

Ejemplo: 2 *Ibid.*, 235.

Pero si se vuelve a citar la misma obra y la misma página en la nota inmediatamente siguiente, solo se coloca la palabra *Ibidem.* (en cursiva, con tilde y punto):

Ejemplo: 1 Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996), 211.

Ejemplo: 2 *Ibidem*.

Todas las citas deben ir del siguiente modo cuando se hace referencia a más de una página: 180-220; 135 y siguientes:

Ejemplo: 1 Arendt, *Sobre la revolución*, 106-110.

Ejemplo: 2 Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, 135 y siguientes.

Para citar artículos de revistas: nombre y apellido del autor, “Título del artículo” (entre comillas), *Título de la revista* (en cursiva) número o volumen de la revista (año de publicación): página específica que se está citando. El rango completo de páginas que ocupa el artículo solo se pone en la bibliografía:

Ejemplo: 1 Rodrigo Karmy, “Carl Schmitt y la política del anticristo. Representación, forma política y nihilismo”, *Pléyade* 3 (2009): 27.

Para citar capítulos o artículos de libros: nombre y apellido del autor, “Título del artículo” (entre comillas), en *Título del libro u obra general en la que se encuentra* (en cursiva), comp. nombre y apellido del compilador en minúscula (si tiene) o ed. editor o entidad editora (ciudad de edición: editorial, año de la publicación), página específica que se está citando. El rango completo de páginas que ocupa el artículo solo se pone en la bibliografía:

Ejemplos:

Cristina Lafont, “Religión y esfera pública. ¿Cuáles son las obligaciones deliberativas de la ciudadanía democrática?”, en *La actualidad de la crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt*, ed. Nicolás del Valle (Santiago de Chile: Editorial Metales Pesados, 2015), 295.

Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en *Ideología: un mapa de la cuestión*, comp. Slavoj Žižek (Buenos Aires: Editorial Paidós, 2003), 15.

Para citar artículos de un diario o revista popular de internet: nombre y apellido del autor, “Título del artículo”, *nombre del medio en cursivas*, fecha de publicación, fecha de consulta, link:

Ejemplo: 1 Silvana Vetö H., “Prácticas genocidas en la dictadura chilena, 1973-1990”, *Revista Lecturas*, 7 de abril de 2011, consultado el 3 de mayo de 2016, <http://www.revistalecturas.cl/practic-as-genocidas-en-la-dictadura-chilena-1973-1990/>.

Por su parte, la bibliografía completa debe ir al final del artículo ordenada alfabéticamente de acuerdo con apellido de los autores. La estructura es ligeramente similar a la de las notas a pie de página. Se lista a continuación:

Althusser, Louis. “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”. En *Ideología: un mapa de la cuestión*, compilado por Slavoj Žižek, 115-157. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2003.

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1996.

\_\_\_\_\_. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

Habermas, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1990.

Karmy, Rodrigo. “Carl Schmitt y la política del anticristo. Representación, forma política y nihilismo”. *Pléyade* 3 (2009): 25-42.

Lafont, Cristina. “Religión y esfera pública. ¿Cuáles son las obligaciones deliberativas de la ciudadanía democrática?”. En *La actualidad de la crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt*, editado por Nicolás del Valle, 293-329. Santiago: Editorial Metales Pesados, 2015.

## Reseñas de libros

El equipo editorial está constantemente aceptando reseñas de libros. Se promueve el envío de reseñas acordes a las temáticas de las ediciones de la revista.

### Los libros reseñados debieran:

- Presentar un interés general para los académicos y estudiantes en relación con lo político, desde las ciencias sociales y las humanidades.
- Referirse a títulos recientes.

- Los libros reseñados deben ser en español o inglés. Algunas excepciones a la regla podrían ser reseñas de libros que no hayan sido escritos en español o inglés, pero que representen una contribución académica.
- Tener entre 1000 y 2000 palabras.
- Presentarse en un archivo en formato Microsoft Word (.doc) o RTF.
- Presentarse con referencias completas en formato Chicago Style, usando el sistema de notas al pie y bibliografía (ver: [http://www.chicagomanualofstyle.org/tools\\_citationguide.html](http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html) o las indicaciones del presente documento).
- Incluir los detalles completos del libro (autor(es), ciudad de publicación, editorial, fecha de publicación, ISBN, cantidad de páginas).
- Incluir una breve reseña biográfica que no supere las 100 palabras. Debe contener el nombre del(a) autor(a), filiación institucional (mencionando el país y ciudad). Las propuestas deben ser enviadas directamente a: [contacto@revistapleyade.cl](mailto:contacto@revistapleyade.cl)

## DESCRIPCIONES DE USO Y DERECHOS DE AUTOR

La revista es publicada por un equipo editorial independiente sin fines de lucro, en Chile. A menos que sea establecido, todos los contenidos de la edición electrónica son distribuidos bajo la licencia “Creative Commons Attribution-Noncommercial”. La revista rechaza cualquier interés comercial en el trabajo que publica.

La revista se compromete a apoyar el máximo acceso al trabajo académico sin comprometer la calidad o la libertad académica. De acuerdo con esto, todo el contenido de cada número es accesible de forma universal y permanente sin suscripción o barreras de pago.

Los autores conservan los derechos de autor sobre su trabajo publicado en la revista. *Pléyade* no podrá publicar cualquier artículo en traducciones, antologías, etcétera, sin el consentimiento explícito del autor. Los autores le otorgan a la revista una licencia perpetua, pero no exclusiva, para publicar la versión del registro de sus artículos. Después de la publicación, los autores son libres de compartir sus artículos o volver a publicarlos en otro lugar, siempre y cuando la publicación original en *Pléyade* se cite explícitamente.

## DECLARACIÓN DE ÉTICA PARA PUBLICACIÓN

La declaración de la ética de publicación de revista *Pléyade* se basa en las directrices sobre mejores prácticas desarrolladas por el Comité de Ética de las Publicaciones (COPE) disponible en <http://publicationethics.org/>

## **Editores y comité editorial**

Cada envío es manejado por un solo editor desde el principio hasta el fin. Los editores deben a los autores asignados el debido cuidado, equidad y respeto. Eso incluye una comunicación cortés, honesta, rápida y consistente; proteger el anonimato de las comunicaciones y los derechos morales de los autores sobre su trabajo; la gestión de la revisión por pares de manera eficiente para que los autores reciban una decisión rápida (entre 4 y 12 semanas), y manteniendo a los autores informados sobre cualquier retraso. Las decisiones finales son tomadas por el editor responsable. El proceso de revisión por pares no sustituye su juicio, sino que proporciona recursos de expertos para orientarlo. Decisiones editoriales en todo momento tendrán que basarse en estándares académicos, pero también deberán tener en cuenta las exigencias de la práctica de la gestión de una publicación académica. La labor del comité editorial en el proceso de revisión es el apoyo en la coordinación, promoción y planificación de la revista. Los miembros del comité editorial proponen lectores o árbitros para los artículos enviados a la revista.

## **Autores**

Los autores declaran que su artículo no es sustancialmente similar a los que han publicado previamente y que no está actualmente bajo consideración en cualquier otra publicación; que su artículo distingue con claridad su propia forma de pensar de las ideas desarrolladas por otros autores, siguiendo las mejores prácticas académicas de citación y referencias; que todas las obligaciones legales pertinentes (permisos de derechos de autor, difamación, etcétera) se han cumplido; que cualquier conflicto sustantivo de interés conocido por el autor, que podría habilitar a un tercero para cuestionar la neutralidad del artículo, ha sido declarado al editor responsable. Los editores pueden rechazar un envío sin más justificación si alguna de estas declaraciones es falsa o incompleta. La revista no tendrá ninguna responsabilidad por las consecuencias legales derivadas de la insuficiencia de los autores para cumplir con la legislación pertinente o con los derechos de autor. En los casos de varios autores, el correspondiente autor es responsable de asegurar que los coautores están debidamente acreditados y que han sido debidamente informados y consultados en todas las etapas en el proceso de publicación. Si un autor descubre un error significativo en su artículo después de su publicación, debe notificar al editor responsable de inmediato y cooperar en su corrección o retracción.

## Árbitros

Las evaluaciones deben realizarse de manera objetiva y centrarse exclusivamente en el contenido académico de los manuscritos. Las críticas personales del autor son inadecuadas. Los árbitros deben expresar sus puntos de vista con claridad y apoyados por argumentos. Observaciones destinadas al autor deben formularse con cuidado y respeto. Las evaluaciones de manuscritos son documentos confidenciales: no deben ser compartidas o discutidas con los demás (salvo con la autorización expresa del editor responsable). El anonimato de árbitros será protegido por el editor, a menos que ese derecho no se aplique de forma explícita por el árbitro. La tarea central de un árbitro es evaluar la originalidad, la coherencia y la importancia de cada artículo. Con la realización de un reporte de evaluación los editores se comprometen a considerar seriamente la decisión a la que se llega. Sin embargo, los editores toman sus decisiones finales no solo sobre la base de las conclusiones de los árbitros, sino además de la capacidad de persuasión de su razonamiento, sobre todo cuando los árbitros no están de acuerdo en sus informes. Es esencial que los árbitros expliquen sus conclusiones de manera tal que tanto los editores como los no expertos en el tema pueden entender.

## INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

*Pléyade* (ISSN: 0718-655X | e-ISSN: 0719-3696) is an international peer reviewed journal dedicated to the Humanities and Social Sciences funded the year 2008 by the Centre for Political Analysis and Research in Santiago, Chile. The journal is an independent publication since 2016. This publication encourages intellectual and academic discussion of political phenomena, from a variety of disciplinary and interdisciplinary perspectives including political science, sociology, philosophy, and cultural studies. *Pléyade* is aimed at an international scientific audience and receives contributions such as articles, book reviews, interviews and interventions, written in Spanish or English. The journal is published biannually (June-December) in print and electronic versions.

## FOCUS AND SCOPE

*Pléyade* accepts scientific contributions in Spanish or English. All published articles will be submitted to double blind review. The journal encourages intellectual and academic discussion of political phenomena, from a variety of disciplines including political science, sociology, philosophy, and cultural studies. Original manuscripts and scientific results from research projects are welcome.

## SECTIONS POLICIES

*Pléyade* consists of four sections. The publication of contributions is determined by the Editorial Board, based on expert opinions anonymous reviewers in the object of study (double-blind peer review) and the availability of space.

**Articles:** unpublished texts coming from research (10,000 words).

**Interviews:** Conversations with leading researchers relevant to the scope of the journal (7,000 words).

**Book Reviews:** original bibliographic articles on significant publications for the humanities and social sciences (2,000 words).

**Interventions:** brief articles dedicated to analyze any relevant issue for the humanities and social sciences (up to 5,000 words). This section is included in the issues where the editorial board decides previously.

## PUBLICATION FREQUENCY

*Pleyade* is a biannual publication (June and December).

## OPEN ACCESS POLICY

*Pleyade* provides unrestricted access to all its contents from the time of its electronic publication. The publication has no cost to authors.

## PEER REVIEW PROCESS

Article manuscripts will be reviewed by the editorial team and two blind referees. After receiving the documents, the items are evaluated by the editorial team and guest editors according to their relevance to the theme of number. Then, an anonymous copy of the article is sent to two referees who evaluate and decide – based on the criteria established by the editorial board of the journal *Pléyade*– if the manuscript is of publishable quality.

The editorial team considers the following criteria: 1. Interest of the subject; 2. theoretical quality; 3. quality of argumentation; 4. quality of the conclusions; 5. quality of references. The reviews are sent back to the authors within a period ranging from 4-12 weeks after the end of the corresponding call for papers. The final decision on the manuscript can take the following forms:

- Rejection: the author will be contacted specifying the reasons.
- Approved, but with modifications: the author/s should correct the article according to the comments made by the editors.
- Approved: the article will be published in any of the next three numbers.

## MANUSCRIPT PREPARATION

Authors should send their papers in Microsoft Word (.doc) or RTF format to the following email: [contacto@revistapleyade.cl](mailto:contacto@revistapleyade.cl) Manuscripts must be of a minimum length of 7,000 words and a maximum of 10,000 words (not including the bibliography).

Articles and Interviews must have the following characteristics:

- A title specifying the content of the article in Spanish and English.
- A summary of 150-200 words (written in the third person) in Spanish and English.
- Between 3 and 5 key words in Spanish and English.
- Use the notes and bibliography system Chicago Style
- ([http://www.chicagomanualofstyle.org/tools\\_citationguide.html](http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html)).
- Articles titles in bold letters and without numeration.
- Articles subtitles in italics and without numeration.
- Font Times New Roman 12
- Do not use abbreviations such as *op. cit.*, *loc. cit.*, *cf.* o *cf.* (see next section).
- Charts, graphics, or images: they should be included in the body of the text and in separate files (JPG format and a resolution equal or over 250 dpi). The figures must be unpublished. Otherwise, the author must obtain the respective license to reproduce and cite the source in the legend.

### **Also, the following separate files must be attached:**

- A brief biographical note that contains the article title, author name, institutional affiliation (including country and city), as well as acknowledgment to people. The journal encourages authors to mention if the articles are originating from research projects. Include funding source, project name, year, and code (if applicable)

- A letter stating that the article is a piece of original and unpublished work and is not currently under evaluation in another journal.
- If some contents have already been published, or are part of a larger work, a letter should be attached in which this republication is reported.

## Preparation of quotations and references

Authors are expected to format quotations according to Chicago Style. Both footnotes and bibliography should strictly follow this format. Also long quotations (those that exceed 5 or 6 lines) should be placed in block in the text. In preparing quotations and references, please consider the following recommendations:

The first time a book is cited, one must put first the author's first name, then their surname followed by a comma. Then comes the full reference with *title in italics* (city publishing: publisher, year), pages:

Example: 1 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), 211.

Subsequent references of the same text should have the author's surname, followed by the *title of the work*, or the *short title* if it is too long, then a comma and page number:

Example: 1 Arendt, *The Human Condition*, 55.

If the same work is quoted immediately after, the abbreviation *Ibid.* is used (with point), followed by the page number corresponding to the new quotation:

Example: 1 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), 211.

Example: 2 *Ibid.*, 235.

But if the same work and the same page is quoted immediately after, the abbreviation *Ibidem.* should be used (with point):

Example: 1 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), 211.

Example: 2 Ibidem.

All quotes must be as follows when referring to more than one page: 180-220; 135 ff.

Example: 1 García Düttmann, *Philosophy of Exaggeration*, 106-109.

Example: 2 Nirenberg, *Anti-Judaism. The Western Tradition*, 135 and ff.

To quote journal articles: name and surname of the author, "Article Title" (in quotes), *Title of the journal* (in italics), the number or volume of the issue (year publication): specific page being quoted. The complete range of pages occupied by the single item is placed in the bibliography:

Example: 1 Alice Ormiston, "The Spirit of Christianity and Its Fate: Towards a Reconsideration of the Role of Love in Hegel", *Canadian Journal of Political science / Revue canadienne de science politique* 35 (2002): 504.

To quote book chapters: name and surname of the author, "Article Title" (in quotes), in *Title of book or general work* in which it is found (in italics), ed. editor(s) name and surname in small letters and/or publisher (city of publication: publisher, year of publication), specific page being quoted. The complete range of pages occupied by the article only appears in the bibliography:

Example:

Hans-Friedrich Fulda, " 'Science of the Phenomenology of Spirit' : Hegel's Program and its Implementation, " in *Hegel's "Phenomenology of Spirit." A Critical Guide*, ed. by Dean Moyar and Michael Quante (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 25.

To quote an article in a newspaper or popular magazine: name and surname of the author (if there is no author, the citation starts with the article title), "Article Title," name of the *newspaper or popular magazine*, date it was published, accessed followed by date it was accessed, link (emphasis added):

Example: 1 "Pakistan says US Drone Strike that Killed Taliban Leader violated Its Sovereignty," *The Guardian*, May 22, 2016, accessed May 23, 2016, <http://www.theguardian.com/world/2016/may/22/pakistan-us-drone-strike-taliban-violated-its-sovereignty>.

The complete bibliography should go at the end of the article ordered alphabetically according to the name of the authors. The structure is almost the same as that of the footnotes page, listed as it follows:

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

Fulda, Hans-Friedrich. “ ‘*Science of the Phenomenology of Spirit* ’: Hegel’s Program and its Implementation. ” In *Hegel’s “Phenomenology of Spirit.” A Critical Guide*, edited by Dean Moyar and Michael Quante, 21-42. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

García Düttmann, Alexander. *Philosophy of Exaggeration*. Translated by James Phillips. London: Continuum, 2007.

Nirenberg, David. *Anti-Judaism. The Western Tradition*. New York: W. W. Norton, 2014.

Ormiston, Alice. “The Spirit of Christianity and Its Fate: Towards a Reconsideration of the Role of Love in Hegel”. *Canadian Journal of Political science / Revue canadienne de science politique* 35 (2002): 499-525.

“Pakistan says US Drone Strike that Killed Taliban Leader violated Its Sovereignty.” *The Guardian*, May 22, 2016. Accessed May 23, 2016. <http://www.theguardian.com/world/2016/may/22/pakistan-us-drone-strike-taliban-violated-its-sovereignty>.

## **Book Reviews**

The editorial team accepts book reviews. We encourage reviews that fit with the themes of the special issues of the journal.

### **On books and reviews:**

- The book under review should be of general interest to scholars and students in relation to politics, from any discipline in the social sciences and humanities.

- The book under review should be in Spanish or English. Some exceptions may be made for books not written in Spanish or English, if they represent an important academic contribution.
- Review refers to recent titles.
- Reviews should be between 1000-2000 words.
- Introduce a file in Microsoft Word (.doc) or RTF format.
- With full references in Chicago Style format, using the system of footnotes and bibliography
- (See [http://www.chicagomanualofstyle.org/tools\\_citationguide.html](http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html) or at the end of this document).
- Include full details of the book (the author(s), city of publication, publisher, date of publication, ISBN, number of pages).
- Include a brief biographical note of no more than 100 words. It must contain the name of the reviews author(s), institutional affiliation (including the country and city). Proposals should be sent directly to: [contacto@revistapleyade.cl](mailto:contacto@revistapleyade.cl).

## USE DESCRIPTION AND COPYRIGHT

The journal is published by an independent non-profit organization in Chile, supported by editorial team. Unless otherwise established, all contents of the electronic edition are distributed under a license “Creative Commons Attribution-Noncommercial”. The journal disavows any commercial interest in the work it publishes.

The journal is committed to supporting maximum access to scholarly work without compromising quality or academic freedom. In accordance with this, the entire contents of every issue are permanently and universally available online without subscription or payment barriers.

Authors retain copyright over their work published in the journal. The journal will not re-publish any article, for example in translations, anthologies, and so on, without the author’s explicit consent. Authors grant the journal a perpetual but non-exclusive license to publish the version of scholarly record of their articles. After publication, authors are free to share their articles, or to republish them elsewhere, so long as the original publication in *Pléyade* is explicitly cited.

## STATEMENT OF PUBLICATIONS ETHICS

The statement of the journal *Pléyade*'s publication ethics is based on the best practice guidelines developed by the Committee on Publication Ethics (COPE) available at <http://publicationethics.org/>

### Editors and Editorial Board

Each submission is managed by a chief editor from start to finish. Editors owe their assigned authors due care, fairness, and respect. That includes such performances as: honest, prompt, consistent, and polite communication; protecting the anonymity of submissions and the moral rights of authors' over their work; managing peer-review efficiently so that authors receive a decision quickly (between 4-12 weeks), and keeping authors informed about any delays. Final decisions are made by the editor in chief. The peer-review process is not supposed to replace their judgment, but to provide expert resources to guide it. Editorial decisions will at all times be founded on academic standards, but will also take into account the practical requirements of managing an academic publication. The editorial board supports in the coordination, promotion and planning of the journal. The editorial board members propose readers or referees for articles submitted to the journal.

### Authors

Authors declare that their article is not substantially similar to one that they have published previously or that is presently under consideration at any other publication; their article clearly distinguishes their own thinking from the ideas and claims developed by others, following best academic practice in their citation and referencing; all relevant legal obligations (copyright permissions, defamation, and the like) have been complied with; any substantive conflict of interest known to the author—that might lead a third party to question the neutrality of the article—has been declared to the editor in chief. The editors may reject a submission without further justification if any of these declarations is false or incomplete. The journal will take no responsibility for legal liabilities resulting from authors' failure to comply with relevant law, such as concerning copyright. In cases of multiple authors, the corresponding author is responsible for ensuring that co-authors are properly credited, and that they have been adequately informed and consulted at every stage in the publication process. If an author discovers a significant error in their article after publication, they should notify the editor immediately and cooperate in its correction or retraction.

## **Referees**

Reviews should be conducted objectively and focus entirely on the academic content of the manuscripts. Personal criticism of the author is inappropriate. Referees should express their views clearly with supporting arguments. Remarks intended for the author should be phrased carefully and respectfully. Review manuscripts are confidential documents: they must not be shared or discussed with others (unless with the explicit permission of the editor). The anonymity of referees will be protected by the editor, unless that right is explicitly waived by the referee. The central task for a referee is to evaluate the scholarly originality, coherence, and significance of a submission. By commissioning a review report the editors undertake to consider it seriously in coming to their decision. Nevertheless, editors make their final decisions not merely on the basis of the referees' conclusions, but on the persuasiveness of their reasoning, especially when referees disagree in their reports. It is essential that referees explain their conclusions in a way that the editors can understand as non-experts in the topic of the submission.

# IBEROAMERICANA

## AMÉRICA LATINA ESPAÑA - PORTUGAL

Ensayos sobre letras  
historia y sociedad  
Notas. Reseñas  
iberoamericanas

IBEROAMERICANA es una revista interdisciplinaria e internacional de historia, literatura y ciencias sociales, editada por el Instituto Ibero-Americano de Berlín (IAI), el GIGA - Instituto de Estudios Latinoamericanos de Hamburgo y la Editorial Iberoamericana / Vervuert, Madrid y Frankfurt.

IBEROAMERICANA aparece en forma cuatrimestral e incluye cuatro secciones: **Artículos y ensayos** de crítica literaria y cultural, historia y ciencias sociales. Los **Dossiers** que en cada número se dedican a un tema específico. El **Foro de debate** con análisis de actualidad, comentarios, informes, entrevistas y ensayos. **Reseñas y Notas bibliográficas**. ÚLTIMOS NÚMEROS PUBLICADOS: **Nº 61**: Comunicación religiosa en la América andina colonial. Representaciones, apropiaciones y medios (siglos XVI-XVIII). **Nº 62**: Legacies and Repercussions of the Military Dictatorship in the Brazil of Today.

### Suscripción anual (3 números):

€ 90 Instituciones y Bibliotecas,

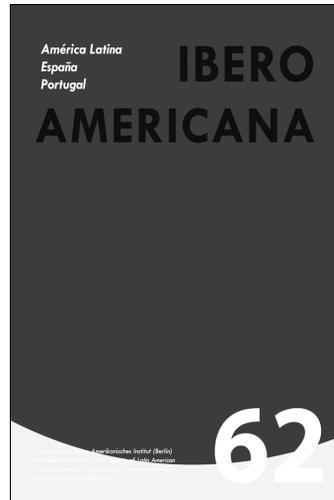
€ 50 Particulares

€ 40 Estudiantes

### Número individual

€ 29,80

(gastos de envío no incluidos)



**IBEROAMERICANA** Editorial Vervuert, Amor de Dios, 1 – E-28014 Madrid, Tel.: +34 91 429 35 22 / Fax: +34 91 429 53 97 - **VERVUERT** Verlagsgesellschaft, Elisabethenstr. 3-9 D-60594 Frankfurt am Main, Tel.: +49 69 597 46 17 / Fax: +49 69 597 87 43  
info@iberoamericanalibros.com - www.iberoamericana-vervuert.es

---

# ESTUDIOS PÚBLICOS

REVISTA DE POLÍTICAS PÚBLICAS

Nº 141, Verano 2016

**Francisca de Iruarrizaga** Rediseñando el sistema de protección a la infancia en Chile

**Mauricio Duce** Legislando en la oscuridad. El caso del control de identidad preventivo y su debate en la Cámara de Diputados

**Martín Krause** Boyas, faros y la provisión voluntaria de bienes públicos

---

**Leonidas Montes** Milton Friedman y sus visitas a Chile

**José Duarte, Jarret Crawford, Charlotta Stern, Jonathan Haidt, Lee Jussim y Philip Tetlock** La diversidad política va a mejorar la ciencia de la psicología social

**David Gallagher** El guardián del Santo Grial  
(*Octavio Paz en su siglo*,  
de Christopher Domínguez Michael))

SUSCRIPCIONES

Anual \$ 13.000 • BIANUAL \$ 18.000 • ESTUDIANTES \$ 7.000

CENTRO DE ESTUDIOS PÚBLICOS

*www.cepchile.cl*

Monseñor Sótero Sanz 162. Santiago, Chile. Fono (56-2) 2328-2400. Fax (56-2) 2328-2440.

---

