

Introducción

1.

No resulta difícil establecer que el consenso general del debate político y filosófico gira hoy en día en la idea de que estamos inmersos en un sistema global de producción llamado capitalismo, cuya característica más esencial es la recurrencia cíclica de crisis de amplio efecto que ponen en peligro a la propia mundialización que proclama: crisis sanitarias, alimenticias, económicas, humanitarias, climáticas, ecológicas, etc., rasgos todos que, en conjunción, pueden ser considerados como fundamentales a dicho sistema¹. Ante este contexto crítico, la premisa inicial en la que se coloca nuestra tesis es básicamente la siguiente: se puede resumir esta orientación o consenso interno sobre el capitalismo en torno a una idea muy puntual, y que tiene a la “vida”, ya sea en su conceptualidad más profunda, o bien en su manifestación más espontánea, como el punto esencial de reflexión.

El capitalismo contemporáneo estaría, de acuerdo a esta premisa, orientado sobre una relación específica entre vida y poder, el cual ha sido conceptualizado como *biopolítica*. El capitalismo sería, entonces, esencialmente biopolítico. Si bien, por primera vez en la historia de Occidente (o en la historia del capitalismo) se han asegurado de manera general los medios de existencia biológica de los seres humanos (lo que Marx llamó las condiciones materiales de existencia), por primera

¹ Sobre este consenso podemos referir, sin ser exhaustivos, los siguientes textos: Piketty Thomas (2014): *Capital in the twenty-first century*, USA, Harvard.; Hardt Michael y Negri Antonio (2000), *Imperio Imperio*, Santiago de Chile, edición digital de la Escuela de Filosofía de la Universidad ARCIS, trad. de Eduardo Sadier; Harvey David (2004), *El Nuevo imperialismo*, *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal; Wallerstein Immanuel (2006), *Análisis de Sistemas–Mundo Una introducción*, México, S. XXI Ed.; Žižek Slavoj (2010), *Viviendo en el final de los tiempos*, Madrid, Akal; Jameson Fredric (1991), *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós.

vez, y de manera contradictoria, la existencia biológica de los individuos entra a una zona de administración concreta del poder.

El centro de esta estructura es contradictoria desde el origen mismo de este tipo de sociedad, y le es consustancial en la medida en que la destrucción de las crisis es rápidamente incorporada al sistema, produciendo modelos o *formas de vida* novedosas. De este modo, la relación entre capitalismo y vida no es un hecho problemático sino productivo. Los hombres no simplemente viven, sino que se colocan dentro de una estructura general de reproducción que determinan las condiciones materiales de su existencia. A la lógica del sistema económico mundial le es propia esta orientación, donde defender la vida supone a sí mismo ponerla bajo resguardo, “inmunizarla”, “hacerle probar la muerte”, “resguardarla” para defenderla, asunto que nos coloca dentro de un nuevo paradigma por el que se guía la política global, y sobre la que se soportan los mecanismos de control-exclusión que caracteriza a este nuevo orden-mundial.

A la teoría biopolítica la podemos concebir como un intenso debate en torno a este síntoma general de la vida en el capitalismo, y que debe leerse a partir de que ya no están en juego la existencia o no de las condiciones materiales de vida de los individuos, sino las formas de administración a las que éstas son sometidas produciendo subjetividades acordes al poder. La extensión de la esperanza de vida nos coloca en un plano donde las condiciones objetivas o materiales de existencia se encontrarían medianamente aseguradas. Al mismo tiempo, de manera aporética, antinómica o contradictoria, esas relaciones o condiciones son cada vez más excluyentes y excepcionales. Como se puede apreciar hoy en día, es el mismo aumento en la esperanza de vida el que pone en cuestión al conjunto

del sistema de seguridad social de los países desarrollados, sistema que ha sido el principal promotor de que hoy en día se viva más tiempo y mejor que antes.

En el centro occidental y en algunas economías emergentes, por ejemplo, los Estados invierten más en enfermedades ocasionadas por la mala alimentación (diabetes, hipertensión arterial, etc.), o para solventar los “estilos de vida” (la cultura de un cuerpo perfecto, las nuevas prácticas eugenésicas que anulan cualquier anomalía biológica en la reproducción humana, etc.), que en paliar las consecuencias de la carencia de alimentos en una población determinada. Podríamos decir, de manera global, que la gente ya no se muere de hambre sino porque come mal, es decir, nos encontramos en un mundo donde potencialmente están garantizadas las condiciones de supervivencia de la población humana, pero a su vez gran parte de la humanidad está excluida de la definición de estas condiciones por sí mismos.

Ampliar las expectativas/esperanza de vida con el fin de asegurar o mantener en cierto grado una escala poblacional afín con un modelo de vida productiva, o bien poner a la vida misma bajo un modo de producción específico. Las contradicciones históricas, basadas básicamente en la explotación y la exclusión social, sugieren que el capitalismo tomó el hecho biológico fundamental de que, como lo consideró Michel Foucault hace ya años atrás, el hombre constituye antes que nada una especie humana².

Pero, ¿cómo evaluar o comprender desde la filosofía y el pensamiento político esta tensión entre vida y poder bajo un programa crítico al interior del capitalismo?

² Cf. Foucault Michel (2008). *Seguridad, territorio, población*, Madrid, Akal, p. 73.

Un lugar privilegiado para analizar esta dinámica contradictoria es el debate actual de la biopolítica, que proponemos revisar en torno a cinco pensadores fundamentales: Michel Foucault, Giorgio Agamben, Michael Hardt-Antonio Negri y Roberto Esposito, cuyas tesis explicaremos en su momento.

2.

Parte importante del debate contemporáneo en filosofía política y en lo que podemos llamar las ciencias humanas ha girado en torno al concepto de biopolítica³. Las razones generales de esta emergencia conceptual pueden ser muy variadas y tal vez respondan a la necesidad de darle especificidad al conjunto de fenómenos políticos que en la actualidad aparecen con rasgos inéditos. Lo cierto es que resulta innegable, tanto el tratamiento innovador que parte importante de pensadores e intelectuales contemporáneos han hecho sobre la biopolítica, como el rendimiento conceptual que ha tenido para explicar y describir fenómenos que, no hace mucho, parecían depender de campos de conocimientos disímiles e incluso contradictorios.

La extensión semántica que ha adquirido la biopolítica viene indudablemente determinada por la articulación de los dos conceptos que

³ Algunos nudos referenciales de la discusión contempla los siguiente autores y textos: Foucault Michel: *Historia de la sexualidad. 1. La Voluntad de saber, Seguridad, Territorio y población, Nacimiento de la Biopolítica*. Giorgio Agamben: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida, Estado de excepción, Lo que queda de Auschwitz*. Roberto Esposito: *Bíos, Imminutas, Communitas*; Antonio Negri: *Imperio, Fábricas del sujeto. Ontologías de la subversión, Common Wealth. El proyecto de una revolución del común*. Rancière: *Dissensus*; Alain Badiou: *El siglo*; Ernesto Laclau: “¿Puede la inmanencia explicar las luchas sociales?” (Crítica a *Imperio* de Hardt y Negri); Slavoj Žižek: *En defensa de las causas perdidas; Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad*; Judith Butler: *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Algunas de estas obras están referenciadas en nuestra Introducción, las demás serán abordadas y adecuadamente citadas en el curso de la investigación.

componen su nombre, ámbitos de significación que han definido saberes y prácticas que, paradójicamente, se han caracterizado por mantener indefinido, o en permanente interpretación, el sentido mismo de lo que la vida y la política significan. Sobre todo hoy día, en que resulta nítido constatar que los límites de competencia o autorización, no sólo epistemológicos sino también al nivel de las prácticas sociales, resultan cada vez más difusos, debido a la intersección que ambos conceptos producen. Desde que la discusión de los temas axiológicos, o aquellos que incumben a las llamadas bioéticas, dependan de decisiones políticas en torno al aborto, a la eutanasia, a las políticas de seguridad, sanitarias, medioambientales, etc., del mismo modo cómo estas amplifican y extienden los discurso de acción política y a las propias subjetividades que las ponen en práctica, cada vez resulta más visible el encuentro entre vida y política.

La perspectivas teóricas actuales inmersas en la tensión entre vida y política, se configuran desde múltiples prácticas de investigación asociadas a la necesidad de mostrar las direcciones que ha adoptado el esquema del poder en los escenarios geopolíticos contemporáneos, donde la vida se convierte en objeto de dominio y control a través de su politización. A decir: cuando la vida ingresa (con toda su “ambigüedad” conceptual) al terreno de la administración política. Esta intervención y “gobierno” del poder sobre la vida, que precisamente Michel Foucault denominó biopolítica, se ha articulado históricamente a partir del desarrollo de los dispositivos disciplinarios, dirigidos en lo esencial al cuerpo individual, hasta los controles reguladores de las poblaciones humanas, que tiene por objeto el cuerpo social. El desarrollo a escala planetaria del control de las enfermedades, la preservación del orden sanitario global, como también la

conservación de las fuerzas vitales de la sociedad en tanto fuerza productiva, dan cuenta de las profundas transformaciones que han tenido conceptos como Sujeto, Población, Territorio, Soberanía, y campos de saber vinculados estrechamente a ellos: la sociología, la economía, la política, los saberes bio-médicos, por nombrar aquellos con los que discutiremos a lo largo de esta investigación.

Sin embargo, en el centro de la discusión biopolítica contemporánea, parece existir una doble tendencia, por un lado aquella que expresa una *superposición* entre la política y el derecho sobre la vida; por otra, lo que incide en una *derivación* de la vida vinculada estrechamente con la muerte, de tal manera que la paradoja podría resumirse de la siguiente manera: *¿por qué la política contemporánea acerca de la vida parece significar una administración de la muerte?, o ¿por qué la administración política de la vida humana implica la sujeción a una estructura que regula la mortalidad que la constituye?*

También pareciera que los fenómenos actuales de la biopolítica se orientan, por un lado, a una reflexión sobre el desarrollo de las "ciencias de la vida" y de las posibilidades crecientes de la manipulación de los fenómenos de la vida por las biotecnologías. Discusiones que se centran en el aborto y el aumento de la longevidad, como también en el diagnóstico genético de preimplantación y los experimentos con células madre, sugieren pensar la biopolítica más como una *administración* que regula la vida biológica de las poblaciones, particularmente acompañada de una reflexión moral y del establecimiento de un sistema de valores que se refleja en los debates sobre el derecho (biológico) a la vida y el imperativo omnipresente de vivir (más tiempo y con mejor salud) y que da lugar, en último término, a una confusión entre la biopolítica y la bioética. Por otra parte,

parece existir una biopolítica imbricada en las manifestaciones del poder y de la construcción y ejercicio de una nueva soberanía que se sujeta en la explotación, control y disciplinamiento de la fuerza vital.

Actualmente la política moderna ha logrado desvanecer lo que antaño representaba el campo de acción de la soberanía en territorialidades concretas, extendiéndose a escala global gracias a la cada vez más aflorada indistinción entre lo *externo* y lo *interno*, la *paz* y la *guerra*, la *vida* y la *muerte*. Debido a esto, la política y el derecho se inscriben hoy en una relación compleja, que *excede* sus lenguajes tradicionales, por ello una definición de biopolítica no sólo no es posible hasta hoy, sino que su gran vacío teórico-conceptual se manifiesta en cómo fue que *la soberanía devino en biopolítica*, remitiéndonos a una *aporía* que requerirá de una extensa investigación teórica. Así, existe en el concepto biopolítica:

“[...] una incertidumbre, una inquietud, que impide toda connotación estable. Es más, podría agregarse que está expuesta a una creciente presión hermenéutica que parece hacer de él no sólo el instrumento, sino también el objeto, de un áspero enfrentamiento filosófico y político respecto de la configuración y el destino de nuestro tiempo”.⁴

Si es verdad que existe una proliferación de perspectivas contrapuestas dentro de esas dos lecturas, es porque aún no se ha logrado explicar lo que en estricto sentido significa *bíos* en el debate contemporáneo, y la reflexión de una política orientada a éste, antes bien que definir el concepto de biopolítica. Por lo anterior, Roberto Esposito expresa que no sirve de mucho la orientación semántica del *bíos politikós* aristotélico, porque la hoy llamada “biopolítica” adquiere sentido habiendo superado la postura lexicográfica griega⁵, y si fuese el

⁴ R. Esposito. (2006), *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, p. 24

⁵ *Ibíd.*, p. 25.

caso de que la biopolítica moderna se mantuviera en la reticencia aristotélica, la separación entre bíos y zoé, entre una vida cualificada y la “mera” vida⁶, habría entonces que tener mayor interés en el zoé, es decir: la vida en su simple mantenimiento biológico. Esto obedece por supuesto a una genuina lectura foucaultiana, en la medida en que tal mantenimiento es correspondiente con el direccionamiento de las tecnologías modernas de poder imbricadas en la gestión y administración de la vida (lo que éste llama la “gubernamentalidad”), técnicas tales como la estadística poblacional, la bio-geografía, las políticas de salud, la vacunación, las mediciones de expectativas de vida, la planificación familiar, etc.

3.

Si bien existe un extenso material bibliográfico que marca de modo implícito el entrecruzamiento entre vida y política, es con Michel Foucault que la emergencia de lo biopolítico alcanza mayor resonancia. De acuerdo con Foucault, la biopolítica se origina cuando la vida humana se entiende como *especie*, en tanto que los procesos de disciplinamiento del *hombre* llegan ahora al marco del control poblacional: el “conjunto” de los seres vivos. Michel Foucault inició una *arqueología* que ha servido para interrogar al saber y a los sujetos que se constituye a través de éste, y la *genealogía* para investigar las prácticas a través de las cuales los sujetos han sido sometidos en el curso de la historia a las dinámicas de relaciones de poder, ya sea como tecnologías disciplinarias o como regulación de la población.

⁶ Agamben Giorgio (2010). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Madrid, Pre-Textos, pp. 18 y 19.

El tránsito del uso de la arqueología del saber a la genealogía del poder⁷, se muestra de manera específica en Foucault como un análisis histórico-conceptual de esta gubernamentalidad sobre los cambiantes fenómenos en el *arte de gobernar*. Para Michel Foucault la biopolítica significa entonces: “[...] la manera en que hemos ensayado desde el siglo XVIII de racionalizar los problemas que se presentan a la práctica gubernamental para los fenómenos propios a un conjunto de seres vivientes constituidos en población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas.”⁸

Desde los cursos dictados en el *Collège de France* por Michel Foucault, entre 1975 y 1976, y compilados bajo el título *Hay que defender la sociedad*⁹, se puede identificar por primera vez el uso de la noción *biopolítica* de una manera sistemática, y a partir de este concepto, la época en que se generaliza el estudio de una serie de procesos como la proporción de los nacimientos y las defunciones, las tasas de reproducción y la fecundidad, etc., procedimientos en conjunto que no sólo definen a la biopolítica sino que se colocan también como la medición u operación estadística que da origen a las primeras demografías.¹⁰

Foucault concebía la vida desde siempre como vida política, es decir, que la vida en todo momento es objeto de intervención porque se encuentra atravesada por procedimientos de legibilidad constantes. A partir de que la primacía de las

⁷ La “arqueología”, tal como se enuncia en *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber* están todavía enmarcadas en una visión estructuralista que disociaba las prácticas discursivas de las no-discursivas, problema que Foucault intentará resolver en *Vigilar y Castigar* donde aparece claramente una ruptura con el estructuralismo.

⁸ Michel Foucault (2007). *Nacimiento de la biopolítica*, Madrid, Akal p. 311).

⁹ Cf. Foucault Michel (2003). *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*, Madrid, Akal, p. 208

¹⁰ Ídem.

técnicas sociales de control se fue intensificando desde el siglo XVII, podemos nombrarla específicamente biopolítica:

“Que el mundo, a través de *bios*, se haya convertido en esa experiencia por medio de la cual nos transformamos o nos salvamos, creo que es una transformación, una mutación muy importante con respecto a lo que era el pensamiento griego clásico, a saber, que el *bios* debe ser el objeto de una *tekhne*, esto es, un arte razonable y racional. Podrán ver entonces que de tal modo se cruzarían, en periodos diferentes y en direcciones y según en movimientos diferentes, dos procesos: uno, por el cual el mundo dejó de ser pensado para ser conocido a través de la *tekhne*; el otro, por el cual *bios* dejó de ser el objeto de una *tekhne* para convertirse en el correlato de una prueba, una experiencia, un ejercicio”.¹¹

Pero este problema va más allá de la simple pregunta por la transformación del mundo a través de la *tekhne*, en la medida en que toca las fibras más sensibles de la filosofía occidental y del modelo de la vida ética de Occidente. Foucault lo deduce como el gran cuestionamiento hecho a la filosofía desde Occidente a partir de dos preguntas con el mismo sentido:

“[...] ¿cómo lo que se da como objeto de saber articulado con el dominio de la *tekhne* puede ser al mismo tiempo el lugar donde se manifiesta, donde se experimenta y se cumple difícilmente la verdad del sujeto que somos? ¿Cómo el mundo, que se da como objeto de conocimiento a partir del dominio de la *tekhne*, puede ser al mismo tiempo el lugar donde se manifiesta y se experimenta el “sí mismo” como sujeto ético de la verdad?”¹²

Quizás por la razón anterior, al hablar de un *biopoder* no podemos entender otra cosa sino el soporte de la legitimidad gubernamental que sustituye al mando soberano y a la disciplina, colocándose con la biopolítica como la administración de la vida humana institucionalmente. Y aquí la técnica además ocupa un lugar fundamental: nos sugiere pensar un modo distinto de comprender la multiplicidad de los hombres y las relaciones de poder que emergen con el liberalismo,

¹¹ Foucault Michel (2005). *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1981-1982)*, Madrid, Akal, p. 454.

¹² Ídem.

contrarias al modelo clásico de *soberanía*. La diferenciación entre dos etapas de poder no es en sí el tema importante, es decir, no se trata de diferenciarles epocalmente, sino más bien de comprender cómo las relaciones de poder se acoplan sobre los principios de la libertad liberal: ¿cómo la gubernamentalidad estableció progresivamente una forma de inscripción de la vida sobre el conjunto de las poblaciones humanas, definiendo así ciertas formas de vida autorizadas, y otras no?

4.

Una primera deriva por la que se ha guiado el debate de la biopolítica es aquella que establece el estudio del binomio entre *bíos* y *zoé* desde los textos de Platón y Aristóteles, y que se trasladaría a toda la filosofía política como un corte esencial que divide internamente la noción de “vida”. *Zoé* debe ser entendido como el simple hecho de vivir, común a dioses y animales, y en contra posición con lo que se ha entendido por *bíos*, “que indicaba la forma o manera de vivir de individuo o grupo”.¹³

A partir de esta distinción es posible nominar a una corriente biopolítica sobre los autores que nos hemos propuesto trabajar, y que han colocado en el centro de la discusión la bipolaridad entre *bíos* y *zoé* para entender lo que vida-política significa en nuestros tiempos. La relación entre *bíos* y *zoé* debemos colocarla en el centro del fenómeno de la vida humana en el capitalismo mundial, en tanto no sólo encontraríamos las bases regulatorias de la sociedad de control

¹³ Cf. Agamben Giorgio (2010). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, p. 9.

que éste promueve, sino paralelamente algo que se produce y que escapa a este poder: la *anomalía* como exterioridad a la norma o como alteridad radical.

Según Baudrillard, ya no tenemos crisis sino anomalías¹⁴. Por crisis debemos entender un concepto político mientras que por anomalía la forma misma del pensamiento en el que toda la estructura de lo ya pensado comienza a funcionar mal y tenemos paralelamente el surgimiento de algo nuevo. La anomalía es lo imprevisto en un sistema de lo previsible, aquello que irrumpe violentamente, el accidente monstruoso de la racionalidad predictiva de la ciencia técnica o de la estadística. Es ese acontecimiento repentino, opaco y a-simbólico que escapa y resiste los protocolos y las normas de la circulación de las cosas, de los cuerpos y de la vida en general. Anomalía es lo que está fuera de todo cálculo, y por tanto sólo puede aparecer en un contexto que calcula y predice. La anomalía no es simplemente esa cosa desnuda (vida natural) que irrumpe en el campo de la experiencia, sino que presupone ya la plena vigencia de la lógica obsesiva del cálculo y de la predicción, del cuidado, la prevención y la higiene:

“Ya no nos encontramos en la anomia. La anomalía es lo que escapa no sólo a la ley, sino también a la regla. Lo que está fuera de juego, lo que ya no es susceptible de jugar. La violencia se fomentaba en el fuera-de-la-ley, la virulencia se fomenta en el fuera-de-juego. [...] Cuando un sistema alcanza lo universal (los media, las redes, los mercados financieros, los derechos del hombre), se convierte automáticamente en anómalo y segrega virulencias de todo tipo: cracs, sida, virus informáticos, desregulación, desinformación. El propio odio es un virus de este tipo”.¹⁵

Sobre este sentido, sugerimos pensar que esta relación se posiciona no sólo a partir de la reproducción biológica, sino que se orienta a la reproducción de

¹⁴ Baudrillard Jean (1991). *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Barcelona, Anagrama, p. 47.

¹⁵ Baudrillard Jean (2002b). *The perfect crime*, United Kingdom, Verso, p. 146.

todo el esquema del mundo a nivel social, cultural, económico y político como *forma de vida*. La reproducción biológica-humana, desde luego, puede leerse en clave biopolítica en tanto que ésta está sujeta a la *forma*, y en esa medida, deja de ser un fenómeno espontáneo, correspondiendo con la incorporación de la mera vida biológica supeditada a las escalas valorativas de la estructura normativa.

Si la reproducción humana es algo que cada vez está sujeto a una administración o a una planificación, *¿qué nivel de intervención debe tener la reproducción si las poblaciones cada vez están más sujetas a ciertos cálculos administrativos?* Suponemos que ese acto natural o espontáneo está determinado sobre la fase global actual del capitalismo, que se caracteriza por la proliferación de políticas regulatorias de la inscripción de la vida biológica de la especie humana, pero que siempre generan algo monstruoso a partir de la regulación; por monstruoso debemos comprender lo anormal en tanto aquello que nunca puede ser subsumido totalmente en la estructura.

No pretendemos que la alternativa a este brumoso escenario sea la de anteponer un término sobre otro, sino de poner en juego y visibilizar este modo de existencia administrado, y pensar en la salida que ya está implícita en la misma relación de control.

La anomalía como categoría social indica la catástrofe de la política y la instalación plena de lo que Foucault definió como biopolítica y por la que se inscribe su debate contemporáneo. Si la política es una socialización de la vida y de los cuerpos a través del lenguaje, es decir, una puesta en sentido de la vida y de los cuerpos, la biopolítica es un control de la vida y los cuerpos a través de técnicas mecánicas policíacas o médicas. El sesgo es que, mientras para Foucault

la biopolítica es una politización de la vida, es decir, la política misma operando directamente sobre la vida y los cuerpos de las personas, es preferible pensarla hoy en día como una biologización de la política, en tanto que la política se define clásicamente como una calificación social de la vida, como una operación simbólica que da a la vida un sentido social.

Pero la política tiene que ver con el sentido (y con la crisis del sentido), en cambio la biopolítica tiene que ver con protocolos, rituales y técnicas de control, ordenamiento, visibilidad, higiene social, etc. (un arte de gobernar). La biopolítica es una maquinaria obsesiva. Y la anomalía es el exceso de vida que se coloca en la contingencia en tanto acontecimiento aterradorante y fascinante que irrumpe y quiebra el campo ordenado de lo previsible -y que, al mismo tiempo, lo traza y lo dibuja permanentemente-, ya que el horror a la anomalía funciona desplegando los rituales de previsibilidad. En otras palabras: las fisuras de la biopolítica se solucionan habitualmente con más controles sobre cuerpos y vidas, una especie de artificio que reutiliza y multiplica su propia energía residual.

Entonces podemos suponer que espontaneidad y administración es la relación contradictoria que sugiere deconstruir la relación dialéctica entre *bíos* y *zoé*. Siendo que esta relación es también el núcleo del debate después de Foucault, aquí, la pregunta necesaria y que debemos responder es: *¿podemos comprender la relación bíos-zoé como el problema más urgente de la biopolítica?* De entrada, debemos considerar que la dialéctica no es sólo una relación, sino una disposición de los términos, debemos entender esta relación a partir del sentido entre el amo y el esclavo como lo pensaba Hegel. El intercambio desigual entre ambos términos en función dialéctica es el intercambio mismo como núcleo

de contradicción, lo que implicaría abolir la relación en la que los términos tienen sentido.

Desde el establecimiento del capitalismo, la vida ha entrado en la misma relación compleja del valor de uso y de cambio. En efecto, la vida es material y no hay nada metafísico en ella por sí misma, lo que tenemos es un valor metafísico suscrito en ella. El problema nuevamente es la relación que se establece en los términos de producción y de acumulación (reproducción del capital), y la deconstrucción de esta relación. Por ejemplo, si el *trabajo vivo* sirve al trabajo acumulado, el trabajador en tanto viviente cede su fuerza reproductiva de trabajo al capital a cambio de los medios de vida que éste le entrega, y que el trabajador necesita. Al ceder su fuerza de trabajo, se queda sin ella. Lo que “se entrega” es fuerza vital apoyada sobre la libertad de “vender esa fuerza” al proveedor de los medios de existencia (capital)¹⁶. *¿Cómo entonces la vida material del trabajador pasa a quedar subsumida en el proceso de acumulación que define ahora sus medios de subsistencia?*

¿Podemos entonces traducir la contradicción interna del capitalismo en el nivel de la relación bíos-zoé? Podemos sugerir que a partir de la contradicción entre la vida formada y la vida biológica, hay un paralelismo entre la subsunción real y formal, que coloca a la excepcionalidad de la crisis como la regla. En el nivel del *bíos*, en tanto la forma definida por el capitalismo, correspondería a la subsunción real como proceso de explotación de la fuerza vital, mientras que

¹⁶ Cf. Osorio Jaime (2012). *Estado, biopoder, exclusión. Análisis desde la lógica del capital*, Barcelona, Anthropos, pp. 23 y 24.

subsunción formal se colocaría en el plano de la zoé como el objeto de alienación de la vida desde su ámbito institucional.

Partiendo de que la relación entre vida y política en el debate entre Foucault, Agamben, Esposito y Hardt/Negri la vida humana es considerada en términos siempre genéricos en la medida en que somos seres histórico-sociales, y que si bien desde lo social podemos apreciar nuestra humanidad y con la historia comprender que no hay vida fuera de la relación vida-política. Lo que vamos a evaluar es cómo se configura esa relación a partir de la incorporación de la vida biológica (zoé) y que da sustento a este poder paradigmático de la sociedad actual, el *biopoder*. Nuestra tesis a defender en esta investigación, es que *la relación entre bíos y zoé genera siempre un resultante anómalo (tanto desde la lógica de la acumulación del trabajo y de la vida misma), algo que resta o excede a lo que se produce desde sus propios márgenes y que podemos señalar como constitutiva de dicha relación, pero también como un desafío (o una resistencia) al poder, lo que al interior del debate de la biopolítica denominamos exceso de vida y que articula el conjunto de las investigaciones de este debate.*

5.

El inicio de la reflexión teórica del debate de la biopolítica piensa la vida como un exceso que escapa a la excepción por parte del poder, esto es, como manera de pensar la *resistencia* implícita que estimulan las relaciones de poder donde la vida biológica es el sustrato de donde emerge la política. Al ser esta vida el espacio referencial de la política, en ella permanece siempre algo irreductible a ser

capturado por el poder, esto es, una vida singular que excede lo político, una vida que no puede ser reducida a una operación.

Desde el momento en que Foucault pretende que al realizar el análisis concreto de las relaciones de poder se tiene que abandonar el modelo jurídico de la soberanía, porque éste “[...] presupone al individuo como sujeto de derechos naturales o de poderes primitivos”¹⁷, aspecto problemático que se trasladará hasta nuestro debate actual. De esta manera, la dimensión general de nuestra tesis asume que el “abandono del modelo jurídico de la soberanía” es uno de los núcleos más problemático que impacta en el análisis del poder contemporáneo.

Una *primera* clave nos sugiere colocar a la vida biológica como algo *inmanente*, mientras que la vida política tiene una carga siempre *trascendente* ligada íntimamente al sentido de la soberanía, o al modelo de vida humana o política, si se prefiere. El problema aquí, como se puede apreciar, es que la mera vida biológica no requiere de la ontologización impuesta a ella, ni de su racionalización o codificación. Una vida es inmanencia de la inmanencia: “pura existencia biológica” que no remite a representación alguna; puede ser definida en cambio, en tanto se convierte en vida humana, política, pero no necesita de la política para reafirmarse a sí misma. Dicho de otra forma, la política requiere de la vida para su funcionamiento y para la legitimación del poder, formándola mediante las coordenadas definidas por la soberanía. Sólo la vida da sentido a la política, la vida en sí misma no requiere de la política. Es autoafirmativa.

Para poder pensar aquello que altera y transforma esos regímenes normativos hay que considerar a la vida como exceso en contraposición a la

¹⁷ Foucault Michel (2003) *Hay que defender...*, op. cit., p. 227.

excepción que le captura. La resistencia es siempre “varias resistencias” que, aunque móviles y transitorias, establecen un vínculo de mutua necesidad con las relaciones de poder: éstas no pueden existir sin una multiplicidad de puntos de resistencia que desempeñen el papel de adversario. Las resistencias singulares, a su vez, no pueden nunca estar en relación de exterioridad respecto al poder. De ahí la famosa afirmación de Foucault: “donde hay poder hay resistencia”.¹⁸

Uno de los textos del debate de la biopolítica y que colocan a la luz de esta orientación es “La inmanencia absoluta” de Giorgio Agamben. Aquí Agamben sostiene que podemos encontrar un rasgo común entre Michel Foucault y Gilles Deleuze sobre el concepto de vida como *exceso*.¹⁹

Pero será con el tratamiento de Deleuze, a partir de uno de sus últimos ensayos, “La inmanencia... una vida”, que las categorías *campo trascendental*, *empirismo trascendental* e *inmanencia absoluta* se colocan como herramientas conceptuales que permiten definir al *exceso de vida*. Sobre el *campo* y el *empirismo* trascendental, asumiremos que hay una diferencia tajante con lo que habitualmente entendemos como “trascendencia” del poder. La trascendencia remite siempre a una representación, aquello que da sentido a lo institucional, por ejemplo, la decisión soberana que se convierte en ley, el decreto, la ejecución del mando y su legitimación. En cambio lo trascendental: “se distingue de la experiencia, en tanto no se refiere a un objeto ni pertenece a un sujeto o representación empírica. La salida no está en definir la exterioridad, sino en lo

¹⁸ Cf. Foucault Michel (2011). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, México, S. XXI Editores, p. 116.

¹⁹ Agamben Giorgio (2007). “La inmanencia absoluta”, en Foucault Michel, et. al., *Ensayos sobre biopolítica...*, op. cit, pp. 59 y 60.

trascendental que se presenta como un puro flujo de conciencia a-subjetiva, conciencia pre-reflexiva impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo.”²⁰ Podemos entender por *empirismo trascendental*, entonces, a aquello que diferencia por oposición a todo lo que constituye el mundo biopolítico, y que funda el principio de “inclusión por exclusión”, que puede entender a partir de ahora también como excepción por exceso. No se trata de un empirismo simple según Deleuze, porque éste sólo estaría nominado a partir de la percepción de lo sensible, es decir a manera de un corte de flujo de la conciencia absoluta.

Asumiremos que el poder es trascendente a partir de la experiencia como conciencia absoluta en el mundo “dado” (la construcción del mundo socialmente legible) y de la relación que enmarca entre sujeto-objeto (producción de subjetividad), es decir, de una relación en la que se inscribe el *derecho* con aquello que le es atribuible y empíricamente representable (poder institucional), es decir, en el tránsito entre lo empírico y lo trascendental. En cambio, la vida como *exceso* es puro devenir, un aumento o disminución del flujo de poder entre vida y política.²¹ Por eso, desde la noción de *exceso de vida* también se puede pensar la ruptura con la idea de comprender al poder como “sustancia” o “esencia”.

El exceso de vida es también una vida singular, aquello que se contrapone al hecho biológico que mencionaba Foucault a propósito de que el biopoder sólo es de esta manera a partir de que concibe una especie humana: *una vida* escapa de la relación de dominación más no se exterioriza de las coordenadas de su representación política; la lucha de lo inmanente con lo trascendente es la lucha

²⁰ Deleuze Gilles (2007). “La inmanencia una vida”, en Foucault Michel, et. al., *Ensayos sobre biopolítica...*, op. cit, p. 35.

²¹ Cf. Ídem.

entre la vida y la política. Por ello pensar a las relaciones de poder siempre remite a un *campo (trascendental)*, pensado como una apertura a aquel lugar donde se manifiestan las tensiones de los acontecimientos contemporáneos:

“Contra toda norma trascendental, estos excesos de vida sirven para pensar los modos por los cuales una vida se afirma como inmanencia y virtualidad a través y más allá de las distribuciones jerárquicas que inscriben y producen políticamente lo humano. Quizá sólo en relación con esa vida inasignable, pura diferencia y variación más allá de las especies y los géneros, es que podemos imaginar modos alternativos de afirmación estética y política, «formas de vida» urgentes que interrumpan y desplacen la guerra infinita del biopoder tanto como la gramática implacable de su «estado de excepción» permanente”.²²

A partir de la noción de *campo trascendental*, la vida no se puede definir por su conciencia sino como un plano de inmanencia, un “no-lugar” en tanto no tiene representación empírica dentro de la relación sujeto-objeto. Pensar el *exceso de vida* en tanto resistencia a la representación del mundo “que nos es dado” se coloca a partir de una *inmanencia absoluta* que “es inmanente a ella misma: no es inmanente a algo ni de algo; no depende de un objeto ni pertenece a un sujeto”.²³ El exceso de vida es una singularidad radical de la vida misma, no individual, ni siquiera personal en tanto es carente de su representación objetual: es la resistencia pura a la forma que “le es dada”.

En la medida que la inmanencia siempre remite a un *campo* por el que se extiende la dinámica de las relaciones de poder, es posible indagar las tensiones por las que, en distintos momentos, hay predominio de unas fuerzas sobre otras. Pero la vida: “no es una fuerza de animación o un principio metafísico de

²² Giorgi Grabel y Fermín Rodríguez, (2007). “Prólogo”, en Foucault Michel, et. al., *Ensayos sobre biopolítica...*, op. cit, p. 34.

²³ Deleuze Gilles (2007). “La inmanencia una vida”, en Foucault Michel, et. al., *Ensayos sobre biopolítica...*, op. cit, p. 36.

«vitalización» diferente de la dimensión de nuestros cuerpos que actúa como fundamento por detrás de lo viviente en oposición a la muerte y a la corrupción²⁴.

Por ello, investigar cómo la vida en tanto exceso se presenta como el paradigma por excelencia de la resistencia al control de la vida, será nuestra mayor herramienta conceptual que nos guíe desde el estudio de las relaciones de poder hacia los espacios donde se proyectan experiencias de una “vida impersonal, pre-personal, a-subjetiva, despojada de atributos, no plegada en el adentro y el afuera de un sujeto y un objeto; una fuerza que emerge como singularidad indefinida sobre lo no-formado, a lo que más que cerrarse en una «forma» total, afirma su apertura al devenir, a lo virtual...”²⁵

Si podemos decir que “una vida es la inmanencia de la inmanencia”, este principio representará para nosotros un hiato al que llegaremos en distintos momentos de nuestra lectura, para pensar el estudio de las relaciones de poder en conjunto con el sentido trascendente del poder, y argumentar a favor de nuestra tesis.

Dentro de esta lectura, a la vida singular como *inmanencia absoluta* la asumiremos como un flujo que no puede detenerse. Una vida es pura inmanencia, algo que inaugura prácticas distintas y contrapuestas pese a los esfuerzos de capturarlo. Pero aunque la vida es capturada por el saber y la técnica (objetivándole) a manera de un corte de ese flujo, la vida siempre es una fuerza que pone en constante desafío al poder, con aquello que le contiene. En tanto la construcción social del *individuo*, la *persona* y el *sujeto* dependen de una

²⁴ Giorgi Grabel y Fermín Rodríguez, (2007). “Prólogo”, op. cit., p. 16.

²⁵ Ídem.

representación política o jurídica; la vida natural, biológica, la mera vida “desnuda” es siempre *singular*, en el límite del ejercicio del poder se afirma una vida singular que carece de nomenclatura: es sólo inmanencia: una vida. Deleuze ejemplificaba esto con la vida de un hombre canalla del relato de Charles Dickens *Nuestro amigo común*:

“¿Qué es la inmanencia? Una vida... Nadie ha narrado mejor que Dickens lo que es una vida, teniendo en cuenta el artículo indefinido como índice de lo trascendental. Un canalla, un sujeto vil despreciado por todos está agonizando y los encargados de curarlo manifiestan una especie de esmero, de respeto, de amor por el menor signo de vida del moribundo. Todos se empeñan en salvarlo, al punto de que en lo más profundo de su coma el villano siente que algo dulce lo penetra. Pero a medida que retorna a la vida sus salvadores se vuelven más fríos, y él recupera toda su grosería y su maldad. Entre su vida y su muerte, hay un momento que no es más que el de una vida que juega con la muerte”²⁶.

En la figura del moribundo que es atendido y reanimado queda algo que disgrega su *personificación* de canalla, su *representación* y *nomenclatura* en el mundo social, es decir, como un individuo situado dentro de ciertos márgenes. Cuando aparece el amor por el menor signo de vida, se suspenden por un momento las coordenadas por las que el sujeto es definido, en esa suspensión, simplemente hay *una vida*.

Pongamos como ejemplo la subjetividad en torno al migrante o al terrorista en la sociedad actual, porque ofrecen un escenario fértil para pensar este problema. Sus identidades parecen ya no corresponder a las coordenadas definidas por los mecanismos de poder, la excepción como regla corresponde también con el espacio en que la gestión gubernamental deja en estado permanente de indefinición jurídica su vida humana y en esa medida suspende

²⁶ Deleuze Gilles (2007). “La inmanencia una vida”, op. cit, pp. 37 y 38.

también la operación del poder (*bíos*) ante la subsunción total de contener el flujo de vida (*zoé*).

Pero en el estudio de las *relaciones* de poder es importante distinguir la *mecánica* gubernamental que define al *excluido* o el *enemigo*, es decir, debemos responder cómo se conjuga la captura de la vida biológica dentro de la vida humana a partir de que el poder se atomiza sobre la multiplicidad de las funciones gubernamentales, y determinado a esa mecánica, hace funcionar y reproducir las prácticas de control del poder. Se trata de una pedagogía como “arte de gobernar”. Desde el surgimiento de la ciencia política con *El Príncipe*, que se distinguirá del modelo jurídico de la soberanía hobbesiana a partir del Leviatán.

Así, la biopolítica debe pensarse también como un replanteamiento del problema de la soberanía, pero que dirige su ejercicio sobre mecanismos de exclusión de manera general, sin pasar por alto una serie de problemas aleatorios e ininterrumpidos que tienen cabida con la normalización, regulación y control de la vida en las poblaciones humanas (medicalización, explotación, marginación, segregación, etc.)

Y es justo aquí, con la emergencia de estos mecanismos disciplinarios que se puede apreciar la relación entre vida y política, o la primera tensión en que queda enmarcada, a partir de que la idea de soberanía no se sofisticó sino que se hizo de otros recursos, de las cosas, de la objetivación del hombre y de la vida. En consecuencia, la soberanía no se sofisticó sino que cede lugar a la técnica gubernamental donde una multiplicidad de saberes en torno a la vida, el cuerpo individual y la especie humana quedarían capturados por una regulación normativa (estadística, clasificación, estandarización, etc.).

6.

Es posible estudiar desde Foucault, pero de manera complementaria con Agamben, Esposito y Hardt/Negri, una línea de pensamiento que coloca a la biopolítica en su rasgo negativo (biopolítica negativa), es decir, aquella que “defiende la vida negándola” en la estructura misma de las contradicciones con la mera vida, que paralelamente sugiere pensar una biopolítica *afirmativa* como resistencia, ésta última basada sobre la idea de un *exceso de vida* la cual ya hemos referido bastante, pero del que profundizaremos en el **Capítulo 1**.

Si bien ese “exceso” no es parte del vocabulario de Foucault, podemos identificar el porqué de la centralidad de los pensadores italianos de la biopolítica han dado mayor importancia a la correlación que nos trae el problema de la disciplina, la soberanía y el biopoder. Por ejemplo, cuando Foucault se pregunta sobre la manera en que el contractualismo explica la constitución del poder soberano como la delegación un poder absoluto sobre los individuos donde éstos constituyen un soberano para “poder vivir”, plantea una serie de preguntas, entre la más importantes para efectos de esta orientación, exponemos las siguientes:

“[...] ¿Acaso no es ella [la vida] la que funda esos derechos? ¿Puede reclamar el soberano concretamente a sus súbditos el derecho de ejercer sobre ellos el poder de vida y de muerte, es decir, el poder liso y llano de matarlos? ¿La vida no debe estar al margen del contrato, en la medida en que fue el motivo primero, inicial y fundamental de éste? Todo esto corresponde a una discusión de filosofía política que podemos dejar a un lado pero que muestra con claridad como comienza a problematizarse la cuestión de la vida en el campo del pensamiento político, del análisis del poder político”.²⁷

El problema de la *resistencia* como aspecto inseparable para pensar una biopolítica *afirmativa* se basa sobre el supuesto de que, donde hay un control de

²⁷ Foucault Michel (2003). *Hay que defender...*, op. cit., p. 207.

poder, existe también una posibilidad de resistirle.

Hasta ahora hemos expuesto las directrices más importantes y los núcleos teóricos problemáticos para sentar las bases del debate a partir de Foucault. Debemos advertir también que toda esta problematización tendrá un desarrollo puntual con las claves de lectura que hemos identificado, pero haciendo un uso de ellas de la siguiente manera:

“Entender la teoría como una caja de herramientas quiere decir: -que no se trata de construir un sistema sino un instrumento, una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se comprometen alrededor de ellas; - que esta búsqueda no puede hacerse más que poco a poco, a partir de una reflexión (necesariamente histórica en algunas de sus dimensiones) sobre situaciones dadas”.²⁸

Por ello, en el **Capítulo 2** partiremos de la teoría Agamben para analizar el núcleo primordial del debate. Agamben es el autor que más se distingue de Foucault por hacer un replanteamiento de la gubernamentalidad desde la obra de San Pablo y la teología católica, tesis que se opone a la de Foucault, quien identifica a la gubernamentalidad con el surgimiento de la Modernidad.

Influenciado en gran medida por el pensamiento de Carl Schmitt, Agamben parte de que la soberanía siempre requiere de la *excepción*, concibiendo a ésta como un momento en el que el derecho se suspende para garantizar la continuidad del poder. Este supuesto le sugiere realizar un rastreo más atrás en la historia para descubrir que el problema del gobierno se presenta ya desde antaño.

Para Agamben, la razón principal que abre el debate de la biopolítica es que Foucault no previó que el núcleo originario del biopoder fuese el poder

²⁸ Foucault Michel (1985). “Poderes y Estrategias”, en: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza, p. 85.

soberano²⁹. Como sabemos, el filósofo francés tiende a presentar el biopoder de manera muy diferente al poder soberano. Agamben cree, en cambio, que la relación entre biopoder y poder soberano es siempre estructural:

“Una de las orientaciones más constantes de la obra de Foucault, es el decidido abandono del enfoque tradicional del problema del poder, basado en modelos jurídico-institucionales (la definición de la soberanía, de la teoría del Estado) a favor de un análisis no convencional de los modos concretos en que el poder penetra en el cuerpo mismo de los sujetos y en sus formas de vida” [...] Si Foucault se opone al enfoque tradicional del problema del poder basado exclusivamente en modelos jurídicos (“¿qué es lo que legitima el poder?”) o en modelos institucionales (“¿qué es el Estado?”) [...] ¿Dónde está entonces el cuerpo del poder?”³⁰

En su búsqueda para ubicar el cuerpo del poder, la noción de *campo* - partiendo de la experiencia nazi del campo de exterminio, Auschwitz-, le permitiría llegar al papel del historiador como la paradoja de la sociedad actual que no alcanza explicar el exterminio, el resto, “lo que queda”, paradoja que además incide de la misma manera en la dificultad, cada vez más aguda, de comprender los fenómenos que se desarrollan dentro la gubernamentalidad, es decir, respecto a la porosidad del gobierno a partir sus prácticas donde se coloca la soberanía. Es: “una realidad tal que excede necesariamente sus elementos factuales”³¹. Aún y aunque se puedan describir, ordenar temporalmente y con precisión todos los sucesos ocurridos en las operaciones del poder, para Agamben siguen siendo opacos.³² A su vez, no hay lugar para la comprensión real de los sucesos en la medida que lo único que podemos comprender es el resultado de la operación (un *resto*) del exterminio, pero el verdadero reto epistemológico es identificar dónde se

²⁹ Cf. Agamben Giorgio (2010). *Homo sacer...*, op. cit., p. 13.

³⁰ *Ibidem*, p. 14

³¹ Agamben Giorgio (2009). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo, Homo sacer III*, Valencia, Pre-Textos, p. 9

³² Cf. *Ibidem*, p. 8.

afirma la vida (el exceso) aun pensándolo desde el ejercicio de muerte.

Particularmente, la representación histórica del “musulmán”³³ que toma Agamben de Primo Levi debe entenderse en el sentido literal de un acontecimiento “opaco” e incluso invisible en la medida que no se llega a percibir “lo que queda”, ya no digamos el “exceso” de vida que escapa a la operación, aspecto que es la clave de la resistencia a los mecanismos de poder. La aporía de Auschwitz es, en rigor, la misma aporía del conocimiento histórico: la no coincidencia entre hechos y verdad, entre comprobación y comprensión.

En el **Capítulo 3**, con Hardt y Negri confirmaremos que el debate se centra nuevamente en el supuesto vacío foucaultiano de la soberanía dentro de la gubernamentalidad.³⁴ A partir de Foucault, Hardt y Negri reconocen la naturaleza biopolítica como una forma que rige y reglamenta la vida social por dentro, persiguiéndola, interpretándola, asimilándola y reformulándola³⁵. El dominio efectivo del *imperio* sobre la vida de la población se convierte en una función integral-vital que todo individuo adopta y aviva de manera totalmente voluntaria (producción de subjetividad). El imperio es el nuevo soberano diseminado en las relaciones de poder, lo que estaría sustentado por el hecho de que los mecanismos jurídicos del gobierno no parten de sí mismo, sino se legitiman siempre por una entidad metafísica, en este caso la sustitución del Estado por el imperio.

Para Negri en particular, la producción de subjetividad biopolítica se

³³ Detenido que, en la jerga de los campos de exterminio se le definía así por la similitud que adoptaba en relación a la postura de oración de la religión musulmana.

³⁴ Cf. Hardt Michael y Antonio Negri (2000). “Producción biopolítica”, en *Imperio*, Santiago de Chile, edición digital de la Escuela de Filosofía de la Universidad ARCIS, trad. de Eduardo Sadier., p. 24.

³⁵ *Ibidem*, p. 25

enmarcará en la era del *imperio* sobre la base de la eugenesia clásica, pero intentará situarla en la modernidad, donde a partir de la configuración del monstruo político que dio pauta a las representaciones del Leviatán o el Behemot se generarían construcciones artificiales sobre las que los súbditos debían aceptar un orden jerárquico. El modelo del Leviatán es desprovisto de toda naturaleza y ahora es concebido sólo en su sentido metafórico de la trascendencia del poder (en su artificio), aunque sin bien dicta “cierto orden”, en la actualidad éste es interno al aparato de comando del Imperio³⁶.

Para Hardt y Negri la biopolítica siempre es afirmativa, mientras que lo que representa la reproducción de los mecanismos de control es el biopoder.

En el primer párrafo de *Imperio* -obra en la que inicia su estudio sobre la biopolítica-, su orientación es más que clara para efectos de nuestra tesis:

“Desde la perspectiva jurídica hemos sido capaces de vislumbrar algunos de los elementos de la génesis ideal del Imperio, pero desde esa única perspectiva sería difícil si no imposible comprender cómo la máquina imperial se ha puesto hoy en movimiento. Los conceptos jurídicos y los sistemas jurídicos están siempre referidos a algo distinto a ellos mismos. A través de la evolución y el ejercicio del derecho, apuntan hacia las condiciones materiales que definen su inserción en la realidad social. Nuestro análisis debe descender ahora al nivel de esa materialidad, e investigar allí la transformación material del paradigma del mando. Necesitamos descubrir los medios y fuerzas de producción de realidad social junto con las subjetividades que la animan”.³⁷

Cuando estos autores precisan que “los sistemas jurídicos están siempre referidos a algo distinto a ellos mismos” nos resulta familiar el tema de soberanía jurídica. En efecto, con Foucault pasamos a comprender una sociedad basada en el modelo de soberanía jurídica a otro donde las relaciones y los mecanismos

³⁶ Cf. Negri Antonio (2012), “El monstruo político. El poder y la vida desnuda”, en Antonio Negri y Cesare Casarino. *Elogio de lo común*, Barcelona, Paidós, p. 241.

³⁷ Hardt Michael y Antonio Negri (2000). *Imperio...*, op. cit., p. 23.

descentralizan las funciones y el ejercicio del poder, y ésta cita nos regresa nuevamente en el problema del poder soberano como algo completamente indisoluble aún en la microfísica del poder. Más aún, la gubernamentalidad estaría sobre esta idea legitimada, por una soberanía disgregada en las prácticas de poder sobre una base o sistema jurídico que define sus funciones; la pregunta obligada entonces sería: ¿qué es eso distinto para definir a la soberanía?; ¿qué entendemos por la transformación material del paradigma de mando soberano?

Necesitamos entonces responder si la biopolítica negativa está vinculada íntimamente con la producción material de la vida en tanto se intensifica con el sistema de producción capitalista, y en esa medida, explicar si desde esta producción podemos encontrar el revés de su trama productiva.

Nuestra lectura a Hardt y Negri tomará el problema del exceso de vida en tanto “el trabajo es exceso productivo con respecto del orden existente y las reglas de su reproducción”³⁸.

El exceso de producción no sólo corresponde al resultado del esfuerzo (mercancías), sino una fuerza productiva (fuerza vital) de emancipación como sustrato de:

“[...] la nueva virtualidad social de las capacidades productivas y liberadoras del trabajo. En el pasaje a la posmodernidad, una de las condiciones del trabajo es que funciona fuera de medida. La regimentación temporal del trabajo y todas las demás medidas económicas y/o políticas que se le impusieron han sido eliminadas. Hoy el trabajo es, inmediatamente, una fuerza social animada por los poderes del conocimiento, el afecto, la ciencia y el lenguaje. De hecho, el trabajo es la actividad productiva de un intelecto general y un cuerpo general fuera de medida. El trabajo aparece simplemente como el poder de actuar, que es tanto singular como universal...”³⁹

³⁸ *Ibidem*, p. 266

³⁹ *Ídem*.

Pero es partir de que Hardt y Negri trasladan el *general intellect* marxista a la biopolítica que podremos hacer un cruce para pensar el exceso de vida. Ellos piensan que el *biopoder* se define a partir de las capacidades productivas de vida que son corporales e intelectuales, y en esa misma medida este concepto es otro nombre para la subsunción real de la sociedad bajo el capital, es decir, sinónimos del orden productivo globalizado. El *exceso* ocupa aquí un lugar especial en su estudio, es lo que llamarán *fuerza vital* como vida incluida en sistema de producción pero excluida de la ganancia global del sistema capitalista, soporte del biopoder y en esa medida insacrificable.

En nuestro **cuarto capítulo**, veremos que Esposito partirá desde lo que llama una “lectura realista” de la política, orientación que pretende romper con la tradición teológica de la política contraponiéndola a su fundamento ético moral desde la praxis, es decir, el paso de una representación del Estado como artificio (Leviatán), a la figura más representativa de la praxis política (El Príncipe). Para Esposito el surgimiento del fenómeno biopolítico parte con la secularización de la política, pero en mayor medida con aquella en la que el *príncipe* renuncia a una función moral ejemplar, es decir, aquella contraria al modelo hobbesiano del soberano como pedagogía normativa:

“Todas las categorías políticas empleadas por Hobbes y por los autores, autoritarios o liberales, que le siguen (soberanía, representación, individuo), en realidad sólo son una modalidad lingüística y conceptual de nombrar o traducir en términos filosófico-políticos la cuestión biopolítica de la salvaguarda de la vida humana respecto de los peligros de extinción violenta que la amenazan. En este sentido, se podría llegar a decir que no ha sido la modernidad la que planteó el problema de la autopreservación de la vida, sino que ha sido este problema el que dio realidad o, para decirlo de algún modo, el que inventó la modernidad como complejo de categorías capaz de solucionarlo. En su conjunto, lo que llamamos modernidad, a fin de cuentas, podrá a no ser nada más que el lenguaje que permitió dar la respuesta más eficaz a una serie de exigencias de autotutela que

emanaron del fondo mismo de la sociedad”.⁴⁰

La continuidad en el debate a partir de Esposito sugiere ubicar que, mientras para Agamben el origen de la biopolítica es siempre correlativo al origen mismo de la soberanía jurídica, Esposito destaca que las categorías políticas empleadas por Hobbes y por la gama de pensadores autoritarios o liberales que le suceden: *soberanía, representación, individuo*, pertenecen a una modalidad lingüística y conceptual que los nomina en tanto términos teológicos que es necesario deconstruir, y de ahí que la gran cuestión de la biopolítica esté apoyada en el marco general de esta filosofía política, esto es, a partir del problema del fundamento del poder como “sustancia”, y en esa misma medida, lo que hoy queremos entender como biopoder parte siempre de la defensa negativa de la vida en tanto que permanecen las trazas del derecho natural del soberano hasta la gubernamentalidad, donde su excepción sigue operando sobre el derecho que han instituido los hombres.

Todas estas derivas compuestas por capítulos específicos y sobre la articulación de nuestra hipótesis, regresarán siempre a Foucault intentando corresponder con el rompimiento de un uso des-historizado de la biopolítica, en esa medida, no servirá de mucho extrapolar aquellos casos recientes que permitan explicar o emitir conclusiones en torno a la biopolítica actual, se trata más bien de comprender cómo la soberanía ha cedido lugar a la técnica para la conservación de sus axiomas.

Si Michel Foucault fue quien amplió la genealogía de Friedrich Nietzsche, evitando en su propia obra el desarrollo histórico de un “sujeto trascendental”, es

⁴⁰ Esposito Roberto (2006c). *Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Grama Ediciones, p. 8.

decir, inaugurando una tarea histórica distinta sobre la exposición de las historias no contadas, marginales, es decir, una *contrahistoria* al margen de las manifestaciones e intervenciones de la soberanía sobre el cuerpo, la genealogía foucaultiana entonces se distingue por desprenderse de las génesis lineales de los conceptos, de sus ordenamientos, de su usos irreflexivos, en principio, esta tarea genealógica trata de:

“[...] percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia” [...] La genealogía no se opone a la historia [...] se opone por el contrario al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del origen”.⁴¹

Para Foucault la "entrada de la vida en la historia" corresponde al momento de expansión del capitalismo⁴². En este mismo sentido, desde el siglo XVIII los dispositivos de *poder* y de *saber* tienen en cuenta los "procesos de la vida", y la posibilidad de controlarlos y modificarlos. Entonces el biopoder ha fungido un papel indispensable en el desarrollo del capitalismo al insertar los cuerpos (como contenedores de *fuera vital*) en el aparato de producción y, mediante la administración del fenómeno de poblacional, incorporar esa *fuera* a los procesos económicos globales. El hombre como objeto de disciplinamiento aprende poco a poco lo que significa ser una especie viviente en un mundo viviente, tener un cuerpo, condiciones de existencia, probabilidades de vida, calidad de vida, salud individual y colectiva. Biopolítica parece también significar la coordinación estratégica de las relaciones de poder dirigidas a que los vivientes produzcan más fuerza, como son el establecimiento impositivo de contratos laborales ventajosos

⁴¹ Foucault Michel (1979) *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, p. 7-8.

⁴² Foucault Michel (2007). "La gubernamentalidad", en *Ensayos sobre biopolítica...*, op. cit, p. 23.

para quienes poseen los medios de producción, el salario como forma fetichizada del pago que asegura la existencia mínima de la reproducción de vida del trabajador, etc. La biopolítica es una tecnología del biopoder, es una relación estratégica, y no un poder de decir la ley o de fundar una soberanía. Administrar la palabra soberana a partir de su gubernamentalización coloca a la biopolítica como un agenciamiento que “coordina” y da finalidad a una potencia que, en propiedad, no le pertenece, que viene de “afuera.” *El biopoder nace siempre de otra cosa que de él*⁴³.

De acuerdo a lo anterior, el fenómeno por el cual las poblaciones humanas constituyen nuevos campos de intervención y gestión del poder/saber fincado en la vida o, como lo planteó Michel Foucault, en la “entrada de la vida en la historia”⁴⁴, resulta para esta investigación un hecho esencial.

⁴³ Cf. Lazzarato Maurizio (2000). “Del biopoder a la biopolítica”, en *Multitudes*, no. 1, marzo, París, sin páginas, artículo digital: <http://www.sindominio.net/arkitzean/otrascosas/lazzarato.htm>

⁴⁴ Foucault Michel (2011). *La voluntad de saber...*, op. cit., p. 132.

Capítulo 1. **Michel Foucault. El concepto de biopoder como núcleo del debate de la biopolítica**

“El primer fondo de la robustez de un Estado, es la multitud de las familias, la justa población”.
Giammaria Ortes. *Riflessioni sulla popolazione*

Introducción

Como hemos expuesto ya en la Introducción a esta tesis, una de las principales problemáticas dentro del estudio contemporáneo de la filosofía política es aquella que se caracteriza por la dispersión y la configuración de un *corpus* acerca del concepto de *biopolítica*. La importancia de este debate tiene que ver principalmente con el hecho de que hay que sistematizar la discusión respecto a este nombre que se ha hecho tan común; “gobernar” la intensa discusión teórica que se ha puesto en escena a partir de Michel Foucault.

Un primer elemento que habría que resaltar, es el estudio que realizarán los autores involucrados en este debate sobre el concepto de *biopoder*, comprendiéndolo en su sentido exclusivamente moderno, pero estableciendo un giro deconstructivo del pensamiento de la soberanía como elemento indispensable del desarrollo del capitalismo y de su fase actual. Si bien este biopoder es irreductible al poder económico, la biopolítica se coloca como una técnica de control de las poblaciones, que aseguraría, de manera concreta, la racionalización económica del crecimiento del cuerpo social. El *biopoder* supone, en su origen, el requerimiento vital de la sociedad en su conjunto, ubicándose en la época de la industrialización y la explosión demográfica en el sentido siempre económico. De esta forma, los fenómenos de la natalidad, la mortandad, la longevidad son

problemas y objetos de saber que se colocan como indispensables para entender la racionalización de esta nueva forma de poder que opera sobre la multiplicidad social.

No obstante, estos fenómenos deben tratarse también de manera paradójal, lo cual sugiere pensar que el problema deconstructivo del poder implica paralelamente el desarrollo teórico de una teoría de la *resistencia* a esos mecanismos que hacen posible racionalizar la salud de la población en términos productivos, aquello que resiste y escapa, o pretende escapar a la representación racional de la vida en tanto objeto del poder. El exceso de vida es el punto común que necesitamos ubicar como el estudio ineludible y correspondiente del debate, y que trataremos de situar en este primer capítulo.

La teorización hecha por Michel Foucault sobre el concepto de biopolítica (aquella que se coloca principalmente dentro de sus *Cursos del Collège de France* de 1977-78 y de los años 78-79, así como en una serie de artículos complementarios dentro de esos mismos años), ha dado pauta a la proliferación de otras tantas nociones e interpretaciones al respecto, no siempre esclarecedoras. No obstante, entre sus múltiples derivas parece haber proliferado aquella consideración que convierte a la biopolítica en un concepto general que pretende explicar cualquier tema que tenga relación con la *vida* dentro de la filosofía política. En contraparte, dentro de la centralidad somática respecto al problema de la vida en su conjunto, la biopolítica parece asociarse con el surgimiento paralelo de un poder (*biopoder*) que instrumentaliza y administra a la vida en su conjunto, “dejando fuera”, “extirpando”, “abandonando”, “segregando” o incluso “matando” aquello que le amenaza.

Por lo anterior, la hipótesis de este capítulo es la siguiente: **Contra la dispersión conceptual de la biopolítica, los conceptos de Foucault dentro del ámbito de lo discursivo, del saber y la verdad se colocan dentro del estudio de la gubernamentalidad como materia de discusión del debate contemporáneo, permitiendo ubicar la relación vida-política que enmarca al problema de la soberanía como consustancial respecto a su configuración como biopoder.** En esa medida, es cierto que el biopoder debe ser entendido como la forma de legitimidad y de transformación de la soberanía hasta nuestros días en tanto una razón instrumental del ejercicio de la gubernamentalidad.

No pretendemos, o al menos queremos alejarnos de identificar a la biopolítica como el ejercicio de un poder más sofisticado, tanto del modelo de soberanía clásica como de aquel propio de la sociedad disciplinaria⁴⁵, sino más bien pensar el ejercicio de la soberanía política en Occidente a través de las transformaciones que le definen como biopoder, y en esa medida entender a qué nos referimos con biopolítica.

En la obra de Michel Foucault se puede establecer con claridad un viraje temático crucial que engloba toda su reflexión en torno al poder y su carácter relacional y microfísico; un desplazamiento que va del análisis sobre la espacialidad de las relaciones de poder (el gran trabajo sobre los espacios de encierro) al análisis de la soberanía como biopoder. Desde que el poder para Foucault no debe ser concebido como una “sustancia, un fluido, algo que emana

⁴⁵ Debemos tener presente que soberanía, disciplina y biopolítica no corresponden a una linealidad temporal, sino a una articulación recíproca que es variable de un periodo histórico a otro, dando lugar a configuraciones diferentes siempre en función de la primera. Cf. O'Malley P. (1996). "Risk and Responsibility", en Barry A., T. Osborne y N. Rose (eds.): *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neoliberalism and Rationalities of Power*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 189-208

de esto o de aquello, sino como un conjunto de mecanismos y procedimientos”⁴⁶ se abre una dimensión compleja que ya no queda circunscrita en un análisis de los espacios (el manicomio, la cárcel, la escuela, la fábrica, la familia, etc.) sino que requiere, sobre todo, de un análisis de aquellos dispositivos de disciplinamiento y control que aseguran el despliegue de las subjetividades y su existencia material. Dos momentos: la era de los grandes espacios de poder y la era del biopoder.

Para emprender tal desarrollo habrá que seguir un conjunto de reflexiones concernientes a mostrar este paso. Un *primer* aspecto es el trayecto que marcan dos obras a lo largo de la investigación de Foucault: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, publicada en 1975, y el último volumen de *Historia de la sexualidad*, aparecida en 1984, ésta última en el año de su muerte. En ese lapso temporal se juega un cambio en la conceptualización del poder, la cual ha quedado expresada en el conjunto de seminarios dictados en el *Collège de France* a lo largo de esa década. Este cambio hace referencia más que al poder mismo, al espacio o el intersticio en el que emerge y se visibilizan las fuerzas que luchan por éste. Si bien en 1975 la prisión ejemplificaba para el filósofo de Poitiers el modo en que el poder regula un espacio conformado por mecanismos disciplinantes que definen al sujeto a partir de la dualidad cuerpo/alma, en los años finales de su vida intentará situar, a través de la sexualidad por ejemplo, a la propia subjetividad como un espacio de tensiones y resistencias cuyos límites se encuentran en disputa. Se trata de un desplazamiento en el que el poder pasa del control sobre el cuerpo al control sobre la vida.

⁴⁶ Foucault Michel (2006), *Defender...*, op. cit. p. 16

La investigación de las formas sobre estos espacios de tensiones y resistencias, debe ser previsto como el interés de la tarea genealógica en torno a la soberanía y el gobierno entre los distintos pensadores que trabajamos en esta tesis. Si bien Foucault negó haber realizado una teoría general sobre el poder, su interés inicial fue realizar una historia de los espacios que sería a su vez una historia de los poderes, es decir, un estudio de los *mecanismos* desplegados espacialmente para retener o conservar el poder, aspecto que puede tratarse desde la praxis gubernamental:

“El análisis de esos mecanismos de poder que hemos comenzado hace algunos años y proseguimos en estos días no es en modo alguno una teoría general del poder. No es una parte y ni siquiera un esbozo de una teoría semejante. Con este análisis se trata simplemente de saber por dónde pasa la cosa, cómo pasa, entre quiénes, entre qué puntos, de acuerdo con qué procedimientos y con qué efectos. Por lo tanto, no podría ser a lo sumo, ni querría ser, más que el bosquejo de una teoría, no de lo que es el poder, sino del poder [...] [como] un conjunto de mecanismos y procedimientos cuyo papel o función y tema, aun cuando no lo logren, consisten precisamente en asegurar el poder”.⁴⁷

La descripción de estos mecanismos representa el eje vertebral para comprender el tránsito que va del análisis de las instituciones disciplinarias y de control social al estudio de las prácticas gubernamentales sobre la vida y, desde luego, de la articulación entre soberanía, disciplina y control, aspectos que determinan la transformación del ejercicio clásico de la soberanía política en biopoder. No se trata de una simple evolución conceptual, sino que deberemos saber identificar de cómo el viejo esquema de la soberanía clásica se configuró hasta nuestros días como gubernamentalidad, además de que vayamos emprendiendo un ejercicio que muestre cómo ciertos dispositivos de la soberanía clásica no desaparecen con las transformaciones de tales mecanismos, sino que

⁴⁷ Foucault Michel (2008), *Seguridad...*, op. cit. p. 16

se superponen dependiendo de momentos y épocas, permitiendo que el biopoder se asuma como un concepto que delimita formalmente las relaciones de poder, mediante los efectos de verdad que ese poder produce.

Foucault afirmó que la potencia fundadora de la soberanía ha dejado de estar del lado del poder, puesto que éste siempre ha sido "ciego e impotente"⁴⁸. Este abandono se puede leer a partir de que el poder se constituye y se soporta en términos modernos sobre el "cuerpo social" en su conjunto. Si adoptamos la postura de que Foucault realizó exclusivamente un análisis de las relaciones de poder (no del poder en sí mismo) la biopolítica no reemplaza en efecto a la soberanía, sino que la complementa tráficamente: anatomopolítica-biopolítica-biopoder, exigiendo la necesidad de plantear nuevas categorías filosófico-políticas que hagan legible su configuración.

Es por lo anterior que nos interesa observar cómo sucede el emplazamiento de una sociedad articulada desde la soberanía clásica a una sociedad disciplinaria, al tiempo que se establecen las bases para diferenciar entre dispositivos disciplinarios y mecanismos de control. Debemos pensar la presencia simultánea de los diferentes dispositivos que se articulan y se distribuyen diferentemente bajo la potencia del encadenamiento gobierno, población, economía política, porque es esta relación la que irá mostrando la explicación de fenómenos específicos como el racismo moderno, la administración de la pobreza, de la sexualidad, del trabajo, etc.

⁴⁸ "El poder no es omnipotente, omnisciente, ¡al contrario! Si las relaciones de poder han producido formas de investigación, de análisis de los modos de saber, es precisamente porque el poder no es omnisciente, sino que era ciego [...] Si asistimos al desarrollo de tantas fuerzas de poder, de tantos sistemas de control, de tantas formas de vigilancia, es precisamente porque el poder es siempre impotente." Foucault Michel (1978). *Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques*, en Foucault Michel, *Dits et écrits II*, 1976-1988, Gallimard, Paris, p. 625.

En nuestra introducción general habíamos ya preponderado que el desarrollo del debate de la biopolítica se basa en la necesidad de comprender cómo el poder soberano asegura una coordinación inmanente y estratégica de las fuerzas, que coloca en el centro de la discusión la diferenciación de los principios y de las dinámicas que rigen la socialización de las mismas. Las relaciones entre el poder soberano y la biopolítica han de ser comprendidas sólo sobre la base de las multiplicidades de intereses y espacios, y el carácter heterogéneo de las fuerzas. Es aquí donde la pertinencia de la esencia de lo múltiple cobra sentido como agente de resistencia; si el poder homogeniza, lo hace bajo el supuesto de estar constitutivamente atravesado por la resistencia a un saber previo y a la superposición de uno nuevo. En efecto:

"En primer lugar está la resistencia, y ella permanece superior a todas las fuerzas del proceso; ella obliga, bajo su efecto, a cambiar las relaciones del poder. Considero entonces que el término "resistencia" es la palabra más importante, la palabra-clave de esta dinámica."⁴⁹

Parece, entonces, que la gran pregunta sobre cómo opera el poder sobre la vida, trasciende a aquella más tradicional sobre cómo el discurso filosófico (entendido como discurso de verdad) fija los límites del poder, y se sustituye por una cuestión fáctica, que interroga por los efectos materiales de su despliegue, por las reglas del derecho que las relaciones de poder ponen en acción para producir discursos de verdad. Como podemos constatar, la relación se invierte a favor del primer cuestionamiento, es decir, el biopoder como noción de soberanía contemporánea estaría fundamentado empíricamente, en el análisis de la cotidianidad misma en que las relaciones de poder se expresan.

⁴⁹ Foucault Michel (1978b), "La gouvernementalité", en Foucault Michel, *Dits et écrits II*, 1976-1988, Gallimard, Paris, p. 741.

La *genealogía*⁵⁰ foucaultiana, sugiere pensar a las relaciones de poder dentro de la formulación de los mecanismos que operan en ella, extrayéndolos de la experiencia fáctica. Si esto es así, los mecanismos de poder son auspiciados por todo tipo de relaciones, permitiendo a la tarea genealógica comprender la singularidad de los sucesos, encontrarlos donde menos se espera mientras pasan desapercibidos de la historia. Las relaciones y mecanismos de poder que acontecen en la era contemporánea en torno a la intervención de la vida, tanto en su dimensión biológica como social, requieren también de una perspectiva que las visibilice en el conjunto de relaciones de fuerza que históricamente se vienen configurando. Según Foucault,

“La emergencia es pues, la entrada en escena de las fuerzas; es su irrupción, el movimiento de golpe por el que saltan de las bambalinas al teatro, cada una con el vigor y la juventud que le es propia. Lo que Nietzsche llama la *Entstehungsherd* del concepto de bueno no es exactamente ni la energía de los fuertes, ni la reacción de los débiles; es más bien esta escena en la que se distribuyen los unos frente a los otros, los unos por encima de los otros; es el espacio que los reparte y se abre entre ellos, el vacío a través del cual intercambian sus amenazas y sus palabras...”⁵¹

La alusión al *Entstehungsherd* nitzcheniano (la emergencia) explicaría la “entrada” en la escena de fuerzas movilizadas por estos mecanismos específicos del biopoder, pero donde también esta emergencia posicionaría un lugar de enfrentamiento, no como un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha donde “los adversarios estarían en igualdad de condiciones”. Se trata más bien de “un no lugar, una pura distancia, el hecho que los adversarios no pertenecen a un

⁵⁰ “La genealogía no se opone a la historia como la visión de águila y profunda del filósofo en relación a la mirada escrutadora del sabio; se opone por el contrario al despliegue meta-histórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del «origen»”. Foucault Michel (1979). *Microfísica...*, op. cit., p. 8.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 16.

único espacio. Nadie es pues responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse; ésta se produce siempre en el intersticio”⁵². Y dado que la comprensión espacial en Foucault parece estar siempre determinada por esta genealogía de las relaciones de poder, los espacios parecen adquirir dimensiones que son identificables por las distancias que se generan en esos “no-lugares” donde chocan las fuerzas, es decir, a partir de la multiplicidad que caracteriza a la población como un conjunto de singularidades. A través de los sucesos empíricos de la vida social emergen estos no-lugares, que para Foucault son esencialmente heterotópicos⁵³, son puntos de resistencia, pero también espacialidades donde se forman los mecanismos de poder, de disciplinamiento, regulación, control y mantenimiento del conjunto de la población en todos los aspectos de la vida.

La posibilidad de establecer el mapeo teórico con el método genealógico de Foucault, quedará atravesada por la comprensión de aquellos dispositivos que han solventado la transformación del poder soberano en biopoder, iniciada por el análisis de la sociedad disciplinaria, la cual representa el tránsito de la soberanía pastoral a la generalización de las normas y la docilidad de los cuerpos.

⁵² Ídem.

⁵³ Las heterotopías constituyen en Foucault, la perspectiva particular de su estudio sobre el espacio, donde lo que a él le interesa es fundamentar los principios de una ciencia heterotopológica que explique las relaciones de espacio-poder y sus dispositivos disciplinarios y de control: “[...] probablemente no hay una sociedad que no constituya su heterotopía o sus heterotopías. A no dudarlo, ésta es una constante de todo grupo humano. Pero a decir verdad, esas heterotopías pueden adoptar, y siempre lo hacen, formas, extraordinariamente variadas, y tal vez no haya, en toda la superficie del globo o en toda la historia del mundo, una sola forma de heterotopía que haya permanecido constante [...] en el curso de su historia, toda sociedad puede perfectamente reabsorber y hacer desaparecer una heterotopía que había constituido antes, o incluso organizar otras que no existían todavía”. Foucault Michel (2010). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 21, 22 y 23.

1.1 ¿Qué es un dispositivo?

Como se puede advertir, el título de este apartado no es por nada original, ya que existen dos estudios muy conocidos de Giorgio Agamben y Gilles Deleuze que con el mismo nombre han intentado dar solución a un concepto tan complejo. Distinguir entre dispositivo y mecanismos en la obra de Foucault representa el enfoque crucial que ha llevado a este autor a analizar las relaciones de poder, y que a partir de ahora debemos precisar si ambos conceptos son lo mismo o difieren completamente dentro su enfoque analítico.

En una entrevista de Alain Grosrichard, Jaques-Alain Miller, Gérard Wajeman y Catherine Millot, realizada a Michel Foucault en 1977⁵⁴, está la primera clave para distanciar analíticamente ambos términos, es ahí donde Foucault precisa al dispositivo como una *red*:

“[...] es, en primer lugar, un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos”⁵⁵.

De manera inmediata, Foucault entenderá la *naturaleza* de esa red:

“[...] que puede existir entre estos elementos heterogéneos. Así pues, ese discurso puede aparecer bien como programa de una institución, bien por el contrario como un elemento que permite justificar y ocultar una práctica, darle acceso a un campo nuevo de racionalidad. Resumiendo, entre esos elementos, discursivos o no, existe como un juego, de los cambios de posición, de las modificaciones de funciones que pueden, éstas también, ser muy diferentes”⁵⁶.

Finalmente, la tercera variante por la que entiende Foucault al dispositivo es:

⁵⁴ Publicada en Foucault Michel (1991). “El juego de Michel Foucault”, en *Saber y...*, op. cit., p. 129

⁵⁵ *Ibídem*, pp. 128-129.

⁵⁶ *Ídem*.

“[...] una especie -digamos- de formación que, en un momento histórico dado, tuvo como función mayor la de responder a una urgencia. El dispositivo tiene pues una posición estratégica dominante. Esta pudo ser, por ejemplo, la reabsorción de una masa de población flotante que a una sociedad con una economía de tipo esencialmente mercantilista le resultaba embarazosa: hubo ahí un imperativo estratégico, jugando como matriz de un dispositivo, que se fue convirtiendo poco a poco en el mecanismo de control-sujeción de la locura, de la enfermedad mental, de la neurosis”.⁵⁷

Ahora bien, si el carácter heterogéneo es primordial para entender lo que es un dispositivo, ello radica a partir de la multiplicidad de relaciones que dan pauta a la comprensión del poder. No es que las relaciones deban pensarse al infinito, pero creo consistentemente que lo anterior guarda relación con la afirmación del autor de que el “el poder no existe”⁵⁸ porque no se puede hablar de él como una cosa, sólo son relaciones múltiples, heterogéneas y variables agrupadas (aunque en muchos casos contradictorias) de la lucha de fuerzas imbricadas en ellas mismas.

Pero es una tercera variante la que ilustra –a mi parecer– la diferencia entre dispositivo y mecanismo. Si el dispositivo es caracterizado por su posición estratégica (dominante) es porque corresponde a una situación emergente (*Entstehungsherd*), a la emergencia de instaurar condiciones instantáneas al momento histórico por el cual asciende la sociedad liberal y su economía de tipo mercantilista. Aquí los dispositivos generarían redes heterogéneas enfocadas a necesidades diversas apoyadas en la difusión de discursos, creación de instituciones, posturas científicas, reglamentaciones, etc. Todas estas pueden comprenderse como estrategias epistémicas en principio, porque considero que

⁵⁷ Ídem.

⁵⁸ Foucault Michel (1984b). “Cómo se ejerce el poder”, en Hubert Dreyfus, Paul Rabinow y Michel Foucault, *Un Parcours Philosophique*, Paris, Editions Gallimard, p. 1 (artículo digital: www.unizar.es/deproyecto/programas/docusocjur/FoucaultPoder.pdf).

aunque en los textos *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber* lo que le importaba a Foucault era el estudio de la episteme dada su profunda vinculación con el estructuralismo, ello no es ajeno con la aparición conceptual en su obra del concepto *dispositivo*.

Lo anterior puede justificarse porque tales redes inician como posturas epistémicas (discursos, saberes, enunciados, etc.), después instauran redes que aparecen materialmente en su forma institucional que permiten el acceso a nuevas racionalidades, o bien ocultan relaciones que deben mantenerse por fuera de esa misma racionalidad. El imperativo estratégico como matriz del dispositivo surge así de las relaciones que se constituyen alrededor de la idea de poder (manejo de las relaciones de fuerza). De esta manera, el dispositivo se relaciona profundamente con las disciplinas en tanto constitutivas de un orden emergente (la necesidad de convencimiento de que un tipo de sociedad es un proyecto general de toda la sociedad), de necesidades contempladas que domesticar un nuevo tipo de sociedad y, toda vez que esta nueva sociedad disciplinaria está en marcha, las formas y los procedimientos de reproducción y mantenimiento pueden entenderse mediante la aparición de aquellos mecanismos de control reguladores de una racionalidad hacia la sociedad en su conjunto.

El mecanismo en cambio, es algo interno y estructural, de sentido estratégico dentro del dispositivo. Por ejemplo, las instituciones, el sistema jurídico, la vigilancia policiaca, etc. son dispositivos. El mecanismo por su parte, es la acción automatizada y ajustada por la cual se sigue reproduciendo la función del dispositivo. Un dispositivo es un aparato, las entrañas del aparato son su mecanismo, lo que lo permite seguir operando. Sobre esta última idea, Gilles

Deleuze se interesó en enfatizar sobre el sentido maquínico del dispositivo: el dispositivo es la máquina, más no los mecanismos que la hacen funcionar. Según la lectura que hace Deleuze de Foucault, comenta lo siguiente:

“Lo cierto es que los dispositivos son como las máquinas de Raymond Roussel, según las analiza Foucault; son máquinas para hacer ver y para hacer hablar. La visibilidad no se refiere a una luz en general que iluminara objetos preexistentes; está hecha de líneas de luz que forman figuras variables e inseparables de este o aquel dispositivo. Cada dispositivo tiene su régimen de luz, la manera en que ésta cae, se esfuma, se difunde, al distribuir lo visible y lo invisible, al hacer nacer o desaparecer el objeto que no existe sin ella. No es sólo pintura, sino que es también arquitectura; tal es el "dispositivo prisión" como máquina óptica para ver sin ser visto. Si hay una historicidad de los dispositivos, ella es la historicidad de los regímenes de luz, pero es también la de los regímenes de enunciación”.⁵⁹

En la cita anterior se puede percibir cómo dicha noción prescinde de las metáforas teológicas de la política y del poder por la cual se enviste el Estado o las instituciones de la soberanía clásica en la construcción de los universales. El dispositivo entonces se muestra como un conjunto multilineal y bi-dimensional, de una máquina para hacer ver y para hacer hablar. Los dispositivos se componen por líneas de visibilidad, enunciación, fuerza, subjetivación, ruptura, fisura, fractura, etc., que al entrecruzarse y mezclarse entre ellas, tienen la capacidad de suscitar a otras mediante variaciones de disposición.

Los dispositivos son regímenes definibles, que pueden variar y transformarse tanto en lo que es visible como en lo que es enunciable. Presentan líneas de fuerza que atraviesan umbrales en función de los cuales son estéticos, científicos, políticos, etc. Por ello, cuando la función de un dispositivo en lugar de entrar en relación lineal con otra fuerza, se vuelve sobre sí misma y se afecta, no

⁵⁹ Deleuze Gilles (1990). “¿Qué es un dispositivo?”, en *Michel Foucault filósofo*, Barcelona, Gedisa, tr. Alberto Bixio, p.

se trata de saber ni de poder, sino de un proceso de individuación relativo a grupos o personas que se sustrae a las relaciones de fuerzas establecidas como saberes constituidos.

La teoría de los dispositivos desdeña los universales porque ellos no explican nada, sino que obligan a explicarlos. Al respecto, la siguiente cita es ilustrativa:

“El hombre es una máquina tan compleja, que en un principio es imposible hacerse una idea clara de ella, y, por consiguiente, definirla. Con lo cual todas las investigaciones que los mayores filósofos han hecho *a priori*, es decir, queriendo servirse de algún modo de las alas del espíritu, han sido vanas. Así, sólo *a posteriori*, o tratando de discernir el alma, como a través de los órganos del cuerpo, se puede, no digo descubrir con evidencia la naturaleza misma del hombre, pero sí alcanza el mayor grado de probabilidad posible a este respecto”⁶⁰.

Desde Foucault, pero también como hemos visto en Deleuze, el dispositivo tiene relación estricta tanto con la sociedad disciplinaria como con la sociedad de control, de acuerdo con su comprensión maquínica y estrictamente material. Más aún, la condición material de los dispositivos obliga desde siempre a pensar el poder soberano como algo que permite ajustar la retención del poder en cada época de acuerdo a las particularidades de ésta última. Es por ello, también, que la denominación del cuerpo-máquina desde la noción anatomopolítica tiene que ver con la idea de que el cuerpo es atravesado por ciertos mecanismos de un dispositivo. El dispositivo sexual por ejemplo, requiere de discursos en torno al sexo y al ejercicio de la sexualidad fijando parámetros de normalidad. Los espacios de reclusión del cuerpo, sea este el cuerpo-máquina (el dispositivo de la persona) o el cuerpo-especie (dispositivo de la población), denotan un encierro material del cuerpo en la prisión, la escuela, los hospitales, asilos, etc., que

⁶⁰ De La Mettrie, Julien Offray (1987). *El hombre máquina*, Madrid, Editorial Alhambra, p. 12

trascienden en otras formas de encierro y que indican que lo disciplinario no desaparece con la sociedad de control. Ocurre entonces en una sociedad de control que la reclusión se desprende de sus muros, se generaliza al conjunto de la población mediante un dispositivo claro: la *población* como apertura social del encierro que se difunde por medio de la desocupación, el trabajo doméstico, la inseguridad, las tasas de criminalidad controladas, etc. Ya no es, *estricto sensu*, la capacidad del encierro del cuerpo individual sino de la especie en su conjunto. A partir de esa lógica, los dispositivos se muestran constituidos por prácticas y relaciones en torno a la idea de poder, y la correlación de fuerzas para hacerse con él. El control –está claro– es la capacidad de poder intervenir, planificar, medir, prever, direccionar mediante una estrategia, quién o quiénes pueden hacer esto. Es ahí cuando los dispositivos y los mecanismos se entrecruzan, cuando la disciplina y el control convergen; si bien el cuerpo máquina como dispositivo requiere antes de disciplina que de control, es porque es concebido como una maquinaria en sí mismo, mientras que el cuerpo especie requiere control que subsecuentemente requerirá de una revisión disciplinaria, de un “perpetuo relleno estratégico”⁶¹.

Desde otra perspectiva, Giorgio Agamben, alude a la importancia de que la comprensión del dispositivo radica en la razón por la cual Foucault se interesó por promover este término. La hipótesis del autor italiano, se apoya en la noción de *positividad*, que Jean Hippolyte –maestro de Foucault– tomó de Hegel como el elemento histórico (cargado de reglas, ritos, instituciones, etc.) impuestas a los

⁶¹ Cf. Foucault Michel (1991). “El Juego de...”, op. cit., p. 129.

individuos por un poder exterior, es decir, lo que en Foucault llama imperativo estratégico:

“Desde ahora debe aclararse la razón por la que afirmé que el término “dispositivo” es un término técnico esencial del pensamiento de Foucault. No se trata de un término particular referido a una tecnología de poder entre otras, sino de un término general que tiene la misma amplitud que “positividad” en el joven Hegel en la interpretación de Hippolyte. En la estrategia de Foucault este término viene a ocupar el lugar de eso que definió de manera crítica como “los universales”⁶².

Siguiendo esta postura, Foucault relacionaría, e incluso sustituiría la noción de poder por el de “relaciones de poder”, el que se desprendería de todos aquellos universales como categorías generales, integrando a su vez a su análisis términos subordinados a lo que le importa realmente, esto es, las relaciones. Es por ello también que biopolítica y anatomopolítica aparecen como tecnologías o conjuntos tecnológicos, legibles únicamente por un previo estudio de las relaciones de poder que estas guardan.

Sin embargo, lo que preocupa a Agamben es la indagación o genealogía teológica de la economía y el gobierno. Así, que Dios en su esencia y ser es uno, mientras que para su *oikonomia* es trino, cuestión que explicaría que la *oikonomia* es el *dispositio* por el cual el universal Dios delega las tareas administrativas-gubernamentales al hombre mediante el sacrificio de la segunda persona de la Trinidad: Cristo, constituyéndose así el gobierno de los hombres, gobierno que devino providencial a partir de ese dogma trinitario, concluyendo que el dispositivo, en este caso, separa lo ontológico de la praxis y viceversa.

⁶² Agamben Giorgio (2011). “¿Qué es un dispositivo?”, en *Sociológica*, México, año 26, núm 73, UAM-Azacapotzalco, mayo-agosto, p. 253.

Esa relación ineludible entre dispositivo y gobierno es algo que ha permeado también las investigaciones de Roberto Esposito, pero en otro sentido, en lo que este autor ha denominado la *filosofía de lo impersonal*. Esposito ha propuesto el término *dispositivo de la persona*, que a mi parecer cierra el análisis foucaultiano iniciado por Agamben, es decir, partiendo de la comprensión de la persona desde la óptica cristiana y su conversión como dispositivo:

“[...] la exigencia, en el hombre, de proveer a las necesidades corporales puede ser definida por el propio San Agustín como una “enfermedad” (*De Trinitate*, XI, 1, 1), aquello que el hombre no es propiamente humano, en sentido específico de que es la parte impersonal de su persona [...] -en este indisoluble entrelazamiento de humanización y deshumanización- vuelve a entrar en juego el papel preponderante atribuido por Foucault al término “dispositivo”, es decir, el de su capacidad de subjetivación.”⁶³

Esposito considera que Foucault jamás hizo una separación entre dispositivo y subjetivación, la interrelación de ambas categorías es sustentada por la expresión “sometimiento”, porque sólo sometándose a otros o a uno mismo, uno se convierte en sujeto, pero es además la razón por la cual los dispositivos construyen nuevas subjetividades:

“[...] en la sustancial indistinción entre estas dos figuras –las de sujeto y objeto, subjetivación y sometimiento- se sitúa la prestación específica del dispositivo de la persona [...] Persona es lo que mantiene una parte del cuerpo sometida a la otra en la medida que hace de esta el sujeto de la primera. Que somete al ser vivo a sí mismo.”⁶⁴

En suma, me parece que esta última idea de Esposito es rescatable para homologar y concluir lo que deberemos, a partir de ahora, establecer como dispositivo. Si los mecanismos están ligados a la cinemática, al movimiento articulado que es contenido por el dispositivo, entonces los primeros atañen al

⁶³ Esposito Roberto (2011). *El dispositivo de la persona*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 22 y 24.

⁶⁴ Ídem.

conjunto de planes, previsiones, cálculos que interviene en el movimiento de las relaciones de fuerza (menester de la tecnología biopolítica). El dispositivo, en cambio, se refiere a los espacios materiales que son intervenidos: las prisiones, la escuela, la academia, el cuerpo, la población por los cuales transitan los controles, la mecánica del poder. A propósito de lo anterior, Esposito, en los primeros párrafos de *El dispositivo de la persona*, expone un curioso caso acontecido en diciembre de 2006, donde la revista *Time*, cada fin de año, dedica su portada a los personajes del año. En esa fecha, la portada presentó la imagen de un dispositivo: el monitor de una computadora personal en cuya pantalla aparecía la leyenda “you” (cualquier persona reflejada podría ser la persona del año):

“[...] el dispositivo que situaba en el espacio de la absoluta centralidad hasta ahora reservada a individuos excepcionales, [...] lo insertaba en una serie potencialmente infinita, hasta hacer desaparecer en él toda connotación singular. La sensación subyacente es que, al darle a cada uno la misma “máscara”, termina por trazar el mismo signo sin valor, casi como si el resultado, inevitablemente antinómico, de un exceso de personalización fuera desplazar al sujeto hacia el mecanismo de una máquina que lo sustituye, al empujarlo a la dimensión sin rostro del objeto”.⁶⁵

Esta reflexión no deja duda sobre del carácter espacial del dispositivo, del espacio en el cual se mantienen contenidos los mecanismos. La sentencia de Foucault que nos obliga a pensar una historia de los espacios que es a la vez una historia de los poderes, parece aquí cobrar sentido. Entendemos por dispositivo, por ejemplo, al *gadget* moderno que es vendido como personalizado, “adaptado” a la personalidad del consumidor, a la pluralidad y a la heterogeneidad de la población. Un dispositivo es flexible, manipulable y adaptable, que sin embargo tiene como resultado la homologación de gustos y preferencias con modelos

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 10.

apenas diferenciados. Lo anterior puede explicarse sobre la necesidad de la racionalización de la población a partir de la homologación de la especie humana sobre una racionalización previa de la multiplicidad de preferencias solventadas por otros dispositivos como la seguridad, la vigilancia, la sexualidad, etc., y en esa medida, la importancia que posee la categoría *dispositivo* como agente de la gubernamentalidad expresada bajo la nomenclatura del biopoder. Un primer momento que no puede pasar desapercibido nos llevará a comprender la transformación de dicha categoría, a partir de la cual Foucault explicó el funcionamiento de la sociedad disciplinaria.

1.2 La sociedad disciplinaria

La sociedad disciplinaria⁶⁶ es aquella en la cual el poder se construye y se ejerce a través de una difusa red de *dispositivos* o aparatos que producen y regulan costumbres, hábitos y prácticas productivas, cuyo origen son las transformaciones del sistema jurídico europeo a partir del siglo XVIII, y que luego se extendieron hasta el siglo XIX en el mundo occidental. Dice Foucault en un conjunto de conferencias dictadas en la Universidad Católica de Río de Janeiro en 1973:

“La formación de la sociedad disciplinaria puede ser caracterizada por la aparición, a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, de dos hechos contradictorios, o mejor dicho, de un hecho que tiene dos aspectos, dos lados que son aparentemente contradictorios: la reforma y reorganización del sistema judicial y penal en los diferentes países de Europa y el mundo.”⁶⁷

⁶⁶ La noción de "sociedad disciplinaria" aparece por primera vez en *El poder psiquiátrico*. Curso en el Collège de France (1973- 1974), Buenos Aires, FCE, 2005, continuando en *Vigilar y castigar*, op. cit., p. 217.

⁶⁷ Foucault Michel (1996). *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, p 81.

Este tipo de sociedad se distingue porque asegura y mantiene la obediencia a sus reglas y a sus mecanismos de inclusión y/o exclusión, lograda por medio de instituciones disciplinarias (la prisión, la fábrica, el asilo, el hospital, la universidad, la escuela, etc.) configurando los espacios de lo social e instaurando lógicas adecuadas a la “razón” de la disciplina. El poder disciplinario gobierna, en efecto, estructurando los parámetros y límites del pensamiento y el control, sancionando y prescribiendo los comportamientos normales y/o desviados.

El establecimiento de la sociedad disciplinaria constituye un cambio dentro del paradigma de la soberanía, y resulta fundamental para entender su genealogía y cómo el sistema jurídico se reconfigura en torno a ella. Por ejemplo, la cambiante definición de criminalidad, que es siempre necesaria suprimir, conllevaría a una racionalidad basada en el acto de disciplinar y prever cierto tipo de conductas que pueden llevar al individuo a la condición de “enemigo social”, de enemigo interno, aquel que rompe con el pacto social⁶⁸. Dicho razonamiento corresponde a las formas –también nuevas– en la que se constituye el saber: estudios sobre cómo prever el crimen, la aplicación de exámenes sobre la tendencia a las conductas antisociales, los estudios de la frenología y posteriormente la psiquiatría constituirán los saberes sobre los que se catalogarán las desviaciones y las anormalidades enmarcadas en la exclusión del individuo en curso de ser normalizado.

⁶⁸ El estudio de Foucault atraviesa y critica las teorías contractualistas de J. J. Rousseau, Jeremy Bentham, Cesare Beccaria y Jacques Pierre Brissot donde el crimen o la infracción penal se muestra como la ruptura con la ley, en particular la ley civil como fundamento de una sociedad (el lado legislativo del poder político). Lo anterior sugiere que [...] “para que haya infracción es preciso que haya también un poder político, una ley, y que esa ley haya sido efectivamente formulada. Antes de la existencia de la ley no puede haber infracción”, *Ibíd.*, p. 82.

La más clara descripción de la sociedad disciplinaria es aquella que se encuentra en *Seguridad, territorio, población*⁶⁹, curso del Collège de France que Foucault dictó entre 1977-1978. Allí Foucault define por primera vez una nueva forma sobre cómo sancionar una ley y el establecimiento de castigos a quien la viole. Foucault lo llama *código legal con partición binaria*, es decir, aquello que opera entre lo permitido y lo vedado, y un acoplamiento como el objetivo del código, entre un tipo de acción prohibida y un tipo de castigo: mecanismo legal o jurídico. Mientras que un segundo momento partiría de la ley que es encuadrada por mecanismos de vigilancia y corrección.⁷⁰

Todo aquello que es vedado en el establecimiento de la sociedad disciplinaria corresponde, en principio, a la composición de las técnicas junto a los procedimientos reguladores, es decir, a la composición de los saberes técnico-científicos que derivan en reglamentaciones y modifican progresivamente el ámbito jurídico. Es así que, en este tipo sociedad, existen dos tipos de disciplina:

“[...] en un extremo, la disciplina-bloqueo, la institución cerrada, establecida en los márgenes, y vuelta toda ella hacia funciones negativas: detener el mal, romper las comunicaciones, suspender el tiempo. Al otro extremo, con el panoptismo, tenemos la disciplina mecanismo: un dispositivo funcional que debe mejorar el ejercicio del poder volviéndolo más rápido, más ligero, más eficaz, un diseño de las coerciones sutiles para una sociedad futura. El movimiento que va de un proyecto al otro, de un esquema de la disciplina de excepción al de una vigilancia generalizada, reposa sobre una transformación histórica: la extensión progresiva de los dispositivos de disciplina a lo largo de los siglos XVII y XVIII, su multiplicación a través de todo el cuerpo social, la formación de lo que podría llamarse en líneas generales la sociedad disciplinaria”⁷¹.

En esta línea, el tratamiento analítico de la sociedad actual no puede entenderse sin la noción de espacio. Foucault considera que la comprensión de la

⁶⁹ Cf. Foucault Michel (2008). *Seguridad...*, op. cit. p. 17.

⁷⁰ Cf. Foucault Michel (2006). *Defender...*, op. cit., p. 70.

⁷¹ Foucault Michel (2002), *Vigilar...*, op. cit., p. 193.

soberanía, la seguridad y la disciplina son indisociables de la noción espacial en tanto le corresponde a ese lugar indeterminado un propósito de normativización que se evidencia con más severidad en los discursos:

“Se puede decir la verdad siempre que se diga en el espacio de una exterioridad salvaje; pero no se está en la verdad más que obedeciendo a las reglas de una «policía» discursiva que se debe reactivar en cada uno de sus discursos. La disciplina es un principio de control de la producción del discurso. Ella le fija sus límites por el juego de una identidad que tiene la forma de una reactualización permanente de las reglas.”⁷²

Es claro que para Foucault la sociedad disciplinaria normaliza: “la disciplina, desde luego, analiza, descompone a los individuos, los lugares, los tiempos, los gestos, los actos, las operaciones. Los descompone en elementos que son suficientes para percibirlos, por un lado, y modificarlos, por otros”⁷³.

El verdadero reto epistémico entonces, consistiría en comprender aquellas *relaciones* dónde se libran las resistencias a lo disciplinario, dónde y sobre qué sujetos se ubican estas prácticas, donde prevalece la consigna de que el poder es –usando la vieja formulación de Carl von Clausewitz– “la continuación de la guerra por otros medios”⁷⁴. La sociedad “debe defenderse” mostrando que el poder disciplinario se basa en la soberanía política, en principios tácticos, militares y de guerra. Es por ello que Foucault subraya que su análisis no se limita a mirar a las instituciones particulares de soberanía o las militares, porque el lado marcial del poder es omnipresente en la sociedad (visible); la verdadera función o la más importante es en cómo vislumbrar la “guerra silenciosa”⁷⁵ de las relaciones de fuerza que se insertan en las desigualdades económicas, lingüísticas, discursivas

⁷² Foucault Michel (1992). *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets, p. 22

⁷³ Foucault Michel (2008), *Seguridad...*, op. cit., p. 65.

⁷⁴ Cf. Foucault Michel (2006). *Defender...*, op. cit., p. 27

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 25.

y, en general, en la corporalidad de los individuos, reescribiéndose en las instituciones de acuerdo a las adaptaciones que el mismo poder genera.

1.3 La anatomopolítica

La anatomopolítica se constituye mediante la aplicación de la *norma* y su prevalencia con respecto a la *ley*, asunto que diferencia a esta técnica como la tecnología de la sociedad disciplinaria que se desarrolla a partir de las prácticas normalizadoras inscriptas en la conformación de la soberanía contemporánea como biopoder y con una focalización sobre aquellos dispositivos disciplinarios que dirigen su intervención en el cuerpo de los individuos como *cuerpo-máquina*.

Otro punto para entender a la soberanía en el advenimiento de la Modernidad y el rompimiento con el mundo clásico, es el proceso de generalización en el que dicha técnica se encuentra atravesada por tres periodos históricos que, según Foucault, hicieron posible esto: 1. La disciplina se presenta como “acto” de bloqueo e interrupción bajo una funcionalidad *negativa*, esto es el detenimiento de nuestros *deseos* y el control de nuestros *impulsos* y, como función *positiva*-productiva que introduce el concepto de utilidad de la individuación; 2. La omnipresencia de las disciplinas se fundamenta en la aparición desmedida de las instituciones disciplinantes. Cada institución ofrece una disciplina para cada cual, en la medida en que abandonan la marginalidad en la que estaban; las instituciones ya no sólo se orientan hacia quienes merecen ser castigados, ahora apelan al bien común. Es por ello que la aplicación de la disciplina en ese marco institucional se empiezan a borrar las distinciones de clase, género y estatus y; 3. La nacionalización de los mecanismos disciplinarios,

donde las instituciones tradicionales del Estado adquieren el control de la disciplina, por ejemplo, la secularización y el papel de las antañas escuelas religiosas se convierten ahora en la norma de la acción estatal.⁷⁶

La anatomopolítica es una tecnología de poder dirigida a la anatomía corporal que encuentra sus antecedentes en el nacimiento de la *Policía*. La anatomopolítica distribuye individuos en el espacio a partir de su clausura. Además gestiona sus actividades pautando estrictamente el empleo del tiempo, también organiza globalmente la temporalidad y, finalmente, compone las fuerzas de cada individuo en totalidades, por ello la necesidad discursiva institucional de cada individuo es pieza fundamental de un engranaje mayor (sentido de pertenencia al cuerpo social, su función y su utilidad). Ello es el resultado y principio de la correlación con la biopolítica, la cuestión de que el individuo disciplinado como cuerpo singular se reduce a un elemento que se puede colocar, intercambiar, mover, sacrificar si el proyecto general del biopoder lo requiere.

El individuo, por otra parte, es constantemente normalizado a partir de mecanismos disciplinarios que castigan lo que no se sujeta a la regla tratando de corregir las desviaciones. La normalización sugiere la extracción de una singularidad de la persona a través de esquemas comparativos con otros, pero finalmente el caso singular o la lógica de esa diferenciación de singularidades pretenden hacernos idénticos los unos con los otros.

La disciplina convierte al cuerpo en algo maquínico porque corresponde a un paso preparatorio del control del cuerpo social que, mediante la noción de la población suprime la multiplicidad de la especie humana estudiando e

⁷⁶ Cf. Foucault Michel (2002), *Vigilar...*, op. cit., p. 76.

interviniendo su misma multiplicidad. La disciplina correspondería en principio al control de las utopías: el cuerpo como el “no-lugar”. Foucault sabía muy bien esto último, porque su amplio interés por el entendimiento del cuerpo se debe a que éste tiene la virtud o tragedia de ser lugar y apropiarse de lugares. De hecho, denominar “cuerpo” a la constitución articulada de nuestras partes orgánicas y nuestra anatomía tiene que ver más con el aprendizaje de las facultades que este puede realizar. En ese sentido, el cuerpo es una construcción social antes que biológica:

“Mi cuerpo, de hecho, está siempre en otra parte, está ligado a todas las otras partes del mundo, y a decir verdad está en otra parte que en el mundo. Porque es a su alrededor donde están dispuestas las cosas, es con respecto a él - y con respecto a él como con respecto a un soberano-como hay un encima, un debajo, una derecha, una izquierda, un adelante, un atrás, un cercano, un lejano. El cuerpo es el punto cero del mundo, allí donde los caminos y los espacios vienen a cruzarse el cuerpo no está en ninguna parte: en el corazón del mundo es ese pequeño núcleo utópico a partir del cual sueño, hablo, expreso, imagino, percibo las cosas en su lugar y también las niego por el poder indefinido de las utopías que imagino”.⁷⁷

La anatomía médica-biológica ha logrado mapear y constituir un saber científico en torno al cuerpo, es decir, constituir una *verdad* acerca de éste, un estudio sobre sus partes vulnerables y las fuertes, sobre su tortura y sus placeres; el encierro del cuerpo en el aprisionamiento en los sistemas carcelarios e incluso en la generalización social del encierro son el resultado de esos saberes que intentan contener su utopía potencial a partir de su regulación. Se dice habitualmente que no se puede castigar al espíritu, pero el cuerpo es potencialmente peligroso por su potencialidad utópica y su capacidad por transitar a “otros espacios”: al castigar al cuerpo se pretende suprimir el espíritu utópico. El

⁷⁷ Foucault Michel (2010), *El cuerpo...*, op. cit., p. 16.

cuerpo es el campo de intervención material, su disciplinamiento debe someterse a experiencias fácticas a fin de suprimir sus deseos, sus anhelos y sus transformaciones:

“También el amor, como el espejo y como la muerte, apacigua la utopía de tu cuerpo, la hace callar, la calma, y la encierra como en una caja, la clausura y la sella. Por eso es un pariente tan próximo de la ilusión del espejo y de la amenaza de la muerte; y si a pesar de esas dos figuras peligrosas que lo rodean a uno le gusta tanto hacer el amor es porque, en el amor, el cuerpo está aquí.”⁷⁸

Pues bien, la anatomopolítica cumple la función disciplinaria encerrando y suprimiendo las posibilidades espaciales del cuerpo y convirtiendo al cuerpo en el espacio mismo, el lugar al cual hay que intervenir. Por ello mismo, el biopoder ha transformado a la población en un cuerpo, porque en ella se ha generalizado la multiplicidad de las almas individuales que hoy se entienden como especie humana. El cuerpo es “intervenido” por la disciplina, controlado por el poder, domesticado y suprimido. El poder soberano sobre la vida desencadena un “dejar hacer”, una libertad reprimida, acotada, direccionada, basada en un orden epistémico.

1.4 El dispositivo de seguridad

El dispositivo de seguridad surge de una necesidad económica en principio. Es aquella propia de la fisiocracia y de los economistas del siglo XVII, con respecto a cómo tratar el problema de la escasez. El principio por el cual opera este dispositivo es muy ilustrativo para comprender los mecanismos disciplinarios que, según Foucault, muestran cómo la disciplina es esencialmente centrípeta: “Me refiero a que funciona aislando un espacio, determinando un segmento. La

⁷⁸ Ibídem, p. 18.

disciplina concentra, centra, encierra...”⁷⁹. Es el resultado de la circunscripción dentro de un espacio en el cual se posiciona el poder y sus mecanismos plenamente y sin limitaciones.⁸⁰ Mientras la disciplina “reglamenta todo”, el dispositivo de seguridad se apoya en el “dejar hacer”, no todo por supuesto, pero al menos una permisibilidad necesaria en el actuar cotidiano de los sujetos.

Pensemos que el objetivo de la seguridad no podría dar lugar al dispositivo de la vigilancia si no existiese el principio indispensable del “libre actuar”. En términos económicos y políticos, no se puede, por supuesto, dejar hacer cualquier cosa. Además, los dispositivos de seguridad se apoyarían en el libre hacer en la medida en que ciertas circunstancias adyacentes deban ocurrir, como la libertad del mercado de fijar los precios y en consecuencia de mantener un estatus de desocupación de la población, así como el mantenimiento estructural del hambre y la miseria. En efecto,

“[...] el tratamiento que la disciplina aplica al detalle no es igual al tratamiento que le dan los dispositivos de seguridad. La función esencial de la disciplina es impedir todo, aun y en particular el detalle. La función de la seguridad consiste en apoyarse en los detalles, no valorados en sí mismos como bien o mal y tomados en cambio como procesos necesarios e inevitables, procesos de la naturaleza en sentido lato.”⁸¹

La seguridad, entonces, se sitúa en el nivel de la población porque no se coloca en el nivel de los impedimentos como en poder soberano clásico, sino que

⁷⁹ Foucault Michel (2008), *Seguridad...*, op. cit., p. 57.

⁸⁰ Foucault ejemplifica esta idea con la instauración de la Policía de granos: “[...] Esto nos sitúa entonces a mediados o, en todo caso, [a] fines del primer tercio del siglo XVIII [...] Me parece que a través del problema de los granos, su comercialización y su circulación, y también a través del problema de la escasez, se ve a partir de qué cuestión concreta por una parte y en qué dirección por otra se hace la crítica de lo que podríamos llamar Estado de policía. La crítica de éste, el desmantelamiento, la dislocación de ese Estado de policía que se había supuesto tan fuerte y en el cual se habían depositado tantas esperanzas al comienzo del siglo XVII se producen, a mi parecer, en la primera mitad del siglo XVIII por intermedio de una serie de problemas y, en esencia, aquellos de los que les hablé, los problemas económicos y los problemas de la circulación de los granos en especial”. *Ibidem*, p. 325.

⁸¹ *Ibidem*, pp. 57-58.

más bien dentro de los sucesos y de los lugares en donde las cosas van a producirse (sean mercancías o vidas) y que pueden ser deseable o indeseables, mientras que la disciplina se dirige específicamente al cuerpo máquina como átomo de la producción.

Hasta ahora, hemos distinguido cómo opera transversalmente las tecnologías anatomopolítica y biopolítica, con funciones permanentes y procesales; disciplinas que instauran al individuo en un espacio aparentemente libre como productor y producto a su vez, en permanente vigilancia sobre sus desvíos para que puedan nuevamente ser corregidos por los dispositivos disciplinarios.

Los dispositivos de seguridad se basan sobre la posibilidad de movimiento, desplazamiento, proceso de circulación de la gente y las cosas, principios que fueron adoptados a partir de la competencia intraeuropea de los siglos XVII y XVIII, y el establecimiento de la función policiaca⁸², es decir, como práctica gubernamental bajo el esquema del mercantilismo y los nuevos esquemas que fueron adoptando las ciudades y los planeamientos urbanos. Por ello mismo, no es casual que para Foucault, “policar” y “urbanizar” sean la misma cosa, aspecto que se extendería en pocos años a todo el mundo con el ascenso del capitalismo bajo los siguientes rubros:

“[...] exige ante todo que cada país intente tener la población más numerosa posible; segundo, que esa población se consagre en su totalidad al trabajo; tercero, que los salarios percibidos por ella sean lo más bajos posibles a fin de que, cuarto, los precios de costo de las mercancías sean igualmente bajos y, por consiguiente, se puedan vender grandes volúmenes al extranjero; esa venta

⁸² Ibídem, p. 320.

asegurará la importación de oro, su transferencia al tesoro real o, en todo caso, al país que triunfe comercialmente.”⁸³

Es por ello también, que el rompimiento de la vieja era del poder detentada en la figura del soberano, se puede explicar a partir de la apertura mercantil de las ciudades y la libre circulación de las personas y las mercancías. En palabras más simples, los amurallamientos de las viejas ciudades se tornaron inútiles; habría entonces que ingresar la existencia humana al mundo abstracto de la mercancía.

Ahora bien, alejándonos un poco de los modelos mercantilistas que dieron origen al establecimiento de los dispositivos de seguridad, me interesa introducir en este apartado el establecimiento de los rasgos de los mismos, por supuesto de manera general, y que fueron de gran interés para Foucault.

El filósofo de Poitiers enunció cuatro dispositivos de este tipo, el primero se refiere a los *espacios de seguridad*; segundo, el *problema del tratamiento de lo aleatorio*; tercero, la *forma de la normalización específica de la seguridad* y; cuarto, la *correlación entre técnica de seguridad y población*⁸⁴. Dichos dispositivos sólo resultan legibles a partir de aquellos mecanismos que permiten su operatividad, y que, traducidos a términos políticos por el interés sobre las previsiones, revisiones, interacciones, características y mediciones globales, modifican los fenómenos particulares. En efecto, sobre el supuesto del alargamiento de la vida (seguridad de la vida y su racionalización; la estimulación de la natalidad, por ejemplo), los mecanismos de seguridad cumplen una función reguladora en el campo aleatorio de la población global, tratando de mantener

⁸³ Ídem.

⁸⁴ Ibídem, p. 23.

equilibrios, fijar probabilidades: “el establecimiento de una homeostasis”⁸⁵ del cuerpo especie, lo cual no significa otra cosa que la seguridad como dispositivo general aplicado a las poblaciones, seguridad que, en adelante, corresponderá a otros fenómenos como serán el equilibrio de la salud global de la población, la seguridad alimentaria, el control gubernamental de las epidemias y pandemias, que juntos corresponden a la necesidad de garantizar la existencia, preservación y reproducción del gobierno.

En un texto muy influyente de finales del siglo veinte, Bruno Latour –a propósito del paradigma de la ecología política– distingue muy bien que la ecología política es una cuestión obsoleta, muerta y sepultada, incapaz de producir pensamiento, en la medida que no puede proporcionar una nueva base para la moral, la epistemología y la democracia. Para este pensador, la producción científica será el primer obstáculo en donde problemas como los de la ecología política tienen que ver más con "la naturaleza en sus vínculos con la sociedad." La naturaleza, como todos los objetos de la investigación científica, sólo se vuelve cognoscible por medio de las ciencias, es decir, se forman a través de redes e instrumentos; se definen a través de las intervenciones de profesionales con sus disciplinas y protocolos; se distribuyen a través de bases de datos; están provisto de argumentos intermediados por las sociedades científicas⁸⁶.

Este problema es interesante porque marca gran parte de los discursos políticos modernos, en el que se suman tanto voces críticas que pretenden estar fuera de todo egoísmo antropocéntrico en torno a cómo proteger a la naturaleza, y

⁸⁵ Foucault Michel (2006), op. cit. *Defender...*, p. 213.

⁸⁶ Latour Bruno (2004). *Politics of nature How to Bring the Sciences into Democracy*, USA, Harvard University Press, p. 41

aquellas otras (generalmente vinculadas al gobierno) que asumen discursos “políticamente correctos” a fin de ganar votantes. Aunque sin rumbo claro, ambas posturas sobre cómo conjuntar fuerzas para asumir estrategias que protejan de forma no negativa a la naturaleza.

El problema se complejiza cuando Latour sentencia que la crisis actual no es ecológica sino de objetividad, es decir, que la ecología política no se revela debido a una crisis con sus objetos, pero sí a través de una generalizada crisis constitutiva que lleva a todos esos objetos. Los objetos libres de riesgo⁸⁷, los objetos lisos a la que habíamos estado acostumbrados hasta ahora, están dando forma de archivos adjuntos de riesgo, objetos enredados.

Pero si aceptáramos la tesis latouriana, y en consecuencia la beckiana sobre la crisis de la objetividad y los riesgos, respectivamente, ello no nos conduciría a decir que la gubernamentalidad no prevé los riesgos, más bien “necesita” del riesgo para fundamentar sus planes e intervenciones. Como es el caso de la ecología y de todas aquellas disciplinas científicas que centralizan a la vida y su reproducción como necesarias para el discurso político y el establecimiento de la episteme que conduce a los sujetos a asumir determinadas prácticas, también mostraría una apertura, aquella en que los conceptos de riesgo representan una amenaza para el *establishment* científico y, en consecuencia, político. El riesgo sirve a las causas tanto de control como de resistencia a éste,

⁸⁷ Latour asume y acepta el concepto de *sociedad de riesgo* de Ulrich Beck: “[...] mientras que en la sociedad industrial la “lógica” de la producción de riqueza domina a la “lógica” de la producción de riesgos, en la sociedad del riesgo se invierte esta relación...”, Beck Ulrich (2006). *La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós, p. 22. Para Beck, la sociedad del riesgo es la fase en la que la sociedad moderna escapa, cada vez más, a las instituciones de control de la sociedad industrial en torno a los riesgos sociales, políticos y económicos.

es, digámoslo así, la *emergencia* que requiere la estrategia política por la cual se basaría la noción de seguridad moderna en tanto dispositivo biopolítico.

Pero, para nosotros, es mejor asumir la clave de la relación que existe entre seguridad y biopolítica, la cual mostraría cómo se sustenta la racionalidad de ésta última a partir de la analogía fisiológica y biológica de la salud del cuerpo especie dentro de un organismo de control autorregulado (sea de la vida de los hombres o de la naturaleza como sujeto). Por autorregulación debemos comprender el tema de la *gubernamentalidad* como el último momento de la era del biopoder. Para ello, es necesario explicar a partir del *Curso del Collège de France 1978-1979* que, en principio, esto se refiere a la aparición del “nuevo arte de gobernar”, es decir, sobre las tareas específicas de los mecanismos de control de la tecnología biopolítica que consisten en: “producir, insuflar, incrementar las libertades, introducir un plus de libertad mediante un plus de control e intervención. Es decir, que en este caso el control ya no se limita a ser, como en el caso del panoptismo, el contrapeso necesario a la libertad. Es su principio motor.”⁸⁸ Es así que las libertades se presentan hoy necesarias para la intervención y el control, donde el Estado interviene internamente en nombre de esas libertades “democráticas” en el libre actuar de la economía: libertades laborales, de consumo, etc., pero que, en cambio, en tiempos de crisis empleará políticas de empleo, de subsidios, de gasto social, etc., que paralelamente serán condenadas como una carga para el bienestar general (como es el caso del neoliberalismo). Paradójicamente, las libertades democráticas sólo pueden ser solventadas por el intervencionismo del capitalismo en la economía, denunciado por el mismo sistema como una amenaza

⁸⁸ Foucault Michel (2009). *Nacimiento de la biopolítica...*, op. cit., p. 77.

para dichas libertades. Esto explica muy bien cómo la mitología que gira en torno a la seguridad (económica en este caso) y sus dispositivos, sustentan la razón de ser del intervencionismo y control que en el discurso aparenta no ser ni lo uno ni lo otro.

Finalmente, quisiera terminar este apartado estableciendo las bases para pasar a comprender la biopolítica en tanto tecnología de poder que explique a la soberanía contemporánea en el debate. Si bien los dispositivos de seguridad – como advertíamos- son económicos en principio, ello se refiere a la necesidad que bajo la lupa foucaultiana guardan relación con la sociedad de control. En conclusión deberíamos entender el dispositivo de seguridad dentro de la lógica del capital, la cual unge en la necesidad artificial de que el Estado y los individuos “son ciegos” ante los procesos económicos. La economía es un juego, como anuncia Foucault, un conjunto de actividades reguladas en donde sus reglas no son determinadas por alguien en particular: sólo un conjunto de reglas que determinan la forma que cada uno debe jugar un juego con un resultado desconocido fijadas por la institución jurídica (*rule of law*); el *rule of law* dentro del Estado de derecho formalizan la acción del gobierno a la simple tarea de que éste sea un “prestador de reglas”, donde los participantes son los individuos, pero más bien las empresas dentro de un marco jurídico institucional garantizado por el Estado mismo⁸⁹. Al respecto, me parece necesario aludir a un estudio de James Scott, en el cual se sustenta la hipótesis de que el fracaso del alto modernismo, que movilizó todo una maquinaria de intelectuales y planificadores en torno a la nueva constitución de las ciudades, el ordenamiento urbano, la formación de

⁸⁹ Cf. *Ibidem*, p. 180.

nuevos espacios y el ordenamiento de las poblaciones -en estricta relación con la formación de la sociedad disciplinaria y el ascenso de esta nueva soberanía tecnocrática-, fue posible por la arrogancia de pretender “poder planificarlo todo”: “los expertos en desarrollo han puesto demasiada confianza en sus grandes teorías y han dejado muy poco espacio para que lo inesperado suceda. El resultado ha sido el fracaso de todos sus grandes planes”⁹⁰. Pero si bien esta clave nos permitiría afirmar que el biopoder o las riendas de ese poder fijadas por la economía política y de la formación del capitalismo no son propiamente reguladas por sujetos o instancias particulares, lo que sí importa es que lo que deviene de dichas estrategias y planes se pueden ubicar en la constitución de esos saberes científicos y los discursos de verdad que generan.

En este sentido, importan las relaciones por las que se constituye el poder, pero sin embargo, son ellas mismas las que fortalecen a quienes poseen los grandes capitales, asegurando la reproducción misma del sistema capitalista. Si bien la postura foucaultiana de Scott estaría solamente orientada a la crítica a la alta modernidad –no en mayor medida a la explicación de las relaciones de poder inscriptas en la economía política-, lo que se puede rescatar de su análisis es la virtud de haber demostrado a lo largo de su libro la importancia del conocimiento local (*metis*). Ya que los planificadores del desarrollo ven el mundo desde lejos y planifican en esa consecuencia, sin tener también en cuenta cómo están las cosas a nivel de base, por ello sus planes tienen una mayor probabilidad de fracasar. Teniendo en cuenta los conocimientos locales significaría renunciar a la población

⁹⁰ Cf. James Scott (1998). *Seeing like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale University Press, p. 342

y otorgar más libertad y voz en el proceso de desarrollo a los conocimientos locales, las amplias reformas macroeconómicas de ajuste estructural en el mundo subdesarrollado, han sido solo "terapias de choque" y los grandes proyectos de planificación han mostrado poco éxito por encima del éxito que ha tenido la alta modernidad en los estados de desarrollo. Sin duda sería útil saber si ello es algo para profundizarlo, aunque ese éxito ha sido la excepción más que la norma⁹¹. Considero que en ello gira la condición del estado de excepción permanente que instaaura el capitalismo bajo las reglas del dispositivo de seguridad, condición que planifica bajo un criterio de seguridad los mecanismos de circulación de las nuevas ciudades y que mapea aquello que desconoce de las localidades.

Lo que se nos ha venido presentando es, pues, la forma más acabada del dispositivo de seguridad, la construcción artificial, o si se prefiere mítica, de la necesidad de la reglamentación dentro de un marco jurídico que "otorga" seguridad al juego económico que pasa a transformar la vida social; el papel de la nueva gubernamentalidad como la reducción a la pura tarea administrativa o gerencial del Estado junto a la nueva razón de Estado enmarcada, por supuesto, en la regulación y subordinación de la vida a los procesos económicos que en su reproducción misma requieren de los procesos de reproducción social y biológica de la especie humana.

⁹¹ Cf. *Ibidem*, p. 345.

1.5 La biopolítica

Dentro de la genealogía de la soberanía en Foucault, el viejo “derecho de espada” habría comenzado a ser desplazado⁹² hacia los siglos XVII y XVIII por un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, mantenerla y multiplicarla, y despliega sobre ella controles y regulaciones⁹³. Es así que el derecho soberano de “hacer morir, dejar vivir” se sustituyó por un poder de “hacer vivir, dejar morir”⁹⁴. El biopoder se apoyó sobre dos tecnologías que reconocieron un desarrollo autónomo aunque no separado; la primera, a partir del siglo XVII, constituyó una *anatomopolítica* del cuerpo humano que, asegurada por los mecanismos disciplinarios, tomó al cuerpo individual como objeto a ser manipulado, con el objetivo de lograr un aumento de la docilidad y de la utilidad de los individuos. La segunda se abocó estrictamente en el poder sobre la vida a partir del siglo XVIII: la *biopolítica*.

La biopolítica es una tecnología que opera sobre la población, asegurada por toda una serie de intervenciones y controles reguladores que parten de la anatomopolítica hacia sus procesos biológicos de manera conjuntiva, es aquí donde la población se puede comprender como el *cuerpo especie* a partir de que están sobre sí y en juego los cálculos de la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con los estudios y estadísticas que puedan hacerlos variar.⁹⁵

⁹² Cf. Foucault Michel (2006). *Defender...*, op. cit., p. 166.

⁹³ Cf. Ídem.

⁹⁴ Ídem.

⁹⁵ Cf. Ibídem, pp. 168 y 169.

La población puede efectivamente entenderse como un dispositivo distintivo fundamental de la biopolítica, y que paralelamente junto al dispositivo de la *seguridad* como la razón de Estado que se configura en función de prevenir aquello que amenaza la vida dentro de ella misma, logra establecer mecanismos orientados a la regulación manteniendo ciertos fenómenos de la población dentro de límites definidos. Los dispositivos de seguridad –como ya hemos advertido– operan sobre la población a través de cálculos contenidos dentro del biopoder, los cuales definirían a la población como *campo de intervención* en la medida que no se afecta al individuo como sujeto-de-derecho con acciones voluntarias, sino sujetos intervenidos en cuanto especie, es decir, ya no en la multiplicidad de sus individuos sino en la multiplicidad de sus prácticas.

El discurso de la seguridad como razón de Estado, basa en la *población* una articulación necesaria y previsiva (considerando sus aspectos intrínsecos) como problema político; el *territorio* como la compleja superficie de interacción de hombres y cosas, siendo la *seguridad* el resultado de dicha previsión, anulando los efectos negativos que la contingencia pueda generar.

La invasión del cuerpo viviente, su valorización y la gestión distributiva de sus fuerzas fueron en ese momento indispensables.⁹⁶ Mientras que las instituciones de poder del Estado afianzaron el mantenimiento de las relaciones de producción, los dos grandes conjuntos tecnológicos del biopoder (anatomopolítica y la biopolítica) se instauraron en todos los niveles de la población (la familia, el ejército, el taller, la escuela, la medicina, la policía, etc.), al tiempo que actuaron en los procesos económicos paralelamente con los mecanismos de poder

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 171.

funcionando como factores de segregación y jerarquización social, estableciendo nuevas relaciones de dominación y efectos de hegemonía; “el ajuste entre la acumulación de los hombres y la del capital.”⁹⁷

La importancia del estudio de los fenómenos del XVIII que analizó Foucault, nos permite sintetizar lo que pretendo explicar en este apartado: la biopolítica se distingue como conjunto tecnológico, en tanto que su acceso a la vida de la especie humana se instaura dentro del orden general del saber y del poder con el fin de controlar y modificar los procesos vitales (condición de existencia, expectativas de vida, salud individual y colectiva, medicina preventiva, etc.).

Es por lo anterior que el problema central de la biopolítica se desplaza siempre al estudio del biopoder (respecto a sus formas, sus mecanismos) como actualización de la soberanía política, y de manera muy prioritaria hacia la importancia que adquirió la norma frente al sistema jurídico, fenómeno que podemos llamar: estatización de lo biológico⁹⁸.

A partir de la era de la gubernamentalidad, la sociedad disciplinaria y de control no corresponden a etapas históricas separadas una de la otra, sino como efectos transversales, esto es, lo que denominamos la *era del biopoder*, es la etapa en donde operan pues las dos tecnologías de poder conjunta y paralelamente. El ejemplo de la intervención en la sexualidad es muy ilustrativo para entender lo anterior. El dispositivo sexual, por ejemplo, a fines del siglo XIX se posicionará como el tema más relevante de la biopolítica, que dio entrada a

⁹⁷ Cf. Ídem.

⁹⁸ “[...] uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX fue y es lo que podríamos llamar la consideración de la vida por parte del poder; por decirlo de algún modo, un ejercicio del poder sobre el hombre en cuanto ser viviente, una especie de estatización de lo biológico o, al menos, cierta tendencia conducente a lo que podría denominarse la estatización de lo biológico”. Foucault Michel (2008) *Seguridad...*, op. cit., p. 172.

campañas de moralización y de responsabilización, como símbolo de la fuerza y el vigor biológico de la población.

Otro gran ejemplo es el del ordenamiento de las ciudades como planeación urbana *stricto sensu*. Aquí, la intervención del biopoder quedaría atravesada por la pregunta sobre “el qué hay que hacer por anticipado ante lo que no se conoce con exactitud”. Esto muestra que lo disciplinario opera dentro de espacios vacíos o artificiales (por adelantado, previendo), mientras que los dispositivos de seguridad se apoyarán en datos materiales (los datos que arroje la escasez de bienes, la administración de la miseria, por ejemplo). Lo anterior se expresa en la siguiente fórmula: “Maximizar los elementos positivos para que circulen lo mejor posible, minimizando los riesgos e inconvenientes a través del cálculo de probabilidades sobre datos naturales”⁹⁹, esto es, en función del ordenamiento de las ciudades. Al respecto, Paul Rabinow ha destacado que el urbanismo moderno que nació “al final del siglo XIX, corresponde con la invención de una forma que combina la normalización de la población con una regularización de los espacios”¹⁰⁰, es decir cuando se planea producir no sólo los regímenes espaciales, sino también los normativos, los “proyectos para el ordenamiento del medio social”¹⁰¹. Sin embargo, alude Rabinow, este ordenamiento creado no es, a pesar de lo que algunos “foucaultianos” consideran, en la historia del urbanismo algo puramente disciplinario. Contrario a las afirmaciones de Christine Boyer, el urbanismo moderno no se conformó con aplicar a la ciudad y su población un conjunto de

⁹⁹ Cf. *Ibíd*em, p. 33.

¹⁰⁰ Rabinow Paul (1989). *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*. Cambridge, Mass., MIT Press, p. 82.

¹⁰¹ Cf. *Ibíd*em, pp. 76-77.

técnicas desarrolladas para el control de poblaciones marginales (pacientes, presos, los niños, etc.). En cambio, el nuevo urbanismo fue formado por nuevos problemas, guiados por nuevos intereses, y alimentado por las nuevas tecnologías. De hecho, la búsqueda de nuevas tecnologías de regulación era, aunque sólo sea en parte, una consecuencia de "la crisis de la disciplina modelo"¹⁰². El objetivo del urbanismo moderno, entonces, fue regulador (no disciplinario) de la sociedad urbana y sus actividades; las tecnologías reguladoras estaban destinadas a provocar no sólo una mayor eficiencia y productividad, sino también el bienestar social.

De hecho, la idea de ciudad moderna (desprendida del amurallamiento y abierta a la circulación de bienes y personas) corresponde a la ruptura territorial del antiguo poder soberano (anterior al siglo XVII), porque la libre circulación de las personas y la constitución de espacios se basa en la idea de que el poder se fundamenta por las relaciones e, incluso, es esa misma circulación (esa forma de libertad) la que sustenta además la razón de vigilancia y el nacimiento de las prácticas policíacas: la policía no tendría razón de ser si el viejo esquema soberano se mantuviera intacto, una soberanía clásica que poseía un control de tipo pastoral: el territorio encierra, los espacios son variables conforme a las relaciones que los constituyen:

“Creo que su integración a los mecanismos centrales de poder o, mejor, la inversión que la llevó a convertirse en el problema primordial, por encima incluso del problema del territorio, es un fenómeno, un vuelco característico de lo sucedido entre el siglo XVII y principios del siglo XIX. Problema al que fue necesario dar respuesta por medio de nuevos mecanismos de poder cuya forma debe encontrarse, sin duda, en lo que llamo los mecanismos de seguridad. En el fondo, hubo que conciliar la existencia de la ciudad y la legitimidad de la

¹⁰² *Ibidem*, p. 182.

soberanía. ¿Cómo ejercer la soberanía sobre la ciudad? No era tan sencillo, y para eso debió producirse toda una serie de transformaciones [...].”¹⁰³

No es casual que la biopolítica para Foucault debiera explicarse sobre un tratamiento de su núcleo central, llamado población en tanto cuerpo y constituido sobre la noción de la ciudad moderna, y que el vigor biológico o salud de la población y su análisis debiera solamente iniciarse cuando se haya comprendido suficientemente el régimen general de su razón gubernamental¹⁰⁴. Pero será la racionalidad y la configuración de un discurso de *verdad* económico dentro de la razón gubernamental lo que evidenciará aquel régimen general que no se deberá ocultar más: el *liberalismo*:

“[...] ese régimen general que podemos llamar cuestión de la verdad, primeramente de la verdad económica dentro de la razón gubernamental, y por ende si se comprende con claridad de qué se trata ese régimen que es el liberalismo, opuesto a la razón de Estado –o que, antes bien, [la] modifica de manera fundamental sin cuestionar quizá sus fundamentos-, una vez que se sepa qué es ese régimen gubernamental denominado liberalismo, se podrá, me parece, captar qué es la biopolítica.”¹⁰⁵

La cita anterior creo que explica parcialmente la paradoja de la que venimos hablando: el choque contradictorio entre la razón gubernamental (biopolítica) y la razón de Estado que son transversalmente atravesadas por el dispositivo de seguridad y que hacen necesario para la razón gubernamental intervenir y controlar mediante el marco jurídico y las reglas del juego económico: reglas y procedimientos que sincrónicamente son condenados como amenazas para las libertades individuales y de mercado, esto es ya otro momento que marca el tránsito de la soberanía clásica al biopoder dentro de nuestra tarea genealógica.

¹⁰³ Foucault Michel (2008) *Seguridad...*, op. cit. p. 85.

¹⁰⁴ Cf. Foucault Michel (2009). *Nacimiento de la biopolítica...*, op. cit., p. 35.

¹⁰⁵ Ídem.

Y también es necesario entender lo anterior para dar paso al apartado específico sobre el biopoder, donde deberemos guiarnos sobre la diferenciación entre *gubernamentalidad* y razón de Estado; la razón gubernamental se distinguirá de la última en tanto su autolimitación (autorregulación si se prefiere) funcional a partir del interés ya no del Estado (referido a sí mismo como institución política dominante), sino a la pluralidad en un juego complejo de la sincronía de los intereses individuales y colectivos, bien llamados *multiplicidades* (utilidad social-ganancia económica/equilibrio de mercado-régimen de poder público); es por decirlo en palabras de Foucault, un régimen de “manipulación de intereses”¹⁰⁶ diversos, conjuntados en el proyecto general del biopoder.

1.6 El biopoder

Debemos pensar el biopoder a partir de su objetivo particular, que es el de regular y controlar el cuerpo individual sobre la gama de intereses plurales de la sociedad, relacionándolo con las dos tecnologías que le dan sustento: anatomopolítica/biopolítica.

Foucault sostiene que el biopoder fue un elemento vital para el desarrollo del capitalismo¹⁰⁷: el ajuste entre la acumulación de los hombres y la del capital, la articulación entre el crecimiento de los grupos humanos y la expansión de las fuerzas productivas y la repartición diferencial de la ganancia, en parte fueron posibles gracias al ejercicio del biopoder en sus formas y procedimientos múltiples.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 56.

¹⁰⁷ Foucault Michel (2011), *La voluntad...*, op. cit. p. 170.

Para Michel Foucault, el biopoder es la forma de poder característica de la soberanía en la actualidad y que tiene como función primordial producir y reproducir la vida en todos sus alcances, es decir, la existencia de las personas, su vida cotidiana tanto pública como privada, los aspectos de su vida tanto social como biológica. Esta premisa conceptualizada originalmente por Michel Foucault en su *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, rige las relaciones actuales y se conjuga con el sistema capitalista al menos desde finales del siglo XIX, y que corresponde al estudio de las prácticas, el ejercicio y el funcionamiento que hacen posible la reproducción de la fuerza.¹⁰⁸

Pero será en la *Microfísica del poder* que Foucault –a propósito de si el poder se puede comprender desde solamente el ámbito de la economía política– se cuestionará: “¿Puede el análisis del poder o de los poderes de un modo o de otro deducirse de la economía?”¹⁰⁹; la respuesta desde luego no es simple, porque Foucault intentará justificar su hipótesis acerca de los mecanismos de poder marcando distancia de las dos tradiciones más relevantes sobre el estudio del poder; la primera corresponde a la concepción jurídico-liberal de los filósofos del siglo XVIII; la segunda de la tradición que instaura la filosofía marxista, y que juntas dan lugar al *economicismo* en la teoría del poder. Al respecto, Foucault propondrá estudiar el poder desde otra lógica –que si bien se distancia de dicho economicismo inscripto en la comprensión del poder– no se aparta completamente del mismo:

“Para hacer un análisis del poder que no sea económico, ¿de qué disponemos actualmente? Creo que de muy poco. Disponemos en primer lugar de

¹⁰⁸ Cf. *Ibíd.*, pp. 49 y 139.

¹⁰⁹ Foucault Michel (1979). *Microfísica...*, op. cit., p. 133.

la afirmación de que la apropiación y el poder no se dan, no se cambian ni se retoman sino que se ejercitan, no existen más que en acto. Disponemos además de esta otra afirmación, que el poder no es principalmente mantenimiento ni reproducción de las relaciones económicas sino ante todo una relación de fuerza. La pregunta consistiría pues ahora en saber: si el poder se ejerce, ¿qué es este ejercicio?, ¿en qué consiste?, ¿cuál es su funcionamiento?”¹¹⁰

No obstante, primero apelaremos a la necesidad de definir el estudio del poder en este nuevo contexto reflexivo antes que al biopoder mismo. Para Foucault, el poder es esencialmente lo que reprime,

“[...] reprime la naturaleza, los instintos, a una clase, a los individuos. Aun cuando se encuentra en el discurso actual esta definición del poder, una y otra vez repetida, como el que reprime, no es el discurso contemporáneo quien la ha inventado, ya lo había dicho Hegel, y Freud, y Marcuse. En cualquier caso, ser órgano de represión es en el vocabulario actual el calificativo casi onírico del poder. ¿No debe pues el análisis del poder ser en primer lugar y esencialmente el análisis de los mecanismos de represión?”¹¹¹.

A partir de esta idea, podemos entonces comprender que el poder de controlar la vida o de dar muerte que en las sociedades antiguas ejercía el soberano, actualmente se ejerce sobre la organización y reproducción de la vida¹¹² y, que mediante este discurso se excluye la idea de que el interés del poder por administrar la vida tiene que ver paradójicamente con la legitimación de administrar también la muerte: “Las guerras ya no se hacen en nombre del soberano o la soberanía que hay que defender; se hacen en nombre de la existencia de todos (la población: el cuerpo especie); se educa a poblaciones enteras para que se maten

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 135.

¹¹¹ *Ídem*.

¹¹² “[...] nunca las guerras fueron tan sangrientas como a partir del siglo XIX e, incluso salvando las distancias, nunca hasta entonces los regímenes habían practicado sobre sus propias poblaciones holocaustos semejantes. Pero ese formidable poder de muerte -y esto quizá sea lo que le da una parte de su fuerza y del cinismo con que ha llevado tan lejos sus propios límites- parece ahora como el complemento de un poder que se ejerce positivamente sobre la vida.” Foucault Michel (2011), *La voluntad...*, op. cit., p. 165.

mutuamente en nombre de la necesidad que tienen de vivir”¹¹³; “[...] matar para poder vivir”.¹¹⁴ Por ende, para comprender la hipótesis foucaultiana del biopoder se debe apelar al origen del mismo sobre dos etapas diferentes pero no antitéticas y que se mantiene presentes hasta nuestros días. La primera data del siglo XVII como ya hemos visto. El cuerpo como una máquina que requiere de capacitación, educación, entrenamiento para asegurar su sometimiento: tecnología anatomopolítica. El segundo, hacia la mitad del siglo XVIII está centrado en los procesos biológicos, la salud, la reproducción, la longevidad, entre otros: tecnología biopolítica¹¹⁵, el establecimiento durante la edad clásica de esa gran tecnología de doble faz —anatómica y biológica, individualizante y especificante, vuelta hacia las realizaciones del cuerpo y atenta a los procesos de la vida— caracteriza un poder “cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente.”¹¹⁶

Se trata del proceso de institucionalización de las formas de control sobre el cuerpo por medio de las escuelas, el ejército, la religión y un gran número de disciplinas, con el fin de regular las dimensiones vitales como la sexualidad, la salud, la eugenesia, la morbilidad y todos aquellos procesos que devienen de esto, comportamientos, conducta, hábitos, entre otros, cuya consecuencia más notable es la categorización y/o exclusión de lo que se considera “normal”, “anormal” o “subnormal”. El biopoder se centra en normalizar y normativizar estos procesos definiendo a partir del discurso técnico científico al sujeto dentro de categorías

¹¹³ Ídem.

¹¹⁴ Ibídem, p. 168.

¹¹⁵ Ídem.

¹¹⁶ Ibídem, p. 169.

raciales, físicas, biológicas, médicas. Se trata pues, de homogeneizar al individuo en tanto comprenderlo como especie humana, hoy sumada a la tendencia de la globalización de preferencias, intereses, afectos y convirtiendo al conjunto de esa especie en fuerza productiva. El transformar a los individuos en normales y regular tal normalidad cumple con la legitimación de las acciones de exclusión, persecución, tortura y muerte de una gran cantidad de personas, cuerpos, grupos, que no encajan en estos parámetros estables, definidos y productivos.

La producción y reproducción de normalidad –como hemos visto– es una tarea disciplinaria por la cual el biopoder toma su primera forma, normalización que adiestra y aprovecha las capacidades individuales de cada persona. A los niños, por ejemplo, se les enseña a ser obedientes respecto a parámetros interiorizados por los padres sobre la necesidad a reprimir la alegría excesiva o la diversión, los límites del llanto; las formas de juego expresan muy bien la educación disciplinar que determinará e instruirá al niño entre lo permitido y lo vedado, así como el rol de género en función de su sexo. ¿No son acaso la fijación de parámetros y mediciones sobre la vida biológica y el rumbo de la vida social del niño el inicio de las relaciones de poder por la cual empiezan a operar los dispositivos disciplinarios? Estas preguntas parecen corroborar que el rumbo que adquiere el biopoder se basa sobre los dos grandes dispositivos en los que transversalmente transitan la sociedad disciplinaria y la sociedad de control en nuestros días, el de seguridad y el de vigilancia.

El dispositivo de seguridad –abonando a lo que ya hemos revisado en líneas anteriores–, por ejemplo, hoy en día garantiza que las personas día a día se dirijan a sus trabajos sin coerción de por medio, que cumplan un horario u horarios

extras en función de la seguridad económica que ello representa para ellos mismos y sus familias, garantiza a su vez el consumo y la reproducción de un tipo de sociedad basado en este¹¹⁷; asegura el pago tributario, que a su vez es invertido en múltiples programas gubernamentales de seguridad social, de ordenamiento y planificación de los espacios de urbanización y circulación de las personas y de las mercancías, campañas de salud, de credencialización, de bases de datos del ciudadano; disciplina en función de los horarios y determinación de las horas en las cuales los individuos deben ser informados; disciplina la información y a la prensa mediante su distribución a través de los *mass media*; se asegura, en síntesis, que “las cosas ocurran como siguen ocurriendo”. Ya no importa tanto la seguridad ante una guerra de proporciones masivas o la invasión de la “amenaza” extranjera como ocurría antes de la era del biopoder, hoy asistimos a un control basado en la reproducción misma de la idea de seguridad de la producción y el consumo.

Por otro lado, las *desviaciones*, aquello que sale del parámetro fijado por la disciplina es menester particular del dispositivo de vigilancia, encargado de identificar lo anormal y canalizarlo a instituciones de corrección, en su mayoría aquello que sale de la norma, aunque no necesariamente de la ley. La institucionalización de las demandas sociales por el poder es un de estas formas, por ejemplo, la creación de oficinas de atención a víctimas de violencia, de terrorismo, de guerra contra el narcotráfico representan el interés de la gubernamentalidad por cooptar y controlar necesidades y demandas de la

¹¹⁷ Para una visión concordante con esta perspectiva Cf. T. Adorno y M. Horkheimer: *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2005.

sociedad. Piénsese en los institutos de acceso a la información y transparencia que parecieran ir funcionando como una forma de controlar la información misma con un gesto democratizador, con intencionalidad de “dar” a conocer solo lo que en la función tutelar del gobierno se puede conocer; la confidencialidad de cierta información por motivos de seguridad nacional no puede ser otra cosa sino el acto de reserva, la cláusula por la cual el gobierno no revela su razón.

Otro aspecto es aquel en el que el tránsito de la sobreocupación a la desocupación operan sincrónicamente en la lógica de producción-explotación al establecer como valor social las rutinas diarias y la interiorización de ese valor como necesario para alcanzar las metas que se nos imponen como modelos de calidad de vida: ¿qué tiempo y voluntad nos queda para reflexionar sobre nuestra situación?, si al parecer estamos convencidos de que el estado de cosas vigente funciona y es bueno para todos, ¿para qué cuestionarlo? Estos son los cuerpos (y las mentes) útiles y dóciles que mantienen a la sociedad disciplinaria.

A través de la tecnología biopolítica, el biopoder parece requerir del establecimiento del control general de forma paralela con las disciplinas. Fenómenos como la natalidad, mortalidad, demografía, enfermedad, salud e higiene públicas y demás problemas colectivos pasan a ser una cuestión esencial para la biopolítica. Dentro del porqué se puede buscar en el importante papel que juegan estos elementos en los ámbitos de la economía y la política, parece dirigirse al establecimiento de una subjetividad donde las personas que no son productivas no tienen cabida. Los ancianos, los catalogados locos, los convictos, los disidentes etc., por ejemplo, no son el tipo de cuerpo útil y dócil que el nuevo orden económico, político y social requiere; en consecuencia, éste debe ser

encerrado y aun así, el racionamiento gubernamental tratará de encontrar una utilidad explotable en esas personas excluidas a partir de programas asistencialistas.

Regresemos a preguntarnos cómo el dispositivo sexual, por su parte, constituye el terreno fundamental en el que se articulan la sociedad disciplinaria con la sociedad de control. Pienso que ello explicaría, como indica Foucault, el protagonismo que éste adquiere para la medicina hacia el siglo XIX, en la medida que la sexualidad tiene que ver con el cuerpo individual del sujeto, pero también con fenómenos globales como la natalidad o los riesgos en torno a las prácticas sexuales¹¹⁸. Sobre este razonamiento, los homosexuales, por ejemplo, atentan de dos formas distintas aunque no antitéticas: en primer lugar, no se ajustan a la normalidad de las conductas sexuales estereotipadas consideradas como válidas o reglamentarias por el resto de la sociedad; por otra parte, no siguen la dinámica del resto de la población en lo que refiere a la formación de una familia tradicional “normal”.

Pero aunque las actuales demandas homosexuales parecen ya haber sido cooptadas y hasta validadas institucionalmente, las formas de exclusión no han desaparecido. Lo que debe preguntarse entonces es: ¿quién o quiénes establecen, tanto en el ámbito de la biopolítica como en el de las disciplinas, lo que es normal y lo que no? Considero que ello se encuentra en el papel que han adquirido las ciencias humanas.

Las ciencias humanas actúan como un nuevo tipo de credo, deciden cómo deben ser y actuar los individuos en esta era. Los médicos nos dicen cómo hemos

¹¹⁸ Cf. Foucault Michel (1992b). *Genealogía...*, op. cit., pp. 161-162.

de hacer para estar sanos, también prescriben fármacos para solucionar males, incluso en ciertos casos intervienen quirúrgicamente nuestro cuerpo para mejorarlo para corresponder con los patrones estéticos que se nos han marcado, y otras ocasiones más, nos persuaden para mantenernos vivos al límite de lo imposible, establecen pues una bioética no necesariamente propia a nosotros que administra nuestra vida; los psicólogos nos ayudan a ser asertivos, a afrontar las crisis vitales, a tomar decisiones importantes, a orientarnos, entre muchos consejos más. Los urbanistas, arquitectos y demás planificadores establecen los estándares mínimos de los espacios vitales para el grueso de la población, las casas de interés social cada vez más reducidas en espacio son muestra de ello, que además se determinan en función de una vida entera de trabajo rutinario.

La importancia de la biopolítica como conjunto tecnológico dentro de la era del biopoder se colocará desde la perspectiva clínica y su relación con el dispositivo sexual en principio, como producción de verdad e imbricado en dos direcciones no contrapuestas. La primera se denomina como *sujeto-verdad*, donde la modernidad inscribe en el individuo autenticaciones como tal y un deslinde de las instituciones tradicionales (familia, Estado, filiación, etc.) hacia sí mismo; es decir, como la verdad discursiva que debe mantener sobre sí mismo, la sexualidad es en el individuo una verdad en la que él mismo debe hallarse y definirse (confesionalismo). La relación *sexo-saber* se involucra más en la acción discursiva que la ciencia plantea sobre el sexo (sexopolítica) como codificación clínica, planteando sus “desviaciones” y “medicalizaciones”. Lo anterior refiere al nacimiento propio de la biopolítica, en aquel saber sobre el individuo apoyado en la verdad discursiva sobre el sexo.

Resulta entonces importante reafirmar que la anatomopolítica y la biopolítica operan conjuntivamente dentro de los mecanismos del biopoder (prácticas y procedimientos) algunas veces prevaleciendo una sobre otra, pero nunca separadas porque no sólo existe una discursividad en torno al sexo sino en prácticamente todos los ámbitos de la vida individual. El dispositivo sexual ilustra no sólo primigeniamente a la biopolítica sino a la transformación del poder soberano en biopoder porque se muestra como un dispositivo esencial de profundo interés para el saber técnico-científico en la medida en que la sexualidad está asociada a las prácticas reproductivas de la vida obre la muerte.¹¹⁹

La “virtud generativa” de la población (su reproducción saludable), reprime en cambio a la sexualidad porque fija los límites encaminados a la actividad reproductiva. Es por ello que genera conductas normales y anómalas de la sexualidad; la reproducción de la vida (*hacer vivir*) como fundamento esencial de la biopolítica sin embargo, no deja completamente de lado que el *hacer morir* porque al anular la libre sexualidad y racionalizando la salud, la higiene, la natalidad, la longevidad, las razas, etc., revela la otra cara, en la que alejarse de un ejercicio “saludable” en torno a ésta representaría la amenaza potencial de la muerte.

A partir de una hipótesis represiva, Foucault sostiene que el biopoder es un mero instrumento represivo cuya función sería obstaculizar o distorsionar la verdad.¹²⁰ Dado que el biopoder se constituye como poder sobre la vida (por

¹¹⁹ Cf. Foucault Michel (2011), *La voluntad...*, op. cit., p. 44.

¹²⁰ La hipótesis represiva funciona como otro mecanismo, capaz de reagrupar en un mecanismo central: el “decir no”, técnica de poder de contenido táctico que opera en la puesta en marcha de un discurso, siendo éste una producción, o bien, un dispositivo discursivo que opera en función del

ejemplo las políticas de sexualidad), y también como poder sobre la muerte (el racismo moderno), trataremos de entender en último momento, cómo se constituye la gubernamentalidad sobre la vida traducida a términos biológicos. La biopolítica dentro de las decisiones gubernamentales, entonces, designaría aquello que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos el saber-poder, una tecnología de transformación de la vida humana.

Gracias a Foucault sabemos que la regulación de las poblaciones permitió dar forma y organización a un nuevo poder sobre la vida y, con ello, se da inicio a una era denominada "del biopoder". Para explicar cómo se desplazan las irrupciones de las herramientas tecnológicas hacia la población en su conjunto y éstas a su vez en los cuerpos, Foucault fijó particular atención en la técnica de la estadística. A partir de su ingreso al ámbito de la gubernamentalidad, dicha técnica determinaría las tasas de mortalidad por distintas enfermedades, así como el crecimiento y decrecimiento de datos que permitían definir estándares en torno a las prácticas, las condiciones y las expectativas de vida, y que progresivamente representaron un soporte para el establecimiento de los criterios de normalidad-anormalidad, es decir, de los límites admisibles en la densidad misma de la población como espacio de análisis.

Como hemos visto, lo disciplinario y regulatorio expresados en el dispositivo sexual, determinó la unión del "cuerpo individual" y la "población"; la sexualidad

"secreto" revelado hacia los estudios del saber clínico, científico y médico. En síntesis, la hipótesis represiva, reprime la sexualidad con el objeto de ser examinada solo por los especialistas, que desde luego se orienta la construcción de un discurso que enmarca a la población en su conjunto, el "decir no" a fin de cuentas es un objetivo del biopoder, el negar la producción discursiva libre del individuo. Cf. *Ibidem*, pp. 40-43.

convertida en el objetivo primordial de un poder organizado alrededor de la administración de la vida y no de la amenaza de muerte.¹²¹

Si bien hemos asumido como prácticas diferenciadas a la disciplina y al control, es decir, respectivamente la tecnología anatomopolítica con la biopolítica, no debemos entenderlas dentro de etapas históricas anacrónicas. Remarcamos lo anterior dado que las distribuciones territoriales, la densidad poblacional y la organización espacial de la población se muestran habitualmente ligadas a previsiones específicas, donde los referentes espaciales ubican zonas donde prepondera la tasa de mortalidad infantil, las condiciones de higiene, la planificación familiar, la morbilidad, etc., y que hoy en día resultan tan recurrentes e impactan directamente en los criterios que fija la gubernamentalidad moderna, es decir, en sus índices que se traducen en políticas públicas sobre la población.

La irrupción de la medicina en la era del biopoder, por ejemplo, intervendrá ya no sólo desde el ámbito epidemiológico; ahora lo hace de manera más generalizada en la medicina preventiva construyendo índices de normalidad general. Los sistemas de salud pública son un claro ejemplo: las clínicas dedicadas a la medicina familiar-preventiva y a darle una vigilancia de por vida al cuidado y salud de la persona desde su nacimiento hasta su muerte (registros médicos, cartillas de salud): hablan de una medicina social.

La norma, ya no pretende únicamente normar, sino normalizar (como dispositivo disciplinario), normalizar las prácticas sexuales (que dan inicio a nueva vida), las prácticas de higiene, de nutrición, de desarrollo de la persona, de su estabilidad salubre en su edad laboral e, incluso, de los límites admisibles de

¹²¹ Cf. *Ibíd.*, p. 178.

reglamentación dentro del espacio laboral, familiar, etc. Pero hay precisamente, en esa diversidad de prácticas susceptibles a normar, “un algo” que pudiera definirse como *normalizaciones diferenciales*, es decir, las múltiples formas que involucran tecnologías diferentes de intervención, ya sea sobre los cuerpos o la población, cuestión que resulta difícil disociar en el gobierno de las multiplicidades contenidas en la población:

“La disciplina es un modo de individualización de las multiplicidades y no algo que, a partir de los individuos trabajados en primer lugar a título individual, construye a continuación una especie de edificio con numerosos elementos. Después de todo, entonces, la soberanía y la disciplina, así como la seguridad, desde luego, sólo pueden verse frente a multiplicidades”.¹²²

Resultaría contradictorio que la constante evolución de tecnologías de intervención suponga períodos históricos que puedan definirse específicamente, épocas en las que sólo se encuentren algunas u otras. De este modo, el objetivo de comprender la *multiplicidad* se define por el hecho de que la sociedad disciplinaria otorga un tratamiento diferencial en el individuo (estudiando sus comportamientos, diferencias, patrones), mientras la sociedad de control prevalece el estudio de los individuos como especie y en tanto población homogénea. Por ello resultará útil situar la era del biopoder como el momento cuando se logró entender desde la gubernamentalidad la multiplicidad del individuo en una población, cuestión que rompe con la idea clásica de soberanía como la administración detallada de los súbditos en torno a un poder pastoral.

Entonces, la biopolítica se especializa y tiene como objeto el cuidado y la administración de la vida, lo cual requerirá de mecanismos de control continuos y reguladores; mecanismos que permitan calificar, medir, jerarquizar, realizar

¹²² Foucault Michel (2006), *Defender...*, op. cit. p. 28.

distribuciones en torno a una norma de modo que el efecto histórico del desarrollo de esta tecnología de poder centrada en la vida exprese a su vez la in-extinción de una sociedad normalizadora.

La producción de subjetividad en tanto imperativo, a la manera de “inclinarse” por algo, “preferir” esto, “detestar” aquello. Inclinaciones, preferencias, deseos, posiciones éticas, etc., a partir de los denominados “campos de fuerza reales”¹²³, permite vislumbrar la emergencia que adquirieron las disciplinas, las normas y los criterios de control sobre la vida y en consecuencia la configuración de la noción de soberanía clásica en biopoder.

De Foucault podemos rescatar muchas cosas, pero debemos quedarnos sólo con aquellas que nos permitan acceder al entendimiento de la biopolítica a partir de los siguientes pensadores que revisaremos en seguida. Una de las orientaciones más importantes que debemos tener siempre en cuenta se ubica dentro de su texto *Microfísica del poder*:

“[Si] se «negaba la historia», como decían los tontos, se era un «tecnócrata». No comprendían que, en la percepción de las implantaciones, de las delimitaciones, del perfilamiento de los objetos, de los gráficos, de las organizaciones de los dominios, lo que se hacía aflorar eran los procesos —por supuesto históricos- del poder. La descripción espacializante de los hechos del discurso desemboca en el análisis de los efectos de poder que están ligados a ellos”.¹²⁴

Y es precisamente la defensa del estudio del ámbito espacial y la importancia del mismo, lo que ha permitido que el análisis del poder haya tomado relevancia, como ese estrato marginal de algo que se ignora y que, a su vez sobre

¹²³ “En otras palabras, me gustaría que esos imperativos no fuesen otra cosa que indicadores tácticos. Me toca a mí saber, por supuesto, y [a] quienes trabajan en el mismo sentido, nos toca a nosotros, por lo tanto, saber en qué campos de fuerzas reales orientarnos para hacer un análisis que sea eficaz en términos tácticos. Pero, después de todo, ése es el círculo de la lucha y la verdad, es decir, de la práctica filosófica, justamente”. *Ibidem*, p. 18.

¹²⁴ Foucault Michel (1979). *Microfísica...*, op. cit., p. 118

la constitución y generalización de este aprendizaje se habría generado la perspectiva de que ya no es posible seguir pensando las prácticas de poder bajo la lógica de emancipación de carácter general, es decir, ya no existe una calidad de autonomía en el poder, sino que está atravesado por:

“[...] una alianza asimétrica y arbitraria entre los objetos y los dichos que pretenden reflejarlos. La escritura aquí no intenta hablar de la verdad, la única condición que se le debe exigir a la escritura es que no pretenda hablar en nombre de la verdad. Lo que adviene ahora es una especie de inestabilidad, quizás una precipitación en los cambios que se operan, un movimiento en donde la verdad se conecta ‘a un conjunto de procedimientos reglamentados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados’.”¹²⁵

No sólo es posible comprender la importancia que llega a adquirir la sexualidad en la constitución del biopoder, sino que además permitirá entender de qué forma los principios reguladores (desde el siglo XIX) se convierten en materia de cálculos políticos, campañas de moralización y de responsabilidad. Con lo anterior, la entrada de una producción de subjetividad parece ya contraponerse al esquema lineal de la soberanía clásica, por la cual, la *decisión* soberana fijaba dichos parámetros, hoy día “debemos compartir” estos estándares en tanto se guían sobre la idea del “bienestar general” de la población” producto de un discurso de verdad.

De esta forma, la sexualidad ingresó en la órbita del poder disciplinario (anatomopolítico) en tanto conducta corporal individual. Ejemplo de ello son las campañas de fines del siglo XVIII, que se dirigen a padres y maestros, a fin de concientizarlos sobre la necesidad de controlar la masturbación¹²⁶. Pero es sin

¹²⁵ Ibídem, p. 18.

¹²⁶ Al respecto, Thomas Laqueur lo ha ilustrado de la siguiente manera: “La masturbación pasó de ser una instancia más de un gran conjunto de impurezas o prácticas no procreativas condenadas por *mandato* divino a ser un tema para el Iluminismo, una cuestión moral contraria a la naturaleza

duda la sexualidad en correspondencia con los procesos biológicos que afectan a la población en la actividad reproductiva lo que causa mayor interés en los cálculos de la gubernamentalidad biopolítica. Para Foucault, la sexualidad adquiere la mayor relevancia porque permite dar cuenta, en primer lugar, de la importancia que adquiere el saber médico a partir del siglo XIX, y los efectos que el biopoder incide en tanto “técnica política de intervención”. En segundo plano, permite comprender la entrada, en la segunda mitad del siglo XIX de la teoría de la degeneración como núcleo del saber médico sobre la locura y la anormalidad:

“Con ella tenemos una manera muy determinada de aislar, recorrer y recortar una zona de peligro social y darle, al mismo tiempo, un estatus de enfermedad, un estatus patológico [...] Con la degeneración, con el personaje del degenerado, tendremos la fórmula general del abarcamiento, por parte de la psiquiatría, del dominio de injerencia que le confío la mecánica de los poderes [...] la nosografía de los estados anormales –reubica en el gran cuerpo a la vez policéfalo, lábil, fluctuante y deslizante de la herencia- va a formularse en la gran teoría de la degeneración. La degeneración, es “postulada” por Morel en 1857, vale decir, en la misma época en que Falret liquidaba la monomanía y construía la noción de estado. Digamos en una palabra que el degenerado es el anormal mitológicamente –o científicamente, como lo prefieran- medicalizado”.¹²⁷

Continuando con esta teoría de la degeneración, Foucault encontró que los modelos neurológicos y psiquiátricos en el siglo XIX, por especialistas como Bénédict Morel (la gran teoría de la degeneración: *De la formation des types dans les variétés dégénérées, Traité des maladies mentales*, las más relevantes); Jean-Pierre Falret (*Recherches statistiques sur les aliénés, les suicides et les morts subites, De l’aléniation mentale*, etc.) que dieron un giro en la forma profiláctica de domesticar al individuo, y que partir de la figura del personaje degenerado la

[...] La civilización hizo sentir de muchas maneras sus demandas en el deseante [...] pero ninguna fue más importante que la que hizo sentir sobre el cuerpo sexual [...] ese cuerpo se convirtió en emblema de todo lo que se hallaba más allá del control social, más allá de la disciplina del mercado, todo lo que amenazaba a un mundo adecuadamente ordenado. Thomas Laqueur (2007). *Sexo solitario. Una historia cultural de la masturbación*, Buenos Aires, FCE, pp. 290 y 291.

¹²⁷ Cf. Foucault Michel (2001) *Los anormales*, Madrid, Akal Ediciones pp. 112, 264, 288.

injerencia confiada a la psiquiatría por la mecánica de los poderes pudo instaurar los dispositivos disciplinarios y de control. De tal manera, si la sexualidad se ha convertido en el objeto principal de intervención, control y regulación, es por los efectos patológicos que supuestamente genera, cuando es irregular e indisciplinada, en el plano del cuerpo individual y en el de la población.

Finalmente, el uso del “riesgo” en el ámbito discursivo y los cálculos que operan dentro de las tecnologías anatomopolítica y biopolítica sobre el ejercicio indisciplinado de la sexualidad, enfrentaría a los individuos a temibles enfermedades que podrían provocar la incapacidad, la locura o la muerte; e incluso, en la constitución de este nuevo saber médico, y a partir de la genética, reducirían a su descendencia a la degradación y la degeneración donde de nueva cuenta la sexualidad se muestra entonces como “el punto de articulación de lo disciplinario y lo regularizador, del cuerpo individual y la población”.¹²⁸

En este *Fort-Da* entre la anatomopolítica con la biopolítica, el papel de la sexualidad disciplinada y controlada permite develar la presencia de los dispositivos interpuesta en distintos momentos, donde en algunos casos, el saber médico-científico vería necesario volver a disciplinar viejas desviaciones o atender nuevas, o bien generar criterios normalizadores, normas y políticas de salud sexual imbricadas en mantener una salud sexual generalizada, moralizando, penalizando, condenando y persiguiendo la conductas desviadas. Es así que cobran importancia aquellos cuatro grandes conjuntos estratégicos que dieron lugar al establecimiento de la biopolítica: 1. La *histerización del cuerpo de la mujer*, aquella figura de la madre nerviosa que está sujeta a mantener el proceso

¹²⁸ Foucault Michel (2006), *Defender...*, op. cit. p. 228.

reproductivo-biológico (responsabilidad biológica pero también moral), además de su saturación sexual sustancial y funcional; 2. La *pedagogización del sexo del niño*, basada en la noción de que estos son susceptibles a entregarse a cualquier práctica o actividad sexual, justificando su tutela, ya que se consideran seres plenamente sexuales y que habrá que conducir y alejar de peligros tales como la masturbación; 3. La *socialización de las conductas procreadoras*, que desde una óptica esencialmente económica por la cual las medidas sociales y fiscales hacen responsables a los individuos del cuerpo social en su conjunto a partir del ejercicio de su sexualidad (a veces limitando, a veces reforzando la fecundidad); 4. Por último, la *psiquiatrización del placer perverso* que surge para legitimar las tecnologías correctivas, aislando el instinto sexual como instinto biológico y psíquico autónomo (análisis clínico de la sexualidad y de cómo ésta se ejerce).¹²⁹

Para Foucault, son estos conjuntos estratégicos a lo largo de los cuales se desarrolló un dispositivo denominado *sexopolítica*, los que mostrarían claramente el *encauzamiento* de la sexualidad por la biopolítica como soporte del biopoder y de la nueva forma de entender el poder soberano, poder que quedó atravesado sobre la conceptualización de la vida y dentro de sus mecanismos.

Asumiremos entonces que la sexualidad ha sido el más importante objeto de intervención del biopoder, y que sólo fue posible toda vez que se instauraron las disciplinas necesarias en el cuerpo individual. El biopoder centrado en la administración de la vida reduciendo la amenaza de muerte de la población pudo concebir una serie de criterios muy particulares de preservar la vida: futuro de la especie, vitalidad del cuerpo social, mejora de la especie, etc.

¹²⁹ Foucault Michel (2011), *La voluntad...* op. cit., pp. 98 y 99.

También esa posibilidad de intervenir la sexualidad dio sustento a posturas eugenistas de una mejora de la especie humana mediante una gestión de la sexualidad y la reproducción, como fue el caso de las ideas políticas de R. Kjellen y K. Binding y que derivaron como soporte de la ideología nazi-fascista sobre la idea de una raza superior y sin defectos genéticos a partir de la sexualidad controlable. El problema del racismo que como veremos continuará bajo el velo benevolente de la lucha contra las enfermedades hereditarias es lo que nos interesará tratar en distintos momentos más adelante, y como un gran tópico donde se inscribe ahora la genética sobre causas “legítimas” para vivir más, sin enfermedades, con capacidades intelectuales y físicas mejores, posiciones en “defensa de la vida” que parecen invisibilizando rasgos biologizantes en la gubernamentalidad.

Conclusiones provisionarias

1.

La relación que enmarca el estudio del biopoder resulta fundamental al debate de la biopolítica que empezamos a estudiar; mostrará desde Foucault tres momentos paralelos que muestran su articulación a efectos del debate que intentaremos ordenar. El primero es el del ámbito *discursivo*¹³⁰ que da “lugar” a la localización espacial-temporal de la población dentro de las multiplicidades individualizadas por los procedimientos disciplinarios, generando múltiples espacios y discursos

¹³⁰ “Ciertamente, si uno se sitúa al nivel de una proposición, en el interior de un discurso, la separación entre lo verdadero y lo falso no es ni arbitraria, ni modificable, ni institucional, ni violenta. Pero si uno se sitúa en otra escala, si se plantea la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es en su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber...” Foucault Michel (1992). *El orden...*, op. cit, p. 8.

específicos individualizantes, puesto que –como ya advertíamos- el poder ya no se generaliza; al contrario, se atomiza y fragmenta sus operaciones, creando normas e instituciones dedicadas a ámbitos muy específicos de la vida biológica y social. Segundo, el espacial, que toda vez constituidas por los discursos especializados y fragmentados en los distintos ámbitos de la vida de la población (sus multiplicidades) constituyen preponderancias tácticas a partir de la constitución del saber técnico-científico que sustituye una nueva constitución del *saber* mediante la producción de reglamentos, normas y leyes, que son a fin de cuentas los resultados evidenciados de donde emana la nueva concepción soberana denominada biopoder: aquel no-lugar (por ser estrictamente procedimental y sin embargo espacial) en el que se ejerce el poder, representa la constitución de “campos de fuerza reales”, donde lo fragmentario encuentra de vuelta determinaciones generalizantes, políticas sobre la vida dirigidas al conjunto de la población. Tercero y último, el desligamiento de la noción de *verdad* bajo el discurso totalizante de las viejas formas soberanas, hoy día rige como una voluntad de verdad, racionalizante de las multiplicidades y a su vez como sistema de exclusión de esas mismas multiplicidades, auspiciado en un soporte institucional: “reforzada y acompañada por una densa serie de prácticas como la pedagogía, como el sistema de libros, la edición, las bibliotecas, como las sociedades de sabios de antaño, los laboratorios actuales”¹³¹.

¹³¹ Foucault Michel (2008), *Seguridad...*, op. cit. p. 10.

2.

Hemos logrado identificar los rasgos genealógicos del biopoder sobre tres vertientes presentes en la obra Foucault que permiten dar paso al debate de la biopolítica. La primera vertiente la denominaremos *nueva relación espacio-poder*, en la que es necesario identificar las formas de organización espacial donde se presenta un problema tecnológico en tanto irrupción de la naturalidad de la especie dentro de la artificialidad política, lo que explicaría la relación espacial con el poder como algo fundamental.

La segunda vertiente nos retornará al *problema de la soberanía clásica*, aquella soberanía de Jean Bodin, entendida como “poder absoluto” en sus *Seis libros sobre la república*, la misma de Hobbes como autoritarismo estatal, incluso la de Rousseau sobre la “enajenación de los derechos” en favor de la autoridad, nociones todas que pueden interpretarse por su vínculo estatal y territorial, por el hecho de que el poder reside en un lugar específico, ya sea en una persona, en el pueblo o en la ciudadanía.

¿Qué tiene qué ver lo anterior con la distinción entre una soberanía clásica y una moderna? La respuesta no es tan simple y la iremos respondiendo a lo largo de esta tesis, pero pensamos por el momento que al menos lo que distingue a esta nueva forma de soberanía (biopoder) se apoyaría en una racionalidad única e insustituible donde su prioridad ontológica se apoya en la *securitas* de la *salus publicis*.

Un estudio reciente de Alex Houen, puede apoyar un tanto más esta conclusión, y la respuesta se encuentra en que para entender la soberanía moderna debemos apelar a que los dispositivos disciplinarios (en tanto parte de la

tecnología anatomopolítica) son un complemento de la biopolítica, son las tecnologías biopoder moderno. Las disciplinas y las instituciones son complementarias porque el poder soberano está representado y refractado por un “no-soberano” (disciplina-institución), permitiendo a la biopolítica difundir redes no-jurídicas (leyes que aparentan no serlas y sin embargo lo son), por ejemplo la reglamentación de todos los aspectos de la vida biológica (reglas de higiene, reproducción, anticoncepción, etc.) y social (reglas de manifestación, códigos de conducta laboral, de la circulación de las personas y las cosas, etc.). Si la ley es el instrumento que permitió a la soberanía establecer el obediencia a las leyes mismas es precisamente porque la soberanía requirió establecer mecanismos de poder a partir de una domesticación y aceptación de nuevas formas jurídicas. La disciplina instruye por supuesto, direcciona; en la biopolítica, en cambio, las relaciones de poder se difuminan sobre la consigna de no imponer la ley de los hombres, sino de la disposición de las cosas, es decir, de emplear tácticas en lugar de leyes, e incluso de la utilización de las propias leyes como tácticas para arreglar las cosas de tal manera que, a través de un cierto número de medios se logre el control soberano de disponer sobre la vida y muerte de la población.¹³²

Si el carácter disciplinario es lo que permite comprender el tránsito de la soberanía clásica a la moderna acepción de biopoder, es además éste el primer rasgo de intervención sobre los cuerpos de las personas, de la construcción de un saber direccionado en el estudio del cuerpo individual para homogeneizar a los individuos en la población. Lo múltiple es caracterizado por la cantidad de estudios

¹³² Cf. Houen Alex (2008). “Sovereignty, Biopolitics and the Use of Literature: Michel Foucault and Kathy Acker”, en Stephen Morton and Stephen Bygrave (eds.), *Foucault in an Age of Terror. Essays on Biopolitics and the Defence of Society*, New York, Palgrave MacMillan, pp. 67 y 68.

que proliferan en la diversidad de los sujetos y que son necesarios para entenderlos en su conjunto: como especie humana,

“[...] La disciplina se ejerce, por supuesto, sobre el cuerpo de los individuos, pero yo intenté mostrarles cómo, de hecho, el individuo no es en la disciplina el dato primero sobre la cual esta se ejercía. Hay disciplina solamente en la medida en que hay una multiplicidad y un fin, o un objetivo, o un resultado por obtener a partir de tal multiplicidad. La disciplina escolar, militar, también penal, la disciplina en los talleres, la disciplina obrera, es una cierta manera de administrar la multiplicidad, de organizarla, de fijar sus puntos de implantación, las trayectorias laterales u horizontales, verticales y piramidales, la jerarquía, etcétera. El individuo es, para la disciplina, mucho más cierta manera de recortar la multiplicidad que la materia prima a partir de la cual se la construye. La disciplina es un modo de individualización de las multiplicidades y no algo que, a partir de los individuos trabajados a título individual, construiría una suerte de edificios de múltiples elementos. Después de todo, entonces, la soberanía y la disciplina, así como la seguridad, desde luego, sólo pueden verse frente a multiplicidades”.¹³³

Llegamos entonces a la tercera y última vertiente: la de las *multiplicidades*, que sugieren pensar tanto en los mecanismos y los dispositivos que aseguran el poder dentro de la pluralidad por la que están orientadas de acuerdo al establecimiento de disciplinas específicas. La especificidad que cada disciplina guarda a partir de la relación con los mecanismos de poder, se conjugan en tres grandes momentos: 1. La forma legal expresa en un código (aquello que es permitido y lo vedado); 2. El mecanismo disciplinario y sus dispositivos de vigilancia y corrección y; 3. Los dispositivos de seguridad¹³⁴. Estos tres momentos son el referente de las multiplicidades en los que se ejerce el biopoder en lo individual y que se explican *a posteriori* en su objetivo de homogeneizar. Para Foucault, la disciplina trata de regir la multiplicidad para resolverla, es decir, intervenir los cuerpos en su condición de especie humana. El mundo de las multiplicidades es el lugar necesario y objetivado que es de interés para la

¹³³ Foucault Michel (2008). *Seguridad*, op. cit., p. 27-28.

¹³⁴ Cf. *Ibíd.* p. 20.

constitución del saber técnico-científico, la multiplicidad se usa para homogeneizar, para generalizar a los múltiples cuerpos (dentro de sus particularidades), para su adiestramiento, vigilancia e intervención:

“Además, la nueva tecnología introducida está destinada a la multiplicidad de los hombres, pero no en cuanto se resumen en cuerpos sino en la medida en que forma, al contrario, una masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etcétera. Por lo tanto, tras un primer ejercicio del poder sobre el cuerpo que se produce en el modo de la individualización, tenemos un segundo ejercicio que no es individualizador sino masificador, por decirlo así, que no se dirige al hombre/cuerpo sino al hombre-especie. Luego de la anatomopolítica del cuerpo humano, introducida durante el siglo XVIII, vemos aparecer, a finales de éste, algo que ya no es esa anatomopolítica sino lo que yo llamaría una biopolítica de la especie humana”¹³⁵.

Si bien existieron mecanismos, sistemas jurídicos y dispositivos de seguridad antiguos, la idea de soberanía clásica estuvo cimentada a partir de la representación política de un poder pastoral¹³⁶ (insuficiente para explicar los fenómenos contemporáneos), es por ello que el derecho soberano de hacer morir o dejar vivir habría sido sustituido por un poder de hacer vivir y dejar morir. De esta forma el biopoder se posicionó en dos ámbitos tecnológicos: a) la anatomopolítica, a partir del siglo XVII, basada en mecanismos disciplinarios y dirigidas al cuerpo individual como objeto de manipulación, con el objetivo de lograr un aumento de la docilidad y de la utilidad de los individuos; y, b) la

¹³⁵ Foucault Michel (2006), *Defender...*, op. cit., p. 220.

¹³⁶ La idea de que el poder pastoral es un poder individualizador (exclusivamente disciplinario). “Es cierto que el pastor dirige todo el rebaño, pero sólo puede hacerlo bien con la condición de que ni una sola de las ovejas se le escape. El pastor cuenta las ovejas, las cuenta a la mañana en el momento de conducir las a la pradera, las cuenta a la noche para saber si están todas, y se ocupa de ellas una por una. Hace todo por el conjunto del rebaño, pero también lo hace por cada uno de sus integrantes. Y entonces llegamos a la famosa paradoja del pastor que adopta dos formas. Por una parte, el pastor debe tener los ojos puestos sobre todos y sobre cada uno, *omnes etsingulatim*, que va a ser precisamente el gran problema de las técnicas de poder en el pastoreo cristiano y de las técnicas de poder, digamos, modernas, tal como se disponen en las tecnologías de la población de las que les he hablado. *Omnes et singulatim*. Foucault Michel (2008). *Seguridad...*, op. cit., p. 157.

biopolítica de la población, sustentada por toda una serie de intervenciones y controles reguladores. Ésta última se concentró en el cuerpo como sustento de procesos biológicos, es decir, el cuerpo-especie: tasas de longevidad, morbilidad, natalidad, etc., un cuerpo no individual sino conjuntivo: la población como manifestación de las multiplicidades individuales y espaciales y, por tanto, objeto de intervención de la especie humana.

Sin embargo, resultará necesario plantear cómo deshacer o cómo resistir los mecanismos de inscripción y sujeción de lo vivo a ese poder que se reclama como defensor de los cuerpos y de las poblaciones en su salud y en su potencia, y que los sujeta a mecanismos violentamente normalizadores, los interviene con una intensidad sin precedentes, los codifica bajo el signo del capital y la productividad, legitimando así las más persistentes violencias y las guerras y genocidios. Sin negar que Foucault ofrece ya una serie de elementos para pensar la *resistencia*, como hemos visto, resultará crucial pasar al estudio de aquellos pensadores que trasladan la herencia foucaultiana al ámbito de la biopolítica negativa y afirmativa, estudio que no se aleja en ningún sentido de la transmutación del poder soberano en biopoder, clave crucial del corpus del debate de la biopolítica.

Capítulo 2

La genealogía teológica de la biopolítica. Una lectura de Giorgio Agamben

Y tendrás tu vida como algo que pende delante de tí, y estarás temeroso de noche y de día, y no tendrás seguridad de tu vida
Deuteronomio 28:66

*Soy contado con los que descienden a la fosa;
soy como hombre sin fuerzas, libre entre los muertos,
como los muertos que yacen en el sepulcro, de quienes ya no te acuerdas
y que han sido apartados de tu mano.*
Salmos 88:4-5

Introducción

Hemos colocado el pensamiento de Foucault como el centro de gravedad de la reflexión biopolítica, trabajando dos grandes conceptos: *biopolítica* y *biopoder*. La biopolítica en este sentido tiene dos posiciones, una negativa y otra afirmativa (productiva), lo cual se traduce en que el debate sobre la biopolítica se puede estructurar como una dialéctica interna al propio concepto, en tanto éste se representa como la tensión paradigmática entre soberanía y gobierno.

Sin perder de vista esta última distinción, en este capítulo intentaremos mostrar que para Giorgio Agamben, el estudio de la biopolítica se centra en la comprensión de aquellos dispositivos cuyas bases teológicas desarrollarán las primeras manifestaciones del poder soberano en torno al desarrollo histórico del cristianismo; en torno a la transformación de la *disposición* en la *decisión* soberana como fundamento secularizado de la gubernamentalidad en Occidente, que a su vez se concreta con las relaciones y mecanismo de poder en la sociedad capitalista actual.

Si bien este capítulo se enfocará en entender el pensamiento de Agamben, la distinción que este autor hace con Foucault en los términos del debate que aquí seguimos, sugiere advertir al lector que el concepto de soberanía es esencialmente complementario para explicar las derivas interpretativas por las que se enmarca la biopolítica. La hipótesis de este capítulo es que **Agamben se inscribe en el debate de la biopolítica a partir de la indecidibilidad entre excepción y regla (entre poder soberano y biopoder), relación que data desde el pensamiento griego y que adquiere de continuidad en el pensamiento cristiano de Occidente. La etapa actual de la política es correspondiente con la determinación de que cualquiera puede ser “puesto en bando” (abandono de la ley) en cualquier momento respecto a un poder absoluto sobre la vida y la muerte, un poder que puede sólo ser comprendido a través de una genealogía de la soberanía y del gobierno.**

El concepto de soberanía dentro del debate de la biopolítica se caracteriza por ser difuso y debe tener un tratamiento controlado. Propondremos ayudarnos de una deriva en el desarrollo de dicho concepto a partir de un texto de Óscar Cabezas, que dentro de la permanencia del pensamiento foucaultiano y benjaminiano pueda dar cuenta del uso en que Agamben se coloca, y que a su vez puede ayudar a los posteriores tratamientos con Hardt y Negri, y Esposito.

La biopolítica, en ese sentido, daría cuenta de “la continuidad del dominio absoluto de la soberanía del capital, de sus intensidades y de sus nuevas diagramaciones, a su vez como la continuidad del régimen de dominio y

explotación”¹³⁷ que se torna mucho más visible y abona en el sentido negativo de la biopolítica, en la inscripción de las corporalidades en el proceso productivo dentro del desarrollo último de la *oikia* griega a escala global:

“En nombre de la soberanía individual, el capitalismo postsoberano articula el complejo ególatra de la dominación postsoberana haciendo pasar el golpe abstracto y violento de la soberanía absoluta del capital como compromiso con la democracia y los derechos individuales. Los procesos de individuación son espiritualizados desde la eficacia de la violencia imperceptible de la aceptación de lo dado-abstracto, esto es, desde el interior desde la facticidad del dominio neoimperial del capital y de la hegemonía de la religión “de la religión de puto culto sin dogma”. En este marco histórico de absoluta presencia de consumación generalizada y planetaria de la religión inmaterial del capital, se produce el cuerpo como advenimiento de la espiritualización de la religión del puro culto sin dogma”.¹³⁸

En este sentido, necesitamos pensar la soberanía dentro de los acontecimientos contemporáneos que poseen un contenido inédito a partir de las categorías que presenta Agamben, para analizar cómo hemos llegado a esta etapa de la sociedad que trae detrás de sí la necesidad de una tarea genealógica en torno al poder soberano y el gobierno. A partir de la noción de *campo de concentración*, por ejemplo, Agamben presenta el espacio donde la excepción soberana se realiza permanentemente. Para él, el significante de la modernidad es éste: un espacio donde la mera vida carente de toda cualificación se indistingue con una ley que ya no prescribe nada. ¿Cómo llegamos a este punto?; ¿en qué momento el pensamiento de Agamben se ancla sobre este supuesto?

En principio, Agamben señala que la biopolítica no es constitutiva de la Modernidad, sino más bien corresponde a aquella forma de ejercicio del poder que

¹³⁷ Cabezas Óscar (2014). Entrevista: Soberanía absoluta del capital y comunismo des/apropiativo. Acerca de *Postsoberanía. Literatura, política y trabajo* de Oscar Ariel Cabezas, en *Escrituras aneconómicas. Revista de pensamiento contemporáneo*: <http://escriturasaneconomicas.cl/soberan%C3%ADa-1.php>

¹³⁸ Cabezas Óscar (2013). *Postsoberanía. Literatura, política y trabajo*, Buenos Aires, p. 157.

surge a partir de la inclusión de la *zoé* en la Polis. De la misma manera que Foucault, asumirá el principio aristotélico de que el hombre es “un animal viviente y, además, capaz de existencia política”¹³⁹. Agamben se centrará en preguntarse qué es eso llamado “existencia política”, pensándolo como un devenir de lo animal, pero además como una exclusión inclusiva (una *exceptio*) de la *zoé* incorporada en la Polis. La política, la vida en la Polis, inaugura el espacio original de la biopolítica, donde *el vivir* debe ser transformado en el *vivir bien*, esto significa, que la nuda vida (aquella que debe ser excluida) siempre debe ser politizada antes de ser puesta en su desnudez. La nuda vida corresponde, en la política, a aquel sustrato sobre cuya exclusión se funda la ciudad de los hombres.

Para explicar la biopolítica, el pensamiento de Agamben inauguraría un rastreo sobre los estudios del desarrollo de la teología-política católica (Pablo de Tarso, San Ambrosio, San Agustín, Santo Tomás de Aquino, por nombrar los más importantes), con el fin de solventar un análisis sobre la noción de *dispositivo*, entendido como *disposición* (soberana), para así articular la biopolítica (que para él no es un fenómeno exclusivamente moderno) sobre las antiguas manifestaciones soberanas que determinaron –a partir de sus procedimientos litúrgicos- el rumbo de la gubernamentalidad hasta nuestros días.

Agamben no tratará de hacer un recorrido histórico, ni mucho menos presuponer que estos *dispositivos teológicos* persistan inalterados de sus inicios hasta nuestros tiempos, sino más bien de identificar una permanencia de las formas de glorificación del poder a fin de posibilitar el ejercicio soberano bajo el paradigma del estado de excepción como regla, y el campo de concentración

¹³⁹ Agamben Giorgio (2010). *Homo sacer...*, op. cit, p. 16.

como *nomos* de lo moderno. A partir de lo anterior, Agamben entenderá la biopolítica desde una perspectiva histórico-filosófica que se detiene en el análisis del cruzamiento entre la soberanía y el gobierno, tomando como base, la figura del derecho romano y el *homo sacer*, en tanto expresaría el paradigma de la Modernidad. Agamben entenderá a la biopolítica tomando y explicando otros paradigmas, como el *estado de excepción* y al *homo sacer* dentro del ámbito del derecho y de la teología. De esta manera, su ruptura con Foucault se puede traducir en su interés por la cuestión jurídico-política de la soberanía en tanto es inmediatamente biopolítica, por ejemplo, entendiendo que en el estado de excepción en la Polis griega, y en el derecho romano arcaico, estarían presentes las condiciones que hicieron posible a la biopolítica moderna.

Sin embargo, es necesario destacar que para que la política incluyera definitivamente a la vida natural, originariamente al margen del ordenamiento jurídico, como su sujeto-objeto, hubo que esperar a la Modernidad, en la que las necesidades fisiológicas de la población son asumidas por el *biopoder* como objeto de sus cuidados y cálculos. El aporte de Agamben al debate de la biopolítica se puede resumir en que la vida es incluida en el *nomos* soberano como nuda vida, cuestión que, aunque radicalmente distinta con el pensamiento de Foucault, no es contradictoria.

Las categorías *homo sacer*, *nuda vida*, *estado de excepción* y *campo de concentración* serían sólo legibles a partir del estudio de las antiguas nomenclaturas del poder soberano, de sus fundamentos teológicos. Esto significa que, desde los inicios de la historia de la gubernamentalidad en Occidente, y su inseparabilidad con el desarrollo del cristianismo, aquellos dispositivos que

determinan y organizan la vida humana se han actualizado desde que las formas de gobierno adoptaron el modelo teológico *providencial* y su sentido *trinitario*. Se trata de comprender lo que la biopolítica significa a partir de la secularización de ciertos conceptos teológicos del cristianismo, y que han dado la pauta al desarrollo de la gubernamentalidad centrada en gobernar la vida. Es por lo anterior, que no intentaremos definir en un primer momento dichos conceptos, a fin de que, con un primer ejercicio interpretativo de la connotación teológica que guardan con la noción de dispositivo, nos lleve a comprenderlos como categorías-efectos de la *disposición* soberana.

Para Rodrigo Karmy, la biopolítica tendría relación con el papel que juegan los dispositivos teológicos en Foucault, en la medida en que éstos: “[...] se centran en dilucidar no la legalidad o legitimidad de los procesos, sino la función estratégica de los mismos, esto significaría privilegiar su descripción: cómo operan, en qué saberes se fundan, qué poderes involucra, qué espacios y qué sujetos produce”¹⁴⁰. Las formas de producción de subjetividad y la configuración de aquellos espacios donde coinciden las relaciones de poder, estarían interpretada por un proceso en donde la soberanía o el modelo soberano secular se mantendría intacto sobre los supuestos de la glorificación y el sacrificio.

El significado de la *gloria* en la teología cristiana será un concepto que determinará lo indistinguible de la vida y su relación con la política, así como entre Estado y gobierno a partir de su comprensión con la figura de la *ascensión* como

¹⁴⁰ Karmy Bolton Rodrigo (2010). “Políticas de la interrupción. Giorgio Agamben y los umbrales de la biopolítica”, Ponencia presentada en las Jornadas de Derecho Constitucional organizadas por el Centro de Estudiantes de la Universidad de Chile, archivo digital: http://www.biopolitica.cl/docs/publi_bio/Karmy_INTERRUPCION.pdf

precepto del soberano, en esa medida: “La ascensión cristiana será la representación análoga del sitio soberano, de la cual se nutre la investidura de la excepción bajo la siguiente fórmula: “[El soberano] es quien está en posición de ascender a los cielos, el que puede situarse por fuera de la Ley y paradójicamente ser la Ley.”¹⁴¹

La disposición soberana devendrá en efectos constitutivos de las relaciones de poder, a veces más visibles en el Estado, en otras en el gobierno, produciendo subjetividades y espacios en los que el poder interviene la vida. Dichas disposiciones permitirán inaugurar la comprensión de la figura central del dispositivo en la biopolítica, en tanto éste reproduce la *voluntad*, o aquellas órdenes gubernamentales producto de la *decisión* soberana (agrupando saberes, discursos, enunciados, etc.), configurando subjetividades sobre el sustrato que la vida natural guarda. La biopolítica es, *también*, un acto productivo de subjetividad.

“Lo que hace que el poder se sostenga, que sea aceptado, es sencillamente que no pesa sólo como potencia que dice «no», sino que cala de hecho, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; hay que considerarlo como una red productiva que pasa a través de todo el cuerpo social en lugar de como una instancia negativa que tiene por función reprimir”.¹⁴²

Como se puede apreciar, los dispositivos aparecen como disposiciones *positivas* (permítaseme el pleonasma con el fin de aclarar su sentido). El poder en sus relaciones, en efecto, no sólo dice “no”, sino que configura subjetividades productivas, de placer y discursivas, sobre las que los sujetos se autoafirman. Lejos de prohibir, el poder gobierna haciendo manifiesto en el individuo las alternativas válidas para su acción: induce y encauza sus conductas produciendo

¹⁴¹ Cf. Agamben Giorgio (2010). *Homo sacer...*, op. cit, p. 27.

¹⁴² Foucault Michel (2001c). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza, p. 156

direcciones subjetivas posibles. Quizás por ello, la noción de *poder pastoral*¹⁴³ delimitaría las estructuras de producción de la subjetividad humana bajo las viejas técnicas de poder heredadas del cristianismo, y que representarán una antesala del poder soberano. Es decir, que desde el modelo pastoral, pasando por el contractualista, el disciplinario y, posteriormente con el de las regulaciones (biopolítica), no variaría mucho en sus formas, sólo en la medida que se ajustan con mayor o menor preponderancia a cada situación epocal:

“El poder pastoral no es meramente una forma de poder que ordena; también debe estar preparado a sacrificarse por la vida y la salvación del rebaño. En ello se distingue del poder soberano, el cual exige el sacrificio de sus súbditos para salvar el trono”.¹⁴⁴

Para Agamben, resultará necesario retomar tal característica del poder pastoral como ámbito de resignificación de la soberanía en nuestra etapa histórica actual, etapa en la que los dispositivos funcionan sobre esta base teológica-secularizada. A partir de lo anterior, en la serie *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida, El reino y la gloria, Estado de Excepción, Lo que queda de Auschwitz y Altísima Pobreza*, Agamben estudia las bases políticas-jurídicas que han permitido una particular experiencia histórica con los dispositivos teológicos que enmarcan a la soberanía secularizada del biopoder.

En su obra *El reino y la gloria*, el filósofo italiano enfatizará en los tópicos del gobierno y la glorificación articulando su estudio del *homo sacer* sobre la base del estudio de los dispositivos teológicos. Se trata de continuar un estudio de la arqueología del poder, pero con la original tarea de indagar las razones por las

¹⁴³ Foucault Michel (1988). “El sujeto y el poder”, en *Revista Mexicana de Sociología*, México, Vol. 50, núm. 3, jul-sep., p. 8

¹⁴⁴ Ídem.

que éste ha ido adquiriendo en Occidente la forma de un gobierno de los hombres: *oikonomia*.¹⁴⁵ A partir de este recorrido, Agamben sostendrá que en Occidente la gestión política de la vida se evidencia también a través de la manipulación del derecho, y que ha transformado la vida misma del hombre en *nuda vida*, es decir, una vida totalmente expuesta a la intervención del poder. Es por esta vida desnuda que el *homo sacer* era, en la Roma antigua, un condenado que podía ser matado sin que el victimario fuera acusado de homicidio ni causante de un sacrificio. La vida del hombre en la era biopolítica no es distinta a la del *homo sacer*, en la medida que su destino depende de la voluntad del poder soberano.

Estos dos conceptos claves de su obra, y que ya hemos referido, encontrarán su correspondencia a partir de los siguientes términos: *oikonomia trinitaria*, *gloria*, *liturgia* y *Providencia-destino*. Dichos presupuestos se orientan hacia tres objetivos de su pensamiento: Primero, el problema de la *ascensión*, entendido a su vez como una superación del paradigma de la secularización en la política contemporánea; segundo, el carácter estructural de la historia conceptual que se puede rastrear en su genealogía gubernamental y; tercero, el carácter mesiánico-impolítico que se centra en definir su propuesta de resistencia a los dispositivos teológicos. En función de estas primeras explicaciones, el presente capítulo establecerá el modelo biopolítico de Agamben, al tiempo que marcaremos las concordancias con Foucault sobre la noción de dispositivo y su uso en función de la primacía que ésta categoría toma a partir del desarrollo de las nuevas formas soberanas de la gubernamentalidad.

¹⁴⁵ Agamben Giorgio (2008). *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y el gobierno*, Valencia, Pre-Textos, p. 13.

2.1 Dispositivo como disposición

Son las disposiciones teológico-soberanas las que develarían la paradoja de la vida sujeta hoy a la figura del estado de excepción como regla. A partir de la cuestión 116 del tratado sobre el gobierno del mundo de Santo Tomás, Agamben recupera el *hado* (destino) como aquello que depende Dios, “eso que está sujeto al destino en la vida de los hombres”, y que puede entenderse como la economía que ejerce el gobierno apoyada sobre la destinación (*dispotio*) soberana. En la medida que el gobierno es praxis de la voluntad del soberano, sólo éste tiene razón de ser bajo la palabra misma del soberano. Pero a partir del desarrollo de la teología cristiana (principalmente la católica), el gobierno es entendido como economía y su constitución depende del destino que fija el soberano (Dios). Así, la *dispotio*, puede traducirse como disposición soberana y, en consecuencia, todos aquellos dispositivos de poder para gobernar la vida dependen de este principio elemental, en donde los dispositivos de poder han permitido no sólo la constitución sino la legitimidad del gobierno en tanto redes articuladas que traducen la voluntad soberana. La disposición soberana basada en la *glorificación*, obliga a pensar a ésta como el dispositivo referente de todos los demás, de aquellos dispositivos secundarios o específicos que reproducen y actualizan la voluntad del soberano en las distintas tareas ministeriales y de administración del gobierno¹⁴⁶.

Ha sido Agamben el mayor instigador sobre la cuestión enigmática que figura en el uso del término dispositivo en Foucault, por encontrar la raíz inicial por el que el filósofo francés utilizara dicha categoría. Agamben se cuestiona sobre el

¹⁴⁶ Cf. *Ibíd.*, p. 151.

uso teórico de la noción de dispositivo como algo que debe rastrearse más allá de la relación con los mecanismos de poder en su forma de *aparato*, es decir, encontrar las razones que Foucault pudo haber tenido con esta noción en el estudio no convencional del fenómeno del poder.

Como hemos intentado mostrar en el Capítulo anterior, la noción de *dispositivo* para Foucault cumple la función de sustituir aquellos universales (Estado, Poder, Soberanía, Ley, etc.), los cuales se negó a utilizar en sus estudios por una razón muy válida, y que se resumía en que el funcionamiento del poder se daba a partir de otros poderes, de los efectos resultantes de esa relación.

En correspondencia al abandono de dichos universales sobre el estudio del poder, el filósofo de Poitiers centró sus reflexiones en explicar las formas en que operan sus mecanismos y, en un segundo momento, justificar su tesis de que el poder “no es como una cosa”, sino que debe entenderse a partir de relaciones múltiples, heterogéneas y variables, en campos de fuerzas y en sincronía con un análisis espacial (“una historia de los espacios que sea a su vez una historia de los poderes”)¹⁴⁷. Dicho de otra forma, el poder debiera entenderse como un conjunto de relaciones que integran una red, toda vez que convergen dentro de determinados dispositivos generales (de seguridad, de sexualidad, de salud pública, escolar, científico, etc.) que agrupan funciones disciplinantes, o bien, de control sobre dispositivos de segunda índole o más particularizados. En esa idea de un dispositivo como red, podemos, en efecto, identificar un conjunto heterogéneo de instituciones, discursos, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas,

¹⁴⁷ Véase nuestro apartado 1.3 del capítulo anterior.

morales, filantrópicas, etc. que se relacionan íntimamente y convergen en la configuración de un nuevo tipo de poder centrado en administrar la vida, ya sea en su sentido disciplinario o de control.

El carácter heterogéneo de esa red se ha establecido, primero, a partir del ejercicio del poder orientado en el cuerpo individual, y que logró una docilidad política y provecho económico de dicha corporalidad con el ascenso de la ideología liberal y el desarrollo del capitalismo. Esta cuestión devino a su vez en un conjunto de saberes técnico-científicos de los cuáles el poder se ha nutrido para incidir y determinar estándares y estilos de vida hacia el conjunto de la población, por medio de una larga periodicidad histórica que inició con el desarrollo de los dispositivos disciplinarios a partir del siglo XVIII.

El cuidado de la seguridad, de la salud, de la sexualidad de una población a partir de los saberes que ha definido este biopoder es posible a partir de la traslación de esos saberes en grupos enunciativos, discursivos y reglamentarios agrupados en su *forma*-dispositivo, lo que se traduce en gran medida en una incidencia de las relaciones de poder por las cuales se mantiene una docilidad o productividad corporal de los individuos, una anatomopolítica del cuerpo individual la cual fue fundamental para transitar a la era de la gubernamentalidad (de la biopolítica), sin la cual el cuerpo social o colectivo no podría ser hoy sujeto a intervenciones, es decir, el conjunto de la especie humana como centro de estudio del poder. Estas, en efecto, son las bases de las que partirá Agamben para entender el estudio de la biopolítica a partir del tema central que es el la categoría *dispositivo*.

Agamben ha sido el primero en cuestionar el uso de la noción de dispositivo, a efectos de que esta categoría pueda o no permear un análisis póstumo a Foucault sobre el tema de la biopolítica. En su trabajo *Signatura Rerum* se preguntará “¿qué es un paradigma?”, cuestión que le permitiría plantear por qué él utilizará en su obra los paradigmas de *homo sacer*, *estado de excepción* y *campo de concentración*, como categorías que se contraponen al uso historiográfico. Agamben insistirá en que el uso de *paradigma* atraviesa la obra de Foucault con la misma oscuridad que la categoría dispositivo.

“Michel Foucault se sirve muchas veces en sus escritos de la expresión «paradigma», aunque sin definirla nunca con precisión. Por otra parte, tanto en *L'Archéologie du savoir* [*La arqueología del saber*] como en los escritos posteriores, designa los objetos de sus investigaciones —para distinguirlos de los de las disciplinas históricas— con los términos «positividades», «problematizaciones», «dispositivos», «formaciones discursivas» y, más en general, «saberes». En la conferencia de mayo de 1978 en la *Société française de philosophie*, define así lo que debe entenderse por «saber»: «la palabra "saber" indica todos los procedimientos y todos los efectos de conocimiento que un campo específico está dispuesto a aceptar en un momento dado»; y para mostrar su relación necesaria con el concepto de poder...”¹⁴⁸

Agamben se apoyará en tres figuras conceptuales: el *paradigma*, que permite reconstruir ese momento ausente en la historia de la lógica occidental que es la teoría del ejemplo; la *signatura*, que, en el trayecto de los tratados renacentistas y barrocos de *signatura rerum*, es el operador decisivo en toda teoría de los signos, de la lingüística al psicoanálisis, de la magia a la historia del arte; y la *arqueología*, que se remonta a un concepto de origen que no permanece aislado en el pasado sino que, no cesa de actuar en el presente para hacerlo inteligible. De acuerdo con el cruce de esos tres momentos se podrá establecer su idea de método, por la cual toda investigación debería retroceder en su propio

¹⁴⁸ Agamben Giorgio (2010b). *Signatura Rerum*, Barcelona, Anagrama, p. 15.

recorrido hasta individualizar aquello que ha permanecido oscuro y no tematizado, reflejo de su reclamo a Foucault sobre el uso indiscriminado del concepto dispositivo y la justificación necesaria para iniciar un alumbramiento sobre las bases del sentido teológico que dicha categoría adquiere en la historia del gobierno:

“Una de las direcciones más constantes de la investigación de Foucault es el abandono de la concepción tradicional del problema del poder, fundado sobre modelos jurídicos e institucionales y sobre categorías universales (el derecho, el Estado, la teoría de la soberanía), en favor de un análisis de los dispositivos concretos a través de los cuales el poder penetra en los cuerpos mismos de los súbditos y gobierna sus formas de vida”.¹⁴⁹

Agamben continuará justificando la importancia de mirar el papel teológico de los dispositivos sobre la obra artística de Johann F. Overbeck, en la cual se llama “canonización” al dispositivo a través del que la tradición impide el acceso a las fuentes:

“[...] y esto es cierto, en particular, para la literatura cristiana de los orígenes. Existen, como es natural, otros modos de impedir o controlar el acceso a las fuentes. Uno de éstos pasa, en la cultura moderna, por los saberes que al definir y regular la ecdótica de los textos transforma el acceso mismo a las fuentes en una tradición especial, es decir, en la ciencia de la tradición manuscrita. Si la filología opera una crítica necesaria y saludable de esta tradición, no puede restituir ipso facto al texto crítico que esta produce su carácter de fuente y constituirlo como emergencia. Aun en el caso en que sea posible remontarse, más allá del arquetipo, al autógrafo, el acceso al carácter de fuente de un texto -es decir, a su suprahistoria- necesita de una operación ulterior. La fuente, entendida como emergencia, no coincide, en efecto, con los documentos de la tradición manuscrita, aunque obviamente no es posible acceder a la fuente sin pasar por el análisis de primera mano de esa tradición. Lo inverso no es, por otra parte, verdadero: puede accederse a la tradición manuscrita sin haber accedido a la fuente como emergencia (quien tiene alguna familiaridad con la práctica filológica corriente sabe que ésta es, más bien, la regla, mientras que el remontarse desde la tradición manuscrita a la Urgeschichte -lo cual implica la capacidad de renovar el conocimiento de esa tradición— es la excepción)”.¹⁵⁰

¹⁴⁹ *Ibidem.*, p. 16

¹⁵⁰ *Ibidem.*, p. 56

Para Giorgio Agamben, el seguimiento de la biopolítica sobre los rastros que ha dejado Foucault con la noción de dispositivo, estaría centrado en determinar el papel de la soberanía contemporánea, es decir, recuperar el estudio del poder soberano sustituido por Foucault a partir del desarrollo de la noción de *dispositivo*, esto es, traer al análisis de los dispositivos una especie de “esclarecimiento”, “positividad” y “actualización”, un *signatura rerum* de las formas soberanas que adquiere el poder en nuestros días. A partir de un primer momento sobre los pensamientos de C. Schmitt y Foucault, Agamben develará una noción de gobierno que sobrepasa al poder pastoral, un estado inmanente que en la configuración de la gubernamentalidad trascendería en la glorificación de la práctica gubernamental, supuesto que permite el acceso de la secularización contraria al paradigma del poder pastoral y deviniendo en la concepción “disposicional” del gobierno moderno a partir de la tradición gnóstica de la división entre Reino y Gobierno. Sobre estas razones, su objetivo será hacer confluir como modelo gubernamental un arquetipo que contenga tanto el imperativo trascendente de la norma como la figura inmanente del orden. Sobre esta relación, Agamben se apoyará en la sumatoria teológica de Santo Tomás en tanto inmanencia y trascendencia debían funcionar sincrónicamente. De esta forma, los dispositivos teológicos tendrán un carácter estratégico en las decisiones y funciones gubernamentales, mostrando una tipología actual de gobierno secularizado sobre las mismas bases teológicas de antaño o bien, un gobierno que se apropia del sentido glorificado del tipo pastoral.

Agamben ha manifestado que el modelo de gobierno moderno es una versión secularizada de la doctrina de la *Providencia*, cuestionando la

contraposición entre la imagen del mundo de la ciencia moderna y la concepción teológica de un gobierno providencial de las formas gubernamentales tecnificadas. Esta sincronía entre el paradigma del gobierno providencial y el paradigma de la ciencia moderna, daría pie a que ambos modelos se mantuvieran sobre leyes generales y asumirían una idea de *orden* apoyada en el juego contingente de efectos inmanentes, a partir de su interés por el pensamiento estoico como referente originario del postulado de la Providencia, y que:

“[...] se encuentra estrechamente entrelazado con el problema del destino. *Sobre el destino* de Plutarco, constituye, en este sentido, un ejemplo instructivo de cómo un filósofo pagano, a caballo entre los siglos I y II de la era cristiana, ha podido contribuir, sin tener la menor intención de ello, a la elaboración del paradigma gubernamental”.¹⁵¹ “Plutarco empieza por definir el concepto de destino (*heimarmené*), distinguiendo, según un módulo estoico que muestra con claridad cómo la ontología se ha desdoblado en una pragmática, entre el hecho como sustancia (*ousia*) y el hecho como actividad (*energeia*, “efectividad”). Como sustancia, el destino corresponde al alma del mundo, que se divide localmente en tres partes: el cielo de las estrellas fijas, la región de los planetas “errantes”, y la situada por debajo de los cielos en la región terrestre. Como actividad –y éste es el aspecto que parece interesar más a Plutarco- el destino es asimilado a una ley (*nomos*) “según la cual se desarrolla todo lo que sucede”.¹⁵²

Al ser el soberano quien se sitúa desde su condición de excepción, la disposición soberana representará todo aquello que esté destinado por el soberano; su voluntad que se convertirá en un efecto de destinación de las vidas de los súbditos, donde el carácter teológico de los dispositivos apuntalará a la excepción soberana y su sentido en la actualidad.

Dado que Agamben reconoce que para Plutarco Providencia y destino son distintos, y a su vez están estrechamente relacionados, el destino muestra el contenido de la *Providencia* por la *necesidad* de ajustar otra categoría de la

¹⁵² Agamben Giorgio (2008). *El reino...*, op. cit., p. 136.

ontología clásica: *akolouthia* (“efectualidad”/“colateralidad”), que resultará al invertir en Aristóteles su definición de causa final, es decir, aquello que Plutarco distinguió como lo propio a la máquina providencia-destino, funcionando como un sistema bipolar que produce una zona de indiferenciación entre lo primario y secundario, entre lo particular y lo universal del poder. Agamben reconocerá finalmente, que en Plutarco y Aristóteles esto no correspondería, en efecto, a un objetivo gubernamental, sino a una ontología “efectual” como condición de posibilidad del gobierno, y que en última instancia no se dirige ni a lo particular, ni a lo primario, tampoco a lo general, ni al fin, ni a los medios, sino al dispositivo *Providencia-destino* en la que se funda el gobierno glorificado como una correlación fundante.

Por lo anterior –considera Agamben– aparecerá en Alejandro de Afrodisias una forma muy clara contra el dispositivo estoico *providencial-destino*, en la cual trata de conciliar el destino con la capacidad de la vida activa de los hombres: “Si todas las cosas no ocurrieran de acuerdo con el destino, el gobierno [*διοικησις*, la administración], del mundo no estaría privado de impedimentos. Pero sin gobierno, no habría un mundo ordenado [*kosmos*] y sin un mundo ordenado no existirían dioses”¹⁵³

Para Agamben, Alejandro resolverá el carácter contingente de las acciones humanas, entre ellas el gobierno, afirmando que sólo se es dueño de aquello con respecto a lo cual tenemos el poder de no hacerlo. Si el dispositivo *Providencia-destino* ha fungido como determinación que da sentido y justificación a la palabra

¹⁵³ Alejandro de Afrodisia, 2: *Traité du destin*, ed. P. Thillet, París, Les Belles Lettres, p. 72. (citado por Agamben).

soberana, entonces el poder se ejerce, no se mantiene; se es dueño o se posee el poder cuando no se tiene la capacidad de ejercerlo, esto es, la etapa de la biopolítica en tanto ejercicio del poder soberano.

Para entender un poco más el alcance de los dispositivos teológicos como disposición, Agamben en su artículo denominado “¿Qué es un dispositivo?” planteará una interrogante crucial: “dónde habría podido encontrar Foucault este término”¹⁵⁴. Agamben revisará la obra *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* de Jean Hyppolite (profesor de Foucault), para relacionarlo con el concepto de positividad en Hegel:

“El tercer capítulo del ensayo de Hyppolite se titula: “Razón e historia. Las ideas de positividad y de destino”. El autor concentra su análisis sobre dos obras de la época “de Berne y de Francfort”, que cubren los años 1795 y 1796: la primera es *El espíritu del cristianismo y su destino*; la segunda, de donde viene el término que nos interesa, se titula *La positividad de la religión cristiana (Die Positivität der Christliche Religion)*. Según Hyppolite, “destino” y “positividad” son dos conceptos clave del pensamiento de Hegel. Particularmente, el término “positividad” encuentra su lugar propio en la oposición entre “religión natural” y “religión positiva.”¹⁵⁵

Desde la relación que la noción de positividad guarda con la historia en el joven Hegel¹⁵⁶, la religión positiva, en contraparte con la natural, abarca un conjunto de creencias, reglas y ritos que se encuentran impuestos en una periodicidad dada en la historia. Por ello, quizás Foucault, entendía los dispositivos como “aquello dado” en una temporalidad histórica y que en las sociedades de

¹⁵⁴ Agamben Giorgio (2011) “¿Qué es un dispositivo?”, op. cit., pp. 250-251.

¹⁵⁵ Ídem.

¹⁵⁶ En su escrito “La positividad de la religión cristiana”, puede efectivamente asociarse a una reflexión histórica y filosófica sobre los alcances y postulados de la Ilustración del joven Hegel. A partir de la crítica de la positivización de la religión cristiana, Hegel urge a una actualización del concepto de positividad en la era ilustrada, objetivo que nos permite develar la perspectiva de la teología y la filosofía del siglo XX como proceso de secularización. Cf. Hegel, G.W.F (1978). “La positividad de la religión cristiana”, en *Escritos de juventud*, México, FCE.

disciplina del siglo XVI y XVII empezaban a configurarse en una serie de disposiciones a través de instituciones, discursos, prácticas y saberes que serían la base de la era de los controles un futuro inmediato. De esta forma, Agamben traslada el *Gestell* a la locución latina que denota el término dispositivo como disposición:

“[...] *disponere* (el término alemán *stellen* corresponde al latín *ponere*). Cuando Heidegger, en *La técnica y el entorno* [*La technique et le tournant*], escribe que *Ge-stell* significa comúnmente “aparato” (*Gerät*), sin embargo, lo que entiende por este término es el recogimiento de esa dis-posición (*stellen*) que dispone del hombre, es decir, que exige de él la revelación de lo real en el modo del mandamiento”. La proximidad de este término con la *dispositio* de los teólogos, así como con los dispositivos de Foucault, llega a ser evidente. El vínculo que reúne todos estos términos es la referencia a una economía, es decir, a un conjunto de praxis, de saberes, de medidas y de instituciones cuya meta es gestionar, gobernar, controlar y orientar –en un sentido que se quiere útil– los comportamientos, los gestos y los pensamientos de los hombres.”¹⁵⁷

Este particular entendimiento del dispositivo en Agamben –como hemos visto– ofrece una relación más concreta con el problema de la subjetivación que instauran las nuevas formas soberanas y con la complementariedad y cercanía en aras de comprender la genealogía que nos ocupa, es decir, entender a la soberanía hasta nuestros días como aquello que “dispone” por encima de las leyes y que procesa y traduce en la gubernamentalidad en políticas concretas, o bien, como una especie de traslación en la que el poder soberano no es una facultad de disposición de un sujeto, sino de la gubernamentalidad como expresión de la trascendencia soberana.

La producción de subjetividad como resultado del poder soberano moderno, puede agruparse en dos grandes categorías que son complementarias entres sí: el *estado de excepción* y el *homo sacer* en su *nuda vida* en tanto instancias que

¹⁵⁷ Agamben Giorgio (2011). “¿Qué es un dispositivo”, op. cit. p. 56.

encuentran proyección en la multiplicidad de subjetivaciones atravesadas por un ámbito espacial (campos de concentración modernos y lugares o franjas de excepción) en donde la intervención del poder es consumada u omitida, poniéndose en entredicho la vida misma sin necesidad de la mediación de un orden jurídico. Así, espacios de excepción donde la ley queda suspendida y donde además se puede identificar la decisión soberana corresponden a fenómenos concretos.

Agamben propone un tipo de relación que sugeriría que las formas soberanas no desaparecen con las operaciones del biopoder, es decir, dichas formas se encuentran contenidas en la gubernamentalidad. En cambio aparecen otro tipo de espacios en los que la vida de las personas quedan completamente indeterminadas (lugares de excepción: prisiones para terroristas, campos de concentración, ciudades perdidas en las grandes metrópolis, plazas públicas cooptadas por el crimen, las grandes fronteras en las que los migrantes son reducidos a la condición de animalidad, etc., espacios en los que se puede dar la muerte sin responsabilidad jurídica para quien la ejerza).

Como se puede apreciar, el trabajo de Agamben parece ir correspondiendo con la influencia foucaultiana a partir de que el dispositivo como disposición no sólo es una analogía de la producción de subjetividad del poder, sino además una condición que corresponde e inaugura nuevos espacios (o de las relaciones de poder dentro de esos espacios si se prefiere) que nos llevará entonces a complementar cómo se configura finalmente la estructura de la excepción soberana:

“La violencia soberana no se funda, en verdad, sobre un pacto, sino sobre la inclusión exclusiva de la *nuda vida* en el Estado. Y, como el referente primero o inmediato del poder soberano es, en este sentido, esa vida a la que puede darse muerte pero que es insacrificable, vida que tiene su paradigma en el *homo sacer*, así, en la persona del soberano, el licántropo, el hombre lobo para el hombre, habita establemente en la ciudad.”¹⁵⁸

Quizás estos primeros acercamientos a la excepción soberana y su conformación como dispositivo, en tanto funda una representación subjetiva generalizante basada en la excepción, encuentre sus raíces en un punto más lejano. En primer lugar, la *inventio*, en griego *heurisis* que será el encuentro de las ideas que soportan al discurso; segundo, la *dispositio* como la organización de las ideas; en un tercer momento la *elocutio*: verbalización; cuarto, la *memoria* como evocación; y la *pronuntiatio*: pronunciación del discurso¹⁵⁹.

Aristóteles por el contrario, no se ocupó de enumerar estas partes, porque era un conocimiento ya supuesto dentro de la propia retórica, no obstante, en el Libro I y II de la *Retórica* desarrolla los contenidos de la *inventio*, por ser ésta la fase a la cual éste filósofo atribuye mayor importancia por contener lo relativo a los argumentos. El Libro III habla sobre la *lexis* (*elocutio*) y la *dispositio* e insiste en aspectos relacionados con el proceso de argumentación, a partir de ello los discursos pueden entenderse desde su uso estratégico.

Por dichas razones, dispositivo no sólo es “un término técnico decisivo en la estrategia del pensamiento de Foucault introducido a partir de la mitad de los años setenta, es decir, cuando empieza a ocuparse de lo que llamó la *gubernamentalidad* o el gobierno de los hombres”¹⁶⁰, sino además el conjunto de

¹⁵⁸ Agamben Giorgio (2010). *Homo sacer...*, op. cit, pp.138-139.

¹⁵⁹ Quintiliano, *Institutio Oratoria*, 3,3; Cicerón, *De oratore*, I, 31.

¹⁶⁰ Agamben Giorgio (2011) “¿Qué es un dispositivo?,” op. cit., p. 252.

experiencias discursivas y enunciativas en la que se agrupan las disposiciones en su forma de paradigmas con funciones estratégicas sobre el cuidado, administración, disciplinamiento-control y producción de subjetividad. El hecho resultante es que un dispositivo es mucho más que la episteme, es una red que configura los elementos mencionados.

Sin embargo, cuando Agamben regresa al análisis histórico de este término, el cual para él tiene su origen en Hegel, sostendrá en consecuencia, que los diccionarios franceses distinguen en tres sentidos el dispositivo, sentido *jurídico*, *tecnológico* y *militar*. En el primero se define como la parte de un juicio que contiene la decisión por oposición a los motivos, esto es de la sentencia que decide y dispone; en el segundo es la manera que se disponen las piezas de las máquinas y por último el conjunto de medios dispuestos de acuerdo a un plan¹⁶¹.

Agamben aclara que este término surge a partir de la idea de los griegos, de *oikonomia*, que significa la administración del *oikós*, de la casa, posteriormente se usa en la teología cristiana por Tertuliano, Hipólito e Irineo, en el sentido de la economía de la salvación. A su vez los mismos teólogos fueron distinguiendo entre un “discurso o logos de la teología y un logos de la economía, y la *oikonomia* se convirtió en el dispositivo mediante el cual fue introducido el dogma trinitario en la fe cristiana”¹⁶². Después el término *oikonomia* es traducido por los padres latinos al término “dispositio” del cual se deriva el “dispositivo”¹⁶³.

Teniendo esta idea general del término, nuestro autor sostiene que llamará literalmente dispositivo “a cualquier cosa que tenga [en] algún modo la capacidad

¹⁶¹ *Ibidem.*, p. 253.

¹⁶² *Ibidem.*, p. 255.

¹⁶³ *Ídem.*

de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y discursos de los seres vivos”¹⁶⁴ (la subjetividad propiamente dicha). Ampliando el espectro foucaultiano, dice Agamben, que se vive en el desarrollo capitalista una gigantesca acumulación y proliferación de dispositivos:

“No solamente las prisiones, sino además los asilos, el panoptikon, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas y las medidas jurídicas, en las cuales la articulación con el poder tiene un sentido evidente; pero también el bolígrafo, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarro, la navegación, las computadoras, los teléfonos portátiles y, por qué no, el lenguaje mismo, que muy bien pudiera ser el dispositivo más antiguo, el cual, hace ya muchos miles de años, un primate, probablemente incapaz de darse cuenta de las consecuencias que acarrearía, tuvo la inconciencia de adoptar”.¹⁶⁵

De esta forma, la producción de la subjetividad representa el resultado de una biopolítica (una tercera clase), resultado de dos clases fundamentales las cual están imbricadas: una son los seres vivos (las sustancias), y los dispositivos:

“[...] un mismo individuo, una misma sustancia, pudiera dar lugar a muchos procesos de subjetivación: el usuario de teléfonos celulares, el internauta, el autor de narraciones, el apasionado del tango, el altermundista, etcétera. Al desarrollo infinito de los dispositivos de nuestro tiempo corresponde un desarrollo asimismo infinito de los procesos de subjetivación”.¹⁶⁶

El problema, en efecto, no será tratar de suprimir, destruir o arrancarnos de los dispositivos, puesto que estos constituyen parte importante de los procesos de subjetivación del hombre, y esta subjetivación corresponde a su vez a la mediación que impera entre la sustancia (metafísica) y la multiplicidad de dispositivos correspondientes con las actividades de la vida humana. Por ello, es probable que la formación de los dispositivos también podamos traducir como la

¹⁶⁴ *Ibidem.*, p. 257.

¹⁶⁵ *Ídem.*

¹⁶⁶ *Ibidem.*, p. 258.

producción de la subjetividad humana, sobre el hecho de que la misma subjetividad es sustento de la configuración de formas y estilos de vida. Si esas formaciones subjetivas han existido gracias a los dispositivos, no todos los dispositivos poseen un sentido de control, supresión o transgresión hacia la vida. Por el contrario, sólo se tratará de liberar aquello que ha sido apropiado y separado por los dispositivos para situarlo en el uso común, en palabras de Agamben, “profanar”, “interrumpir” el carácter teológico de los dispositivos a fin de rescatar el concepto de vida eterna: *zoé aiónos*¹⁶⁷.

2.2 El contenido teológico de los dispositivos de poder

En las “Notas” al *Límite de lo útil*, Georges Bataille daría cuenta de que el racionalismo (que ejerce el gobierno) considera el consumo de riquezas por los hombres como el equivalente al del combustible por los motores, es decir, como elemento fundamental para la actividad productiva:

“En las fiestas y en las guerras los mexicanos se unían al universo, unían al Universo el alma y la turbulencia de todo el pueblo. La agricultura y el comercio eran fecundadas por la agitación gloriosa de los hombres. Ésta no tenía como fin la conservación de una vida de sufrimientos, sino una gloria viviente en la persona del soberano”.¹⁶⁸

La racionalidad gubernamental presente en la biopolítica a partir de los cálculos, las previsiones y sus regulaciones en la población no variarían mucho, como se puede apreciar en la liturgia mexicana previa al choque civilizatorio con Occidente y del inicio de la modernidad, según la lectura de Bataille a Fray Bernardino de Sahagún: “[en la liturgia mexicana originaria] El soberano es la

¹⁶⁷ Agamben Giorgio (2008). *El reino...*, op. cit., p. 15.

¹⁶⁸ Bataille Georges (2010). *El límite de lo útil*, Madrid, Losada, p. 165.

expresión viviente de un pueblo y por eso hay que prestar más atención que a cualquier otra cosa a lo que espera la masa de estos individuos. La voluntad del pueblo era que fuese pródigo”¹⁶⁹

Esta prodigiosidad del soberano mexicana, en efecto, se basaría sobre el sentido racionalizante de la acumulación, la opulencia y el despilfarro ofreciendo al pueblo propio y a los pueblos adyacentes bajo su dominio no solo grandes celebraciones sino el sacrificio de los esclavos: “[...] la costumbre o el mantenimiento de su gloria obligaban además a ofrecer fastuosos banquetes”.¹⁷⁰

En todo caso, dicha racionalidad para retener el poder parece mostrar no la preponderancia del soberano sobre todas las cosas incluidos sus súbditos, sino la revelación de un complejo sistema de tributario y retributivo por el cual, la utilidad de la riqueza mostraría un esquema gubernamental solventado por la gloria del soberano mediante la figura del sacrificio en tanto su ofrecimiento de los bienes propios y no a la inversa. Los actos sacrificiales, en efecto, pueden leerse de muchas formas, pero nos interesará verlo sólo en la medida que pueda articularse como dispositivo de poder que asegura la coordinación inmanente entre el reino y la gloria.

De esta forma, el *dispositivo sacrificial* se colocará como presupuesto de dos dispositivos que para Agamben son los más importantes en el desarrollo de su tarea genealógica. Para entender la función del sacrificio en el papel y la configuración de la soberanía, es necesario saber qué entendemos por sacrificio. Un estudio Marcel Mauss y Henri Hubert puede ayudarnos a precisar. Si como

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 166.

¹⁷⁰ *Ídem*.

veremos más adelante, el *homo sacer* agambeniano será aquel que es sagrado en la medida que no puede sacrificársele pero sí matársele, estaríamos dando cuenta de que el acto-sacrificio correspondería al nivel del soberano y no de los súbditos. La famosa noción de que el “poder reside en el pueblo” parece ir en este sentido porque el pueblo en tanto unidad de las individualidades debe “ceder” su voluntad a aquella figura que se escinde soberana para la protección de su vida en la comunidad política (pasa de lo común a un sentido metafísico). La consagración del soberano se le otorga como víctima del sacrificio:

“[...] en todo sacrificio, un objeto pasa del dominio común al dominio religioso; es consagrado, pero todas las consagraciones no son de la misma naturaleza. Están las que agotan sus efectos sobre el objeto consagrado, sean cuales fueren, hombre o cosa. Es, por ejemplo, el caso de la unción. ¿Acaso consagra a un rey? Solo se modifica la personalidad religiosa del rey; por lo demás nada ha cambiado”.¹⁷¹

Lo que importa es no la consagración sino el acto (sacrificial), que da un sentido a la consagración más allá de la cosa consagrada:

“[...] incluso alcanza, entre otros, a la persona moral que corre con los gastos de la ceremonia. Al final de la operación, el fiel, que suministró a la víctima, objeto de la consagración no es lo que era en el comienzo. Adquirió un carácter religioso que no tenía, o se libró de un carácter desfavorable que lo afligía; se ha elevado a un estado de gracia, o bien salió de un estado de pecado”.¹⁷²

El estado de salir del mundo del pecado, puede leerse, en efecto, como la salida del mundo de la ley, o más aún, la trascendencia religiosa del soberano lo colocará por encima de ese mundo, con la facultad de decir sobre la ley misma, y más aún, donde la ley que rige a los hombres cobra sentido porque ellos aún “viven en pecado”.

¹⁷¹ Mauss Marcel y Henri Hubert (2010). *El sacrificio. Magia, mito y razón*, Buenos Aires, Las Cuarenta, p. 79.

¹⁷² Ídem.

Para hacer un cierre con lo anterior, Agamben recurrirá a dos dispositivos en los que la genealogía del poder soberano en general –y de su dimensión de gobierno en particular– resultan inconcebibles fuera de la tesis de la secularización del Estado moderno y, por los cuales, a partir de la noción de *Gloria* como instancia legitimadora del gobierno, se agrupan una serie de disposiciones soberanas de excepción: 1. *El dispositivo oikonomico trinitario*, que sería constituido en los primeros siglos de la teología cristiana, así como el 2. *El dispositivo de la Providencia-destino*, que sincrónicamente constituirían un ensayo que hizo constatar el funcionamiento y la articulación de todo gobierno, ya que en ellos aparecen en su forma paradigmática los elementos que integran al *dispositivo de excepción*¹⁷³. En ese sentido, de la teología cristiana derivarían los dos grandes paradigmas de la política (contrapuestos pero funcionalmente conexos) como disposiciones en el desarrollo y la configuración de la sociedad occidental. Por un lado la *teología política*, que funda en la idea de Dios la trascendencia del poder soberano, y, por otro, la *teología económica*, que sustituye dicha trascendencia por la idea de una *oikonomia* concebida como orden inmanente (el gobierno). Del primero de estos derivaría la teoría moderna de la soberanía; del segundo, la biopolítica moderna y con ella, la preponderancia y triunfo de la economía y del gobierno sobre cualquier aspecto de la vida social. Esto último, como el objetivo de las democracias contemporáneas, revirtiendo y colocando a la gubernamentalidad en el papel central de las decisiones soberanas¹⁷⁴.

¹⁷³ Cf. Agamben Giorgio (2008). *El reino...*, op. cit., p. 13.

¹⁷⁴ *Ibíd.*, p. 17.

La continuidad de estos paradigmas, que en la sociedad Occidental se ha vertido sobre la *Providencia*-destino como propia de la *oikonomia* trinitaria y el concepto moderno de gobierno, trajo consigo elementos relevantes para la política moderna como lo es la división y separación de poderes, particularmente en la distinción entre poder legislativo y ejecutivo, o entre legitimidad y legalidad, que habrían aparecido en el ámbito teológico antes que en el político-estatal. Más aún, en ese proceso de secularización, la *oikonomia* trinitaria y la entrada al dominio de la gubernamentalidad, se debería a la conformación del *dispositivo Providencia-destino*, dado que, en la esfera del derecho, se retardó hasta la Modernidad la configuración de una doctrina del gobierno y la administración pública y más actual aún, la del derecho administrativo, cuestión que para la filosofía y la teología ya habría sido constituida muchos siglos atrás una doctrina de la *gubernatio* providencial del mundo:

“A partir de ahora debería quedar claro en qué sentido se puede decir que el dispositivo providencial (que no es lo mismo más que una reformulación y un desarrollo de la *oikonomia* teológica) contiene algo similar a un paradigma epistemológico del gobierno moderno”.¹⁷⁵

Para Agamben, incluso la terminología moderna de la administración y del gobierno civil puede considerarse una versión secularizada de la elaborada para el gobierno de los ángeles:

“En la cuestión 116 del tratado sobre el gobierno del mundo, Santo Tomás analiza la máquina providencia-destino casi en los mismos términos en los que le había descrito Boecio. A la pregunta “si el destino está en las cosas creadas”, responde que el destino lleva a término sus efectos sirviéndose de causas intermedias.”¹⁷⁶

¹⁷⁵ *Ibidem.*, p 158.

¹⁷⁶ *Ibidem.*, p. 151.

Como se puede apreciar, el problema del *destino* aparece contundentemente –como lo hemos visto en el primer apartado– en las determinaciones de la soberanía gubernamental, del direccionamiento del nuevo paradigma de lo pastoral, de un proceso de secularización, por el cual ese aparente desprendimiento de lo confesional se muestra como la fachada del sentido oculto de la trascendencia teológica soberana aún vigente.

Ante todo se debe hacer muy presente que, ya desde los trabajos que hemos analizado de Foucault y Agamben, el concepto *gubernamentalidad* será sinónimo de la biopolítica. Sin embargo, para el filósofo italiano será crucial entender el fenómeno de la *gestión* gubernamental y su estrecha relación con el *dispositivo de excepción*, a partir del sentido conceptual de dispositivo con la *gestión*, tomado de la acepción del alemán *Gestell* que quiere decir literalmente “aparato”, es decir, con sus atribuciones de funcionamiento y gestión que éste pueda tener, como ya lo veíamos en la Introducción de este capítulo. Pero Agamben, más que mantenerse en la idea de dispositivo como aparato, reivindicará el *Gestell* heideggeriano como “positividad”, “disposición”, trasladándolo a las locuciones latinas: *dispositio*, *disponere*, y regresando al alemán *stellen*, disponer. Es así que, de manera muy concreta, puede entenderse el fenómeno de la gubernamentalidad moderna con su cruzamiento con la facultad (soberana) como administración del poder, o el poder de disponer, determinar y destinar, como significantes del reinado de la *oikonomia*. Lo anterior se ve claramente en *El Reino y la Gloria*, particularmente en el apartado denominado: “El misterio de la economía”, a partir de que la *oikonomia* es una organización funcional, una actividad de gestión que no se vincula con otras reglas que no sean

las del ordenado funcionamiento de la casa.¹⁷⁷ Como hemos venido argumentado en esta investigación, uno de los problemas centrales para Foucault era que, con la entrada de la gubernamentalidad liberal en el siglo XVIII y con el desarrollo de la sociedad disciplinaria y la sociedad de control, el gobierno es ahora más que la soberanía, ha cooptado, por así decirlo el poder soberano de la razón de Estado, sustituyéndola por una razón gubernamental. Es por ello, que a Agamben lo que le interesa en la biopolítica es hacer vigente o extensiva la tesis de Foucault, en relación a cómo ocurre la prevalencia de la razón gubernamental sobre la razón de Estado.

Agamben, por tales razones, otorga importancia al carácter teológico de la gubernamentalidad, que representaría toda una serie de mecanismos agrupados en los dispositivos teológicos del gobierno (el providencial y el trinitario como fundamentos), a fin de que el carácter administrativo y de gestión del gobierno obtenga legitimidad a partir de la representación de la “glorificación” teológica de las instituciones políticas sobre su constitución trinitaria. Por tal razón, en Foucault no desaparece completamente la soberanía en sus trabajos sobre la gubernamentalidad, pero en cierta forma la misma categoría de soberanía aparece en sus mismos textos de forma muy ambigua, como si ese algo soberano no pudiera explicárselo en ese momento: “la soberanía, es un complemento añadido a ella [la gubernamentalidad], es otra cosa que el pastado, y ese algo que carece de modelo y debe buscarlo, es el arte de gobernar”¹⁷⁸

¹⁷⁷ Cf. Agamben, p. 33

¹⁷⁸ Foucault Michel (2008), *Seguridad...*, op. cit., p. 229.

Agamben insistirá en que el modelo gubernamental secularizado-moderno, es, de hecho, una forma en la que la biopolítica adquiere el revestimiento novedoso sobre el paradigma soberano. Como ya veíamos líneas atrás, la *oikonomia* sustituye en la modernidad a la *Polis*, siendo el carácter administrativo del gobierno lo preponderante en su carácter de “efectivización” de la voluntad soberana, del cumplimiento de sus disposiciones.

Para interrumpir esas disposiciones, la aproximación de Agamben a las reglas monásticas, y en particular a la franciscana, le permite encontrar en el monacato de Pablo de Tebas y San Antonio Abad un paradigma de superación de la política fundamentada en el derecho y la *praxis*, fundamentalmente violenta por su carácter excluyente. Se trata de, al igual que ha hecho el franciscanismo:

“[...] pensar una forma-de-vida, es decir, una vida humana absolutamente sustraída a la esfera del derecho, y un uso de los cuerpos y del mundo que no se sustancie jamás en una apropiación. O sea: pensar la vida como aquello que nunca es objeto de propiedad, sino solamente de uso común.”¹⁷⁹

El uso de una especie de ascetismo que ipso facto rompería con la *positividad* jurídica (el derecho vigente) en su carácter excluyente resulta sumamente provocador, pero, desde luego, no se trata aquí de un rompimiento con el derecho, sino de una indagación en las reglas monásticas del modelo de constitución política, porque en cierto sentido aquellas poseen un carácter jurídico distinto, basado ya no en la *praxis* sino en la *poiesis*. Dicho de otra forma, se trata de actos jurídicos en la medida que constituyen comunidades “políticas”, en las que la doctrina de la *fuga saecoli* (San Ambrosio) funge de principio fundamental. El exilio se convierte, pues, en principio político constituyente.

¹⁷⁹ Cf. Agamben Giorgio (2013). *Altísima pobreza Homo sacer IV,1*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Ed., pp. 9 y 10.

Agamben tomará consecutivamente a Francisco de Asís, como el modelo de esas *forma de vida* que observó bien la relación entre riqueza, derecho y violencia sobre el hombre y el mundo. La alternativa a ese mundo deshumanizado (hoy la biopolítica como política de Occidente), tenía que pasar por la renuncia al derecho de propiedad referida a los bienes, al tiempo de uno y a la propia persona. Se trata más bien de una manera de vivir diferente, de construir nuevas comunidades y nuevos espacios, de otra manera de relacionarnos con los demás y con la naturaleza, cambio que aparecería cuando hayamos experimentado las demás fórmulas políticas.

La figura del mesianismo, representa para Agamben un retorno a los orígenes de la entronización del soberano, en tanto que la figura del “trono vacío” representa a la Gloria a partir de una doxología. Se trata de desvelar la lógica interna de un proceso litúrgico cuya actualización es constante y contemporánea gracias a la actualización de los dispositivos teológicos, y cuya ignorancia significa su repetición catastrófica. Desvelar estas formas litúrgicas propias de estos dispositivos significa un momento inicial de profanación, puesto que, en Agamben, “el centro de la máquina gubernamental está vacío. El trono vacío, el *hetoimasía toû thrónou* que aparece en los arcos y en los ábsides de las basílicas paleocristianas y bizantinas, es en este sentido el símbolo quizá más significativo del poder”, que paradójicamente nunca es ocupado.

El mesianismo remite a la recuperación del sentido de la vida eterna (*zoé aiónios*) que se contrapone a los dispositivos como un exceso de vida, es decir, esa vida que no puede al final ser absolutamente contenida, dominada, controlada por el poder; vida que escapa a los procedimientos y las formas litúrgicas, y que

puede ser torturada, vejada, desprovista de toda significación y que, sin embargo, se resignifica como un excedente que nunca puede ser cooptado por el poder. El *exceso de vida* es, por ejemplo, el producto de la vida que resulta del suplicio del chino martirizado que llamó la atención a G. Bataille, porque a pesar de la descuartización de este personaje “en cien trozos”, manteniéndolo vivo en todo el proceso, el éxtasis aparece como ese algo que no puede ser contenido por el suplicio ante su mirada final de placer. No por nada Bataille dirá que la vida “siempre transcurre en un tumulto sin cohesión aparente, pero no encuentra su grandeza y su realidad sino en el éxtasis y el amor extático.”¹⁸⁰ El mesianismo encuentra su cúspide cuando éste se convierte en pasión, en un mártir. Es el mesianismo cristiano el aspecto fundador de la política de Occidente; lo que ha hecho permanente la figura del soberano como una entrada al paradigma teológico-político determinado por Schmitt en su *Teología Política*:

“Todos los conceptos decisivos de la doctrina moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados¹⁸¹, pero dicho modelo, habrá que extender su validez mucho más allá de los límites del derecho público hasta incluir conceptos fundamentales de la economía y de la vida reproductiva de las sociedades humanas.”¹⁸²

2.3 La disposición soberana en la gubernamentalidad

Ya desde el tratado aristotélico de la economía sabemos que la *techné oikonomiké* se distingue de la política, la casa (*oikia*) y la ciudad (*polis*). Ello será fundamental para explicar el interés de Agamben sobre cómo lo teológico se expresa como un acto de entronización sobre la constitución de los gobiernos en Occidente desde

¹⁸⁰ Bataille Georges (2008). *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Ed., p. 229.

¹⁸¹ Schmitt Carl, citado en Agamben Giorgio (2008). *El reino...*, op. cit., p. 18

¹⁸² Cf. Ídem.

tiempos antiguos, particularmente con la hegemonía e influencia de la angelología cristiana. Profundamente influido por los trabajos de Erich Peterson, Agamben tomará la conclusión de dicho autor sobre su obra *Ausgewählte Schriften*, de la cual el canto de alabanza y gloria no será una característica común entre los ángeles, sino lo que define su esencia y politicidad. Así mismo, este rasgo político-angélico inmanente, se reflejará en el correcto uso de la connotación de la *ekklesia*, en función de la participación de los ángeles, lo cual llevaría a entender que también los hombres pueden alcanzar su ciudadanía celestial en plenitud imitando a ellos en el campo de la alabanza y glorificación¹⁸³. El sentido de la glorificación de la que se apoyarían los dispositivos teológicos, se centra en una frase de San Irineo de Lyon, donde la visión de Dios nos vivifica y hemos sido creados para ser la Gloria de Dios. La gloria de Dios será la vivificación de todo el hombre por la visión cara a cara de su Rostro: *Gloria Dei vivens homo et vita hominis est visio Dei*:

“Cada uno de los seres creados tendría que dar gloria a su propio Creador, el cual para él sería suficiente y no tendría por qué conocer a otros dioses; de otra manera, condenado justamente por los demás de apostasía, tendría que recibir un proporcional castigo. En consecuencia, por fuerza debe ser uno solo el que contiene todas las cosas, que en aquel ámbito que le pertenece las haya creado todas según su voluntad...”¹⁸⁴

Así, se puede apreciar que este fragmento sustenta que el sentido de la glorificación es el soporte de la disposición o la voluntad soberana (de Dios) fijada por la figura de la ascensión, pero más aún, la Gloria al creador representa en su rasgo monoteísta una reproducción de legitimación del mismo tipo glorificado en el soberano terrenal; bajo la cláusula que previene toda apostasía o negación de la

¹⁸³ Cf. Agamben Giorgio (2008). *El reino...*, op. cit., p. 164.

¹⁸⁴ San Irineo de Lyon. *Contra los herejes*: Libro II: Denuncia y refutación de sudoctrina, 1.5.

fe, la voluntad soberana convierte en “legítimo” el castigo por la fuerza sin que el soberano se someta a su propio cuestionamiento o Ley. Bajo ese precepto monoteísta, sólo puede haber un soberano, pero este se servirá a su vez y a partir de sus disposiciones de un carácter ministerial (gubernamental-ministerial), en el cual se constituye, como veremos más adelante el entrecruzamiento entre la voluntad soberana con las funciones del gobierno, como tarea de los ángeles y que imitarán los gobierno de los hombres. El dispositivo *trinitario-Providencial* del cristianismo en el gobierno separaría sus funciones: Dios padre (el soberano); el Espíritu Santo (la esencia de la soberanía); los ángeles y Cristo (el carácter ministerial que incide en las tareas mundanas).

Con el propósito de evidenciar el *arché* teológico del gobierno, Agamben refiere al tratado pseudoaristotélico sobre la economía, para descubrir que las relaciones económicas o de gobierno no constituyen un paradigma epistémico, sino de gestión¹⁸⁵. A partir de la época cristiana el concepto de *oikonomia* se trasladó al ámbito teológico, y esto permitió el desarrollo de la doctrina trinitaria en términos económicos, más que ontológicos. La doctrina de la Providencia permitió relacionar, desde el medioevo, el paradigma ontológico (la sustancia divina) y el económico (la acción divina), separados por la teología cristiana. Más aún, para Agamben, sólo remitiéndola a la cristología anárquica de Nicea se comprende la cesura entre ontología y praxis, es decir, la des-fundamentación de la ética y de la política, su esencia anárquica propia de Occidente.¹⁸⁶ Es por ello que, la *oikonomia* cristiana pretendería ser armonización de tal oposición gnóstica entre

¹⁸⁵ Agamben Giorgio (2008). *El reino...*, op. cit., p. 33.

¹⁸⁶ Cf. *Ibidem*, p. 63, 71 y 156.

sustancia y acción, reino y gobierno, heredada por la política moderna y visible en la división de poderes¹⁸⁷. Es por lo anterior que fue determinante la comprensión aristotélica de la unidad –del mundo y de Dios– en términos económicos, una comprensión de Dios como praxis.

Para justificar lo anterior y con el propósito de rastrear los efectos de esa praxis teológica, Agamben tomará dos referencias ilustrativas, la primera, sobre la obra de Dante *El Convivio*, que, como sabemos bien, consiste en un trabajo contra sus detractores y críticos que lo condenaron al exilio después de publicar la *Divina Comedia*. En *El Convivio*, particularmente en sus tratados II y IV, Agamben descubrirá que existían dos concepciones de la nobleza: la de sangre y la espiritual, esto es, la distinción de dos beatitudes en la naturaleza de los ángeles que incide en la imitación expresa en el gobierno de los hombres, una es, la *beatitud contemplativa*, la otra, la *beatitud de gobernar*. La segunda tendrá sólo la importancia en sus estudios, porque esta representa en los hombres la vida activa o civil¹⁸⁸.

Agamben, paralelamente con la obra de Dante, seguirá la lectura de Peterson hasta rastrear la *Homelia in Evangelium* de Gregorio Magno, donde, según su interpretación, los escritos de este Papa se apoyan en el versículo de Daniel (7,10), sobre la “doble” función de los ángeles, por un lado sobre el propósito de administrar (*ministrare*), y asistir (*assistere*) a Dios. A partir de la traducción “*Millia millium ministrabant ei et decies millies centena millia assitebant*

¹⁸⁷ Ibídem, p. 92.

¹⁸⁸ Cf. bídem., p. 166.

ei”¹⁸⁹ (“*Miles de miles le servían y diez mil veces diez mil le asistían*), del versículo al que se alude, el carácter numérico de los ángeles que asisten (que es menor) es definido: “diez mil veces diez mil”, mientras que aquellos que le sirven (*ministrabant*) corresponde a un número genérico (miles de miles) e indefinido. Tal sentido de indefinición que es considerado mayor, correspondería a la cantidad de ángeles que Dios tiene a su disposición para las múltiples tareas ministeriales (de gobierno). Cabe decir que esta separación entre asistencia y administración, propio de la angelología, se reproduce hacia el gobierno de los hombres como una tarea menos noble:

“Alejandro de Hales y Felipe el Canciller definen este doble carácter de la condición angélica como una dualidad de ‘virtudes’ (‘Los espíritus que llamamos ángeles tienen dos virtudes: la virtud de administrar [*virtus administrandi*], y la de asistir a Dios [*virtus assistendi Deo*], es decir, la de contemplar, Hales, *Glossa in quator libros sententiarum Petri Lombardi*, II, d. 10, p. 98) o de ‘fuerzas’ (los ángeles tienen dos fuerzas [*duplicem vim*], o sea, la contemplativa, que asiste a Dios, y la administrativa, que se dirige a nosotros: la fuerza contemplativa o de asistencia es más noble que la que se dirige a nosotros’, Felipe el Canciller, *Summa de bono, pars prior*, q. 2. P. 384)”¹⁹⁰

Mediante ésta segunda forma, el carácter administrativo propio de la gubernamentalidad, es decir, el gobierno de los hombres imitando a la divinidad y distinta a la del Estado o a las tareas reservadas por Dios a la contemplación, se lograría comprender que a partir de la colaboración de lo ministerial con el soberano, surgen las propias tareas administrativo-gubernamentales, el gobierno divino del mundo como aquello que se apoya en el *dispositivo de la Gloria* soberana, pero que sin embargo, estaría sustentado a partir de administrar todo lo relativo a la vida de los hombres. Desde luego, para esto se necesita del carácter

¹⁸⁹ Cf. *Ibidem.*, p. 165.

¹⁹⁰ *Ídem.*

ministerial de los ángeles, “a fin de que en el ministerio como en las operaciones se conserve un orden congruo y conveniente [*ut salvetur in ministerio et actionibus decens et congruus ordo*].”¹⁹¹

Una vez expuesta la importancia de las tesis angélicas católicas, el sentido que guardan éstas para Agamben es determinante en el papel que juega lo ministerial. Santo Tomás de Aquino será clave y punta de la teología cristiana estudiada por Agamben, para descubrir aquellos rasgos de la gubernamentalidad que persisten en nuestra era actual en forma de biopolítica. Según el filósofo italiano, se encontrarán en las *siete cuestiones sucesivas* –del apodado Doctor Angélico–, sobre “los modos de iluminación recíproca, sus complejas relaciones jerárquicas, la naturaleza de su lengua, el orden y la jerarquía de los ángeles caídos, el dominio de los ángeles sobre los seres corpóreos y las modalidades de su acción sobre los hombres, el ministerio y las funciones de los ángeles y, por último, la naturaleza de los ángeles custodios”¹⁹².

Según Agamben, en dichos presupuestos, los conceptos de *jerarquía*, de *ministerio* y de *orden* dan prueba de la auténtica obsesión jerárquica, relación que funda el organigrama gubernamental con la de los ministerios angélicos en toda la historia gubernamental de Occidente siguiendo la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. Pero Agamben afirmará que el paradigma teológico del gobierno tiene su expresión definitiva en *De gubernatione mundi*, de esa misma obra, en primer lugar, por la composición de gobierno como contraria al azar (el gobierno como una orden a lo que sucede de manera fortuita); también por el sentido de la

¹⁹¹ San Buenaventura. *In Sent.*, 10, I, I, ad. I, citado por Giorgio Agamben.

¹⁹² Cf. Agamben Giorgio (2008), *El reino...*, op. cit., p. 167.

“perfección última de las cosas”, el gobierno, en efecto, será entendido por Santo Tomás por corresponder a la bondad divina, que ha creado las cosas, conducirlas a su fin, esto es, el acto de gobernar; finalmente, el gobierno es actividad, una “acción no violenta” (contra-natura)¹⁹³ que en su rastreo teológico basamenta su investidura soberana a partir de las formas de glorificación y emulación con el gobierno divino.

La noción de *Gloria* en la configuración de los gobiernos angélicos y terrenales, se presenta como el punto de cruce en que ontología y *praxis*, entre Reino y Gobierno resultan indistinguibles. Si la teoría de la soberanía clásica pretendió establecer que un conglomerado de hombres libres delegaba sus poderes al soberano y con ello fundaba la excepción bajo el postulado de que éste se situaba dentro y fuera de la ley para proteger a éstos de sus propias arbitrariedades, el *dispositivo de la Gloria* puede entenderse como aquella sustitución del contrato que incluye por exclusión a los contrayentes, es decir, sustrayendo su sacralidad y sustituyéndola por derechos civiles, excluyéndoles del poder pero incluyéndoles en el pacto social. Más aún, si la máquina gubernamental opera entre la trinidad inmanente y la trinidad económica, ello es posible porque la figura del trono está vacía y la gloria es el esplendor que emana de esa vacuidad esencial.¹⁹⁴ La Gloria se presenta como elemento fundamental en la conformación y el sostenimiento de todo poder, la Gloria es, en efecto, legitimación.

¹⁹³ Cf. *Ibíd.*, pp. 146-147.

¹⁹⁴ Cf. *Ibíd.*, p. 231.

Si se aprecia bien, el problema no es hoy saber quién ejerce la facultad soberana, sino cómo las características de ese poder soberano son hoy practicadas a una escala en la que la vida ocupa el centro de atención del ejercicio de ese poder gubernamental; la voluntad soberana trasladada a su ámbito disposicional en el gobierno (donde el soberano dispone finalmente) parece ser hoy la expresión de toda la mentalidad gubernamental a la que están adscriptos todos los niveles subalternos del gobierno, un tipo de interrupción de las formas de vida correspondiente de las decisiones gubernamentales que éstas generan como subjetividad, esto es, la disposición que el soberano dicta y que se torna en obediencia a partir de las formas en las que se constituyen las relaciones de poder determinadas por la excepción soberana.

A partir de los dispositivos entendidos como producto de la disposición, en la biopolítica agambeniana confluyen dos modelos del poder. En primer lugar, el *dispositivo de excepción* que puede identificarse en donde se posiciona al abandono al viviente a la discrecionalidad del poder y, el *dispositivo de la gloria*, de donde se manifiestan todas las formas litúrgicas y la legitimidad del gobierno en función de disponer de la vida. Estos dos dispositivos confluirán en la vida del *homo sacer* como aquella vida capturada en el campo de concentración moderno, una vida que está más allá del *ius divinum* (insacrificable) y del *ius humanum* (matable impunemente).

Tal vez lo anterior pueda explicarse a partir de que Agamben sostiene que el paradigma de gobierno de una población –categoría propia de Foucault– constituye una secularización de la doctrina de la *oikonomia* y de la Providencia que depende de ella. La tarea que queda es pensar la política –más allá de la

economía y de la gloria— a partir de una desarticulación inoperosa, delimitando las condiciones para una vida emancipada de toda obra.

Con Rodrigo Karmy podemos incorporar mejor esta idea a la discusión biopolítica. Podríamos ilustrar mejor cómo el sentido de *inoperosidad* de la vida en Agamben corresponde a un efecto de interrupción respecto al control del biopoder, y que, en distintas medidas los autores que analizaremos en esta tesis comparten cierta similitud, es decir, la creación de políticas de interrupción contra los dispositivos de poder:

“[...] es menester considerar que las derivas italianas retoman la pregunta por lo común que ya había sido planteada por Hannah Arendt allá por los años 50, a saber, ¿qué es la política? Para Esposito, esta pregunta se juega en la posibilidad de pensar una “biopolítica afirmativa” a diferencia de la biopolítica negativa que caracterizaría a la deriva inmunitaria de la modernidad, para Negri-Hardt en los movimientos de resistencia de la vida al Imperio, lo que apoyados desde la multitud ejercen una “biopolítica” de carácter diferencial, resistente y creativo; y, para Agamben, se trataría de pensar el lugar de la política como una acción exenta de soberanía (es decir, una política basada en la poiesis y no en la praxis) y que, como tal, tendría la forma de la inoperosidad: “forma-de-vida”, “vida feliz” o “vida eterna”, serán las denominaciones específicas de dicha inoperosidad. Todo ello significa, pues, que para los tres autores, la política de lo “por venir” consistiría en la interrupción del engranaje del biopoder y de la creación de nuevas formas de vida” [...] A esta vida, Agamben la ha caracterizado a partir del hilo secreto del averroísmo latino (Dante) donde asume la forma de una vida feliz, de la actividad del filósofo que, paradójicamente, encuentra dicha vida en la forma aristotélica del nous: la vida contemplativa o de la teología mesiánica de Pablo donde esta vida adquiere la denominación de vida eterna. Estas tres nomenclaturas de la vida inoperosa recorren al pensamiento agambeniano en sus diferentes momentos. Lo decisivo es, sin embargo, que Agamben intenta pensar una subjetividad que sea capaz de desactivar la circularidad entre el Reino y la gloria que permita responder la pregunta de la acción política en la época de la post-historia”.¹⁹⁵

Si es verdad que podemos verificar en la realidad que la interrupción puede desactivar a la excepción como regla, las nuevas experiencias políticas fuera del

¹⁹⁵ Karmy Rodrigo (2010). “Políticas de la interrupción” (Ponencia), Congreso estudiantil de Teoría Constitucional, IV Versión, Universidad de Chile, 24-26 de agosto, sin páginas: <http://congresoconstitucional.cl/wp-content/uploads/2010/11/Karmy.pdf>

mandato soberano contravendrían la producción de subjetividades inaugurada por los dispositivos, donde estos últimos fungen en la intervención de la vida a partir la excepción. La teología cristiana como base de los gobiernos secularizados de Occidente, no sería otra cosa que la forma por la cual la liturgia se mantiene en la configuración de los gobiernos modernos, siendo la excepción soberana un *emplazamiento* que se clausura y actualiza a partir de su determinación del destino de las vidas de los hombres.

Por ello mismo, la racionalidad gubernamental moderna reproduciría una doble estructura de la Providencia, apoyada, sobre las tesis angélicas, que se traducirá en *voluntad general y efectos colaterales particulares*.¹⁹⁶ Esta estructura permite explicar el carácter vicarial de todo poder político, esto es, su escisión entre *auctoritas* y *potestas*, reino y gobierno, poder legislativo y poder ejecutivo, dicotomías que darán sentido al principio de inclusión por exclusión como relación esencial para entender los fenómenos de la soberanía moderna.

Al igual que lo hizo Foucault –y como lo sostuvimos en nuestro primer capítulo-, Agamben indica que no hay una sustancia del poder (“éste no es una cosa”), sino sólo una “economía” del poder, sólo “gobierno”. Un gobierno sólo puede ser entendido por el interés de constituir y agrupar un conjunto de saberes y conjuntar también una serie de relaciones de poder, sólo así puede adquirir un fundamento. El gobierno se apoya más en la *autorictas* que en la *potestas*, porque las nuevas formas soberanas hoy agrupadas en la racionalidad gubernamental son también, en efecto, impotentes, de ahí su sentido de generar dispositivos, mecanismos de exclusión, o espacios de exclusión.

¹⁹⁶ Cf. Agamben Giorgio (2008). *El reino...*, op. cit., p. 128 y 135.

¿Por qué el poder habría que excluir si fuese omnipotente? El poder es una idea, una representación subjetiva que produce a su vez formas de subjetividad a fin de efectivizar su autoridad en correspondencia con las relaciones dominantes. Agamben es consciente de ello en *Profanaciones*, donde analizará un momento poco conocido de la obra de Foucault en su escrito *La vida de los hombres infames*, el cual hace referencia en principio a la *función-autor* como proceso de subjetivación en el que el individuo es identificado de dicha manera (productor de un corpus de textos o de discursos) y de las formas que construye el poder para hacer una indagación sobre el sujeto en tanto individuo. Dice Agamben en su interpretación de Foucault:

“[...] parece tener que dejar lugar al régimen que define en qué condiciones y bajo cuáles formas el sujeto puede aparecer en el orden de discurso. En este orden de cosas, según el diagnóstico que Foucault no cesa de repetir, "la huella del escritor está sólo en la singularidad de su ausencia; a él le corresponde el papel de muerto en el juego de la escritura". El autor no está muerto, pero ponerse como autor significa ocupar el puesto de un muerto. Existe un sujeto autor, y sin embargo él se afirma sólo a través de las huellas de su ausencia. ¿Pero de qué modo una ausencia puede ser singular? ¿Y qué significa, para un individuo, ocupar el lugar de un muerto, asentar las propias huellas en un lugar vacío?”¹⁹⁷

Pareciera que la entrada a estas representaciones subjetivas que determinan las mecánicas del poder o las nuevas formas de excepción soberana en ambos abordajes, están apoyadas precisamente en el encuentro con el poder, en el momento mismo en el que los marca de infamia. Siguiendo a Foucault en dicho texto, Agamben verá en la situación de los encierros por locura de Jean Antaine Touzard y de Mathurin Milan, internados en Charenton (ambos en el siglo XVIII, donde los dispositivos disciplinarios estaban en auge), la franja de luz que proyecta sobre ellos el poder:

¹⁹⁷ Agamben Giorgio (2005). *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Ed., p. 85.

“[...] y no obstante, hay algo en aquella instantánea fulguración que excede la subjetivación que los condena al oprobio, que queda marcada en los lacónicos enunciados de archivo como la traza luminosa de otra vida y de otra historia. Ciertamente, las vidas infames comparecen solamente en la cita que hace de ellas el discurso del poder, fijándolas por un momento como autoras de actos y discursos criminales...”¹⁹⁸

Tal vez por este pasaje y momento en la obra de Agamben, surja el interés por estudiar la noción de testigo y archivo en su texto *Lo que queda de Auschwitz. Homo sacer III*, que convergería con la verificación y ampliación de las tesis foucaultianas de la biopolítica. En la de obra *La vida de los hombres infames* de Foucault, por ejemplo, el filósofo de Pottiers expresa lo siguiente:

“En cada cultura existen sin duda una serie coherente de líneas divisorias: la prohibición del incesto, la delimitación de la locura y posiblemente algunas exclusiones religiosas, no son más que casos concretos. La función de estos actos de demarcación es ambigua en el sentido estricto del término: desde el momento en el que señalan los límites, abren el espacio a una trasgresión siempre posible. Este espacio, así circunscrito y a la vez abierto, posee su propia configuración y sus leyes de tal forma que conforma para cada época lo que podría denominarse el "sistema de la trasgresión". Este sistema no coincide realmente con lo ilegal o lo criminal, ni con lo revolucionario, ni con lo monstruoso o anormal, ni tampoco con el conjunto compuesto por la suma de todas esas formas de desviación, sino que cada uno de esos términos lo designa al menos tangencialmente y, en ocasiones, permite reflejar en parte ese sistema que es, para todas las desviaciones y para conferirles sentido, su condición misma de posibilidad y de aparición histórica”.¹⁹⁹

Es abiertamente conocido que Agamben se centra en los testimonios de Primo Levi y otros sobrevivientes de Auschwitz, por lo que la categoría de campo de concentración habría sido la experiencia más acabada de la biopolítica, en que los judíos habían sido despojados de todo derecho y fueron inscriptos paradójicamente en una organización institucionalizada, destinada al exterminio. *La nuda vida* apareció ahí con toda su crudeza y el *campo de concentración* -

¹⁹⁸ Ibídem, p. 86

¹⁹⁹ Foucault Michel (1998). *La vida de los hombres infames*, Argentina, Altamira, Trad. De Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, p. 9.

como nomos de lo moderno- a su vez como la proyección espacial de la biopolítica y sus formas secularizadas.²⁰⁰

De esta forma, el carácter secularizado de los dispositivos, según Agamben, indica una forma de remoción que deja intactas las fuerzas (relaciones de poder en Foucault), limitándose a desplazarlas de un lugar a otro. De esta forma, la secularización política de conceptos teológicos (la trascendencia de Dios como paradigma del poder soberano) emplaza la monarquía celeste en monarquía terrenal, dejando intacto el poder. La profanación, significa, al contrario, una neutralización de aquello que profana. Lograda la profanación, lo que era indisponible y separado pierde su aura y es restituido al uso. Secularización y profanación son operaciones políticas: pero la primera tiene que ver con el ejercicio del poder, garantizándolo mediante la referencia a un modelo sagrado; la segunda, desactiva los dispositivos del poder y restituye al uso común los espacios que el poder había confiscado²⁰¹.

Por esto último, ha insistido Agamben, a fin de clarificar la acción política de profanación del *homo sacer*, el distingo del verbo latín *profanare*, que encuentra dos significantes inmediatos, pero que remiten a un mismo sentido: “hacer profano” o “sacrificar”, esto es hacer constitutiva la operación profanadora como inversa a la consagración de las formas del poder adquiridas gracias a la secularización de los dispositivos.

El *sacer* designa aquello que, a través del acto solemne de la *sacratio* o de la *devotio* (con el cual el comandante consagra su vida a los dioses infernales para

²⁰⁰ Cf. Agamben Giorgio (2009). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia, Pre-Textos, pp. 41-46.

²⁰¹ *Ibidem.*, p. 102

asegurarse la victoria) ha sido consignado a los dioses (la vida que pertenece a la soberanía), pertenece exclusivamente a ellos. Y sin embargo, en la expresión *homo sacer*, dicho adjetivo parece designar a un individuo que, habiendo sido excluido de la comunidad, puede ser matado impunemente, pero no puede ser sacrificado a los dioses (se le deja al abandono de la Ley):

“¿Qué es lo que ha sucedido aquí? Que un hombre sagrado, es decir, que pertenece a los dioses, ha sobrevivido al rito que lo ha separado de los hombres y sigue llevando una existencia aparentemente profana entre ellos. En el mundo profano, a su cuerpo es inherente un residuo irreductible de sacralidad, que lo sustrae al comercio normal con sus pares y lo expone a la posibilidad de una muerte violenta, la cual lo restituye a los dioses a los que en verdad pertenece. Considerado, en cambio, en la esfera divina, él no puede ser sacrificado y está excluido del culto (la liturgia gubernamental), porque su vida es ya propiedad de los dioses y sin embargo, en la medida en que sobrevive, por así decir, a sí misma, ella introduce un resto incongruente de profanidad en el ámbito de lo sagrado. Sagrado y profano representan, así, en la máquina del sacrificio, un sistema de dos polos, en los cuales un significante flotante transita de un ámbito al otro sin dejar de referirse al mismo objeto. Pero es precisamente de este modo que la máquina puede asegurarse la repartición del uso entre los humanos y los divinos, y restituir eventualmente a los hombres aquello que había sido consagrado a los dioses. De aquí la promiscuidad entre las dos operaciones en el sacrificio romano, en el cual una parece de la propia víctima consagrada es profanada por contagio y consumida por los hombres, mientras que otra es asignada a los dioses”.²⁰²

2.4. El homo sacer

Agamben considera que la figura del *homo sacer* no ha nacido sobre un suelo jurídico establecido, sino más bien, sobre el periodo de la vida pre-social²⁰³. Esto indicaría que el rastro del *homo sacer* se identifica a partir de los fragmentos de la vida primitiva indo-europea y de la antigüedad germánica y escandinava—en la figura del *banido*, situada en la *Friedlosigkeit*, en donde en el derecho antiguo germánico, a partir del concepto de paz (*Fried*), la exclusión del malhechor de la

²⁰² Cf. *Ibidem.*, p. 103 y 104.

²⁰³ Agamben Giorgio (2010). *Homo sacer...*, op. cit., p. 135.

comunidad es fundada. A partir de los estudios jurídicos de Rudolph Von Ihering, Agamben precisará en los orígenes del *homo sacer* al *wargus* (el hombre lobo) y el *Friedlos*, el “sin paz” del antiguo derecho germánico.²⁰⁴ Agamben, inmediatamente se trasladará a la figura del *bando* medieval a partir de las analogías que se comparten con el antiguo derecho germánico, sosteniendo que la posibilidad de dar muerte al *banido* e, incluso, en esa acepción que se daba a determinados hombres, se les podía considerar como “ya muertos”:

“Fuentes germánicas y anglosajonas subrayan esta condición límite del *banido* definiéndole como el hombre lobo (*wargus*, *wervolf*, lat. *garulphus*, de donde procede el francés *loup-garou*), licántropo (*lupo mannaro*). Así la Ley Sállica y la Ley Ripuaria emplean la fórmula *wargus sit, hoc est expulsus* en un sentido que recuerda el *sacer esto* que sancionaba la posibilidad de dar muerte al hombre sagrado, y las leyes de Eduardo el Confesor (II, 30-35) llaman al *banido wulfesheud* (literalmente cabeza de lobo) y le asimilan a un licántropo (*lupinum enim gerit caput a die utlagationis suae, quod ab anglis wulfesheud vacatur*).²⁰⁵

Estas figuras, configurarían en el inconsciente colectivo, según Agamben, a un monstruo híbrido (hombre-animal), que no pertenecería ni a la selva ni a la Ciudad, siendo el licántropo aquella figura que ha sido “abandonada” por la comunidad. De hecho, que no se ha denominado sólo “lobo”, sino “hombre-lobo”, es algo que permitirá relacionarlo con la esfera del derecho, como aquel en el que su vida bandita (abandonada), como la del hombre sagrado, lo colocaría en un lugar de indiferenciación entre la *physis* y el *nomos* que habita paradójicamente entre ambos mundos sin pertenencia a ninguno de ellos.

El *homo sacer*, nutrido de su origen como licántropo, permitiría comprender mejor el estado de naturaleza hobbesiano; que dicho estadio no es precedente al establecimiento de la Ciudad, sino un principio interno en el que se funda la

²⁰⁴ Ibídem, p. 136.

²⁰⁵ Ibídem, p. 136.

soberanía remitiendo o suprimiendo al *homo homini lupus*, esto es, una zona de indistinción entre el hombre y el animal: hombre que se convierte en lobo y lobo que se transforma en hombre de acuerdo con las disposiciones de exclusión presentes en todo momento del poder soberano:

“Esta lupificación del hombre y esta hominización del lobo son posibles en todo momento en el estado de excepción, en la *dissoltio civitatis*. Sólo este umbral, que no es ni la simple vida natural ni la vida social, sino la nuda vida o la vida sagrada, es el presupuesto siempre presente y operante de la soberanía”.²⁰⁶

Esta tesis, indicaría un derrumbe de las teorías contractualistas y de la libertad de los hombres en correspondencia al contrato, sobre todo la hobbesiana y las de Locke y Rousseau, a partir de que el poder soberano no debe indagarse en la libre cesión de los súbditos en el derecho natural, sino antes bien, en la conservación del soberano de su derecho natural de hacer cualquier cosa a cualquiera (derecho de castigar): ese derecho no le fue cedido al soberano sino “dejado”. No sólo los súbditos, siguiendo esta idea, deben “obedecer”, sino además resistir la violencia soberana sobre sus vidas: “La violencia soberana no se funda, en verdad, sobre un pacto, sino sobre la inclusión exclusiva de la nuda vida en el estado”²⁰⁷, lo que permitiría entender que el bando y su acepción licantrópica persisten inalterados dentro del orden civil a partir de esas vidas a las que se les puede dar muerte y que paradójicamente son insacrificables: “el hombre lobo habita establemente en la Ciudad”.

Sin embargo, para nuestro estudio, en la lectura de Jacques Derrida a Maquiavelo, Agamben habría omitido una gran cuestión: ¿el soberano deja de ser bestia? Recordemos que, en Maquiavelo:

²⁰⁶ *Ibidem*, pp. 137 y 138.

²⁰⁷ *Ídem*.

Un príncipe debe saber entonces comportarse como bestia y como hombre. Esto es lo que los antiguos escritores enseñaron a los príncipes de un modo velado cuando dijeron que Aquiles y muchos otros de los príncipes antiguos fueron confiados al centauro Quirón para que los criara y educase. Lo cual significa que, como el preceptor es mitad bestia y mitad hombre, un príncipe debe saber emplear las cualidades de ambas naturalezas, y que una no puede durar mucho tiempo sin la otra”²⁰⁸.

Complementariamente, si Agamben considera la transformación licantrópica del hombre (del súbdito) en los umbrales de la Ciudad, a partir del momento en que comienza a transitar a través de los mecanismos de inclusión y exclusión, y que además le caracterizan dentro del orden civil dentro de la Modernidad, el soberano tampoco pierde su animalización, aunque es de distinto tipo. La diferencia es que –y quizás por ello a Agamben no le resulta conveniente la representación de Quirón o de otras bestias– el centauro corresponde con el soberano (el Príncipe) porque su mitad equina representa una horizontalidad complementaria a su figura antropomorfa, donde además prevalece la figura del hombre sobre la animal (la cabeza y las manos son humanas). En contraste, el hombre-lobo parece ser un ser sin voluntad o que la ha perdido (cedido); es vertical su forma, su posición erecta indica la prevalencia del animal sobre el hombre, es decir, la parte animal domina al hombre y no a la inversa. Más aún, Derrida, y esto es lo que más nos importa, veía en su lectura de la soberanía y su hibridación con el animal un sentido pedagógico y otro retórico²⁰⁹, porque mientras el hombre-caballo (ligado al buen juicio y sentido pedagógico del soberano) está cultivado en las artes no sólo médicas, éticas, filosóficas y civilizatorias, sino de “la

²⁰⁸ Maquiavelo Nicolás (2012). Capítulo XVIII: “De que modo los príncipes deben cumplir sus promesas”, en *El príncipe*, Santiago de Chile, Ed. de la Universidad ARCIS, p. 48.

²⁰⁹ Derrida Jacques (2010). *Seminario La bestia y el soberano*, Vol. I (2001-2002). Buenos Aires, Bordes Manantial, p. 113.

caza”, el licántropo es el ser al cual hay que darle captura, porque mientras que el centauro es hospitalario, ese gesto no puede encontrarse en los lobos en tanto criaturas amenazantes a la comunidad de los corderos.²¹⁰

En Agamben, sólo importa el hombre-lobo como aquel ser necesario de excluir del pacto civil, lo que implica al mismo tiempo el *impune occidi* y la exclusión del sacrificio, es decir, la impunidad de darle muerte y la prohibición de consagrarlo a los dioses mediante sacrificio, a fin de cuentas Quirón es un semi-dios, un ser inteligente, de buen juicio, un sabio. Esta paradoja configura una excepción tanto del *ius humanum* como del *ius divinum* entre ambas figuras híbridas (hombre-animal). En el primer caso, en cuanto suspende la aplicación de la ley sobre el homicidio atribuida a *Numa* (*si quis liberum dolo sciens morti duit, parricidas esto*). Pero por otro lado, la excepción respecto del *ius divinum* (*neque fas est eum immolari*).

Sobre esta lectura de la genealogía de la soberanía, todo parece indicar que el hombre lobo puede ser cualquiera que no sea el soberano, insaclicable en tanto amenaza o enemigo del pacto civil, pero plenamente “matable”: al lobo se le caza pero nunca se le elimina por completo, es además el enemigo necesario para definir a la comunidad de amigos:

“[...] el enemigo, aquí, el enemigo declarado, es siempre un lobo. La bestia a la que hay que dar caza, que hay que suprimir, sofocar, combatir es el lobo. Se trata de “defenderse de los lobos”. Si el león por sí solo no basta para espantar a los lobos (“si sólo es zorro, no se *defenderá* en absoluto de los lobos; y necesita igualmente ser zorro para conocer las trampas, y león para espantar a los lobos), [...] aterrorizar a los terroristas”.²¹¹

²¹⁰ *Ibidem*, pp. 114 y 115.

²¹¹ *Ídem*.

El *homo sacer* es, en palabras más simples, el hombre “matable” y a la vez insacristificable, criatura desprovista de todo derecho al que se le puede asesinar sin que el asesino pueda ser juzgado, ya que la misma ley crea las condiciones de su exculpación. El enunciado jurídico conserva la huella de una excepción antigua, que daba derecho de dar “caza” al proscrito, “excomulgado”, el sin ley (el “sin papeles”, el bandido, etc.) como un acto de autoafirmación de la comunidad en sí misma. De tal forma, la figura de los contrayentes del pacto civil podrían en todo momento, en el umbral entre el hombre y el lobo, colocarse en la condición *in bando*, una tragedia de las concentraciones políticas que se hacen visibles desde el siglo XX y que persisten hasta nuestros días: los hombres parias, los inmigrantes sin certeza jurídica, reducidos a su nuda vida y a la posibilidad de su exterminio.

La acepción de *sacer* –como se ha podido apreciar– indicaría una condición sagrada del hombre, en la que su muerte es resultado de la consagración a una divinidad (el poder soberano); por ello mismo, la paradoja de la insacristificabilidad de aquello que precisamente la nutre: el poder soberano es el abandono de la ley, donde la dimensión del sacrificio efectivamente provoca muertes pero conservando el carácter sacro del hombre como sustento de la soberanía.

La estructura del bando soberano debe ser aprendida y reconocida en las relaciones políticas y los espacios públicos. Si bien, el *nomos* soberano, como ha dicho Agamben, condiciona cualquier otra norma, es decir, la disposición (voluntad) soberana condiciona y rige el ámbito gubernamental (la biopolítica en *estricto sensu*), la espacialización originaria es, en efecto, el campo de

concentración, en esta figura espacial, los vivientes se presentan virtualmente como *homines sacri*, regidos en su localización y territorialización:

“Y si, en la modernidad, la vida se sitúa más claramente en el centro de la política estatal (convertida, en los términos de Foucault, en biopolítica), si, en nuestro tiempo, en un sentido particular pero realísimo, todos los ciudadanos se presentan como *homines sacri*, ello es posible sólo porque la relación de bando ha constituido desde el origen la estructura propia del poder soberano”.²¹²

No sobraría decir, por las razones anteriores, que la determinación soberana de dicha espacialidad establece la relación necesaria en el que se proyectan las subjetividades producidas por ese mismo poder, espacios que desde su multiplicidad son referente de concentraciones en el que el poder se despliega microfísicamente en forma de relaciones, que si bien pueden agudizar las condiciones de opresión de la vida, o bien ser alternativas espaciales contra la mecánica controladora del poder. Esta cuestión, evidentemente, no sería contraria a la de Foucault y que cobrará mayor sentido cuando lleguemos al apartado dedicado al *campo de concentración*.

2.5 La nuda vida

Agamben llama *nuda vida* a la vida sagrada, a la condición de vida del *homo sacer*, vida humana que es el contenido del poder soberano, siendo lo propio de éste la producción de la *nuda vida* (fuente de toda producción de subjetividad en las sociedades biopolíticas). La sacralidad de la vida que hoy se pretende hacer valer como un derecho humano fundamental frente al poder soberano (los derechos humanos), expresa más bien la máxima sujeción de la vida a un poder

²¹² Ibídem, p. 143.

de muerte que se halla en el corazón mismo de la política, y es anterior al derecho o la religión.

Esa vida a la que se puede dar muerte se centrará en la permanencia de dispositivos que operan como jerarquías, diseños, disposiciones, que agrupan mecanismos de poder para intervenir la vida; el dispositivo de excepción que encuentra causa en su sentido teológico, representa el producto resultante de la noción soberana moderna y de la política de Occidente. Sin embargo, en este apartado lo que más importa es el sentido de indeterminación de la vida a partir de la fórmula exclusión-inclusiva de la nuda vida, como resultado un umbral de indistinción entre la democracia y el totalitarismo. Dicho sentido de indistinción será auspiciado por la figura del bando soberano o la *vida bandita* que funda éste, como un aspecto necesario para lograr dicha intervención y determinar una serie de disposiciones del poder; en contraparte, la necesidad de una vida inoperosa (*argós*) profanaría el sentido teológico de los dispositivos de poder respecto a una vida moldeable y su posición de bando, éstos últimos como aspectos inherentes de la base del poder soberano moderno.

Ya años atrás, Hannah Arendt estableció a la libertad como centro de la condición humana, es decir, las relaciones del *bios praktikos*, la *vita activa* latina y, el *bios theoretikos* o en su acepción latina la *vita contemplativa*²¹³. La vida activa para Arendt sería el centro de la condición de existencia del hombre y aquello a lo que no se puede escapar en dicha condición. La contemplación, por su parte, dependerá de la labor, el trabajo y la acción, la primera de estas actividades generará todo lo necesario para mantener vivo el cuerpo físico y la vida de la

²¹³ Cf. Arendt Hannah (2009). *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, pp. 27, 29, 326 y 327.

especie, del trabajo, lo necesario para albergar el cuerpo y que necesita de la acción para organizar la vida en común, para permitir que la contemplación esté asegurada. La acción es la actividad política por excelencia, la natalidad y no la mortalidad es la categoría central del pensamiento político: la apuesta es por la vida.

Remitiéndonos nuevamente al sentido propiamente teológico del que se nutren los dispositivos y que encontraría punto de cruce con la nuda vida, podríamos afirmar que el gobierno es, en efecto, acción; ello se debe a que éste es una creación de la actividad humana y de su carácter civil. De la imagen y semejanza a Dios se generará la condición sacralizada del hombre (el *homo sacer* que también definiremos en el siguiente apartado), que no sólo guardará relación cercana con la nuda vida, sino que la vida sagrada es, en efecto, la propia nuda vida: “el elemento político originario es la vida sagrada” dirá Agamben²¹⁴. A raíz de esta afirmación, podemos encontrar un primer punto de distancia de la biopolítica de Agamben con Foucault, que se encuentra en el prólogo de *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, en donde el primero ha dejado sustancialmente clara su distancia con el estudio de la biopolítica de Foucault:

“La presente investigación se refiere precisamente a ese punto oculto en que confluyen el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder. Uno de los posibles resultados que arroja es, precisamente, que esos dos análisis no pueden separarse y que las implicaciones de la nuda vida en la esfera política constituyen el núcleo originario – aunque oculto – del poder soberano. Se puede decir incluso que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano. La biopolítica es, en este sentido, tan antigua como la excepción soberana”.²¹⁵

²¹⁴ Agamben Giorgio (2010). *Homo sacer...*, op. cit., p. 144.

²¹⁵ *Ibidem*, pp. 15-16.

Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida está dedicada en su primera parte a una crítica radical de la soberanía, centrada en distintos trabajos de Carl Schmitt²¹⁶. Una de las tesis que Agamben intentará mostrar, es que la dimensión biopolítica de la soberanía se apoya en lo que para los griegos llamaban *zoé aionós*, y que cobrará un sentido distinto en la edad moderna como vida biológica, es decir, la *zoé* entendida como un dato natural y desprovista de su connotación como vida eterna. De esta forma, su posicionamiento vinculará la *zoé* a una producción inmanente a la propia soberanía, la vida biológica como producción técnica de la soberanía. El bando soberano a su vez, pone en evidencia hasta qué punto seguimos bajo un patrón clásico de la soberanía. El soberano se sitúa al mismo tiempo por encima y bajo el imperio de la ley, crea la ley por medio de sus decisiones, sin necesidad de apelar a parlamentos ni a otras instancias mediadoras. En palabras de Carl Schmitt: “la decisión se separa de la norma jurídica y, si se nos permite la paradoja, la autoridad demuestra que para crear derecho no necesita tener derecho”²¹⁷. De esta forma la ley soberana (bando) se remite a sí misma.

Ahora bien, para comprender lo que *bando* significa, debemos dejar claro y de manera contundente lo que esta figura es. Por bando debemos entender al estado de excepción como zona de indistinción, entre exterior e interior, exclusión e inclusión.²¹⁸ El bando es una orden, la voluntad soberana que se vuelve ley, es decir, es la vida sagrada (*nuda vida*) en su relación constitutiva con la soberanía.

²¹⁶ *Teología política, El nomos de la tierra, Teoría de la constitución, Teoría del partisano*, por citar las más significativas.

²¹⁷ Schmitt Carl (2009). *Teología política*, Madrid, Trotta, p. 25

²¹⁸ Cf. Agamben Giorgio (2010), *Homo sacer*, op. cit., p. 230.

El bando soberano puede en la actualidad verificarse en fenómenos tales como las leyes anti-terroristas y de extranjería, la creación de tribunales especiales, los campos de internamiento de extranjeros, la prohibición del burka, la aceptación de la tortura, etc. Esta idea nace de la influencia que tiene el pensador italiano con la obra de G. Bataille *L'erotisme*, donde instaura el paradigma filosófico entre la prohibición (de matar) y la transgresión (de la vida). Pero más aún, lo que trata de pensar Bataille, según Agamben, es:

“[...] con toda evidencia, esa misma nuda vida (o vida sagrada) que, en la relación de bando, constituye el referente inmediato de la soberanía, y el haber reivindicado la experiencia radical de ella es precisamente lo que hace que, a pesar de todo, su intento sea ejemplar. Siguiendo en esto, sin darse cuenta de ello, el impulso que llevará a la modernidad a hacer de la vida en cuanto tal aquello que se ventila esencialmente en las luchas políticas, ha tratado de hacer valer la propia nuda vida como figura soberana; más en lugar de reconocer su carácter eminentemente político (o más bien, biopolítico), inscribe la experiencia de ella”.²¹⁹

Para Agamben, Bataille estaría comprendiendo de manera errónea la forma de lo sagrado (como puramente ritual), bajo una dualidad mecánica: puro-inmundo, repugnante y fascinador, etc., y la experiencia del sujeto en instantes a veces privilegiados, en otros, milagrosos, porque en ambos casos, la vida soberana se define como transgresión instantánea de la prohibición de matar. Quizás Agamben trate de forzar a un Bataille fue inconsciente de haber sacado a la luz el nexo entre nuda vida y soberanía, puesto que Bataille sólo pretendía realizar un estudio del sacrificio a partir de un sentido puramente antropológico, y ello queda demostrado en su acercamiento a esa disciplina a lo largo de sus escritos.

²¹⁹ *Ibidem*, pp. 144-145.

De la misma forma en la que Agamben se sirve del autor de *Les larmes d'Eros*, será fundamental introducir el uso del *bando* sobre la lectura biopolítica de Foucault, o de la *vida bandita*, para fundir la relación entre *nuda vida* y *homo sacer*:

“La tesis foucaultiana debe, pues, ser corregida o, cuando menos, complementada, en el sentido de que lo que caracteriza a la política moderna no es la inclusión de la *zoé* en la *polis*, en sí misma antiquísima, ni el simple hecho de que la vida como tal se convierta en objeto eminente de los cálculos y las previsiones del poder estatal: lo decisivo es, más bien, el hecho de que, en paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la *nuda vida* que originalmente estaba situada al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zoé*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación”.²²⁰

El *bando* soberano, traducido como voluntad soberana muestra que seguimos viviendo bajo un patrón clásico de soberanía y crea las demás leyes a partir de sus disposiciones; como producto de esas disposiciones el *homo sacer* vive ese *bando* en su *nuda vida*, concepto protagónico en su obra, noción de vida que se amalgama con el dispositivo de excepción soberana (teológico-gubernamental), a partir de ser el producto de la relación entre *homo sacer* y el *poder soberano*: “a quien cualquiera puede dar muerte, pero que es a la vez [resulta ser] insacristicable”²²¹

Se trata pues, de que a partir del protagonismo de la *nuda vida* en la constitución de las nuevas formas soberanas se abra una nueva dimensión de lo que la biopolítica significa. Agamben irá más allá de lo que fue Foucault, para rastrear la expresión de “derecho de vida y muerte” (interés ya manifiesto en *La voluntad de saber*), y que tendría más bien su origen en la fórmula *vitae nescisque*

²²⁰ *Ibidem.*, pp. 18-19.

²²¹ *Ibidem.*, p. 18.

potestas, que si bien, como afirma Agamben, no refiere al poder soberano, sí a la potestad incondicional del *pater familias* sobre los hijos varones. Toda vez hecha esa aclaración, será fundamental guiarnos a partir del concepto vida, el que en latín recogería en uno solo vocablo tanto las categorías griegas de *bíos* y de *zoé*, lo cual indicaría el rasgo primordial de la biopolítica: hacer indistinguible la vida natural de la vida política.

La formulación *vitae nescisque potestas*, se traduciría como *el poder no sabe de la vida o el poder necesita de la vida*, cuestión que pondría en el reflector la tesis foucaultiana (que hemos abordado en nuestro primer capítulo) de que, en efecto, el poder para ser poder, es decir, el poder en su naturaleza impotente, necesita de la construcción de un saber. Este saber es desde luego, en la biopolítica, dirigido a las formas de vida de lo que se pretende gobernar.

2.6. La *dispotio* soberana

La palabra enunciada por el soberano, hoy día parece ser la única válida en términos de decisiones políticas, aquella que trasciende al ámbito institucional, que sobrepasa el ámbito legislativo, excede a la justicia en sus deliberaciones, incide directamente en la vida de la población, se coloca por fuera y a la vez por dentro de la ley, establece una condición de *excepción* y ésta a su vez configura nuevas formas de subjetivación, el soberano ordena, dispone, ejerce su voluntad y se presenta como la fuente de toda ley y gestión gubernamental. Dichos efectos parecen estar agrupados en un dispositivo de corte teológico que re-significa y otorga vigencia a la figura soberana hacia el control de la vida. Dichos efectos, han sido resultado de las nuevas formas en la que se relaciona el poder en la

contemporaneidad, una forma de poder que toma a la vida como el objeto de sus cálculos: una biopolítica.

Hace poco más de dos años, el discurso pronunciado por Barack Obama -a propósito de la acción militar que devino en la muerte de Bin Laden-, expresaba lo siguiente:

“[...] esta noche, volvemos a recordar que Estados Unidos puede hacer lo que se proponga. Esa es la historia de nuestra historia, ya sea la búsqueda de la prosperidad de nuestro pueblo, o la lucha por la igualdad para todos nuestros ciudadanos; nuestro compromiso de defender nuestros valores en el extranjero, y nuestros sacrificios para hacer del mundo un lugar más seguro [...] Recordemos que podemos hacer estas cosas no sólo por la riqueza o el poder, sino por lo que somos: una nación, bajo Dios, indivisible, con libertad y justicia para todos. Gracias. Que Dios los bendiga. Y que Dios bendiga a los Estados Unidos de América”.²²²

Nos interesa tratar de comprender qué papel juega la noción de prosperidad en este discurso, en el cual, a partir su etimología latina *prosperitate*, que significa “lo que se da” o “se suele dar”, se indicaría un procedimiento vertical del soberano (de Obama en este caso) a procurar de manera inmediata la igualdad y los valores de esa nación, ligados a un sentido teológico y bajo la condición de que éstos se mantengan en función de una razón de seguridad. La figura del sacrificio –que profundizaremos más adelante sobre las reflexiones sobre lo sagrado y lo profano en el pensamiento de Agamben-, se presenta textualmente en este discurso ligado a la noción de seguridad: “para obtener esa condición, hay que hacer un sacrificio”. El elemento clave para saber qué es lo que está en juego en la constitución del biopoder en los tiempos modernos, será sin duda el papel que

222

Extracto obtenido de:
http://www.elmundo.es/america/2011/05/02/estados_unidos/1304332463.html

juega la vida en esta relación y que fundará la noción del estado de excepción como regla en su sentido contemporáneo.

Por lo anterior, consideramos que primordialmente debemos definir este objetivo, que consiste en vislumbrar qué significa una vida emancipada de toda obra (de su intervención y de su sacrificio), una vida indeterminada, inoperosa (carente de la forma que le otorga el poder soberano)²²³. El sentido que posee hoy la vida indeterminada de los hombres resulta necesaria en términos de lo que el poder soberano significa en la era del biopoder, ya no sólo en su permanente estado de indeterminación, sino que puede ser racionalizada por el ámbito gubernamental, y en ese sentido intervenida por una serie de cálculos, estudios y constitución de saberes como lo hemos visto con Foucault. Agamben ha distinguido la vida en su indeterminación a partir del averroísmo latino de Dante²²⁴ que asume la forma de una vida feliz, la vida del filósofo que guarda relación con la forma aristotélica del *nous* y que posteriormente sería del uso cristiano que le daría Santo Tomás de Aquino²²⁵, esto es, la vida contemplativa de la teología mesiánica de Pablo con su connotación de vida eterna.

Para Agamben, pensar una subjetividad a partir de la vida inoperosa/indeterminada estará presente de manera decisiva en su obra *El Reino*

²²³ Cf. Castro Edgardo (2011). "El concepto de vida en Giorgio Agamben", en R. Karmy Bolton (ed.), *Políticas de la Interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*, Ediciones Escaparate, Santiago de Chile.

²²⁴ "En "El Convivio" (II, IV, 10-12), Dante distingue [...] "dos beatitudes" en la naturaleza de los ángeles, la beatitud contemplativa, con la que los ángeles ven y glorifican el rostro de Dios, y la "beatitud de gobernar", que corresponde en los hombres a la vida activa, o sea civil". Cf. Agamben Giorgio (2008), *El reino...*, op. cit., p. 166.

²²⁵ "Después de haber respondido afirmativamente a la pregunta de si el mundo en general está gobernado, y gobernado por Dios, Santo Tomás afronta el problema, decisivo para la función ministerial de los ángeles, de "Si todas las cosas están gobernadas por Dios inmediatamente. [...] El Aquinatense sostiene [...] que un gobierno es más perfecto si, para su ejecución particular, se sirve de intermediarios" Ídem.

y la gloria, que permitirá responder la pregunta de la acción política en la etapa en la que la gubernamentalidad toma prevalencia sobre una determinación de la vida desnuda (*nuda vida*): “El hombre se ha consagrado hacia la producción y al trabajo, porque es en su esencia carente de obra, porque él es por excelencia un animal sabático.”²²⁶

A partir de estas orientaciones sobre la soberanía, la biopolítica tendrá como referentes fundamentales, paradigmáticamente, al *estado de excepción* y al *homo sacer*, conceptualizaciones subordinadas al ámbito del derecho y a la teología, tesis centrales para comprender que el estado de excepción en el derecho romano arcaico estaría presente la condición de posibilidad de la biopolítica moderna. Sin embargo, para que la política incluyera definitivamente a la vida natural (vida inoperosa), originariamente al margen del ordenamiento jurídico, como su sujeto-objeto, hubo que esperar a la modernidad, sobre el surgimiento de las necesidades fisiológicas del conjunto de la población, la cual es asumida por el biopoder como objeto de sus cálculos: vida que será incluida en el *nomos* soberano como *nuda vida*.

Por las razones anteriores, en el discurso de Obama, secundan en sus alusiones teológicas textuales (Dios, bendición, sacrificio) de la expresión soberana clásica que apela a la divinidad como justificación del trono, y que sin embargo, aparecen estas alusiones teológicas con toda su vigencia sobre el carácter omnipotente que el soberano tiene para disponer el rumbo de la prosperidad por el acto de la guerra, en una especie de expresión de la trascendencia soberana a partir de su glorificación. Pero importa más una especie

²²⁶ *Ibidem*, p. 265.

de paradoja de la soberanía contemporánea que es visible en este mismo discurso, que parece mostrar al Estado sólo como un efecto simbólico de glorificación de las decisiones y de la palabra soberana hoy centrada en el gobierno, una primacía de una gubernamentalidad (o biopolítica como era denominada por Foucault) apuntalada sobre los fundamentos del Estado, su investidura soberana sobre la *nuda vida*; vida al descubierto que es, por este hecho, resultado de la consagración de los hombres.

Nos encontraríamos ante un tipo de soberanía de la gubernamentalidad, ya no del Estado, mediante un proceso de secularización que paradójicamente reivindica lo des-secularizado, y que sin embargo parece haber ocupado, sustituido y extendido su dominio sobre los hombres; una de las razones primeramente visibles podría ser su facultad de intervenir la vida a escala poblacional como ya lo veía Foucault, en un efecto concreto propio de su carácter administrativo (el ámbito de la *oikonomia*), desprendido ya de la noción abstracta de la figura del Estado en la que la vida no era entendida como producción sino simplemente como dato natural:

“El establecimiento del Estado de población y la primacía de los dispositivos de seguridad así con la disminución relativa de la función soberana y con la aparición en primer plano de esa forma de gubernamentalidad que define el problema político esencial de nuestro tiempo y para cuya caracterización se sirve Foucault de la fórmula que ya hemos encontrado en Schmitt y Peterson”²²⁷.

Por ello, los textos de Erik Peterson²²⁸, y de manera secundaria los de Ernst Kantorowicz, Andreas Alföldi y Ernst Schramm, serán para Agamben el inicio de un estudio sobre la desembocadura del carácter performativo de la aclamación

²²⁷ *Ibidem*, p. 125.

²²⁸ *Ausgewählte Schriften* vol. 1, *Theologische Traktate*; vol. 2 *Marginalien zur Theologie und andere Schriften* y *Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*.

litúrgica en la escena política, la aclamación como performativo que, incluye la esfera religiosa con la esfera política.

En la segunda parte de *El reino y la gloria*, el estudio de la soberanía en Agamben se centrará en demostrar que la condición del estado de excepción es la regla en las sociedades contemporáneas. Para explicarlo, Agamben denominará *dispositivo teológico de la gloria* lo que permite la “articulación funcional” de la gubernamentalidad para con la soberanía:

“La gloria constituye la aclamación eficaz a través de la cual el poder produce su majestuosidad a partir de la producción de signos, himnos, colores y a través del cual la función referencial del lenguaje se transforma en un lenguaje performativo donde acción y palabra vendrían a coincidir plenamente. Inmediatamente, Agamben se pregunta no qué es la gloria, sino cuáles serían las formas concretas de la glorificación, respecto de las cuales, la liturgia cristiana vendría a ocupar un sitio genealógico importante, toda vez que habrían sido sus propios mecanismos los que en su hipérbole habrían dado lugar al actual *government by consent* de las actuales democracias occidentales”.²²⁹

Un umbral, de corte teológico-político posibilitaría que la soberanía no quede relegada a una trascendencia impotente sin conexión alguna con el mundo, y a su vez, que los actos humanos no aparezcan como un conjunto azaroso y contingente carentes de unidad. Así, la dimensión biopolítica se revela como el horizonte común tanto de la soberanía al declarar el estado de excepción, como del gobierno al ejercer la función doxológica de la gloria²³⁰.

Si es verdad que la soberanía es como una “máquina” constituida por dos polos heterogéneos, la máquina gubernamental contemporánea estaría constituida por el polo de la soberanía y el del gobierno, cuyo punto de cruce lo constituiría la

²²⁹ Karmy Rodrigo (2009). “Políticas de la interrupción. Giorgio Agamben y los umbrales de la biopolítica”, en Karmy Rodrigo, *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*, Ediciones Escaparate. (versión electrónica sin numeración de páginas): <http://congresoconstitucional.cl/wp-content/uploads/2010/11/Karmy.pdf>

²³⁰ Cf. Ídem.

insustancialidad de una performatividad en que la excepción y la gloria se anudan. Surgirán entonces las preguntas para pensar la vida activa en el horizonte biopolítico de la máquina gubernamental planteadas a partir de la posibilidad de una vida activa amenazada por la Ciudad (Polis) sobre su progresiva desaparición y sobre el cómo pensar una vida activa que no se resuelva en la forma contemporánea de la gestión global, esto es, “¿cómo pensar una vida no capitalista en el sentido radical del término?”²³¹

Según Rodrigo Karmy, ya desde su libro titulado *El hombre sin contenido*, Agamben refiere a la derivación histórico-metafísica de la concepción occidental de la vida activa mostrando cómo es que ésta se sostendría a partir del concepto griego de praxis, el cual, habría terminado por subrogar a aquél de la *poiesis*. En *Homo sacer*, Agamben remite la inseparabilidad de la *poiesis-praxis* a la diferencia aristotélica entre la potencia y el acto. En esta perspectiva, todas las categorías políticas presuponen a la potencia como un lugar determinado por el acto. En este sentido, la política para Occidente sería una política de la operosidad, esto es, una política que tiene por objetivo cumplir una obra específica, completar un fin pre-determinado en la vida humana. Por ello, que la praxis haya culminado en la forma de la máquina gubernamental contemporánea no sería únicamente una anomalía, sino también, la consumación de una de sus posibilidades internas²³².

Es así que la gloria cobra sentido, aquello que sustenta a los dispositivos teológicos, y que articula la bipolaridad de la máquina del poder: la palabra con la acción, lo humano con lo divino, lo político con lo teológico: la máquina trinitaria

²³¹ Karmy Rodrigo (2011). “Introducción” a *Políticas de la...*, op. cit., p.17.

²³² Ídem.

hoy sustentada en la división de poderes (*trias politica*) del Estado de derecho moderno en el gobierno de los hombres, es decir, entendido como gubernamentalidad y, donde la gloria se toca con la figura arqueológica del *homo sacer* como categoría generalizante de los gobernados, y la gloria como el umbral en que ésta y el hombre sagrado se tornan indistinguibles, coincidiendo con el lugar de excepción: “La aclamación, que une de manera promiscua cielo y tierra, ángeles y funcionarios, emperador y pontífice, estaba destinada a desarrollar un papel importante en el cruce entre poder profano y poder espiritual, protocolo cortesano y liturgia”²³³

Ese cruce entre *poder profano* y *poder espiritual* o, lo que es igual, entre Reino y Gobierno, que se advierte en la performatividad de la *aclamación* y la *alabanza* es, precisamente, la circularidad funcional que hace posible el dispositivo de la gloria: “Si la gloria es tan importante en la teología, es sobre todo porque permite mantener reunidas en la máquina gubernamental trinidad immanente y trinidad económica, el ser de Dios y su praxis, el reino y el gobierno”²³⁴

Construir una genealogía del poder en Occidente será eje clave, porque de ello dependerá que se vuelve inmediatamente necesario estudiar la denominada “doble estructura” de la máquina gubernamental, que desde su obra previa *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, se había mostrado en la relación autorictas-potestas y que, en el *Reino y la Gloria* (obra que articula la serie *Homo sacer*), Reino y Gobierno se muestran como claves conceptuales que toman a

²³³ Cf. Agamben Giorgio (2008). *El reino...*, op. cit., p. 250

²³⁴ Ídem

consideración el ámbito entre la *oikonomia* y la Gloria que trasciende en la relación entre gobierno y gestión eficaz y el poder como realeza y ceremonia litúrgica²³⁵.

Como ya veíamos con anterioridad, la figura del trono vacío, *hetoimasia tou thronou*, esa figura vaciada del símbolo de la gloria que en la Modernidad el trabajo y la producción han impedido acceder a la dimensión humana de la política, entonces se debe pues “profanar” el símbolo de la gloria para dejar lugar al *zoé aiónos* (la vida eterna)²³⁶.

Mediante esta comprensión de la vida eterna (también enunciada por momentos como vida inoperosa), Agamben ampliaría la comprensión foucaultiana de la biopolítica hacia el problema de la excepción y donde la *nuda vida* aparece como esa vida indeterminada a la que se le puede dar forma y con ello muerte. Esta relación sugeriría que los procedimientos soberanos no desaparecen con las operaciones del biopoder, en cambio aparecen otro tipo de representaciones subjetivas-espaciales, en las que el poder interviene la vida cuando esta queda completamente indeterminada (lugares sin ley: prisiones para terroristas, campos de concentración, ciudades perdidas en las grandes metrópolis, plazas públicas cooptadas por el crimen, las grandes fronteras en las que los migrantes son reducidos a la condición de animalidad, etc., espacios en los que se puede dar la muerte sin responsabilidad jurídica para quien la ejerza), representaciones sintomáticas del estado de excepción como regla.

²³⁵ Cf. Agamben Giorgio (2008). *El Reino...*, op. cit., pp. 13-14.

²³⁶ Cf. *Ibíd.*, p. 15

2.7 Estado de excepción

Limbo es una palabra que tiene sus orígenes en la locución latina *limbus*, que a su vez significa “borde” u “orla”. No sobra decir que la palabra frontera en inglés es *border*, y existen múltiples palabras en el uso del español como *borde* que denota un límite territorial, en otras ocasiones espacial, que fijan las franjas entre una jurisdicción y otra o incluso en aquellas franjas espaciales en las que la ley se suspende. Las diferencias entre territorio y espacio ya las hemos hecho notar líneas atrás, el primero asociándolo con las formas soberanas anteriores al desarrollo de la gubernamentalidad foucaultiana, donde territorio posee una connotación ligada a la tierra de origen, a la nacionalidad, al arraigo, mientras que el espacio lo referimos a la constitución de saberes que se desarrollan a partir del auge de la geografía humana en la medida que la conformación de relaciones de poder, que son a su vez relaciones espaciales, que permitirían distinguir una multiplicidad de subjetividades a partir de la idea del espacio vivido. En la etimología de frontera en catalán (lengua que proviene del latín vulgar), por ejemplo, la palabra *borde* es asociada a un insulto, que significa antipático, impertinente, esquinado. Desde luego, la relación con el insulto que puede significar en Cataluña, como se puede apreciar, se le da también una acepción con una situación límite en las características de una determinada persona.

De cualquier forma, sea cultural, social, económica o natural, borde, frontera, confín, siempre alude a una condición espacializante-temporal la cual se debe analizar desde las nuevas subjetividades que se han producido por el poder soberano en la sociedad contemporánea. Ahora bien, si la palabra limbo, que después será entendida como borde, adquirió en la teología cristiana,

primordialmente en la católica, la representación de un lugar temporal, transitorio, fronterizo con el infierno, es necesario comprender cómo estos lugares han definido subjetividades en torno a sus funciones espaciales en la representación de lugares de excepción.

San Agustín fue el primer teólogo que definió el limbo como condición de excepción a partir de la figura del pecado original, su pugna con el pelagianismo ha sido prueba de ello. Dicha contra-doctrina, que como es bien sabido negaba la existencia del pecado original, habría causado tal aversión en Agustín que éste desarrolló una teología de los no bautizados y de aquellas almas indeterminadas, a las cuales había que asignárseles al menos un no-lugar. Esta referencia a un no-lugar, que sin embargo en su propia negación es lugar, permitiría entender cómo las formas de excepción ocupan contextos muy específicos desde tiempos milenarios, y estrictamente teológicos. El limbo sería un espacio que funda una subjetividad en tanto el estado de indefinición de la vida que trasciende la materialidad de su existencia, indefinición de la persona, del no glorificado, y que sin embargo es incluido por dicha excepción hasta el retorno de el Salvador.

San Agustín habría destinado casi a la totalidad de las almas al infierno, salvo aquellas que se arrepentían y dependieran al final de sus días de la gracia de Cristo. Escribió *De peccatorum meritis et remissione libri III*, *De spiritu et litera*, *Definitiones Caelestii* y *De natura et gratia*, como tratados teológicos contra la doctrina de Pelagio y donde se puede identificar con exactitud su aportación en las *Nueve Creencias del Sínodo de Cartago* del año 418, tesis que adoptó la Iglesia de Roma y que sobreviven ocho de ellas hasta nuestros días. La novena creencia

refiere al bautismo de los infantes²³⁷ y que la omisión de dicho acto excluye a sus almas de la vida eterna del reino de Dios. Resultará interesante advertir que tal creencia fue abolida, pero estableciendo que esas vidas no bautizadas finalmente quedan a la misericordia de Dios, esto es, a efectos de entenderse en la biopolítica agambeniana, a la disposición soberana, al *bando* soberano que destina las vidas de los hombres. Limbo parece ser un primer acercamiento a definir un estadio en el que se funda la excepción como regla.

Como hemos dicho antes, Carl Schmitt habría expresado en *Politische Theologie*, que el soberano es “el que decide sobre el estado de excepción”, aquel que puede suspender legítimamente la ley. Del jurista alemán, Agamben se sirve para mostrar que el cristianismo contribuye a la teoría de la soberanía adoptando la forma económica del gobierno que, según él, respondería a un origen judeo-helenizante introducido por Filón de Alejandría y, posteriormente por Eusebio de Cesarea en las primeras páginas de su memorable Historia eclesiástica:

“Es un caso singular, que está excluido de la norma general. Pero lo que caracteriza propiamente la excepción es que lo que está excluido, no queda simplemente, por esta razón, sin relación con la norma; al contrario: la norma se mantiene en relación con la excepción en la forma de la suspensión. *La norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella*. El estado de excepción no es, por lo tanto, el caos que precede al orden jurídico, sino la situación que resulta de su suspensión”.²³⁸

Tal vez tengamos que ir un poco más atrás, sobre lo que Agamben ha ilustrado a partir de los romanos como un modelo paradigmático del estado de excepción: el *iustitium*; situación que podía poner en peligro la República, los romanos emitían un *senatus consultum ultimum*. Etimológicamente, *iustitium*

²³⁷ Cf. VI. “The Necessity of Baptism”: http://www.vatican.va/archive/ENG0015/___P3M.HTM

²³⁸ *Ibidem*, p. 263.

(*quando ius stat*), “cuando el derecho se detiene” evoca a la producción de un vacío jurídico.

El mismo Agamben ha reconocido la imposibilidad (hasta el momento) de que el derecho público carezca de una teoría del estado de excepción, sobre las aseveraciones de algunos juristas que remiten, antes bien, la paradoja del estado de excepción, a la de *neccesitas legem non habet* (la necesidad carece de ley) en el que se funda la excepción no puede revestir forma jurídica, además de su situación límite entre derecho y política.

Es precisamente ese carácter de la suspensión de la Ley, la que da sustento al estado de excepción en la teoría biopolítica moderna, formas de indefinición que colocarían la *nuda vida* del *homo sacer* en el terreno de vacío (o del limbo si se prefiere) jurídico y su posibilidad constante de ser abandonado por la comunidad. Agamben ejemplifica la suspensión de la ley en un fenómeno actual, el de la *military order*, promulgada por G. W. Bush el 13 de noviembre de 2001, en la cual (en su papel soberano), ordena la *indefinite detention* y procesamiento por *military commissions* para no-ciudadanos “sospechosos” de actividades de terroristas. Y antes de dicha ordenanza, la *USA Patriot Act*, facultaba *Attorney general* “para someter al extranjero (*alien*) sospechoso de realizar actividades que supongan un peligro para ‘seguridad nacional de los Estados Unidos’”²³⁹

Dicha ordenanza soberana consistió en suprimir cualquier consideración o estatuto jurídico del detenido, es decir, la conformación de una situación de bando por la cual se constituía una forma de ser jurídico inclasificable. Aquellos detenidos

²³⁹ Agamben Giorgio (2010c). *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, Valencia, Pre-Textos, p. 12.

bajo sospecha, incluso por consideraciones raciales o prototipos raciales, pero que en su mayoría fueron talibanes capturados no disfrutaban ni siquiera del estatuto de prisionero de guerra (por acuerdo de la Convención de Ginebra), ni siquiera de acusados, simplemente (o complejamente) de *detainees* (detenidos), objetos de una detención indefinida o dominación de hecho.

Un ejemplo de situación extrema del estado de excepción moderno, lo ha profundizado Judith Butler en *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*, particularmente en su apartado homónimo a dicha situación “Detención Indefinida”. Mediante un paralelismo con la lectura de Agamben, Butler advierte que los tribunales militares internacionales hasta el día de hoy y que representan un corte respecto del derecho no han sido utilizados, mostrando cómo la conversión de una prerrogativa del Presidente se vuelve el veredicto final sobre la vida o la muerte. Esta afirmación sería la prueba de que, en efecto, las antiguas formas soberanas no desaparecen sino que se aparecen de forma sofisticada y que se traducen como biopoder, en este caso, estableciendo cuadraturas raciales o étnicas de quién es ser humano y quién no lo es. Más aún, en esa forma extrema que toma el estado de excepción, resurge la figura foucaultiana del encierro, intensificándose y fijando espacios de excepción que son a su vez delimitados físicamente y en otros casos no como será el caso de la concentración y la deslocalización o transportabilidad del campo de concentración como lo veremos en el siguiente apartados.

Butler irá más allá que Agamben, afirmando –a nuestro parecer- que el poder soberano moderno se efectiviza en un novedoso estadio de soberanía, una soberanía traducida al ramo gubernamental, donde son los administradores del

gobierno quienes reproducen la voluntad soberana sobre el espacio de excepción a partir de la suspensión de la ley:

“Y junto con la suspensión de la ley se impone un nuevo estado de soberanía que no solamente se ejerce fuera de la ley, sino por medio de la creación de una burocracia administrativa en la que no sólo son funcionarios los que deciden quién será juzgado y quién será detenido, sino que son funcionarios los que tienen la última palabra acerca de la detención indefinida de una persona”.²⁴⁰

Interpretando a Butler, el problema de la gubernamentalidad como productora de esta burocracia administrativa, parece complementar la genealogía agambeniana de la soberanía en tanto las disposiciones gubernamentales efectivizan la palabra soberana:

“La detención indefinida no sólo tiene consecuencias en la decisión de cuándo y dónde va a quedar suspendida la ley, sino en la determinación del límite y del alcance de la jurisdicción legal misma. Ambas cuestiones, a su turno, tienen consecuencias para la extensión y autojustificación de procedimientos propios de un estado de soberanía. En 1978, Foucault escribió que la gobernabilidad entendida como el modo en que el poder político administra y regula poblaciones y cosas se ha vuelto la principal forma de vitalizar el poder estatal. Es interesante que Foucault no dice que la gobernabilidad legitima al Estado, sólo que lo ‘vitaliza’”.²⁴¹

Regresando a Agamben, el estado de excepción transmite incertidumbre al detenido (en su forma extrema moderna) o al inculpado o al abandonado. Es por lo anterior que debe evitarse la confusión entre estado de excepción y dictadura por ejemplo, dado que la figura del *iustitium*, en efecto derivaba en la suspensión de la ley, ello no se encontraba ligado propiamente a las facultades omnipotentes del soberano para restaurar el orden, sino más bien a la *neccesitas legem non habet*, que en esos términos revaloraba la necesidad de la ley de nutrirse de las

²⁴⁰ Butler Judith (2006). *Vida Precaria: el poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, p. 80.

²⁴¹ Ídem.

disposiciones soberanas. Tal vez por esto, las figuras dictatoriales del siglo XX, ligadas a los totalitarismos, no eran, efectivamente dictadores porque no habían reinado a partir de la supresión de la Constitución, sino más bien productos del paradigma del “estado dual”, es decir, de la superposición de la constitución legal con una segunda estructura, generalmente no formalizada jurídicamente, que existe junto a la otra gracias al estado de excepción.

Pero será la excepción como regla, lo que permeará a las sociedades contemporáneas, en función de los fenómenos que hemos ya descrito, en particular sobre la figura de la *detención indefinida*, pero también de otro tipo de fenómenos como son aquellos que establecen que aunque estés dentro del orden civil, estás fuera de las disposiciones que gobiernan la vida, esto es, la efectivización de los mecanismos de inclusión por exclusión. Ya veíamos como con la figura del *bando* soberano, la condición licantrópica de los hombres se traduciría en la “insacrificabilidad” de los mismos, es decir, de cómo al hombre no se le puede sacrificar formalmente porque es él parte necesaria del pacto civil de la Ciudad, pero que, sin embargo, su indeterminación y la coexistencia de lo civil con lo natural en el contrato, le pondría en una relación dual, la cual, en cualquier momento en el que situará subjetivamente en el umbral de la excepción, estaría condenado al abandono de la ley. Este tipo de fenómenos se pueden apreciar en los flujos migratorios, pero también en la incertidumbre jurídica en la que quedan cientos de miles de trabajadores exentos de toda posibilidad de acceder a un contrato colectivo, las formas de subempleo, que hoy aparecen como una especie de *detención indefinida*, por la cual los trabajadores están “a prueba” para poder aspirar en algún momento a algunas certidumbres jurídicas, no totales.

Fenómenos tales como los expresos en los enfermos de sida, los cuales se encuentran en correspondencia con los saberes médicos condenados a la absoluta indefinición y certeza jurídica, en tanto que, si bien, existen normas que apelan a la no-discriminación de dichos sujetos, en la realidad, la determinación soberana dispondría que son los nuevos “apestados”, no plenamente reconocidos, en la medida que la determinación discursiva del poder gubernamental los dirigiría al completo abandono.

2.8 Campo de concentración

El sentido nomotético es fundamental para lograr entender, en un primer momento, la relación constitutiva espacio-poder sobre la configuración de un dispositivo que combina aspectos del campo de concentración y el estado de excepción. A Agamben le interesa una base jurídica particular para justificar esta relación, que no es la de los *campos de concentraciones* coloniales que se podrían rastrear desde Cuba a finales del siglo XIX, ni los *concentrations camps* en que los ingleses amontonaron a los bóers a principios del siglo XX. Su interés es en la figura del *Schutzhaft* (custodia protectora), de origen prusiana y que, en los nazis, se calificaba como policía preventiva, ya que esta noción permitía poner bajo custodia a grupos de individuos que representarían una amenaza para el Estado en el sentido de garantizar el bienestar público²⁴²:

“El campo es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en la regla. En éste, el estado de excepción, que era esencialmente una suspensión temporal del ordenamiento, adquiere ahora una

²⁴² Cf. Agamben Giorgio (1998), op. cit., “¿Qué es...”, p. 52

disposición espacial permanente que queda como tal, pero siempre fuera del ordenamiento normal”.²⁴³

En la Constitución de Weimar, Agamben encontrará que la figura jurídica del estado de excepción, de manera concreta en su artículo 48, suspendería lo demás artículos dedicados a las libertades personales de la época en varias ocasiones, cuando el orden público y la seguridad estuviesen amenazados, cuestión que daría paso al encruzamiento entre el campo el estado de excepción (figura jurídica) y el campo de concentración (espacio del ejercicio del poder). Paradójicamente, habría permanecido el esquema estado de excepción prusiano hasta febrero de 1933, cuando los nazis tomaron el poder, y mantenido por éstos hasta el declive del Tercer Reich. Dicho fenómeno inauguraría, por vez primera, un vínculo constitutivo entre esas dos figuras, las cuales tornaría indistinguible la concentración (espacial) con la excepción (soberana), porque a partir de que la *Schutzhaft* pierde su sentido de suspender la ley para proteger las libertades dado su carácter transitorio, esa disposición (si se piensa como dispositivo, por las razones que ya hemos explicado), se desprendió de la excepción en que se fundaba y se dejó vigente en situación de normalidad.

“Así, el estado de excepción, que era esencialmente una suspensión temporal del ordenamiento sobre la base de una situación real de peligro, adquiere ahora un sustrato espacial permanente que, como tal, se mantiene, sin embargo, de forma constante fuera del orden jurídico normal”.²⁴⁴

Agamben continuará relatando cómo a partir del 28 de febrero de 1933, en que los nazis tomaron el poder, el *Schutzhaft* se mantuvo en permanente indeterminación y, los juristas nacionalsocialistas (entre ellos C. Schmitt), asumían

²⁴³ Ídem.

²⁴⁴ Agamben Giorgio (2010), *Homo sacer...*, op. cit., p. 215.

el mandato del *Führer* como fuente primaria del derecho, por lo cual tal disposición no tendría que definirse en un orden jurídico bajo instituciones, procedimientos y leyes²⁴⁵. Ésta jugaba el rol de una especie de dispositivo independiente de otras disposiciones y, sin embargo, fuente de toda positividad jurídica paralelamente asociada con el mandato directo del soberano, es decir, su sentido glorificador. El *Schutzhaft* era un efecto inmediato de la revolución nacionalsocialista que se mantuvo hasta el final como indeterminación de vida, que sería fuente de la tanatopolítica y sus efectos: la concentración y el exterminio.

Por lo anterior, Agamben afirmará que es un error considerar a la experiencia nazi-fascista como aislada e irrepetible y nos urge a reflexionar sobre su actualidad y vigencia, al tiempo que denuncia la crudeza y gravedad de los mecanismos de poder utilizados para excluir a ciertos seres humanos de sus derechos políticos-jurídicos en esta tipología espacial moderna. Reparar en el funcionamiento de estos mecanismos nos llevará, según Agamben, a develar la *matriz* escondida del *nomos* del espacio político en el que vivimos: el campo de concentración como *nomos* de lo moderno²⁴⁶.

Los fenómenos de la concentración espacial que se pueden remitir a distintas experiencias históricas, sólo adquieren su sentido biopolítico cuando enfatizamos su relación con la excepción y el poder soberano, es decir, toda configuración del campo de concentración remite a una relación biopolítica. La diferencia radicaría en que, como fenómeno estricto de la Modernidad, esta representación espacial rompe con su propio arraigo territorial. El campo es el

²⁴⁵ Ídem.

²⁴⁶ Ibídem, p. 212.

espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en la regla. En éste, el estado de excepción, que sólo aludía esencialmente una suspensión temporal de la Ley, adquiere ahora una disposición espacial permanente que queda como tal y siempre fuera del ordenamiento normal.

Por ello hemos hablado ya de *frangas* de excepción, como aquellas zonas interrumpidas, suspendidas y de indiscernibilidad de la Ley, en las cuales la movilidad espacial se torna un fenómeno propio de la excepción y de las representaciones subjetivas en forma de *flujo*. Pero el campo, en efecto, es el resultado de todas esas manifestaciones subjetivas efectivamente concentradas, resultado de la tensión entre el “adentro y el afuera” de la Ley, de la expresión de la disposición de la vida a la voluntad soberana. Si las fronteras son un claro ejemplo de esas *frangas* de excepción, desde luego, no es porque los espacios se movilizan físicamente, de lo que se trata es de que las representaciones subjetivas ocupan y configuran dichos espacios en los cuales el poder soberano condena esos espacios al *bando* (abandono) de la Ley. Tales flujos migratorios, serían sólo eso, “movimientos de las representaciones subjetivas espaciales” de la *nuda vida* dirigidos ya sea por el impulso de la *necesidad* o la *supervivencia* a sus respectivas concentraciones que cortan ese flujo y contienen en el campo, en este caso para la explotación de fuerza vital (trabajo), o como dirían Deleuze y Guattari “una máquina productora de un flujo y otra conectada a ella”. En esta analogía, la máquina productora es, en efecto el estado de excepción como regla, el flujo la movilidad de la migración y la otra máquina conecta es, en efecto, el campo de concentración.

No es propiamente como se pudiera pensar que, la excepción soberana de la gubernamentalidad mexicana sea productora de ese flujo, al contrario es la misma máquina receptora del flujo (el estado de excepción imperial, no sólo E.U.) quien a partir de toda una serie de mecanismos y dispositivos de excepción fijados a escala global determinan, disponen y delimitan el estado de excepción como constitución reglamentaria de toda la gubernamentalidad Occidental; algunos países menos afortunados como México, experimentarían la excepción en sus representaciones más agudas. No por nada estar al *borde*, es estar al límite o en una palabra más laxa “se es fronterizo”²⁴⁷.

Volviendo a la noción de flujo, Deleuze y Guattari han trabajado ampliamente en la serie *Capitalismo y esquizofrenia* a propósito de los objetivos de las *máquinas deseantes*²⁴⁸; este tipo de máquinas expresan, muy bien la idea de flujo migratorio y su viraje para constituirse en ese algo espacial denominado campo. En las máquinas deseantes existe una regla binaria, y es esa regla indica que una máquina siempre va acoplada a otra; el capitalismo de máquinas, en efecto, produce flujos (representaciones subjetivas) para ejercer el acoplamiento de la síntesis conectiva, objeto parcial-flujo, posee además otra forma, producto (campo de concentración) –producir (nuda vida). El producir un flujo migratorio siempre estaría injertado en el producto; por ello, la producción deseante es producción de producción, como toda máquina, máquina de máquina; a fin de cuentas el campo de concentración no es una metáfora sino producto de las representaciones de subjetividad que inaugura y al tiempo clausura la excepción.

²⁴⁷ Aludiendo al Trastorno Límite de la Personalidad.

²⁴⁸ Cf. Deleuze Gilles y Félix Guattari (2010). *El AntiEdipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Paidós, p. 15.

Podemos decir que el flujo migratorio no es propiamente un acto voluntario de los migrantes, es más bien puro *devenir*, un producto de la *necesidad* o el *impulso* de supervivencia que encuentra su lugar en la concentración, al suprimir la excepción los otros-espacios, es, -utilizando las categorías deleuzianas-guattarianas- “el cuerpo sin órganos... que no se puede conseguir, nunca se acaba de acceder a él, es un límite”; el *bando* soberano opera aquí con toda su vigencia, toda vez que la inmigración es sólo es funcional a partir de su sentido de ilegalidad y del limbo de la Ley (de excepción), de abandono de la Ley, del vacío jurídico, es decir, el sustento de esa conexión entre máquinas binarias es el flujo producto de las máquinas deseantes (el estado de excepción y el campo): la boca y el ano.

No por nada, en los breves textos de Agamben y Deleuze (escritos por separado) que ambos llaman de igual manera: “¿Qué es un dispositivo?, se convergerá con que un dispositivo es una *red* que se establece entre discurso, cosa y sujeto. En Agamben: “Un dispositivo no es otra cosa que un mecanismo que produce distintas posiciones de sujetos precisamente por esa disposición en red: un individuo puede ser lugar de múltiples procesos de subjetivación”; en Deleuze: “las líneas de fuerzas que van de un punto singular al otro formando una trama, una red de poder, saber y subjetividad. Un dispositivo produce subjetividad, pero no cualquier subjetividad. Una máquina para hacer ver y hacer hablar que funciona acoplada a determinados regímenes históricos de enunciación y visibilidad. Estos regímenes distribuyen lo visible y lo invisible, lo enunciable y lo no enunciable al hacer nacer o desaparecer el objeto que, de tal forma, no existe fuera de ellos”.

De tal manera los campos de concentración pueden bien ser los contenedores y los cortes de flujo producto de la excepción, son los espacios de concentración en la fábrica y en la iglesia, son las concentraciones masivas con fines de entretenimiento, pero también todas aquellas en las que nos concentramos en nuestra propia individualidad, nuestra concentración en el trabajo, nuestra representación subjetiva producto de la excepción, nuestro cuerpo dócil y disciplinado dispuesto a ser controlado.

La política moderna como biopolítica se refleja en el campo de concentración, por ello, la tanatopolítica -que es inherente a la biopolítica-, permite verificar la existencia de los campos de concentración y exterminio físicamente reales y que intentaban de alguna manera corregir elementos defectuosos en una suerte de ingeniería social, se tornan hoy día hacia el cuidado de la vida y la salud en la biopolítica. Tanatopolítica y biopolítica se cruzan hoy más que nunca haciéndose indistinguibles, ya sea desde temas que van desde el cuidado de la salud de la población hasta la indiferencia soberana en la constitución de franjas de excepción en los que la vida se puede matar sin castigo de por medio, ambos proyectos en la actualidad coexisten tratando de delimitar y suprimir cualquier obstáculo para la construcción de orden social perfecto. Una asociación entre las políticas de vida y muerte: “hacer vivir, dejar morir” que encuentran su lugar en el fenómenos de la concentración espacial, y que sobre la voluntad, o mejor dicho las *disposiciones* en función de construir una sociedad saludable funda a su vez la eliminación de los inadaptados o todos aquellos que pertenezcan al proyecto de perfeccionamiento de la salud de la población.

Conclusiones provisionarias

1.

Los dispositivos deben ser entendidos como disposiciones soberanas bajo sus formas modernas teológico-secularizadas en la medida que han configurado a la gubernamentalidad occidental. Contrario a la idea de Foucault, en que la biopolítica es la representación de la gubernamentalidad liberal, Agamben deja muy claro que la biopolítica, encuentra sustento a partir del tratamiento de la vida que han fijado las formas soberanas en la historia de Occidente, particularmente en la separación de la vida entre *bíos* y *zoé*, lo cual complementaría parte de la tesis foucaultiana, en la que el poder es siempre impotente porque carece de saberes y busca incesantemente apropiarse de estos para ejercer su papel. Si, en efecto, el poder distingue, separa y sólo logrando esto “dispone” de la vida, las tesis de Agamben y Foucault alcanzan aquí su mayor concordancia. Por tales razones, para Agamben, el estudio de los dispositivos ocupa el papel central en su obra para entender la biopolítica porque nos permite entender el tránsito que se da entre la *disposición*, la *decisión*, la *obligación* y el *mandato* soberano.

2.

Los dispositivos *Providencia-destino* y el *oikonomico-trinitario* a partir de sus bases escolásticas, son el fundamento del dispositivo de excepción moderno, este dispositivo a su vez, contiene ambos dispositivos en su forma secularizada. De la teología cristiana, y sólo a partir de estos dos dispositivos escolásticos para Agamben, se desarrollarán en Occidente los dos grandes paradigmas de la política: la *teología política*, fundada en la idea de Dios y que da sustento a la

trascendencia del poder soberano y la *teología económica* que sustituye dicha trascendencia por la idea de una *oikonomia* como praxis (el gobierno).

3.

La historia política de Occidente es una biopolítica. Para Agamben, el estudio de las *formas de vida* que inauguran las disposiciones soberanas (biopoder) como producción de subjetividad será la forma más adecuada de advertir la biopolítica. Siguiendo la tesis de que las *formas de vida* son los saberes constituidos en su forma vital, el poder no puede tener control absoluto de la vida (la vida siempre un exceso), se trata más bien de una apariencia, o mejor dicho, un revestimiento de la vida como *forma*. Ante ello, los dispositivos posibilitan lo anterior, instaurando y reproduciendo saberes, discursos, enunciaciones, posiciones científicas y filosóficas, etc., que son apropiadas por los sujetos y definen y fundan a su vez distintas subjetividades basadas en las formas litúrgicas del gobierno y paralelamente en el abandono de la Ley.

4.

Colocándonos de frente al nivel de las jerarquías y las separaciones efectuados por los dispositivos teológicos que determinan a su vez la biopolítica en Agamben, la vida humana parece reivindicarse siempre en su estado de *pura potencia* sobre la imposibilidad del poder de definir la vida humana en su sentido operacional (exceso de vida). Es por ello que Agamben necesitará introducir la noción de *vida inoperosa* a partir de las *disposiciones* que efectúa el poder. Y es a partir de la diferenciación de la vida humana entre *bíos* y *zoé*, que existe siempre en ésta la

forma de una potencia que es capaz de recibir del poder una multiplicidad de *formas de vida* sin nunca restringirse en una particular, es decir, que nunca se agota en un identidad propiamente dada. La relación entre vida inoperosa y vida eterna corresponde a un momento en que Agamben piensa el carácter desubjetivante que permita desarticular (interrumpir) el carácter circular entre el reino y la gloria como base de la trascendencia soberana en Occidente. Así, la vida inoperosa en tanto “eterna” se complementará con la idea de una *vida feliz* partiendo del averroísmo latino y del *nous* aristotélico hasta una forma de vida contemplativa (fuera de toda operosidad gubernamentativa) sobre la base de la teología del mesianismo de Pablo de Tarso.

5.

Las dos diferencias más marcadas entre la biopolítica de Foucault y Agamben se pueden resumir de la siguiente manera: 1. Para Foucault la biopolítica parte del concepto de soberanía porque dicho concepto está implícito en la forma gubernamental a partir de que su desarrollo se entiende no como una linealidad temporal, sino como una articulación recíproca que es variable de un periodo histórico a otro. En ese sentido, para Foucault la biopolítica es siempre una coordinación estratégica de las relaciones de poder cuya función es que los vivientes produzcan más fuerza y no un poder de decir la ley o de fundar la soberanía (praxis). No obstante, para Agamben la soberanía tendrá mayor preponderancia a partir de que su dimensión estructural depende del papel de la *nuda vida* como su núcleo originario que le permitirá otorgar el sentido de la *decisión* soberana en tanto revestimiento de esa desnudez como legitimación del

trono. 2. Si bien, el soberano moderno ya no corresponde necesariamente a la figura del rey clásico; la decisión (la palabra soberana) estaría imbricada y presente en todas las operaciones de la gubernamentalidad con el fin de gobernar la vida de una forma más tecnificada y economizada (economía del gobierno) en Agamben; mientras que para Foucault la soberanía se presenta como rasgo imprevisible de la biopolítica en tanto no hay un único poder sino micropoderes y el estudio de esos poderes permitiría a pensar a las relaciones que determinan ese poder; la genealogía agambeniana, en cambio, permite entender la disposición soberana como biopolítica en tanto se manifiesta como fundamento ético-moral solventada por la pregunta acerca de dónde viene el universalismo de la soberanía.

Capítulo 3. Biopolítica e inmanencia. Una lectura de Michael Hardt y Antonio Negri

“... el nuevo pluscapital creado, sólo puede valorizarse mediante el intercambio con el trabajo vivo. De ahí que el capital tienda tanto al aumento de la *población obrera* como a la reducción constante de la parte necesaria de la misma...”

Karl Marx (Grundrisse) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*
1857-1858.

“Y cuando los prisioneros se pusieron a hablar, tenían una teoría de la prisión, de la penalidad, de la justicia. Esta especie de discurso contra el poder, este contradiscurso mantenido por los prisioneros o por aquellos a quienes se llama delincuentes es en realidad lo importante, y no una teoría sobre la delincuencia”.

Michel Foucault. “Los intelectuales y el poder”, entrevista con Gilles Deleuze, en *Microfísica del poder*.

Introducción

No toda la obra filosófica de Antonio Negri está vinculada con la de Michael Hardt, aunque para efectos del presente capítulo la tomaremos en conjunto por ser parte de un proyecto colectivo, a sabiendas de las direcciones, incluso heterogéneas, que han adoptado sus trabajos por separado. Sin embargo, valdría la pena resaltar algunos aspectos de la trayectoria política de Antonio Negri (Padua-Italia, 1933), que bien pudieran contextualizar la aparición de este proyecto político-filosófico conjunto.

La experiencia política de Antonio Negri inicia en 1959 con su vinculación e inclinación sindical y hacia la izquierda socialista en Italia, de la mano de Raniero Panzieri (fundador de los *Quaderni Rossi*). Desde 1962, con la escisión de los *Quaderni Rossi*, Mario Tronti, Romano Alquati, Sergio Bologna y Negri crearán un periódico político de intervención llamado la *Classe Operaia*, que llevará a éste

último a participar en la constitución del primer grupo obrero *Potere Operario* en 1967. Negri perteneció al movimiento operacionista, cuyo mayor rasgo fue su postura antisindical en Italia, en tanto la corrupción de comunistas y sindicalistas. Negri creía en el espontaneísmo obrero, que en su rasgo “no organizado” llevaría a postular la noción de *multitud*, así como el rompimiento con las subjetividades impuestas de la izquierda italiana.²⁴⁹

Hacia 1968, la obra de Negri se distingue por una *primera etapa*, el estudio del trabajo y la crítica del Estado, pero sucesivamente desarrollaría un análisis de la clase obrera llevándole a una idea más amplia de proletariado, la cual pretendía hacer referencia a todos aquellos cuyo trabajo está dominado y explotado por el mando del capital. En este periodo, Negri desarrolló una teoría del “obrero social”, que trataba de vincular a la nueva figura subjetiva de la producción social y la rebelión. Este proyecto intelectual puso en cuestión la división conceptual planteada por las concepciones marxistas tradicionales acerca del trabajo productivo e improductivo, o el trabajo productivo y reproductivo, así como las divisiones políticas tradicionales entre obreros asalariados y no asalariados²⁵⁰. La principal consecuencia de estas reflexiones, fue el reconocimiento de la capacidad de rebelión de todas las diferentes figuras de la producción social, de todo el proletariado en sentido amplio, lo cual representa una *segunda etapa* del trabajo teórico de Negri que desembocará un estudio de un “Marx más allá de Marx”, una reinterpretación de la obra marxiana que la prolongaba más allá de los límites la situación epocal del filósofo alemán.

²⁴⁹ Cf. <http://www.egs.edu/faculty/antonio-negri/biography/>

²⁵⁰ Ídem.

Con la disolución de *Potere Operaio* en 1973, Negri participó en la *Autonomía Organizzata*, una red de organizaciones obreras en Italia que se oponía a la idea de un partido de vanguardia y de una dirección centralizada. En ese mismo año es con el surgimiento de grupos terroristas italianos entre los más distinguidos: las *Brigadas Rojas*, que la actividad política en Italia se volvió más compleja y violenta. Si bien Negri se opuso continuamente a los grupos terroristas, con el secuestro y asesinato de Aldo Moro en 1978 (dirigente de la Democracia Cristiana), el gobierno italiano adoptó una serie de medidas policiales contra los grupos políticos terroristas y no terroristas. El 7 de abril de 1979, Negri es detenido junto a otros miembros del extinto *Potere Operaio*.

Negri estuvo en prisión preventiva durante años sin acceso a juicio. Cuatro años más tarde, es acusado y juzgado de ser el autor intelectual de aquellas organizaciones terroristas, procesándole sobre la base de sus escritos, condenándole por ser el responsable moral de dichos sucesos.

Para 1983 (año de su juicio), Negri sería elegido diputado por el Partido Radical y excarcelado inmediatamente dada su inmunidad parlamentaria, aunque unos meses después la Cámara de Diputados votó a favor de retirarle dicho beneficio y encarcelarle nuevamente. Negri huyó a Francia evadiendo el encierro, donde permanecería exiliado los catorce años siguientes. Aunque el exilio le separó de sus contextos intelectuales y políticos, ello marcó una *tercera etapa* de su producción y sus contribuciones filosóficas más importantes, iniciando con la *Anomalía Salvaje* sobre la filosofía de Baruch Spinoza, hasta su texto *El poder constituyente*, que se ocupará de Maquiavelo y los periodos revolucionarios en Inglaterra, Estados Unidos, Francia y la Unión Soviética.

En este capítulo partiremos de una serie de textos tempranos: *La forma-Estado*, *La anomalía salvaje*, *Fin de siglo* entre los más importantes, que llevarán al filósofo de Padua a reflexionar sobre sus conceptos *multitud* y *poder constituyente*, que en conjunto representarán un modelo ontológico subversivo.

Es con esta última etapa que el proyecto primordial del pensamiento de Negri podemos definirlo a partir del pensamiento político del *operaismo* italiano, pero también alimentado por la filosofía francesa de Michel Foucault, Gilles Deleuze y Félix Guattari.

La relación intelectual entre Michael Hardt y Negri iniciaría a finales de la década de los años ochenta, y en sentido más formal en 1990 cuando Hardt concluye su doctorado en la Universidad de Washington bajo la dirección de Negri. A partir de esta fecha ambos iniciarían un proyecto filosófico sobre el estudio del *común* como aquello que debe ser resignificado ante la economía del poder.

Hasta ahora y como hemos visto, el tratamiento foucaultiano de la biopolítica ha representado un gran reto para su inscripción en el *corpus* del debate; las investigaciones de Foucault desarrolladas en los cursos del Collège de France, ofrecen una lectura más bien fragmentaria de lo que aquí hemos tratado de solventar. La tarea que enfrentamos dentro del pensamiento de Hardt y Negri no escapa a esta falta de sistematización, sino que además se torna peligrosa para lograr el propósito de nuestra tesis. Si bien Hardt y Negri han hecho uso prolífico sobre este concepto en sus últimos y más importantes trabajos, es necesario advertir de antemano los pocos reparos que estos pensadores ponen a un concepto tan discontinuo, en particular cuando sus obras asumen un vínculo muy fuerte con éste.

¿Cómo entran Hardt y Negri al debate de la biopolítica? Este capítulo tiene como objetivo central, analizar y confrontar la tesis de la *biopolítica de la producción*, como categoría que, en términos generales, se coloca como la producción sobre la vida en el capitalismo actual en tanto continuación de la tesis de Michel Foucault sobre el biopoder, esencialmente sobre tres trabajos conjuntos: *Imperio* (2000), *Multitud* (2004) y *Commonwealth* (2009).

De manera muy sucinta, Hardt y Negri se concentrarán en un primer momento en la biopolítica foucaultiana, bajo los términos del desarrollo de la sociedad disciplinaria:

“[...] los trabajos de Michel Foucault han preparado el terreno para un examen de los mecanismos del poder imperial. Ante todo, en primer lugar estos trabajos nos permiten reconocer un paso histórico y decisivo, en las formas sociales, de la *sociedad disciplinaria* a la *sociedad de control*. La *sociedad disciplinaria* es la sociedad en la cual el dominio social se construye a través de una red ramificada de *dispositivos* o de aparatos que producen y registran costumbres, hábitos y prácticas productivas. Poner a esta sociedad a trabajar y asegurar la obediencia a su poder y a sus mecanismos de integración y/o de exclusión se hace por medio de instituciones disciplinarias - la prisión, la fábrica, el asilo, el hospital, la universidad, el colegio, etc.- que estructuran el terreno social y ofrecen una lógica propia a la "razón" de la disciplina”.²⁵¹

El tránsito de la sociedad disciplinaria a la forma concreta del control biopolítico inmerso en la estructura general de la sociedad capitalista:

“Por el contrario, la *sociedad de control* debemos comprenderla como la sociedad que se desarrolla en el extremo fin de la modernidad, y opera sobre lo post-moderno, en donde los mecanismos de dominio se vuelven siempre más "democráticos", siempre más inmanentes al campo social, difusos en el cerebro y los cuerpos de los ciudadanos. Los comportamientos de integración y de exclusión social propios al poder son, de este modo, cada vez más interiorizados en los propios sujetos. El poder se ejerce ahora por máquinas que organizan directamente los cerebros (por sistemas de comunicación, de redes de información, etc.) y los cuerpos (por sistemas de ventajas sociales, de actividades encuadradas, etc.) hacia un estado de alienación autónoma, partiendo del sentido

²⁵¹ Hardt Michael y Antonio Negri (2000). *Imperio*, Santiago de Chile, Edición electrónica de la Universidad de ARCIS, p. 23

de la vida y del deseo de creatividad. La sociedad del control podría así ser caracterizada por una intensificación y una generalización de los aparatos normalizantes de la disciplinamiento que animan interiormente nuestras prácticas comunes y cotidianas; pero al contrario de la disciplina, este control se extiende mucho más allá de las estructuras de las instituciones sociales, por la vía de redes flexibles, modulables y fluctuantes”.²⁵²

A este respecto, es importante destacar que Hardt y Negri entenderán que al interior del control de las prácticas comunes se torna necesario repensar el sentido de comunidad, aquello que compete al republicanismo, es decir, en relación a la palabra anglicana, derivada de la latina *res publica*: *Commonwealth* (riqueza común, mancomunidad). El proyecto del *común* se colocará para estos autores como un momento de resistencia a las formas que le oprimen, intentando desarrollar una ontología diferente y subversiva. En tanto que el *imperio* corresponde a una etapa que aglomera a todas aquellas subjetividades dentro del desarrollo del modelo de sociedad capitalista, la riqueza común es algo que queda neutralizado e inaccesible para la mayoría de la población.

En consecuencia, y sobre esta desigualdad material, la reproducción de pobreza parece develar el aspecto más contradictorio, injusto e inmoral de la sociedad de producción capitalista. Si cada vez existen más avances tecnológicos y se origina más riqueza, cómo es que la pobreza va en aumento. Quizás esto se pueda explicar a partir de la sustracción del trabajo vivo de la población como una manifestación biopolítica imperante.

Siendo conscientes de que la serie *Imperio* (2000), que incluye a *Multitud: Guerra y democracia en la era del Imperio* (2004), y *Commonwealth: El proyecto de una revolución del común* (2009) son los textos que han suscitado más

²⁵² *Ibidem*, p. 24.

discusiones y debates dentro de la filosofía política en el contexto geopolítico mundial.²⁵³, la obra colectiva de estos autores parece tener un sello que lo recorre de modo esencial: el estudio de aquellos dispositivos que se despliegan sobre la soberanía en la fase actual del capitalismo para “la producción de la misma vida social, en la cual lo económico, lo político y lo cultural se superponen e infiltran [...] entre sí.”²⁵⁴ Se trata de una trilogía cuya orientación general es criticar a la *ontología social* como base material del imperio, aquella organización que define al capitalismo mundialmente integrado y al nuevo orden soberano que lo rige. Se

²⁵³ Este debate se inscribe en relación con al menos tres lecturas críticas en torno a *Imperio*. En primer lugar, en el texto *Imperio & Imperialismo [una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri]*, Atilio A. Borón reclamará a dichos autores la exageración y sobre-importancia efectiva de las Naciones Unidas y la legislación internacional en las tesis del origen de la forma-Imperio. Lo anterior se explicaría respecto a la carencia de instrumentos teóricos necesarios que les permitieran percibir la complejidad de la estructura del sistema imperialista. Estos límites radican de las bases teóricas que asumen Hardt y Negri: la filosofía posmoderna francesa, la política italiana y la ciencia económica norteamericana, errándoles en la definición de una etapa del surgimiento de la forma Imperio, cuando de lo que se trata es de comprender la fase imperialista actual. Dicho error se fundamentaría además en el hecho de sobredimensionar las apariencias “democráticas” del multilateralismo y del sistema de las Naciones Unidas. Para Borón, se confunde una hueca formalidad del Imperio con su sustancia constitutiva, es decir, tomaron la forma por el fondo. Cf. Borón Atilio A. (2002). *Imperio & Imperialismo [una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri]*, Buenos Aires, CLACSO, p. 10. Con I. Wallerstein, el uso del concepto y la teoría de la *globalización* (término crucial para Hardt y Negri) no representan una propuesta académica seria, sino más bien una noción mediática construida que afirman una falsa “novedad” y singularidad “inérita” de ciertos procesos recientes que se orientan más hacia ignorar u ocultar los procesos esenciales de la crisis final del capitalismo actual, sumados a una visión lineal y sólo evolutiva del desarrollo capitalista. Cf. Wallerstein Immanuel (2000) “¿Globalización o era de transición? Una visión a largo plazo de la trayectoria del sistema-mundo”, en *Revista de la Universidad de San Carlos de Guatemala*, No. 8, Ciudad de Guatemala. Finalmente A. Badiou, pensará que la percepción de Negri es demasiado simétrica. Para Badiou la noción de imperio, finalmente, es un sistema. Según la lectura de Badiou a Negri, éste último estaría convencido que en el Imperio siempre hay recursos para la subversión y las políticas de la emancipación, es decir, que dentro de la fuerza del capitalismo también se encuentra la creatividad de la multitud, lo que no dejaría lugar a la necesidad del *acontecimiento*, porque hay algo estructural en el movimiento de la emancipación. Según el pensador francés, la gran cuestión en política para Negri, es la cuestión del movimiento, pero la cuestión de la actualidad es la relación entre el movimiento y el Estado. La cuestión real es saber cuál es la nueva forma de organización después del partido. Más generalmente: “¿cuál es la nueva disciplina política?” Cf. Badiou Alain (2008). “Badiou on Negri and the Uniqueness of the Event” (entrevista a Badiou en línea): <http://kasamaproject.org/theory/473-5badiou-on-negri-and-the-uniqueness-of-the-event> y Power Nina (2012). “Towards and New Political Subject? Badiou between Marx and Althusser”, en *Badiou and Philosophy*, United Kingdom, Edinburgh University Press, pp. 157 y 158.

²⁵⁴ Cf. Hardt Michael y Antonio Negri (2000). *Imperio*, op. cit., (Prefacio).

trata de comprender además las transformaciones que se han producido en dos grandes áreas de producción de subjetividad: 1) aquella ligada al estudio del trabajo abstracto, que retoma la discusión de Karl Marx, y que en nuestros días predomina como *trabajo inmaterial* y del tránsito del fordismo al posfordismo en el que quedan representadas todas aquellas formas de explotación del trabajo que aparecen en la modernidad tardía (biocapitalismo), y; 2) la política como tránsito de una composición social de producción y reproducción de bienes, signos y subjetividades como formas asimiladas por los individuos (biopolítica). Ambos escenarios representan, a *grosso modo*, la biopolítica para estos pensadores. Nuestra tarea aquí será explicarla e inscribirla en el debate actual que hemos venido desarrollando en capítulos previos.

La estructura del presente capítulo se dividirá en dos secciones. En un primer momento, nos enfocaremos a exponer de manera general la obra de Hardt y Negri, con el propósito de exponer las razones que nos llevarán a un segundo momento, el análisis de la dimensión biopolítica como producción social.

Algunas consideraciones que pudieran aclarar los ejes centrales de esta tarea, nos llevan de manera obligada a plantear la siguiente hipótesis: **A partir del problema de la *producción de subjetividad*, Hardt y Negri parten a un elemento central en el debate de la biopolítica ligado a la necesidad de establecer una crítica a la *ontología social del imperio* y su configuración dentro de la *razón gubernamental*. En la medida que la gubernamentalidad se contrapone con los *acontecimientos* e historias marginales de la vida, estos pensadores dan cabida a un replanteamiento de las bases de una**

genealogía de la rebelión, pensando a la biopolítica como elemento afirmativo de la vida, contraria a la estructura de mando del biopoder.

Para defender esta hipótesis, es necesario lograr un tránsito que se caracteriza por el desarrollo de conceptos más bien “marginales”: *desterritorialización, multitud, éxodo, poder constituyente, comunidad*, categorías que pretenden explicar los efectos gubernamentales del poder constituido, junto con la revisión de “cierta” tradición filosófica cuyos puntos más visibles son Spinoza, Marx, Deleuze y Guattari y, por supuesto, Michel Foucault²⁵⁵.

La obra de Hardt y Negri se nutre esencialmente de Deleuze, quien a su vez, recurriendo a algunos conceptos de Nietzsche y de Spinoza, desarrolla la noción de “flujos libidinales”, que instala un concepto de “deseo” fundamentalmente diverso de aquel contra el que Foucault se rebela en *La voluntad de saber*, en el contexto de su crítica al psicoanálisis. Aquel “deseo” en su comprensión excesivamente parcializada, reduciéndose a la condición de producto del “poder-ley” en tanto efecto normalizador del que se vale el “dispositivo sexualidad”.

Pensar el deseo nos llevaría a Deleuze y Guattari, donde éste no es sino un “flujo de conciencia a-subjetiva”, la condición necesaria para entender el cuerpo como una “pluralidad irreducible de fuerzas”²⁵⁶, una potencia cuya actualización no se agota en la representación o imagen, ni tampoco en la experiencia del organismo individual; la potencia del deseo es la potencia de la vida. De este modo, una relación no organizada con el cuerpo es lo que significa la expresión

²⁵⁵ Cf. Negri Antonio (2004). *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, Barcelona, Paidós, p. 175.

²⁵⁶ Cf. Deleuze Gilles y Félix Guattari (2010). *El AntiEdipo.....*, op. cit., p. 47.

“cuerpo sin órganos”, y que se inscribe en la comprensión de la biopolítica afirmativa en tanto se aleja del marco estructural por el que la vida es gobernada, pero que exige a su vez la necesidad de pensarla en tanto desafiante al poder, como un exceso en potencia.

A partir de este escenario, a este ingreso de renovación filosófica, la noción de *ontología social* encajará con este exceso deleuziano. De allí se nutre la invención constituyente de la comunidad política, lugar de emergencia de la subjetividad autoafirmativa frente a la captura del poder y su sistema de creencias y valores. En Hardt y Negri, claramente se detecta la necesidad de una epistemología para la liberación de todos aquellos procesos que, orientados en distintas direcciones, gobiernan la vida social de los sujetos políticos concretos²⁵⁷.

Estos procesos y sus direcciones múltiples, se colocarían al nivel de subjetividades conducidas. Este tipo de subjetividades se explica para Negri, por la relación que definiera Marx sobre el apoderamiento concreto del trabajo vivo, y la determinación material de este apoderamiento dentro del proceso productivo: subsunción *formal* y *real*. Como se sabe, a partir de Marx la subsunción formal está ligada al proceso de la manufactura, mientras que la real, se orienta al trabajo mecanizado y fabril. Dicha distinción permitirá a Negri comprender este tipo de subjetividades a un proceso de producción capitalista “total”, donde las diferencias y las resistencias se ubican en un plano de “extraordinaria” precariedad²⁵⁸, y donde la subsunción real es efectiva. Pero además, la fase actual del capitalismo,

²⁵⁷ Cf. *Ibíd.*, p. 87.

²⁵⁸ Cf. Negri Antonio (2006). *Fábricas del sujeto/Ontologías de la subversión*, Madrid, Akal, p. 185.

reconoce Negri, “ha llegado hasta la radical institución formal de lo colectivo”²⁵⁹, lo que indicaría que el trabajo y la producción son determinaciones exclusivamente sociales sobre las condiciones de la *ontología social* del Imperio. Estas subjetividades, apoyadas sobre la relación de subsunción formal y real, y en la que ésta última predomina, colocarían en un umbral ontológico tanto al razonamiento filosófico como a la decisión ética. En palabras de Negri: pura “precariedad del ser.”²⁶⁰ Se trata de postular una *ontología de la subversión*. Una que debe atravesar el umbral del ser para poder asumir una ruptura con las determinaciones estructurales de la producción y del sujeto productivo. Una pregunta por el *ser* y su visión de la vida, a manera de una *Weltanschauung*.

De este modo, Michael Hardt y Antonio Negri –siguiendo a Foucault– han indicado que el problema de la subjetividad tiene tres fases: *Primera*. Mediante los distintos modos de conocimiento que dan lugar a que éstos alcancen el estatuto de ciencia, y de ella deriven instituciones. *Segunda*. Sobre prácticas de división y clasificación, que una vez constituido el sujeto, lo dividen en su interior para clasificarlo y convertirlo en objeto de los mecanismos de poder (clasificaciones como la locura, padecimientos, condición laboral, invisibilización, etc.). *Tercero*, sobre la propia característica del poder que opera entre la trama científica y de clasificación de los sujetos producidos para determinar y transformar las técnicas de disciplina y control²⁶¹.

En segundo lugar, la importancia política de Spinoza para Negri y Hardt sobre el tema de la biopolítica alcanza su fundamentación más profunda en la

²⁵⁹ Ídem.

²⁶⁰ Ídem.

²⁶¹ Cf. Negri Antonio (2004), *Guías...*, op. cit., p. 144.

metafísica de Spinoza, en tanto propuesta alternativa dentro del pensamiento moderno sobre el problema de la soberanía, en tanto antítesis histórica que permita comprender el desarrollo del modo de producción capitalista. En uno de los primeros textos de Antonio Negri, *La anomalía salvaje* (1981), texto dedicado a la vida y obra filosófica de Spinoza, se revela un estrato genealógico que él mismo ha señalado como la “primera revolución de la libertad”²⁶². Esta recuperación del pensamiento de Spinoza que ha sido señalada como *anomalía* por el pensamiento “sofístico” y “reaccionario”²⁶³.

Según Negri, hay momentos en los que el ser colectivo está más allá del *devenir*, es por ello que la actualidad de Spinoza se basa en la idea de que el *ser* no quiere someterse a un devenir trascendental, es decir, someterse a los criterios de *verdad* y sus dispositivos. Y es quizás por lo anterior, que uno de los argumentos más famosos de Negri es aquel que sostiene que el concepto de *pueblo* está vinculado a la tradición hegemónica de la Modernidad y, tanto Hobbes, Rousseau, Locke y Hegel, habrían producido este concepto sobre una orientación específica: la *trascendencia soberana* como opuesto al “caos” y la “guerra” que suponía la *multitud*²⁶⁴.

Lo anterior representará para Negri y para nosotros una clave conceptual y política: la multitud contra la legitimación de las normas de dominio.²⁶⁵ Por ejemplo, la crítica de Negri al iusnaturalismo moderno²⁶⁶, tanto de origen empirista como idealista, supone considerar a éste un pensamiento de la trascendencia, y

²⁶² Negri Antonio (1993). *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Barcelona, Anthropos-UAM-Iztapalapa, p. 30.

²⁶³ Cf. Negri Antonio (2011). *Spinoza subversivo*, Madrid, Akal, p. 29.

²⁶⁴ Negri Antonio (2004). *Guías...*, op. cit., p. 131.

²⁶⁵ Cf. Negri Antonio (1993). *La anomalía...*, op. cit., pp. 362 y 363.

²⁶⁶ Negri Antonio (2004). *Guías...*, op. cit., p. 131.

en contraste, la teoría de la *multitud* es un pensamiento de immanencia porque supone que los sujetos hablen por cuenta propia, es decir, que no se trata de individuos propietarios, sino de singularidades no representables.

En el plano de estas singularidades, el cuerpo y la vida se tornan objetos del poder al inscribirse en aquellas representaciones espaciales donde el cuerpo es la instancia del ser viviente y, por tanto, material político. Por el “ser viviente”, no sólo atraviesan las tecnologías de normalización e individuación, sino además el conflicto filosófico entre immanencia y trascendencia, entre sujeción y subjetivación. Sólo en la medida que el viviente coincide con su cuerpo, y el biopoder despliega sus mecanismos de control sobre la immanencia de lo vivo, es posible distinguir la desfiguración, la anomalía y la resistencia a las producciones normativas de subjetividad y comunidad²⁶⁷:

“No por azar esta nueva concepción permitió componer una visión distinta de lo común, precisamente como cooperación, así como una nueva concepción de la multitud, como conjunto de singularidades proliferantes. Esta nueva ontología social nos ha permitido producir sujetos «éticos» (por utilizar términos foucaultianos), los cuales se activan en una práctica del tiempo distinta, un tiempo que se convierte en desmesura desde la perspectiva de su medición (vista desde el exterior) o excedente (cuando el tiempo vivido es visto desde el interior, desde abajo, desde aquella construcción original del ser que es nuestra vida productiva)”²⁶⁸.

Por último, el tratamiento de la serie de *Imperio* nos permitirá comprender el recorrido histórico de la categoría homónima a partir de cuestiones más específicamente políticas, pero al margen de este aparato, la definición del

²⁶⁷ La reflexión de este párrafo es una adaptación que abona a nuestros intereses argumentativos de la perspectiva original del Prólogo: “El umbral biopolítico” de Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez, en Foucault Michel, et. al. (2007). *Ensayos sobre biopolítica*. op. cit., p. 10.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 147.

concepto de *multitud* y de *poder constituyente*²⁶⁹. En el libro *Imperio*, el estudio de la soberanía necesariamente quedaría atravesada por el despliegue de sus dispositivos de control. Es así como, si pudiéramos resumir a la biopolítica en un continuo, para Negri sería el desarrollo de tres series causales: “[...] la metamorfosis de la organización del trabajo; el anclaje biopolítico de la soberanía, es decir, el pasaje efectuado por las técnicas de soberanía del ejercicio de las disciplinas al del control y; la crisis general de las categorías ligado a los procesos de globalización.”²⁷⁰

3.1 Imperio, multitud y éxodo como claves biopolíticas

Hacia finales de los años setenta, Foucault comenzaba a elaborar un concepto de “crítica” que no dejaría de estar presente en la última etapa de su pensamiento, y que dice relación con el hecho de que, en los cuerpos, permanece siempre algo indeterminado por las tecnologías del poder²⁷¹. En su primera conferencia sobre la *Aufklärung*, se trazaba, en efecto, un ensayo más conocido, *¿Qué es la Ilustración?* (1984) profundizando este sentido. Desde esta perspectiva, las artes de gobernar, deben ser rechazadas, limitarlas, y encontrar una justa medida de transformarlas, de buscar desplazarlas.

¿Cómo enmarcamos la relación con aquello que excede al arte de gobernar? Si la vida como una pura *potentia* es simplemente indiferente a la

²⁶⁹ Negri Antonio (2004). *Guías...*, op. cit., p. 11.

²⁷⁰ Negri Antonio (2008). *La fábrica de porcelana. Una nueva gramática de la política*, Madrid, Paidós, p. 37.

²⁷¹ Foucault Michel (1995). “Crítica y Aufklärung [“Qu’est-ce que la Critique?”]” (Conferencia), Venezuela, en *Revista de Filosofía de la Universidad de los Andes*, núm. 8, p. 3: <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/15896/1/davila-critica-aufklarung.pdf>

función, entonces ¿cómo esta energía eminentemente humana es capturada por una lógica, la lógica del capital, y puesta a trabajar sobre la base de su administración y control?

La mediación es la subjetividad. Entre la vida y el poder (inmanente y trascendente), la conexión no es la vida sino la subjetividad que la suscribe:

“Things had already turned ugly in 2007, when almost 12 tons of cocaine were confiscated and the cartel bosses in Reynosa, on the US border, told those in Tampico that they had to cover the losses. This started a wave of kidnappings that ended up with the taking of Fernando Azcarraga, former mayor and cousin of the owner of the Televisa media empire, in September 2010.

After that, wealthy citizens began fleeing the city. And when the wealthy left town, the cartel began targeting doctors and other middle-class professionals for kidnappings, provoking a further, middle-class exodus from the city”.²⁷²

Los dos párrafos anteriores corresponden a un artículo publicado en el periódico británico *The Guardian*, en el que se puede apreciar un fenómeno ocurrido en la Ciudad de Tampico del Estado de Tamaulipas (México), un acontecimiento que marca un *éxodo* de la clase media en dicha entidad. El problema del narcotráfico en México, a riesgo de caer en una generalización insuficiente, se inscribiría dentro de la lógica del capital en la medida que existe un mercado, una oferta y una demanda, es decir, que es parte integral del modelo de sociedad capitalista; una cadena de producción transnacional que surge como producto de la desarticulación del Estado-nación, sumado a la condición de México como economía periférica ante un poder económico-político global. La degradación social que ocurre en distintos puntos de este país corresponden con la producción de identidades híbridas que se fueron gestando desde los orígenes

²⁷² Hollander Kurt (2014). “The tragedy of Tampico, Mexico: a city of violence, abandoned to the trees”, en *The Guardian*, UK, lunes 2 de junio, artículo digital: <http://www.theguardian.com/cities/2014/jun/02/the-tragedy-of-tampico-mexico-a-city-of-violence-abandoned-to-the-trees>

mismos del narcotráfico en este país, subjetividades producidas como la del narcotraficante, el secuestrador, el pandillero sobre nuevos actores de esta parte de la producción capitalista que impera hoy en México producto de los escasos niveles de desarrollo humano de la población (empleo, alimentación, educación, etc.), del escaso desarrollo económico y del incipiente desarrollo industrial, que junto con otros factores como la corrupción en el país se transcriben en una especie de *ontología social* que cada vez más difumina los nexos de lo común y del bienestar. A ello podemos añadir la condición geográfica del país que le coloca como paso obligado del flujo de narcóticos, y cada vez más como principal productor ante la satisfacción de la demanda, principalmente, la estadounidense.

El resultado del éxodo de esta clase media resulta notable por dos aspectos, el primero, es la condición económica de éstos lo que les coloca dentro la posibilidad de escapar, segundo, porque “los que se quedan” o simplemente no tienen los medios o existe una especie de arraigo, nostalgia, amor o resistencia a pesar de las condiciones cada vez más adversas. Lo cierto es que, este particular éxodo parece mostrar como una forma de escape de la lógica hegemónica del imperio, aunque parece no recuperar el fortalecimiento del vínculo de comunidad en la sociedad tamaulipeca, un rescate del *proprium* ante el abandono de la ley como posibilidad muerte.

En contraparte, en Tamaulipas parece surgir otra clase de movimiento, un éxodo muy distinto al anterior:

“Yet the thousands of citizens dressed in white who have taken to the streets still believe their city must one day rise again from the ruins. The federal government responded to these protests by sending in the army to quell the cartel violence – unfortunately, bringing more weapons into the city doesn’t end crime and violence; it tends to exacerbate it.

José, a local historian whose grandparents are buried in the city cemetery, has stayed put because of his love for Tampico. He regards the civic action as positive, especially when the alternative is the para-militarisation of the residents, as has happened in other states in Mexico.

The citizens of Tampico don't expect much from the government," Jose says. "Maybe that's the most distinctive trait of Tampiqueños; that even with all the economic and social difficulties they have had to face throughout the city's history, they somehow manage to fend for themselves in order to survive".²⁷³

El éxodo colectivo no sólo acontece con la migración, la salida a las calles para protestar no sólo contra la violencia sino contra la militarización y para-militarización en el Estado obedece a un momento donde la vida en comunidad parece escapar a esta lógica. Considero que queda clara la distinción entre el primer éxodo y éste, en la medida que "no se espera nada del gobierno" y en consecuencia se emprende o propone "algo", un movimiento, una perspectiva, una resolución dentro del problema "desde adentro"; se contrapone lo común (el problema común) sobre el sentido desterritorializante del imperio al tomar conciencia del espacio al que se pertenece y la posibilidad de un mejor futuro, es decir, existe una cierta conciencia sobre la inutilidad del gobierno. Dicho sentido, invertiría la lógica gubernamental porque interrumpe la solución parcial y su inmediatez, como en el caso del Estado de Michoacán donde el gobierno federal logró cooptar a las autodefensas (institucionalizarlas) suprimiendo su potencial subversivo, al tiempo que se reactivó su dependencia al esquema de gubernamentalidad.

Consideramos primero presentar este acontecimiento y lo que significa el éxodo sobre ese ejemplo, para partir hacia una noción crucial, aquella que reactiva el debate sobre la biopolítica en el tránsito del siglo XX al XXI.

²⁷³ Ídem.

Trabajado desde principios de los años noventa y publicado en el dos mil, *Imperio* es el título del más famoso texto de Hardt y Negri, el cual se coloca como una obra polémica y controvertida sobre el estado actual que guarda la soberanía, en particular, vista por estos autores como un aparato de mando²⁷⁴ dentro de la sociedad capitalista, es decir, como un mecanismo que funciona a partir de la existencia de: “[...] identidades híbridas, jerarquías flexibles e intercambios plurales por medio de redes moduladoras de comando”.²⁷⁵

Imperio es una categoría que se presenta siempre sobre su contraste básico, la *multitud*. *Imperio* se contrapone a la *multitud*, dado que ésta última toma el lugar de la clase obrera y del pueblo como sujetos históricos. Si nos hemos permitido empezar por la noción *éxodo* es porque por ella atraviesan estas dos formas categoriales, el vínculo de su contraposición dentro de las relaciones de poder que sin embargo les unen.

Pero la configuración del imperio como aparato biopolítico tiene una constitución híbrida sobre el sentido de la soberanía que guarda, según Hardt y Negri “[...] implica la naturaleza de la mezcla en la constitución-un pasaje desde el modelo antiguo y moderno de un *mixtum* de cuerpos o funciones separados hacia un proceso de hibridización de las funciones gubernamentales en la situación actual”.²⁷⁶

La constitución mixta del imperio corresponde a un binomio muy bien definido: 1. Lo *monárquico*, es decir, el poder que oscila entre las grandes instituciones financieras y los países industrializados que les solventan como es el

²⁷⁴ Ídem.

²⁷⁵ Hardt Michael y Antonio Negri (2000). *Imperio...*, op. cit., p. 4

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 239.

caso de la relación entre el Banco Mundial, con el Fondo Monetario Internacional y G-8²⁷⁷ y; 2. El poder *aristocrático* (las transnacionales y los grandes capitales) caracterizados a partir de las redes de mercados que producen a escala global. En el caso de éste dos últimos, según Hardt y Negri, se funden inextricablemente con las funciones monárquicas porque crean conjuntamente “un conducto vertical entre un centro y una periferia a fin de producir y vender mercancías, sino también en poner continuamente en relación con un amplio horizonte de productores y consumidores dentro y entre los mercados”²⁷⁸; finalmente lo *democrático* cerraría o constituiría la constitución híbrida del imperio, una trinidad en la que éste último factor cierra la tríada en tanto introductora de nuevas relaciones de fuerza, es decir, las sobredeterminaciones imperiales de la democracia tanto en sus instituciones autoproclamadas democráticas como de las no gubernamentales, mediante las cuales la multitud es capturada en aparatos de control flexibles y moduladores. Este último aspecto es crucial porque no sólo se coloca al poder soberano del imperio dentro de la tríada secularizada, sino que para los autores corresponde el nivel estrictamente biopolítico del imperio, esto es, “el paso del paradigma disciplinario de gobierno hacia el paradigma de control”²⁷⁹, de la supresión del proyecto del común sobre fines particulares.

Ahora bien, si ya hemos parcialmente lo que implica la *multitud* desde su opuesto, hay un aspecto más importante que nos permitirá definirle. Hardt y Negri en distintos puntos de la serie *Imperio*, colocarán a la pobreza como base constitutiva de la multitud. La razón de esta asociación es que la *riqueza común* es

²⁷⁷ Ídem.

²⁷⁸ Ibídem, p. 240.

²⁷⁹ Ibídem, p. 241.

un aspecto que le compete, mientras que el imperio se basa en la producción o la sustracción de la riqueza común para convertirle en ganancia privada. Este problema de corte material, se colocará además dentro del realismo político, la primer fuente: Maquiavelo, que les ayudará postular hasta el estoicismo y la idea del “eterno retorno” (Nietzsche) y al posibilidad de transformación en el *Übermensch*, así como la imposibilidad del progreso como ruptura ante la base racional del liberalismo.

Para los autores de *Imperio*, la pobreza es el *nombre común* que se contrapone en principio y antes que a la forma imperio contra la *república de la propiedad* (base material del imperio)²⁸⁰: “el pobre, es también la base de cada posibilidad de la humanidad. Como señaló Niccolo Machiavelli, en el “retorno a los comienzos” que caracteriza la fase revolucionaria de las religiones y las ideologías de la modernidad, el pobre muestra casi siempre poseer una capacidad profética: no sólo es el pobre en el mundo, sino que el pobre es la posibilidad real del mundo”²⁸¹.

En el pobre existiría una inmanencia, la cual se torna como posibilidad de la renovación del ser-en-común porque no se dirige sobre ninguna trascendencia, es decir, que rompe con la lectura teológica de la soberanía y funda, según los autores una genealogía de la soberanía más mundana²⁸², alejada de aquello teóricos de la excepción o de la idea de que el soberano es quien decide el estado de excepción (Agamben principalmente y en parte Esposito), pero incluso más

²⁸⁰ Hardt Michael y Antonio Negri (2009). *Commonwealth. El proyecto de la una revolución del común*, Madrid, Akal, p. 27.

²⁸¹ Hardt Michael y Antonio Negri (2000), *Imperio*, op. cit, pp. 120-121.

²⁸² Cf. Hardt y Negri (2009). *Commonwealth...*, op. cit., pp. 20-21.

allá, contra toda la tradición teológica de la política de Hobbes a Schmitt.

Finalmente, una correspondencia que se posiciona en mayor medida con la biopolítica agambeniana se posiciona sobre la clausura de todo comercio político con el poder gracias a su versión apocalíptica (campo de concentración, estado de excepción como regla, nuda vida): “[...] uno de los aspectos teológicos implícitos en esta concepción de la soberanía consiste en su división maniquea entre opciones extremas: o nos sometemos a esa soberanía trascendente o no oponemos a ella en su integridad”²⁸³

En consecuencia lo que estarían haciendo estas lecturas es mermar las esperanzas de la transformación de un poder democrático desde la multitud, desde el sentido más terrenal donde se colocaría el mundo de las *necesidades* materiales, que en consecuencia, logre sobre esa base y el realismo político que le caracteriza la conformación de un poder constituyente que desactive o interrumpa con las formas de explotación de la vida desde dentro.

La *praxis* de un poder constituyente por el que debe hacerse y erigirse la multitud rectifica su posicionamiento realista dentro de la política, porque es a partir de que la multitud y su voluntad democrática se contraponen a la racionalidad gubernamental como forma biopolítica del imperio que se ingresa al sistema político pero manteniendo distancia sobre la voluntad soberana (*éxodo*) que le define como *mandato*, y en consecuencia puede partir al debilitamiento del constitucionalismo en tanto orden social y político que no corresponde con la voluntad de la multitud, orden ajeno a ésta en la medida que la constitución preestablecida se asume como “mixta”, es decir, dentro el estadio democrático del

²⁸³ *Ibidem*, p. 21.

imperio, donde supuestamente quedan “incluidas todas las voces” por las vías institucionales como el parlamentarismo y los partidos políticos, las cuales lograrían una mediación no democrática en tanto está se basa o reproduce la desigualdad material:

“[...] el paradigma del poder constituyente es el de una fuerza que irrumpe, quebranta, interrumpe, desquicia todo equilibrio preexistente y toda posible continuidad. El poder constituyente está ligado a la idea de democracia como poder absoluto [...] como fuerza impetuosa y expansiva, un concepto ligado a la preconstitución social de la totalidad democrática”.²⁸⁴

El poder constituyente en tanto voluntad absoluta de la multitud por desarrollar, se lograría un revés de la trama de la teoría hobbesiana de la soberanía determinando su propio tiempo, en principio, reconociendo como un momento esencial la secularización del poder, pero en tanto su devenir inmanente de la historia (opuesto a la trascendencia hobbesiana) rompiendo con la tradición teológica completa.

De esta manera, la *primera clave* que presentamos para comprender la biopolítica en Hardt y Negri es la que define a la categoría imperio en su propósito de comprender el ocaso de la soberanía moderna²⁸⁵ y la necesidad de construcción de un poder constituyente. La forma imperio no es el *imperialismo* en función de que el primero no establece centro de poder ni se basa en fronteras ni arraigos territoriales, pero será a partir de esta desterritorialidad que su función como aparato de “comando” se logre colocar dentro las distintas interpretaciones pero convergentes al fin con Foucault, Agamben y Esposito en relación al problema de la soberanía y su ejercicio espacial-corporal.

²⁸⁴ Negri Antonio (1994). *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Ediciones Libertarias-Prodhufi, Cap. 7.

²⁸⁵ *Ibíd*em, p. 4.

En esa medida, la noción de biopoder no simplemente se posiciona como la fase última dentro del problema de la soberanía, sino como una articulación de las etapas históricas-no lineales en la cuales se agrupa la biopolítica. Es quizás por esto que nuestro problema de investigación parece irse colocando en aquellos acontecimientos que progresivamente permiten repensar la genealogía de la soberanía, y que a su vez coinciden con el pasaje de un poder somático e individualizador en principio, hacia la comprensión de éste mismo en su sentido masificador.

Con Hardt y Negri, y su orientación y filiación foucaultiana, nos llevará a entender al biopoder como un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo, y su consolidación en la medida que precisa del control de los cuerpos dentro del aparato de producción y sobre el ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos. Pero este ingreso de la corporalidad en la era del imperio no se puede explicar sino a partir un rasgo “represivo”, que Hardt y Negri identifican a partir de los movimientos protestantes y renacentistas en Europa, en principio, como el origen de la gubernamentalidad liberal:

“[...] los movimientos de renovación continuaron su trabajo en la base. Donde los espacios eran cerrados, los movimientos se volvían al nomadismo y el éxodo, llevando consigo el deseo y la esperanza de una experiencia irreprimible. El conflicto interno de la modernidad europea se reflejó simultáneamente en una escala global como conflicto externo. El desarrollo del pensamiento Renacentista coincidió tanto con el descubrimiento europeo de América como con los comienzos de la dominación europea sobre el resto del mundo. Europa había descubierto su exterior”.²⁸⁶

El *nomadismo* y el *éxodo* como se puede apreciar, remite en todo caso a

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 63.

una *constitución ética*²⁸⁷, es decir, una subjetividad que en su marginalidad evidencia injusticias localizables dentro de las prácticas de explotación del trabajo vivo (la lógica del producción en el narcotráfico como veíamos en el caso de Tamaulipas), y que en esa medida, nos conllevaría a contraponer una alternativa; un segundo momento indicaría una *resistencia práctica*²⁸⁸, es decir, una práctica de subjetividad nómada que constituya un exilio de las lógicas de explotación del trabajo vivo, ejemplos de ello van desde las tomas de tierras improductivas del Movimiento de los Trabajadores sin Tierra en Brasil, la autogestión zapatista, o las formas de resistencia al poder financiero que se dieron a partir de la crisis de 2001 en Argentina. Dentro de este éxodo que, como veremos, será la categoría determinante en la construcción de una ontología subversiva; la producción de subjetividad del poder soberano aunque se base en la superación de obstáculos para retener el poder, -sostiene Hardt y Negri- no puede, sin embargo, eliminar el límite puesto por la multitud. El verdadero límite de la soberanía está en la relación entre quien manda y quien obedece:

“El poder de la multitud consiste no tanto en la posibilidad de destruir esta relación, cuanto de vaciarla, abandonarla o minimizarla por medio de una negación radical. La multitud es la negación de la relación. La multitud es la que produce y reproduce el mundo, y, precisamente por esta razón, constituye el límite de la relación soberana”.²⁸⁹

Éxodo hace referencia además a un *excedente* dentro de una lectura que los autores abordan a los *Grundrisse* de Marx sobre el problema del trabajo abstracto, del modo en que este trabajo inmaterial captura las formas de existencia más generales, donde ya no sólo es la clase obrera, sino el conjunto del

²⁸⁷ Cf. Negri Antonio (2004). *Guías...*, op. cit., p. 155.

²⁸⁸ Ídem.

²⁸⁹ Ibídem, p. 124.

trabajo humano vivo el que quedaría inscripto en la lógica de producción del capitalismo mundial. Pero a su vez, éste orden produciría una subjetividad excedente, igual de general y abstracta: la multitud, un exceso de vida. El trabajo inmaterial tiene además otra característica: no es susceptible a ser dominado por una lógica territorial ni un encierro sino por el estado permanente de guerra. Ante ello, sólo así es posible pensar a la *multitud* agrupada bajo el trabajo inmaterial:

“[...] las cuestiones militares nunca pueden ser tratadas de manera aislada, y en la era de biopoder y la biopolítica que se entrelazan cada vez más estrechamente con las cuestiones sociales, culturales, económicas y políticas. Con el fin de dar un primer esbozo de estas subjetividades de resistencia, por lo tanto tenemos que anticipar algunos de los resultados de nuestro análisis en la parte 2 sobre la composición social de la multitud y de su composición técnica, es decir, de cómo las personas se integran en los sistemas de producción económica y la reproducción, lo que los trabajos que realizan, y lo que producen. La escena contemporánea del trabajo y la producción, vamos a explicar, se está transformado bajo la hegemonía del trabajo inmaterial, es decir, el trabajo que produce productos inmateriales, tales como información, conocimientos, ideas, imágenes, las relaciones y los afectos”.²⁹⁰

La *multitud*, al igual que el Imperio, no tienen definida una territorialidad, sólo pueden “localizarse” en los múltiples espacios que se configuran a partir de las relaciones de poder implicadas entre ambos, en los intersticios. Recordemos que, para Foucault, el poder sólo se entiende a partir de sus relaciones y mecanismos, sin un lugar concreto, y ello obedece justamente a la noción espacial implícita en su estudio del poder: “una historia de los espacios que sea a su vez una historia de los poderes”²⁹¹. Por ejemplo, la idea de la ciudad moderna sólo fue posible a partir de la puesta en marcha de un dispositivo (de seguridad) que ingresó subjetividades producidas en torno a formas de vida *ad hoc* a los

²⁹⁰ Hardt Michael y Negri Antonio (2004). *Multitude. War an democracy in the age of Empire*, New York, The Penguin Press, p. 65.

²⁹¹ Foucault Michel (2001b). *Dits et Écrits*. Dos Volúmenes. París, Gallimard Quarto, p. 90. (La traducción del fragmento es mía).

vertiginosos cambios que introducía en su idea de circulación²⁹². A esto se refiere el trabajo de Andrea Cavalletti: *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*, en el cual los *dispositivos de seguridad* influidos por el ejercicio de la soberanía hobbesiana muestran que la idea de seguridad, que aparece con las ciudades modernas, está relacionada con el principio de que la seguridad es un progresivo acto de violencia. Escribe Cavalletti: “El mismo lugar común de la seguridad como capacidad de oponer una fuerza adecuada y desalentar una eventual amenaza enemiga, o sea, en todas sus formas la teoría de la disuasión, es un producto de la máquina hobbesiana, de su movimiento interno, donde lucha y protección se alimentan mutuamente”²⁹³. Como se puede apreciar, la “amenaza enemiga” no es del todo sustituida en la ciudad moderna. Si en antaño la mayor amenaza era la invasión de un reino enemigo, la sustitución amenazadora se ha trasladado a aquellas subjetividades marginales como el extranjero, el migrante, las comunidades desplazadas por la guerra, por la pobreza, por el alimento. Todas ellas evocan una plasticidad múltiple, que a pesar del control global, circulan, movilizand o multitudes resistentes. Para Negri, el sujeto dentro del *general intellect* es poderoso por ser nómada y autónomo, basado en la cooperación para vencer al mercado, donde la teleología de lo común se impone sobre la del individuo y lo privado, del *poder constituyente* que nace necesariamente de la militancia de hombres contruidos dentro del trabajo inmaterial y cooperativo,

²⁹² Foucault ha sido muy preciso en esta cuestión, la cual se puede profundizar en su “Clase del 11 de enero de 1978”, dentro de Foucault Michel (2008). *Seguridad...*, op. cit, p. 29 en adelante.

²⁹³ Cavalletti Andrea (2010). *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, p. 75.

resueltos a vivir como asociación subversiva.²⁹⁴

El éxodo se distinguirá por su nomadismo. El nomadismo devendría de la idea moderna de la Ciudad desprendida del amurallamiento y abierta a la circulación de bienes y personas como forma de desplazamiento del común sobre el territorio. Corresponde a su vez a una ruptura territorial respecto del antiguo poder soberano (anterior al siglo XVII), porque la libre circulación y la constitución de sus espacios se basan en la idea de que el poder empieza a romper con un viejo esquema y en consecuencia cede mayores libertades. Incluso, es esa misma circulación (esa forma de libertad) la que sustenta además la razón de vigilancia y el nacimiento de las prácticas policíacas características de las ciudades modernas que son contrarias al amurallamiento de las viejas ciudades.²⁹⁵

La policía, en este sentido, no existiría ni tendría razón de ser si el viejo esquema soberano se mantuviera intacto. En un principio, la soberanía clásica poseía un control subjetivo de tipo pastoral (cuidado del rebaño) que ha sido sustituido por instituciones de encierro, policíacas y que actualmente son más sofisticadas, eliminando progresivamente (aunque no del todo) la necesidad de una vigilancia permanente, o bien una suerte de policía moral dentro de cada uno de nosotros. Por lo anterior, el sentido de localización y territorialidad han perdido vigencia. Dentro de la lógica del poder soberano clásico el territorio *encierra*, en la era del biopoder, los espacios se basan en la multiplicidad de relaciones que los constituyen. Aquí es pertinente citar a Foucault:

“Creo que su integración a los mecanismos centrales de poder o, mejor, la

²⁹⁴ Cf. Guattari Félix y Antonio Negri (1999). *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo*, Madrid, Akal, p. 192

²⁹⁵ Cf. Foucault Michel (2008). *Seguridad...*, op. cit., p. 66.

inversión que la llevó a convertirse en el problema primordial, por encima incluso del problema del territorio, es un fenómeno, un vuelco característico de lo sucedido entre el siglo XVII y principios del siglo XIX. Problema al que fue necesario dar respuesta por medio de nuevos mecanismos de poder cuya forma debe encontrarse, sin duda, en lo que llamo los mecanismos de seguridad. En el fondo, hubo que conciliar la existencia de la ciudad y la legitimidad de la soberanía. ¿Cómo ejercer la soberanía sobre la ciudad? No era tan sencillo, y para eso debió producirse toda una serie de transformaciones”.²⁹⁶

Ahora bien, sólo a partir del nacimiento de la noción de policía moderna en Occidente, y de su concepto de urbanización, que se configura un *dispositivo espacial* capaz de capturar a la multitud y empezar a darle la *forma* de pueblo, y en la etapa biopolítica, de *población*. Las murallas reales y artificiales de la Ciudad moderna excluyen, en efecto, todo espacio de fuga, eso es lo que posibilita el camino y el ingreso del Imperio como aparato de mando, descentrado y deterritorializado que incorpora progresivamente a la población dentro de su apertura y expansión.

Cuando se alude a la deterritorialización, debe entenderse en su sentido concomitante entre territorio-deterritorialización-reterritorialización. No es que lo deterritorial niegue al territorio y sus cierres: lo que suprime es su idea de *localización* fija e inmóvil de las relaciones de poder implícitas en éste. Un estudio de David Harvey desde la geografía crítica considera al territorio como una construcción social resultado del ejercicio de relaciones de poder: “[...] las relaciones de poder están siempre implicadas en prácticas espaciales y temporales.”²⁹⁷ Las relaciones de poder son materiales pero también simbólicas, resultado de la producción de un espacio que se construye diferencialmente según

²⁹⁶ Cf. Ibídem, p. 85.

²⁹⁷ Harvey Daniel (1998). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrotu, p. 250.

vivencias, percepciones y concepciones particulares de los individuos y de los grupos sociales que lo conforman.

Y si como veíamos en nuestro primer capítulo, que en la actualidad la *ubicación* ha sustituido a la *extensión* del territorio en la que a su vez ésta última sustituyó a la *localización*, lo que caracteriza a éstas tres categorías es que suprimen de distintas maneras toda posibilidad de fuga ante la determinación soberana. En el caso de la *ubicación* que compete concretamente al análisis de la biopolítica, ésta quedaría inmersa en las relaciones de poder basada en la multiplicidad de prácticas, saberes, sujetos y espacios, esa multiplicidad es, en efecto, la posibilidad de intervención de las prácticas dirigidas hacia los individuos como especie humana a partir de su diversidad y libertad en la que son clasificados.

Pero la *ubicación* como noción espacial preponderante dentro del Imperio se regiría además por las relaciones de vecindad entre puntos o elementos; formalmente, pueden describirse como series, árboles, cuadrículas pertenecientes a una noción espacial que paradójicamente se opone al territorio fijo y cerrado por no depender del amurallamiento o la delimitación territorial de los límites de la soberanía.

Apoyémonos con Deleuze y Guattari, a partir de que los territorios están compuestos de vectores, de deterritorialización o de reterritorialización. El territorio no es objeto sino una acción, una relación y un movimiento repetitivo sobre el cual se ejerce un control. Lo anterior explicaría el papel del dispositivo *espacial* o heterotópico que no sólo muestra que la soberanía como aparato de mando en la actualidad preserva una fuerte carga absolutista y autoritaria de su “viejo” modelo,

sino que la territorialización también se ha sofisticado, aunque en esencia sigue “encerrando” dentro de la circulación y la libertad a los sujetos.

Una *segunda clave* refiere al estudio de la soberanía anudado al problema del territorio y de la espacialidad, donde esta soberanía lograría realizarse. Ahora bien, el problema del territorio supone una transformación de la noción de guerra, de las formas de destrucción, asunto que resulta crucial para comprender el límite negativo del Imperio. Sobre el punto, sostienen que:

“[...] aunque la guerra mundial, como hemos dicho, se ha convertido cada vez más confusa de acción policial global, también ahora tiende hacia lo absoluto. En la modernidad la guerra nunca tuvo un carácter absoluto, ontológico. Es cierto que los modernos consideraban la guerra como un elemento fundamental de la vida social. Cuando los grandes teóricos militares modernos hablaban de la guerra, la consideraban destructiva pero el elemento inevitable de la sociedad humana. Y no debemos olvidar que guerra apareció a menudo en la filosofía y la política moderna como un elemento positivo que involucraba tanto a la búsqueda de la gloria (sobre todo en la conciencia aristocrática y la literatura) y la construcción de la solidaridad social (a menudo desde el punto de vista de las poblaciones subalternas). Nada de esto, sin embargo, la consideraba absoluta. La guerra no era un elemento de la vida social, sino que no se pronunciaba sobre la vida. La guerra moderna es dialéctica en la medida que cada momento negativo de la destrucción implicaba necesariamente un momento positivo de la construcción de orden social”.²⁹⁸

Para Negri y Hardt, la *guerra* en nuestros días es parte permanente de la soberanía, de la misma manera que la disciplina y el control lo hicieron en su momento adheridas también por completo al cuerpo soberano. Por ejemplo, el potencial nuclear de los países hegemónicos sólo queda ahí y en última instancia para salvaguardar la integridad de lo soberano, es decir, las armas son sólo la envoltura de algo más interno al poder: “[...] la muñeca rusa que contiene otras técnicas de mando. Éstos son elementos nuevos sobre los que deberemos

²⁹⁸ Hardt Michael y Antonio Negri (2004). *Multitude. War an democracy in the age of Empire*, New York, The Penguin Press, p. 18.

interrogarnos si queremos mantener vivo el método y entender de qué modo y con qué tiene que confrontarse continuamente la subjetividad”²⁹⁹.

Aceptando que pertenecemos a un mundo en el que hay un único poder soberano (fuera de toda idea de Estado-nación) en su forma imperio, la dimensión global de soberanía carece de exterior resultado del principio de guerra permanente (piénsese en los términos del estado de excepción agambeniano) en donde necesariamente una guerra civil que se basa en un conflicto interno nos coloca como una sociedad que se ha convertido en sociedad global homogénea. Aquí, la noción de *población* (cuerpo especie) en Foucault, cobra particular sentido en la globalización actual porque los saberes médicos, geográficos, estadísticos y de todo tipo de clasificación de la vida, concurren, ahora en Negri y Hardt, en dos derivas de interpretaciones de esta guerra, una molar y otra molecular³⁰⁰.

Ambos términos indicarían, para Hardt y Negri, la configuración de colectividades sociales sobre dos tipos de agregación y de población: “Molar se refiere a amplios agregados o grupos estadísticos, que estimulados mediante procesos de integración y representación, constituyen un conjunto cohesionado y unitario. Molecular, en cambio, designa micromultiplicidades o, mejor aún, singularidades que forman constelaciones o redes no homogéneas”.³⁰¹

La soberanía biopolítica bajo la forma Imperio tendría su desarrollo, primero, desde la perspectiva *molar*, es decir, a través de un proceso donde la soberanía nacional fue poco modificada por la Guerra Fría, pero su concreta transformación puede identificarse a partir de la reducción numérica de potencias

²⁹⁹ Negri Antonio (2004). *Guías*, p. 12.

³⁰⁰ Cf. Negri Antonio (2004), *Guías...*, op. cit., p. 68.

³⁰¹ *Ibíd.*, p. 63.

que declinaron sobre los dos grandes polos en conflicto (el Primer y el Segundo Mundo). Para Hardt y Negri, esto es muy significativo en el desarrollo de la fase del Imperio, puesto que antes de la Guerra Fría existían, coexistían y se enfrentaban constantemente varios Estados-nación europeos, es decir, la soberanía antes de la etapa del Imperio se podía caracterizar por los distintos proyectos imperialistas³⁰².

Sobre la perspectiva *molecular*, a partir de la Guerra Fría se produciría también una “*transformación de la forma efectiva de la soberanía*”³⁰³, lo cual significa que dicho conflicto ya no se presenta más como la extensión de la guerra imperialista de los Estados, sino de la disgregación final de la soberanía nacional, es decir, aparece una soberanía no-nacional: esta vez (o por primera vez) global. La cuestión aquí es que, con la Guerra Fría, comienza a gestarse una nueva forma de comprensión de los conflictos agonales, donde la bipolaridad mundial no sólo fija al enemigo sino que, dialécticamente lo disemina:

“En efecto, Estados Unidos debía afrontar dos tipologías de enemigo comunista: desde una perspectiva molar, éste podía ser identificado en otra potencia soberana, la Unión Soviética, mientras que desde un ángulo molecular, el comunista era un enemigo indeterminado, evanescente y, digámoslo así, espectral. El enemigo comunista molecular estaba potencialmente en todas partes, en todo Estados Unidos, incluso en todo el mundo”.³⁰⁴

Lo molar tomará mayor relevancia en el contexto biopolítico, pues aquí se definen las multiplicidades de aquellas subjetividades inmersas en un modelo de soberanía sin referente específico de poder. Desde el Tercer Mundo, el desencanto que llegó después de haber tomado partido por uno de los dos bandos

³⁰² Cf. Ídem.

³⁰³ Ibídem, p. 64.

³⁰⁴ Ídem.

del mundo bipolar, dio el golpe final al modelo de soberanía nacional, dejando no un vacío sino una marginalidad ante la edificación del Imperio después del acontecimiento que derivó en la caída del Muro de Berlín. Pero en cualquier caso, esta especificidad molecular y la multiplicidad de las expresiones sociales que fue creando fueron aún disimuladas por la perspectiva molar, es decir, formalmente nunca desaparecieron las manifestaciones nacionales, y ello, era necesario para disimular también una nueva forma de soberanía que se trasladaría a su vez como biopolítica contemporánea, centrada en efectivizar progresivamente los valores neoliberales.

No pretendemos negar, como seguramente tampoco lo hacen Hardt y Negri, que existan otras genealogías biopolíticas. Se trata solamente de comprender desde lo molar y lo molecular la fase final (actual) de la biopolítica en tanto forma-Imperio. Lo anterior puede sostenerse a partir de que el sentido molecular de la soberanía moderna ha priorizado por la configuración de subjetividades múltiples, pero paradójicamente homogéneas, es decir, en la medida que el poder se ha atomizado, la sociedad de control ya no gobierna sobre un sólo esquema, sino que traslada a las diversidad de sus espacios e identidades el funcionamiento de sus micropoderes. Ello permitiría que la resistencia a los poderes que atraviesan tanto al cuerpo individual como al cuerpo especie sean difíciles de identificar, y a su vez, dirigir estrategias políticas en pro de la subversión.

Ello también significa que los esfuerzos por definir acciones subversivas contra el Estado-nación son limitadas, las demandas del *pueblo* dentro de los límites de la soberanía nacional develan a su vez que los Estados-nación sólo

quedan como fetiches para invisibilizar un poder que parece estar fuera del alcance de la subversión porque además, y esto es lo que verdaderamente nos importa, la soberanía se ha convertido en un poder que defiende la vida en su totalidad, en forma negativa, suprimiendo aquellas posibilidades de defenderla afirmativamente:

“En la actualidad ningún Estado-nación, ni siquiera el más poderoso, es soberano. Tampoco los supuestos enemigos son Estados-nación; al contrario, son redes invasoras, no localizables e invisibles. La imagen del enemigo soberano entendido como Estado-nación y el tipo de guerra relativo son hoy mera ilusión, basada acaso en la nostalgia por un mundo pasado”.³⁰⁵

Desde luego, el *estado de excepción permanente* no es lo mismo que la *guerra civil permanente*, pero podríamos decir que el primero depende de la segunda. Sólo es a partir de que exista una noción de guerra civil no declarada, pero latente, que es posible explicar y entender la necesidad de la *gubernamentalidad* y el despliegue de las tecnologías del biopoder en su forma estado de excepción como regla.

El Imperio se nos presenta entonces como un estrato de la gubernamentalidad secular como veíamos a partir de Agamben, pero con la diferencia con Hardt y Negri, de que los límites epistemológicos para entender todas aquellas formas en que esa gubernamentalidad gobierna las vida, en la que la apropiación categorial de imperio permitiría acceder no a una sustitución del viejo esquema soberano basado en el principio de *dar muerte* por uno nuevo de *dar vida*, sino que indica que ese viejo esquema ha llegado a una fase mucho más desarrollada de realización.

Maurizio Lazzarato, filósofo que destaca en sus investigaciones por la

³⁰⁵ Ibídem, p. 65.

cercanía con Hardt y Negri, sostiene que la comprensión del imperio en la biopolítica se orienta a la relación de fuerzas en disputa:

¿Pero por qué hay que buscar la "arcana imperii" de la modernidad en la economía política? La biopolítica entendida como relación entre gobierno-población-economía política remite a una dinámica de las fuerzas que funda una nueva relación entre ontología y política. La economía política de la que habla Foucault no es la economía del capital y del trabajo de los economistas clásicos, ni la crítica de la economía marxiana del "trabajo vivo." Se trata de una economía política de las fuerzas, a la vez muy próxima y muy lejana de estos dos puntos de vista.³⁰⁶

Entre esta proximidad y lejanía que señala Lazzarato, quizás debemos preguntarnos de qué forma ambas perspectivas de la economía política se vinculan con el poder del *Imperio*. Quizás la respuesta pueda encontrarse en todos aquellos emplazamientos que a Foucault le interesan, aquellos que constituyen contra-espacios, pero que ineludiblemente son constituidos por las relaciones de vecindad entre sus puntos y redes.

Si aceptamos esta tesis, la relación gobierno-población-economía política cobraría sólo sentido en su dimensión heterotópica, aquella por la cual se expresaría en su carácter demográfico (piénsese etimológicamente): el "trazo-descripción del pueblo", es decir, el estudio y la constitución normativa de un saber sobre las poblaciones humanas.

Ante ello, el ingreso del sujeto como producto, se relaciona de manera directa con las utopías como emplazamientos sin lugar real (localización), y a su vez las heterotopías se distinguen de los emplazamientos por una relación analógica o inversa con los espacios reales de la sociedad, aunque ello no quiere decir que no existan lugares utópicos fuera de todos los lugares estrictamente

³⁰⁶ Lazzarato Maurizio (2000). "Del biopoder...", op. cit, sin páginas.

localizables o *heterotopías*, en esa medida, éstas últimas funcionan como contra-emplazamientos³⁰⁷, detienen o aceleran el acceso a lo utópico aunque no se pueda efectivamente ingresar en él. Esta interacción con las utopías, demostraría que es posible un proceso de producción subjetiva alternativa ante los mecanismos de poder en la medida que son espacios posibles, potenciales.

Para Negri y Hardt, la transformación de la geografía moderna del Imperio y la configuración de un mercado mundial, permiten visibilizar un pasaje dentro del modo capitalista de producción, solventada por divisiones geográficas en la que la segmentación del mundo sufre una interesante transformación posterior a los modelos que se establecieron desde la segunda posguerra:

“[...] la división espacial de los tres Mundos (Primero, Segundo y Tercero) se ha entremezclado de modo tal que hallamos continuamente al Primer Mundo en el Tercero, al Tercero en el Primero, y al Segundo, en verdad, en ningún lado. El capital parece enfrentar a un mundo suavizado – o, realmente, un mundo definido por nuevos y complejos regímenes de diferenciación y homogeneización, desterritorialización y reterritorialización”.³⁰⁸

Esta división del mundo que se da a partir de la entrada en la Guerra Fría, delimitaría no sólo los pasajes sino además los límites de nuevos flujos globales que se ligan a la transformación de los procesos productivos dominantes. En este sentido, la gubernamentalidad estaría cimentada sobre la economía política global, y en esta medida toda la creación de riqueza tiende cada vez más hacia lo que lo que Hardt y Negri denominan *producción biopolítica*, es decir, “la producción de la misma vida social.”³⁰⁹

En esta producción, la vida social, tanto en su control como en las formas

³⁰⁷Foucault Michel (1984). “Espacios otros”, en *Architecture, Mouvement, Continuité*, n. 5, octubre, (Versión digital).

³⁰⁸Hardt Michael y Antonio Negri (2000). *Imperio*, op. cit., p. 4

³⁰⁹Cf. Ibídem, p. 5.

que le resisten, es biopolítica. Para los autores no hay un tratamiento distinto que separe una biopolítica de tipo afirmativo con otra en su sentido negativo. Casi al final de *Imperio*, Hardt y Negri precisarán que esta perspectiva se apoya sobre el problema de la *decisión* del soberano en la medida que debe ser siempre correspondiente con el deseo de la multitud. Ese deseo, estaría colocado dentro de la racionalidad biopolítica, en la medida que, como veíamos en nuestro capítulo primero, si el poder requiere de tantas formas de conocer y de saber, de tantas formas de control, es porque es siempre ciego e impotente. La satisfacción de ese deseo, corresponde con el nivel de la racionalidad puesto que, entonces, de qué forma el aparato de mando satisface las demandas artificiales de la población. Es decir, cómo la gubernamentalidad se coloca y se presenta como algo necesario. Para lograr esto, hemos mostrado en capítulos previos las etapas de la relectura de la genealogía de la soberanía por la que se agrupan Foucault, Agamben, Esposito y Hardt y Negri: *disposición, decisión, obligación y mandato*, como la base articulada por la que parte la soberanía en su manifestación biopolítica.

Las estrategias modernas que distinguen a la soberanía biopolítica no marcarían estrictamente oposiciones sino buscan en mayor medida el acuerdo, y a partir de que se transita a una etapa del entendimiento, sólo así se hace posible la *generación*. Para que tenga lugar la generación como base de la producción y la reproducción:

“[...] la política debe someterse al amor y al deseo, o sea a las fuerzas fundamentales de la producción biopolítica. La política no es lo que hoy se nos ha enseñado mediante el maquiavelismo cínico de los políticos; es en realidad lo que nos contó el Maquiavelo democrático: el poder de la generación, del deseo y del amor. La teoría política debe reorientarse según estas líneas y asumir el lenguaje

de la generación”³¹⁰.

Y es en el sentido en que la biopolítica parece incorporar progresivamente todo lo que está a su alcance, ésta puede ser comprendida como *global*, es decir, que contraviene toda determinación territorial justamente por su desplazamiento universalizante y trascendental, sobre la base de la generación del amor y del deseo³¹¹. La primacía de los afectos juegan un papel fundamental en esta *generación*, que más bien debe pensarse como desplazamiento (territorial) porque dichas nociones afectivas carecen de suelo, es decir, son utópicas, pero este sentido utópico permea, por decirlo de algún modo, el ámbito institucional de la soberanía biopolítica (una utopía cooptada), por ejemplo, las instituciones médicas y su investigación se guiarían por un sentido de servicio, amor y deseo del bienestar de la humanidad (de la salud propiamente dicha), aunque detrás de ello estén fetichizados los procesos productivos del capital, la explotación, la ganancia corporativa, y aun siendo instancias públicas éstas buscarían un papel administrativo de la vida de la población; lo mismo sucedería con los problemas bioéticos, en los cuales, tanto las posiciones laicas como religiosas argüirían sobre la base del amor y el respeto, la defensa de la vida desde aristas muy polarizadas.

Lo anterior indica, en efecto, que la generación biopolítica es productiva y reproductiva por igual de las subjetividades implícitas en las relaciones de poder. Y desde luego, lo que se expresa en este sentido relacional es que en el curso

³¹⁰ *Ibíd.*, p. 338.

³¹¹ No olvidemos que una de las tesis de Jacques Derrida en *Políticas de la amistad*, refiere a que las nociones decisivas para las políticas modernas (igualdad, libertad y democracia), estarían basadas a partir de la exigencia de fraternalización de la noción de humanidad. Esta fraternalización se basaría a su vez como figura imaginaria del amigo y la exclusión del enemigo, justamente atribuyéndole éste último los agravios a los ideales humanamente fraternales de los amigos.

mismo de la producción de estas subjetividades, el carácter inmanente de una biopolítica autónoma al poder no sólo es posible sino siempre realizable “en potencia” en la medida que queda inscrita de entrada por los procesos productivos no sólo de mercancías y el plusvalor, sino en todos los aspectos de la vida social.

No obstante si la *producción biopolítica* parte de una sólo matriz productiva, en el curso de los acontecimientos biopolíticos que marcan a las subjetividades producidas, éstas pueden devenir en su aspecto trascendental *corruptas*:

“Aristóteles, por ejemplo, entendía a la corrupción como un devenir de los cuerpos, que constituía un proceso complementario a la generación. Podemos considerar a la corrupción, entonces, como de-generación-proceso inverso a la generación y composición, un momento de metamorfosis que potencialmente libera espacio para el cambio”.³¹²

Pero dado que los *desplazamientos* disolverían todo aspecto territorial en la era del Imperio, el emplazamiento surge para poder ubicar y distinguir los puntos y redes que definen y constituyen las distintas subjetividades producidas y adyacentes dentro de las relaciones de poder. Entre *desplazamiento* y *emplazamiento* existe una articulación de cosas que no admiten clasificación en las que la diversidad de distancias que se dispersan (se desplazan) progresivamente se ensamblarán como *emplazamiento* sin piso, un éxodo permeando toda medida común y que al cuestionar justamente lo común del espacio al que refieren evidenciarían la manifestación del no-lugar propio del ser del lenguaje a manera de una erosión de los tópicos estructurantes (reglas) que lo contraponen en el sentido trascendental del biopoder.

En esta etapa biopolítica la soberanía es siempre trascendente, y ese carácter se debe justamente al tránsito deterritorial (desplazamiento) al reterritorial

³¹² *Ibidem*, pp. 167 y 168.

(emplazamiento), además solventado por otro concepto de la misma índole: la noción de *pueblo* en su sentido de *unidad*. Es a partir del rompimiento territorializante de la soberanía nacional, que sus fronteras abiertas y expansivas ingresan a la totalidad de la vida bajo sus cálculos, previsiones y saberes sobre la característica homogénea del pueblo. El Imperio nutrido de esta naturaleza biopolítica: “[...] maneja identidades híbridas, jerarquías flexibles e intercambios plurales por medio de redes moduladoras de comando. Los diferentes colores del mapa imperialista del mundo se han unido y fundido en el arco iris imperial global”³¹³.

Una *última clave* de la biopolítica en Hardt y Negri es aquella en la que el *cuerpo biopolítico* se vuelve estructura que no niega las fuerzas productivas y que, desde su parecer, éstas le dan sustento en tanto se convierten en un “lenguaje” tanto científico como social. Es preciso recalcar que el cuerpo biopolítico (como pueblo) es en realidad una multitud de cuerpos singulares (aquello que Foucault denominaría *cuerpo especie*) y determinados por la búsqueda de una relación ontológica. La biopolítica, en este sentido, sería tanto productiva como reproductiva y apunta en los mismos términos a la estructura y la superestructura respectivamente. El Imperio como *forma* dominante en la fase actual del capitalismo biopolítico es la estructura ontológica que define la subjetividad (producida) sobre la base de la multitud (superestructura) necesaria como elemento de la vida social. Lo anterior suma la base del trabajo de la saga *Imperio*:

“Nuestro objetivo, entonces, es construir estos intentos parcialmente exitosos de reconocer el potencial de la producción biopolítica. Precisamente juntando coherentemente las diferentes características definidoras del contexto

³¹³ Cf. Hardt Michael y Antonio Negri (2000). *Imperio*, op. cit., p. 4.

biopolítico que hemos descrito hasta ahora, y llevándolas a la ontología de la producción, podremos identificar la nueva figura del cuerpo biopolítico colectivo, el que podrá, sin embargo, permanecer contradictorio, tal como es paradójico”.³¹⁴

En *Imperio*, se trazaré un rumbo importante que persiste sucesivamente en *Multitud* y *Commonwealth*, se trata de la noción de *guerra justa* como etapa de normalización que se efectiviza en una especie de "policía moral", basando su funcionamiento legítimo sobre la necesidad y continuo ejercicio del poder policial y que se convierte a su vez en un rasgo de *guerra permanente*.

Para pensar este mapa imperial a partir de la noción de guerra permanente, la primera orientación que nos ofrecen Hardt y Negri es que:

“El biopoder no ejerce sólo el poder de la destrucción masiva de la vida (como la que amenazó con armas nucleares), sino también la violencia individualizada. Cuando individualizado en su forma extrema, el biopoder se vuelve una tortura. Tal ejercicio individualizado de poder es un elemento central en la sociedad de control de George Orwell 1984”.³¹⁵

La era posmoderna para los autores, se distingue por el dominio a través de la forma Imperio (fase actual del capitalismo) en la que su idea sobre la globalización se presenta como una condición necesaria para distribuir sus aparatos de comando³¹⁶; aquí, los espacios y producciones de subjetividad extienden sus mecanismos de control de manera más agravante sobre el conjunto de singularidades de la multitud.

Para Negri, el comienzo de una subjetividad alternativa inicia por una ilusión compartida que se traduce en *posibilidad*: “[...] es más real de lo que podemos pensar, y existe un hecho absolutamente monstruoso que nos confirma la eficacia

³¹⁴ Ibídem, p. 28.

³¹⁵ Hardt Michael y Antonio Negri (2004). *Multitude...*, op. cit., p. 19.

³¹⁶ Cf. Hardt Michael y Antonio Negri (2000), *Imperio*, op. cit, p. 5.

de la ilusión: la guerra deviene la tecnología del poder, adecuada para dominar o bloquear esta transformación”.³¹⁷

Pero la fase actual del capitalismo es también la fase actual de la disciplina y del control como técnicas necesarias de poder sobre diferentes composiciones sociales del trabajo, es decir, de los métodos de control de la población. Para Negri, la *guerra permanente* representa en esta fase histórica una forma de control adecuada a la nueva subjetividad, y esta subjetividad se logra a partir de que la soberanía comienza a cubrir la vida, asumiendo el control de las poblaciones y de esta forma, los mecanismos disciplinarios y de control quedan incluidos en la guerra³¹⁸.

Pero esta idea de guerra regresa inmediatamente como *guerra justa*, en la medida que quien decide emprenderla es el emperador en su calidad de “conocer” los peligros que enfrenta la civilización occidental. Es por lo anterior, que las guerras ya no se gestan dentro de los Estados-nación, en la fase del Imperio no puede haber guerras dentro de los Estados-nación que comanda y ello se traduce en que no hay un poder soberano al margen del Imperio.

Lo anterior no equivale a decir que no existan fenómenos bélicos dentro de las naciones, por ejemplo, los movimientos liberadores nacionales, las guerrillas o incluso los conflictos belicosos de enfrentamiento contra el terrorismo o el narcotráfico podrían agruparse dentro del modelo de *guerra asimétrica* aunque con sus distintas particularidades ligadas a los acontecimientos que van

³¹⁷ Negri Antonio (2004). *Guías...*, op. cit., p. 148.

³¹⁸ Hardt Michael y Antonio Negri (2008). *La multitud y la guerra*, Santiago de Chile, Ed. Era, p. 23.

progresivamente marcando subjetividades marginales o extremas, son más bien, en palabras de nuestro autores, “guerras civiles” al interior del Imperio³¹⁹.

La *guerra permanente* es una nueva forma que adopta el biopoder a partir de su desafiliación a la destrucción de los cuerpos. La guerra ahora ya no trata exclusivamente de la muerte. A partir de esto, la guerra se ha convertido en elemento fundador de la soberanía biopolítica, porque ahora no sólo produce nuevas formas de muerte sino paralelamente nuevas formas de vida, es decir, resignifica tácticamente los modelos de vida que deben seguirse y, de no seguirse, el abandono de la ley se traduce en condena de muerte.

Quizás por ello, el 11-S llame tanto la atención a toda la interpretación biopolítica contemporánea. Se trata de un suceso en el que la guerra funciona como una forma de biopoder, porque lo que se da para Hardt y Negri es un *desplazamiento* “[...] de las multitudes estadounidenses y europeas sobre la imposibilidad de resistirse a la imposición de una fusión extrema, extensa y compacta del cuerpo social del Occidente”³²⁰ en tanto la resignificación de su ontología social. En aras de dispersar y desplazar a la multitud sobre este acontecimiento, lo que se expresa es que la guerra permanente se torna en regla. Esta guerra permanente, supone además un estado de alerta constante en la precepción de los sujetos, sea a partir del terrorismo, de la inseguridad ciudadana, de la criminalidad como entidades latentes. Dicha tensión se posiciona en el núcleo de las distintas ciudadanías occidentalizadas bajo el aparato de mando del Imperio, el cual define sus múltiples necesidades y determinaciones.

³¹⁹ *Ibidem*, p. 24.

³²⁰ *Ibidem*, p. 25.

A su vez, estas alertas superponen una percepción en la que es más sencillo pensar en el “fin de los tiempos”, sea por una guerra nuclear, por una tercera guerra mundial, por una invasión terrorista o incluso por un desastre natural de proporciones bíblicas que en la transformación radical frente a la sociedad capitalista. Para Hardt y Negri, a partir del 11-S, Bin Laden y su sequito se evidenciaron como una enfermedad esencial del sistema, creada desde éste³²¹, lo que supuso no sólo un efecto inmunizador que habría regulado el estado de la comunidad mundial ligada a Occidente, sino el combate permanente ante la amenazas potencial que suponían las resistencias de la multitud organizada en Occidente mismo. Ello sugiere además que ante el carácter intocable y trascendente del poder, desde las viejas formas imperiales bizantinas, la multitud es distanciada, apartada y reprimida, impactándole en el imaginario mismo del éxodo.

3.2 Ontología de la subversión en la dimensión biopolítica

¿De qué forma la transmutación del poder soberano toca las fibras más sensibles hacia el estudio de las relaciones de poder sobre la tensión entre vida y política? Foucault sugiere pensar que “la elaboración de análisis «discontinuos» y la elucidación de relaciones históricas entre ciencia y epistemología van de la mano”³²². Según su lectura a Georges Canguilhem:

“Georges Canguilhem saca a la luz una serie de rasgos esenciales que singularizan su desarrollo respecto al de otras ciencias y que plantean problemas específicos para los historiadores. En efecto, se había llegado a creer que a fines

³²¹ *Ibíd.*, p. 28.

³²² Foucault Michel (2007). “La vida: la experiencia y la ciencia”, en Foucault Michel, et. al., *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, p. 52.

del siglo XVIII sería posible encontrar un elemento común entre una fisiología que estudiaba los fenómenos de la vida y una patología dedicada al análisis de enfermedades, un elemento que permitiera pensar los procesos normales y los que marcan las modificaciones mórbidas como una unidad”.³²³

Si bien es cierto que hay fenómenos que ponen el conocimiento de la vida a distancia de todo conocimiento, el conocimiento de la vida ha llegado a un punto donde el principio de su desarrollo la ha colocado dentro de los fenómenos patológicos. La ciencia de lo viviente tiene como rasgo esencial, su objeto, a la posibilidad de la enfermedad, de la muerte, de la monstruosidad, la anomalía y el error, cuyos mecanismos físico-químicos pueden conocerse cada vez con mayor exactitud.

En este panorama, Negri considera que “el pueblo está representado como una unidad, pero la multitud no es representable porque resulta monstruosa ante los racionalismos teleológicos y trascendentales de la modernidad”³²⁴. Con esta tesis de Negri pretendemos guiar el desarrollo y los postulados de este apartado que girarán sobre las categorías *multitud* y *poder constituyente* a fin de comprender el proyecto ontológico como espacio de resistencia a la ontología social del imperio en tanto se coloca por detrás del sentido epistemológico de las ciencias de la vida en la Modernidad.

En primer lugar debemos tener en cuenta que: “[...] la multitud es el nombre de una inmanencia. Es un conjunto de singularidades. Si partimos de estas constataciones, podremos tener de inmediato la trama de una definición ontológica de la *realidad que queda*”.³²⁵ Esa “realidad que queda”, “que resta”, “que excede”

³²³ Ídem.

³²⁴ Negri Antonio (2004). *Guías...*, op. cit., p. 101.

³²⁵ Ibídem, p. 131.

se coloca como aquello “que resiste” dentro de los márgenes del poder como todas aquellas manifestaciones dentro de la multitud que determinan su éxodo, y por *multitud* debemos entender ahora, de manera más amplia, aquello que es *ser* y *límite*. Ante esto, Hardt y Negri se preguntarán:

“[...] ¿dónde se encuentra el verdadero límite de la soberanía? El límite de la soberanía está en la relación misma entre quien manda y quien obedece. El poder de la multitud consiste no tanto en la posibilidad de destruir esta relación, cuanto de vaciarla, abandonarla o minimizarla por medio de una negación radical. La multitud es la negación de la relación. La multitud es la que produce y reproduce el mundo, y, precisamente por esta razón, constituye el límite de la relación soberana”.³²⁶

Abonando sobre la multitud y el concepto de soberanía, Negri evidencia que al hacerse discontinuamente estructural, la temporalidad capitalista deviene constituyente, es decir, haciendo que el proyecto de la multitud parezca ser el mismo que el del poder soberano. Multitud y soberanía serán así conceptos tomados de la definición del tiempo productivo marxiano, en tanto se les colocaría en su *intempestividad*, es decir, como aquella realización donde las subjetividades que el aparato de mando configura (multitud) se trasladan hacia un *trascendental* (el poder soberano), y en esa tónica es justamente en la que da el paso a la subjetividad fabricada (la vida formada dentro de estos márgenes); en cambio en la *discontinuidad* se refiere a una interrupción de dicha temporalidad productiva, dirigida hacia un paso ontológico donde el ser constituido es siempre y de nuevo ser constituyente³²⁷.

Nos ha mostrado Foucault que el carácter constitutivo de esta temporalidad

³²⁶ Ibídem, p. 124.

³²⁷ Cf. Ibídem, p. 59.

es siempre espacial³²⁸, y en esa medida, las subjetividades producidas sobre la base utópica de la representación social del poder han dado pauta a la configuración de los mecanismos de poder que se tornan distópicos (trascendentales) en su proceso y concreción real en la sociedad.

Digamos que la irrepresentabilidad de una utopía está relacionada con que ésta se mantenga dentro del margen de lo trascendental, es decir, distópica. Pero si quisiéramos hacer una analogía con la *immunitas* de Esposito, el concepto *atopía* puede dar mayor cuenta de la necesidad de la representación inmunitaria por los mecanismos de control (la atopía en medicina es relacionada a un trastorno alérgico del mecanismo inmunitario, un colapso del sistema inmunológico), en la medida que la inmunización como regla³²⁹ representa el semblante de la defensa de la vida de forma negativa.

Pero Negri, en este mismo contrasentido, utilizaría de mejor manera la noción *desutopía* de Baruch Spinoza, que refiere a la trama de la tendencia constitutiva y del límite determinado, crítico. Para el filósofo italiano, esta trama es vista por Spinoza sobre un horizonte de absoluta inmanencia. Ningún desnivel trascendental (utópico) se adjunta al concepto de constitución³³⁰.

Para Negri, la inmanencia desutópica como problema político en Spinoza es el de *dar* a la libertad y a la razón, a la inmediatez de las necesidades y a su transcripción social y colectiva, la condición absoluta de la potencialidad del ser³³¹. La articulación de este proceso aparece entonces como proyecto ético sólo a partir

³²⁸ Cf. Foucault Michel (2010). *El cuerpo...*, op. cit, pp. 19 y 26.

³²⁹ Es necesario comparar la lectura que hemos realizado en el Capítulo 3 de esta Tesis con la presente orientación. Sugiero en particular revisar nuestro apartado 4.

³³⁰ Cf. Negri Antonio (1993). *La anomalía...*, op. cit. p. 361.

³³¹ Cf. Ibídem, p. 362.

de una tensión contrahegemónica y contraespacial que discurre sin solución de continuidad (en términos de Deleuze y Guattari: “rizomática”), de la dimensión de la condición física a la ética.

Dicha tensión es desde luego ontológica, donde *ser* y *no ser* se afirman y se niegan simple e inmediatamente: “No hay dialéctica. El ser es el ser, el no ser es la nada. Y la *nada*: fantasma, superstición, bajo fondo; oposición; bloqueo del proyecto constitutivo”³³².

La desutopía de Spinoza según Negri, muestra que la centralidad de lo político es afirmación de la absoluta positividad del ser, contraria a una teoría política hegemónica que quiere lo político como reino de la astucia y del dominio. Es por ello que para Spinoza el sentido afirmativo de lo político debe entenderse como “poder moderado”, es decir, como *poder constituyente* determinado por el consenso y organización para la libertad colectiva:

“Frente a una filosofía política que se quiere como teoría absoluta de la obligación, Spinoza plantea en el proceso de la imaginación toda base de normatividad. Frente a una ideología que quiere la organización de la sociedad como simulación del mercado, Spinoza opone la constitución de la sociedad como trama de desarrollo de la fuerza productiva. La “*potentia*” y la apropiación son en Spinoza los elementos constitutivos de la colectividad humana y las condiciones de su progresiva liberación. Contra el individualismo posesivo que distingue hegemónicamente la filosofía del siglo XVII, Spinoza afirma la alternativa de un proceso constitutivo, no lineal sino actual, no teleológico, sino determinado y efectivo. Libertad que desplegándose constituye ser, ser que constituyéndose determina libertad. Actualidad que no puede ser prefigurada sino en la medida de su efectividad, necesidad que se plantea como efecto y medida de la libertad”.³³³

Debemos ser enfáticos en que el *imperio* para Hardt y Negri se caracteriza por ser una fase muy actual de la economía política, dentro de la cual la vida

³³² *Ibíd.*, p. 361.

³³³ *Ídem.*

misma se gesta como una gran fábrica de la subjetividad³³⁴, vidas producidas, destinos conducidos, estigmas corporales que marcan nuevas formas de segregación, racismo, exclusión. En toda esta faceta de producción de subjetividad, el aparato de mando y los mecanismos de disciplina y control centran un proyecto de ontología social como basamento del biopoder. Éste parece centrar su absoluta atención en la constitución del ser como base de las identidades que nos apropiamos de forma negativa, y que impactan en los fenómenos donde la vida y la política se tensan con mayor especificidad.

Lo anterior, como hemos visto en distintos momentos a partir de Foucault, sucesivamente con Agamben y como veremos con Esposito, remite a la constitución de saberes hegemónicos y criterios de verdad, estatutos científicos que clasifican entre lo sano y enfermo, lo normal y lo desviado, lo productivo e improductivo, dentro de la articulación del poder soberano como biopolítica: *disposición decisión, obligación, mandato*, dentro del problema de la *verdad* en tanto sentido de la ontología social del Imperio.

Es por esto que, en contraparte, la ontología de la subversión se distingue sobre la idea de que “el ser no quiere someterse a un devenir que no detenta la verdad”³³⁵. En la manera de que el ser se coloque más allá del *devenir*, la verdad se trasladaría a la constitución del ser revolucionario según Negri. Lo anterior, pretende sustentarlo a partir del Escolio a la *Ética II* de Spinoza, la cual indicaría que la verdad es norma de sí misma y de lo falso, en esa medida nos situaríamos en la misma paradoja histórica de Spinoza, es decir, en una situación de anomalía:

³³⁴ Cf. Negri Antonio (2006). *Fábricas...*, op. cit, p. 409.

³³⁵ Negri Antonio (2011). *Spinoza...*, op. cit, p. 29.

“Spinoza funda el materialismo moderno en su más alta expresión, es decir, determina el horizonte propio de la especulación filosófica moderna y contemporánea, que es el de una filosofía del ser inmanente y dado, y del ateísmo como negación de todo orden previo al obrar humano y a la constitución del ser”³³⁶, lo cual debemos relacionarlo nosotros con el sustrato que le da Negri la producción de subjetividad alternativa al poder:

“[...] Spinoza, cuando afronta temáticas políticas (y la política es uno de los ejes fundamentales de su pensamiento), funda una forma no mistificada de democracia. Es como decir que Spinoza plantea el problema de la democracia sobre el terreno del materialismo y, por tanto, como crítica de toda mistificación jurídica del Estado. La fundación materialista del constitucionalismo democrático en Spinoza se enmarca dentro del problema de la producción”³³⁷.

Lo anterior equivale a decir, dentro del pensamiento de Hardt y Negri, que la producción biopolítica también se relaciona con el sentido democrático de la multitud, y en esta medida, la biopolítica es un concepto que debe recuperar su sentido materialista ligado a la resignificación de la vida del común a partir de que:

“[...] Spinoza muestra que la historia de la metafísica comprende alternativas radicales. La metafísica, como forma ideal eminente en la que se organiza el pensamiento moderno, no es un todo único. Comprende las alternativas que la historia subyacente de la lucha de clases produce. Existe «otra» historia de la metafísica: la bendita contra la maldita. Sin olvidar, sin embargo, que sólo desde la complejidad de la metafísica puede leerse la edad moderna”³³⁸.

Esto último podríamos también traducirlo como una tarea genealógica de la subversión, que rompería con la historia en su unicidad y en cambio abogaría por la producción y reproducción de historias alternativas dentro de los márgenes del biopoder.

³³⁶ Negri Antonio (1993). *La anomalía...*, op. cit., p. 14.

³³⁷ Ídem.

³³⁸ *Ibidem*, p. 15.

La gubernamentalidad en tanto estado que canaliza el *trascendental* soberano, aquello que identifica Negri a partir del pensamiento de Descartes y de la transformación epocal de la modernidad a la posmodernidad, nos permitiría acceder tanto al deconstruccionismo como al cognitivismo naturalista y la diferencia feminista a partir del racionalismo cartesiano y spinoziano. Pero de manera muy particular sobre Descartes, debemos entender el proceso de los límites de la razón y la sin-razón marcando una oposición. Lo anterior le permitirá a Negri reconstruir las alternativas al margen del desarrollo de la ciencia moderna como un *saber* centrado en gobernar la vida a partir de su corporalidad y, paralelamente, sobre la constitución del biopoder en el Estado moderno: “El Yo *pienso* cartesiano quedaba materializado en esta imagen y lanzado al escenario del mundo: el presupuesto de esta relación con la historia consistía en la materialización de la conciencia y su hacerse corpórea”.³³⁹

De esta materialización de la conciencia dentro de la corporalidad material parte la ontología de la subversión, no sólo como una ontología diferente, sino que se aleja de toda dialéctica.³⁴⁰ Se trata de una episteme dentro de la lógica materialista, una perspectiva que desde la posmodernidad se inscriba como ocasión ontológica: el *kairós*.³⁴¹ Ante todo, el *kairós* se relaciona con la multitud en función de que su lectura biopolítica en torno a la producción y reproducción de subjetividad excede constantemente los límites del poder, y es ahí donde se expresa su autonomía. Como “acto de lanzar la flecha” (en el momento oportuno), el *kairós* para Hardt y Negri representan más que una metáfora, refiere al trabajo

³³⁹ Negri Antonio (2008b). *Descartes político*, Madrid, Akal, pp. 19-20.

³⁴⁰ Cf. Negri Antonio (1992). *Fin de siglo*, Barcelona, Paidós, p. 127.

³⁴¹ Cf. Negri Antonio (2006). *Fábricas...*, op. cit., p. 332.

que *puede* hacer una multitud, es el “momento justo” de reclamar de la autonomía sobre los fundamentos de su *éxodo*³⁴², y en principio, este *éxodo* se define a partir de la existencia y la creación del común al margen de su privatización, es decir, un *emplazamiento* que contraviene al desplazamiento del imperio basado en sus mecanismos de explotación y control. El *éxodo* que debe asumir la multitud es particularmente importante porque representa una fuga más no un “afuera” y pretende revelar las contradicciones de la productividad biopolítica del imperio.

Pero el *kairós* parte además como expresión del acontecimiento “del conocer” que se pondría de frente a los saberes ya constituidos. Como hemos expuesto, la multitud en tanto potencia inmanente niega todo presupuesto de unidad (la unidad del pueblo a partir de sus concepciones contractualistas), por tanto el proyecto subversivo de la multitud es ontológico, no lógico. Es multiplicidad, no unidad.

La importancia de la noción *acontecimiento* reintroduce, ya sea en la forma hegemónica llamada Imperio o en las derivas neoliberales del capitalismo actual, ideas subversivas, de las cuales el azar, el rol *activo* de los sujetos y la relevancia de las *rupturas* se oponen a toda lógica política, espacial, histórica, social y económica. El acontecimiento emerge de todo aquello que se encuentra invisibilizado de una situación. Desde aquello que, en la lógica hegemónica, no debería existir, pero que se revela de una manera súbita e impredecible. Un acontecimiento es “una singularidad universal”. Un hecho que, aunque esté anclado en una historia particular, implica algo válido para todos, es decir, un conocimiento común o “desde abajo”, contrario a un discurso, saber y verdad

³⁴² Cf. Hardt Michael y Antonio Negri (2009). *Commonwealth...*, op. cit., p. 177.

constituidos.

Para Alain Badiou, el *acontecimiento* se define en relación con un “paraje acontecimental” (*site événementiel*), es decir, una anomalía que expresa una situación donde un múltiple (forma general de presentación) es singular, es presentado sin que ninguno de sus elementos sea presentado³⁴³. El acontecimiento no es más que una reconstitución retroactiva de huellas y hechos, un inventario de todos los elementos del paraje. El acontecimiento, por lo tanto, no puede ser pensado mientras no anticipamos su forma abstracta. Según Badiou, los acontecimientos surgen en distintas esferas de la vida. En el campo de la política, del arte, la ciencia, y de la propia vida. Este último caso es el del amor. El sujeto se afirma, dilata su potencia de existir, en la medida en que es fiel a ese acontecimiento que apertura un nuevo horizonte de significados³⁴⁴. De lo contrario, el acontecimiento se diluye, acaso, sin dejar rastro. En todo caso, el interés de esta noción está en reintroducir las ideas de sujeto, ruptura y comunidad, exiliadas de lo pensable por la hegemonía neoliberal.

La interrupción del sentido privatizador del imperio como contrario a lo común, necesariamente debe ser sustituido por el “acontecimiento-verdad”, es decir, una re-legitimación de la filosofía como despliegue de una ontología materialista y el desarrollo de una nueva praxis del pensamiento.

Para que la multitud pueda ser constituyente, resulta necesario pensar el *éxodo*, es decir, en una estrategia de producción de subjetividad que evite mezclarse con el poder y, en este roce constante, encontrar una táctica (una

³⁴³ Badiou Alain (2014) *L'être et l'événement*, París, Seuil, p. 196.

³⁴⁴ Ídem.

praxis) destinada a vaciar, desalojar y utilizar, desestabilizar y en su caso, interrumpir el poder imperial (estructuración de la potencia de la multitud)³⁴⁵.

Para ser correspondiente con lo anterior y como veíamos a partir de la *Ética* de Spinoza, es necesario considerar a la metafísica como un todo no único en tanto forma ideal del pensamiento moderno. Se debe pues, encontrar una historia subyacente dentro de una tarea genealógica que trate de develar los acontecimientos que muestren las historias alternativas al margen del poder. En esta lectura que hace Negri a Spinoza, la necesidad de un estudio de la complejidad de la metafísica hace posible comprender la edad moderna.

Para Negri, el zapatismo en particular representaría una interrupción de la modernidad en el sentido contrario al *Gemeinschaft*, logrando mediante un éxodo efectivo su distanciamiento del individualismo como modo de ser en el Imperio. Es así como el individuo destruido por la alienación capitalista sólo tendría cabida dentro del *poder constituyente* en tanto individuo colectivo³⁴⁶.

En consecuencia, ni el cinismo ni el escepticismo pueden representar la forma positiva del pensamiento negativo para abrirla a la positividad de ser. Se trata, por el contrario, de la forma positiva del pensamiento negativo, el cual se basa en la tensión constitutiva del pensamiento y su capacidad de moverse como mediación material del proceso histórico de la multitud³⁴⁷. “El pensamiento constitutivo posee la radicalidad de la negación, agitándola e instalándola en el ser

³⁴⁵ Cf. Negri Antonio (2004). *Guías...*, op. cit., p. 155.

³⁴⁶ Cf. Negri Antonio (2007). *Goodbye Mr. Socialism. La crisis de la izquierda y los nuevos movimientos revolucionarios*, Barcelona, Paidós, p. 67.

³⁴⁷ Negri Antonio (1993). *La anomalía...*, op. cit., pp. 15-16.

real”³⁴⁸. Por ello, dentro del pensamiento de Spinoza, la *potencia constitutiva* de la transgresión es la libertad (anomalía), que llevará a Negri a definirla como la relación contradictoria dentro del nuevo orden de producción capitalista, en tanto expresión radical de una transgresión histórica de todo ordenamiento que no esté libremente constituido por las masas. Una libertad que es definida en el intersticio que surge del horizonte metafísico y la potencia constituyente de liberación. Mientras más negativo sea el Imperio, más progresiva y constitutiva será la respuesta a él.

En términos más precisos, esta ontología de la subversión es el ser materialista de la potencia³⁴⁹, la cual Negri desarrolló a partir de tres lecciones sobre el *Kairós*, el *Alma Venus* y *Multitudo*³⁵⁰. Dentro de estas cátedras, nuestro autor explicó la *actualidad* sobre un conjunto de nuevas posibilidades instauradas en el común posmoderno. Este *común*, se definiría por la inmanente capacidad expresiva de la cooperación y la productividad de los sujetos dentro de la posmodernidad, en tanto potencia incrementada que abriría nuevas constelaciones cooperativas contra la ontología social del Imperio.

Como hemos ya expuesto, el *kairós*, refiere a un tiempo de constitución ontológica; hemos dicho que el “acto de lanzar la flecha” es la ocasión singular de *nombrar* al ser frente al vacío en una suerte de anticipación y construcción en el umbral del tiempo por venir. Para Negri, la teoría materialista del conocimiento emerge de una historia marginal que debe ser contada, y en esa misma medida,

³⁴⁸ Ídem.

³⁴⁹ En el Prefacio de la *Anomalía salvaje*, Negri afirma que la metafísica materialista de Spinoza es la anomalía potente del siglo XVII, no marginal, al contrario, triunfante del ser que actúa y que, constituyéndose, plantea la posibilidad ideal de revolucionar el mundo. Cf. *Ibidem*, p. 13.

³⁵⁰ Cf. Negri Antonio (2006). *Fábricas...*, op. cit. p. 330 y 331.

se trata de un *desplazamiento* epistemológico radical.

A partir de lo que *kairós* significa en la constitución de la ontología de la subversión, sobre ésta surge la necesidad de nombrar al común. Un “nombre del común” para inscribirlo en las condiciones del *acontecimiento* debe basarse en una fenomenología fundamental del tiempo (flecha del tiempo) que marca el advenimiento del ser (el “ser-por-venir”), donde el *kairós* se torna fuerza de producción de temporalidad que rompería toda tautología posmoderna, actualizando la *cupiditas* spinoziana en tanto tiempo de constitución ontológica. Para ello, nuestro autor tomará de Spinoza la noción *cupiditas*, inscribiéndola en las nuevas formas de relacionarnos con el “Otro”, en la red de producción material y de reproducción social.

En la última parte de *Spinoza y nosotros: “Cupiditas y biopolítica”*, Antonio Negri definirá el eje de esta ontología subversiva del *común* a partir del análisis de los efectos sobre la siguiente pregunta: “¿Existe la posibilidad de construir una sociología spinoziana que disloque toda lógica lineal, o positiva, de la interrelación individual?”³⁵¹ Su respuesta será en afirmativo, y a partir de la *Ética III* “Definiciones de los afectos” del filósofo de Ámsterdam sobre la transición del *conatus*, *affectus*, *cupiditas*, *amor*, se trata de una continuidad, un proceso progresivo de constitución social diferente a la lógica iusnaturalista e individualista de la forma Imperio.

Como es sabido, el *conatus* se ha definido en su comprensión moderna por el pensamiento de Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz y Nietzsche, hasta definiciones fuera del terreno metafísico. Lo interesante de este término es su

³⁵¹ Negri Antonio (2011b). *Spinoza y nosotros*, Buenos Aires, Nueva Visión, p. 99.

concordancia con la noción de sobrevivencia, como “voluntad de vivir” en apego a lo instintivo. Hobbes, por ejemplo, lo entendía como *voluntad*, es decir, el resultado de la deliberación. Esta "voluntad" constituye el conato de un cuerpo y su manifestación física es la supuesta "voluntad de sobrevivir"³⁵².

Para Spinoza, en cambio, "cada cosa, por lo que se encuentra en sí mismo, se esfuerza por perseverar en su ser"³⁵³, en esta medida es *substancia* que no precisa del concepto de otra cosa. Pero la soberanía para Spinoza siempre refiere a la *potencia* de Dios: “En efecto, de la sola necesidad de la esencia de Dios se sigue que Dios es causa de sí [...] y de todas las cosas. Luego la potencia de Dios, por la cual son y obran él mismo y todas las cosas, es su esencia misma”.³⁵⁴

Las cosas particulares son, como Spinoza dice, los modos de Dios, lo que significa que cada uno expresa el poder de Dios de una manera particular³⁵⁵. Cada cosa, por lo tanto, "se opone a todo lo que puede llevar su existencia lejos"³⁵⁶. Esta resistencia a la destrucción es formulada por Spinoza en términos de un esfuerzo para seguir existiendo demostraría que el poder soberano (sobre los modos de Dios) en tanto potencia se colocaría al nivel tanto de la representación soberana como de la irrepresentabilidad de la multitud, en otras palabras, el poder es tanto de quien pretende detentarlo (sobre su capacidad de declarar el estado de excepción) como de quien desde su marginalidad sustenta a ese mismo poder. Por ello, el *conatus* es la palabra que más a menudo utiliza para describir esta fuerza.

³⁵² Cf. Herbert Gary B. (1989). *Thomas Hobbes: The Unity of Scientific and Moral Wisdom*, The University of British Columbia Press, p. 20.

³⁵³ Cf. Spinoza Baruch (1980), *Ética demostrada...*, op. cit., Prop. VI.

³⁵⁴ *Ibíd*em, prop. XXXIV

³⁵⁵ *Ibíd*em, prop. VI

³⁵⁶ *Ídem*..

Por lo anterior, para Negri, el *conatus* de Spinoza se opone a toda física simplista, sobre todo a partir de la enseñanza hobbesiana, es decir, por encima de toda concepción de interrelación individual. El “ser en común” como acto constituyente se expresa además a contracorriente de ese iusnaturalismo, trayendo en cambio, el análisis de los afectos: “[...] que se vuelve cada vez más constituyente y que ha sido superado [el iusnaturalismo] definitivamente por la definición de un tejido común de lo social y de la noción colectiva –trama sostenida por el amor”.³⁵⁷

Estos afectos que se presentan como un nuevo enfoque materialista de la constitución del ser común, sin embargo, revela también uno de sus posibles escollos que Negri mismo advierte. El problema es acerca de que si inscribir este materialismo en un proceso adecuadamente lógico en el campo mismo en que desarrolla su ontología, puede acaso romper efectivamente con los lastres idealistas y trascendentales, o bien si esta lógica puede ser adecuadamente materialista fuera de éstos mismos términos. Su respuesta, se engancha con el *general intellect* dentro del célebre borrador a *El Capital: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Grundrisse) de Marx, donde podemos destacar al respecto:

“Todas las formas de sociedad, hasta el presente, han sucumbido por el desarrollo de la riqueza o, lo que es lo mismo, de las fuerzas productivas sociales. Por eso entre los antiguos, que eran conscientes de ello, se denunció directamente la riqueza como disolvente de la comunidad [...] El *solo desarrollo de la ciencia* –id est, es la forma más sólida de la riqueza, tanto producto como productora de la misma- era suficiente [...] Empero el *desarrollo de la ciencia* de esta riqueza ideal, y a la vez práctica, es sólo un aspecto, una forma bajo la cual aparece el *desarrollo de las fuerzas productivas humanas* [...] El objetivo de la entidad comunitaria, del individuo –así como la condición de la producción- era la

³⁵⁷ Negri Antonio (2011b). *Spinoza y...*, op. cit., p. 105.

reproducción de estas determinadas condiciones de producción y de los individuos, tanto aisladamente como en sus diferenciaciones y relaciones sociales, en cuanto portadores vivos de estas condiciones [...] El valor no excluye ningún valor de uso, y por tanto, no incluye ningún tipo particular de consumo, etc., de circulación, como condición absoluta [...] La barrera del *capital* consiste en que todo este desarrollo se efectúa antitéticamente y en que la elaboración de las fuerzas productivas, de la riqueza general, etc., del saber, etc., se presenta de tal suerte que el propio individuo laborioso se *enajena*".³⁵⁸

Pensamos que estos fragmentos de los *Grundrisse* se relacionan con los procesos de producción de capital como la fuerza (de vida) productiva, por lo cual la episteme capitalista se apoyará en el trabajo humano abstracto desarrollando subjetividades afines a sus procesos de producción.

Según Negri, en los *Grundrisse* Marx muestra que las potencialidades tecnológicas y las potencialidades productivas del *general intellect*, se adhieren a la cultura, los hábitos sociales, las identidades constituidas, las relaciones de poder y, de manera general, en la regla económica dominante³⁵⁹. El capitalismo, a partir de este intelecto general, crea un sistema cultural, epistémico, económico y social: semiotiza las potencialidades maquínicas del sistema postindustrial según líneas paradigmáticas reductivas. En esta medida, el *general intellect* fundamenta el advenimiento de la nueva sociedad regida por el conocimiento³⁶⁰. Es la inauguración, a la vez, de una teoría de la nueva sociedad y de una teoría de la individuación, de la subjetividad. De esta forma en Marx nace una nueva concepción teórica fundamentada en el saber (el *general intellect*) provisto de nuevas categorías completamente ajenas a las de la economía política que ya no pueden explicar la nueva sociedad regida por este saber. En términos generales,

³⁵⁸ Marx Karl (2002). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo II, México, S. XXI Editores, pp. 31, 32 y 33.

³⁵⁹ Cf. Negri Antonio (2004). *Guías...*, op. cit., pp. 201, 206 y 209.

³⁶⁰ Ídem.

ello representa una biopolítica del *general intellect* como biopolítica productiva de la subjetividad autónoma de la multitud³⁶¹.

Sin embargo, Negri considera, sobre estos mismos argumentos, que el conflicto de clase en el que estamos inmersos, las experiencias sentidas con respecto al poder, las prácticas de resistencia y de *éxodo* que vivimos, así como la actividad laboral que nos constituye, son, en efecto, distintos de los que Marx había experimentado.

Como hemos visto con hasta el problema de la *resistencia*, desde *Vigilar y castigar* e *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, sabemos que el problema del poder es siempre de doble faz. Ya con el desarrollo de la sociedad disciplinaria y el suelo que ésta desplegó para la entrada de la sociedad de control, el poder progresivamente dejó de reprimir para concentrarse en la producción de sujetos.

En la lectura de Hardt y Negri sobre Foucault, la *resistencia* es el aspecto nominal de otro poder³⁶², que es a su vez el despliegue de otros espacios (heterotopías). Entre los intereses de Foucault por hacer una historia de los espacios que es a su vez una historia de los poderes, la ontología de la subversión es en todo caso producción alternativa de subjetividad:

“Cabría sugerir a Foucault la idea marxista de «contrapoder», pero este término indica un segundo poder que es homogéneo respecto aquel al que se opone. A nuestro juicio, la mejor definición del otro del poder que atraviesa aquellos libros [*Vigilar y Castigar* y la *Voluntad de saber*] es la de una producción alternativa de subjetividad, que no sólo resiste al poder, sino que también busca autonomía respecto a éste”.³⁶³

³⁶¹ Ídem.

³⁶² Virno Paolo (2003). *Gramática...*, op. cit., p. 71.

³⁶³ Ídem.

De esta manera, la doble faz del poder, su ambivalencia, permitirá a los autores ir más allá de las dos derivas más importantes de la teoría de la biopolítica que hemos revisado: la de Agamben y Esposito. En palabras de Negri y Hardt, estos no habrían comprendido adecuadamente la naturaleza dual de la biopolítica³⁶⁴

El término *resistencia* para Hardt y Negri pretende resolver en definitiva la distinción terminológica entre biopoder y biopolítica, lo cual daría completa cabida a su definición ontológica de la subversión. Para los autores de *Imperio*, primero, en Roberto Esposito la biopolítica estaría estudiada a partir de la gestión normativa de las poblaciones, fiel a una administración clasificatoria de los grupos humanos en conjuntos normativos desubjetivándoles y homogeneizando sus rasgos en tanto conjunto poblacional. Como hemos constatado, la virtud de Esposito en este sentido será su filiación filológica, pero débil en la postulación de un poder alternativo que resista a los controles que atraviesan la vida. Para Hardt y Negri, el resultado de Esposito será un “sentido impreciso de la crítica” que tiene como consecuencia una simple “indignación moral”³⁶⁵.

Sobre la biopolítica en Agamben, Hardt y Negri consideran que ésta se distingue por entender a la *resistencia* sólo desde su límite más extremo, es decir, en el borde de una forma totalitaria, y en esa medida, su imposibilidad. Más que ser correspondiente con la orientación foucaultiana, Hardt y Negri consideran que el trabajo de Agamben es cercano a la *Gelassenheit* (serenidad) de Heidegger en

³⁶⁴ Negri Antonio (2009). *Commonwealth...*, op. cit, p. 72.

³⁶⁵ Ídem.

tanto incapaz de pensar una alternativa³⁶⁶. No obstante, si quisiéramos mantener un consenso entre todos los autores involucrados, éste tendría que ser aquel que corresponde con exactitud a una forma de poder que *incluye por exclusión*, y desde luego, ello se logra a partir de la tecnología de poder denominada biopolítica que sustenta ese carácter como la doble faz del biopoder.

Dicen Hardt y Negri al respecto:

“Nuestra lectura no sólo identifica la biopolítica con las potencias productivas localizadas en la vida –es decir, la producción de afectos y lenguajes a través de la cooperación social y de la interacción de cuerpos y deseos, la invención de nuevas formas de la relación con uno mismo y con los demás, etc. –, sino que afirma también la biopolítica como la creación de nuevas subjetividades que se presentan a la vez como resistencia y como desubjetivación”.³⁶⁷

Siguiendo esta definición de la biopolítica, la superación de las medidas y de las categorías modernas hacen que sea necesaria una nueva fisiología de gobierno derivado de la analogía del cuerpo, que dentro de la filosofía política se apunta como único agente de soberanía efectiva. La soberanía global o de mando único del Imperio, hace que la corporalidad ingrese dentro de un juego dual: gobernante y gobernados, no propiamente dentro de las reglas del juego de *De corpore*³⁶⁸, lo que supondría esto último un enfrentamiento de la cabeza contra

³⁶⁶ Ídem.

³⁶⁷ Ibídem, p. 73.

³⁶⁸ Hardt y Negri nos han mostrado en el último volumen de *Imperio* que la biopolítica ha de inscribirse tanto en el estudio de la corporalidad de la multitud, de sus singularidades y de la noción de *hombre*, constituyéndose en relación a los proyectos de la modernidad y la antimodernidad. Particularmente sólo abordaremos la cuestión sobre la corporalidad en el sentido que nos interesa entender exclusivamente la configuración del poder soberano en su obra, ya que éste problema representa una constante y el objetivo principal de los estudios de la biopolítica en Hardt y Negri y en los autores previamente revisados en esta tesis. Hecha esta aclaración, *De corpore* remite a dos procesos distintos pero complementarios. El *primero* se inscribe en la definición de la biopolítica como *acontecimiento*, es decir, en la capacidad de resistencia que estaría solventada por la manifestación de historias alternativas que hay que recuperar dado su carácter invisibilizado; aquí la corporalidad se orienta en su sentido más metafórico, es decir, no sobre la resistencia corporal expresada en el flagelo, sino en todos aquellos acontecimientos que marcan en la corporalidad de la multitud la producción de la vida como un acto de resistencia, es decir, para que

órganos rebeldes. Al contrario, dentro de la lógica del poder soberano iniciaría un enfrentamiento contra lo que constituye y lo que ha creado a partir de esta encarnación. La carne, metafóricamente para Hardt y Negri es la *multitud*, el resultado del poder soberano. La multitud como resultado tiene la posibilidad de revertir su condicionante, el resultado regresa para corregir la fórmula.

Pero sólo la multitud emerge desde su potencialidad cuando todas aquellas figuras singulares del trabajo dentro del proceso de producción del capitalismo convergen con la cooperación y la comunicación, en esa medida producen alternativamente un ser social común, pero aún como una carne amorfa y sin cuerpo³⁶⁹³⁷⁰. Un potencial productor de exceso que aspira a la vida. Esta carne se

exista resistencia, la multitud se inscribe de igual forma que el poder soberano desde su corporalidad. Pero hay un *De corpore 2*, y es resultado directo de la modernidad. La figura de las metrópolis es para estos autores, en primer lugar, el “esqueleto y la espina dorsal de la multitud”, porque el entorno urbano sostiene y hace posible el desarrollo de su actividad; la actividad de la multitud y de lo ontológico subversivo convierte a la Ciudad no sólo en el espacio de dominio y control sino en el depósito de habilidades, afectos, relaciones sociales, deseos, conocimientos, etc., que son parte necesaria para liberar el *común* de la expropiación que ha hecho el Imperio. “La metrópolis es un cuerpo inorgánico, el cuerpo sin órganos de la multitud”. Cf. *Ibidem*. Para *De corpore 1*, pp. 76 y 77; para *De corpore 2*, p. 255.

³⁶⁹ Al respecto del Volumen II de *Capitalismo y esquizofrenia: Mil Mesetas*, Gilles Deleuze y Félix Guattari, en particular sobre “¿Cómo hacerse de un cuerpo sin órganos?”, aportarían sobre la comprensión de la fase del capitalismo la idea de que la corporalidad soberana es un simple revestimiento de otras formas de poder implícitas en su interior, en ese interior, un cuerpo desorganizado que pretende organizarse sobre otras lógicas y sus órganos hacerse de un cuerpo a partir del común. En esta medida, la multitud dentro del capitalismo sería un *cuerpo sin órganos* (desorganizado), resistencia dispersa que resiste a la corporalidad soberana que lo determina: “El CsO: ya está en marcha desde el momento en que el cuerpo está harto de los órganos y quiere deshacerse de ellos, o bien los pierde. Interminable procesión: —del cuerpo hipocondríaco, cuyos órganos están destruidos, la destrucción ya está consumada, ya nada pasa, “la Srta. X afirma que ya no tiene ni cerebro ni nervios ni pecho ni estómago ni tripas, ya no le queda más que la piel y los huesos del cuerpo desorganizado”, esas son sus propias expresiones; — del cuerpo paranoico, cuyos órganos no cesan de ser atacados por influjos, pero también reconstituidos por energías exteriores (“durante mucho tiempo ha vivido sin estómago, sin intestinos, casi sin pulmones, con el esófago desgarrado, sin vejiga, con las costillas hechas polvo, incluso a veces había llegado a comer parte de su propia laringe,... y así sucesivamente, pero los milagros divinos siempre habían regenerado lo que había sido destruido...”); — del cuerpo esquizofrénico, accediendo a una lucha interior activa que libra contra los órganos y cuyo precio es la catatonía [...] ¿no sería la Ética el gran libro sobre el CsO? Los atributos son los tipos o los géneros del CsO, sustancias, potencias, intensidades Cero como matrices productivas?”

³⁷⁰ Véase también la lectura alternativa de Slavoj Žižek a Deleuze y Guattari, que revertiría la categoría de *cuerpos sin órganos* por la de *órganos sin cuerpo*, intentando con ésta última develar

presenta, y ha sido presentada, como un monstruo que socava los viejos postulados, peligro o posibilidad. Ésta puede acabar atrapada en órganos del cuerpo del capital global u organizándose autónomamente, creando un anticorpore, gracias a su capacidad de producción biopolítica.

Llegados a este punto, es menester exponer la propuesta alternativa en el pensamiento de Hardt y Negri sobre la tensión entre la ontología social y la ontología de la subversión, aspectos que distinguen y definen con mayor claridad su interpretación biopolítica.

Primero, el Imperio basado en su razón biopolítica estaría ejerciendo un *apartheid* como capacidad de subdividir, bloquear y subordinar la disposición del valor en todos los niveles (fuerza vital de trabajo como objeto-mercancía), del cual surgiría un proceso de explotación imperial que se convierte en una maquinaria muy distinta de la explotación fordista. Como hemos visto, las subjetividades ingresadas en la explotación se representan por un método de inclusión por exclusión, que debe permitirnos estar “dentro” durante todo el proceso, integrando determinaciones cooperativas y paralelamente recogiendo el excedente inmediato y continuo del saber.

Es precisamente en el excedente continuo del *saber*, donde la resistencia puede encontrarse. Las formas de saber para Foucault determinan el ámbito del discurso, las instituciones y espacios que gobiernan la vida, ya sea desde la disciplina o el control, en o ambas. A este respecto, señala Negri:

un Deleuze más radical ante lo que él considera una parálisis e impotencia de la “política deleuziana” y colocándolo más hacia una cercanía con Hegel y el psicoanálisis. Deleuze Gilles y Félix Guattari (2010). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, cap. 1.

“[...] la causalidad continua y transformadora de los movimientos sociales entra en el concepto de capital y lo hace de forma cada vez más específica. Estos movimientos ya no tienen un fuera: se colocan dentro del marco del capital. Lo vivido es atravesado por acumulaciones y praxis diversas, resulta de las dinámicas y, al final, se descubre en la dimensión biopolítica, es decir, en un dispositivo que ya no está sólo vinculado a la producción, sino, evidentemente, a toda la vida”³⁷¹.

Pero la *resistencia* en tanto expresión material de la ontología de la subversión, debe situarse además en la organización del trabajo en tanto ontología social, y en el nuevo campo político posmoderno, es decir, en el *bíos*. A partir de esta orientación, cobrarán más correspondencia las lecciones de Hardt y Negri en torno al uso de un Maquiavelo sin maquiavelismo y, en la teoría de la razón de Estado, un Spinoza contra Hobbes.

Estas orientaciones complementarias a Foucault, llevarán a Negri a modificar la noción de biopoder dentro de la transformación que opera en la organización del trabajo. De este modo, el tránsito de la sociedad industrial permitiría identificar el paso del régimen disciplinario al de control, es decir, esto queda atravesado para Negri en la crisis del fordismo, que a partir de la década de 1970, tal transformación devendrá en una redefinición de los biopoderes. Para advertir tal marcaje de su biopolítica, ello puede explicarse por su cercanía al trabajo de Deleuze, en la medida en que el *desplazamiento* es considerado por éste último como la verdadera matriz de la producción de subjetividad.

Segundo. Lo anterior tiene completo sentido si retornamos por un momento a nuestra propuesta del estudio de las heterotopías. En particular, sobre cómo en el ámbito de los *emplazamientos* se logra una distinción de los puntos y

³⁷¹ Negri Antonio (2004). *Guías...*, op. cit. pp. 82 y 83.

coordinadas a fin de encontrar las relaciones de vecindad entre puntos y redes que conecten la historia con los *acontecimientos*.

Pero en toda esta relación, lo que importa es el *acontecimiento* que es atravesado tanto por los emplazamientos como por desplazamientos. Para Deleuze, por ejemplo, la pregunta por el *acontecimiento* se deriva en buena medida del análisis del *non-sense* de Lewis Carroll:

“El acontecimiento es coextensivo al devenir, y el devenir mismo, coextensivo al lenguaje [...] el principio de *Alicia* (toda la primera mitad) busca todavía el secreto de los acontecimientos, y del devenir ilimitado que implican, en la profundidad de la tierra, pozos y madrigueras que se cavan, que se hundan por debajo, mezcla de cuerpos que se penetran y coexisten [...] Los acontecimientos son como los cristales, no ocurren ni crecen sino por los bordes, sobre los bordes”.³⁷²

El acontecimiento se definiría por su expresión y puesta en marcha, es decir, se sustraería tanto del sujeto, como también del objeto, representaciones construidas gracias a la efectivización de los espacios de poder en el presente. La lógica del acontecimiento sería paradójica, es decir, el acontecimiento “no es”, *deviene*, significa que es móvil, en la medida que escapa al presente temporal. Su característica central es que actualiza permanentemente su pasado y su futuro y, por ello, resulta imposible situarlo espacio-temporalmente. En esta medida, el acontecimiento es un momento que no queda capturado ni por la espacialización ni por las relaciones o mecanismos de poder en disputa. Sólo es una especie de enganche de la historia que por ser transitorio nunca es reducido a los procesos de subjetivación-objetivación, siempre nace como un borde y un límite, y esa característica es fundamental en el establecimiento de la ontología de la subversión.

³⁷² Deleuze Gilles (2011). *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, pp. 35 y 36.

Tercero. Michael Hardt, en su lectura de Deleuze a Spinoza, sostiene: “Spinoza hace del poder un principio del ser. El poder es la esencia del ser que representa la esencia en la existencia.”³⁷³ Para Hardt, lo anterior significa el establecimiento de una relación con lo que Spinoza entiende por *substancia* que ya hemos revisado en el apartado 2.2, es decir “aquello que no precisa su concepto de otra cosa”, y que se inscribe en el estudio de la soberanía entendida como técnica biopolítica mediante la primer argumentación de Spinoza de que Dios existe, en la que, en primer lugar, *ser capaz de existir es tener poder*; segundo, *sería absurdo decir que los seres existen mientras un ser absolutamente infinito no existe, porque equivaldría a decir que los seres finitos son más poderosos*; tercero, *por lo tanto, o bien nada existe, o bien un ser absolutamente infinito también existe*; cuarto, *puesto que nosotros existimos, un ser absolutamente infinito necesariamente existe*³⁷⁴.

Si la noción de Dios es analógica con la del poder soberano, para Hardt, el poder es un principio del *ser*, y este es absoluto en términos de que la representación de la soberanía siempre se basa sobre ese precepto. Pero lo particularmente destacable de su lectura será la de configurar la concepción del poder de Spinoza con la complementariedad de la lectura de Deleuze, es decir, de la continuidad de un *naturalismo* a un *materialismo moderno* del filósofo de Ámsterdam. Y es aquí donde la biopolítica a partir de su doble faz indistintiva, que la ontología de la subversión se traslada como parte inmanente de la ontología social del Imperio, en la medida que el poder como expresión del ser y su

³⁷³ Hardt Michael (2005). *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Buenos Aires, Paidós, p. 150.

³⁷⁴ Ídem.

existencia posee dos lados que son siempre iguales e indivisibles. En palabras de Hardt: “[...] el poder de afectar y el poder de ser afectado, producción y sensibilidad”, que “[...] Dios no sólo tiene un poder absolutamente infinito de existir, también tiene el poder de ser afectado de un número infinito de maneras”.³⁷⁵

Esto es lo que intenta mantener como principio la ontología de la subversión, al menos dentro del entendimiento de Hardt. Pero en el texto *Multitud*, Hardt y Negri entienden que esta *afectación* al poder soberano queda expuesto dentro del motor de la producción y la innovación, que encuentra a su vez en la comunicación y la colaboración, el estatuto del *común*. La producción e innovación no son realmente obstáculos para la creación, por el contrario, son la base común sobre la que toda creación se lleva a cabo. La creación de estos hábitos constituye una naturaleza que a la vez produce y es productiva, creadora y creativa de una ontología de la práctica social en común. En palabras de ambos:

“Ya podemos reconocer al concepto de la multitud que emerge de esta noción pragmática de la costumbre. En tanto singularidades interactúan y se comunican socialmente sobre la base de la común, y en su comunicación social a su vez produce el común. La multitud es la subjetividad que emerge de esta dinámica de la singularidad y homogeneidad”.³⁷⁶

Cuarto, la ontología de la subversión dentro de la biopolítica es una recuperación, o mejor dicho un *elogio de lo común*. Un texto homónimo aparece agrupando una serie de conversaciones entre Negri y Cesare Casarino, en la que podemos destacar el siguiente comentario:

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 151.

³⁷⁶ Hardt Michael y Antonio Negri (2004), *Multitude*, op. cit, p. 198. (La traducción es mía del texto en inglés).

“La idea de que lo común es más importante que el individuo se extiende sobre toda la historia de la modernidad desde su inicio hasta su final, y sin lugar a dudas Spinoza marcó un momento decisivo en la evolución de esta idea. Tal como Deleuze lo explicó miles de veces, el problema del individuo no es en absoluto su singularidad, sino, más bien, el hecho de que *no* es una singularidad”.³⁷⁷

El rescate o elogio del común que se coloca por encima de la singularidad se debe en gran medida al problema de la unicidad del poder soberano, que como hemos visto, traslada a la forma-Imperio su sentido de mando único. Este problema llevará a Negri en particular a estudiar la genealogía de lo “monstruoso” ligado a la representación del poder soberano (El Leviatán, por ejemplo) en tanto unicidad, y en esa misma medida en la relación de alteridad entre Dios y Job, donde la monstruosidad de Dios se expresa en su determinación de hacer sufrir a Job en función de demostrar su omnipotencia cuando lo que evidenciaría es su debilidad.

Si atendemos el estudio de la ontología de la subversión a partir de lo monstruoso (cuestión que profundizaremos sucesivamente en las siguientes líneas), no sólo encontraremos el rescate de lo común sino la respuesta de cómo el poder soberano se caracteriza por haberle expropiado. Podríamos aludir a muchas formas por las que esto ocurre, pero siempre sobre una serie de dispositivos que hemos revisado anteriormente. El dispositivo de *seguridad*, en principio y por poner un ejemplo, se basaría en la necesidad de proteger la amenaza latente fuera de las murallas de la Ciudad, es decir del enemigo extranjero. Pero como hemos mencionado, si en la era del Imperio no sólo las barreras se han difuminado, sino que, la lógica territorial del Estado-nación es cosa del pasado, dicho dispositivo no desaparecería sino se orientaría sobre las

³⁷⁷ Negri Antonio y Cesare Casarino (2012). *Elogio de...*, op. cit., p. 105.

nuevas subjetividades adyacentes. En esa medida, el terrorista, el migrante, el pobre, el deudor, el enfermo se relacionan a partir de acontecimientos dentro de lo que entienden Hardt y Negri como *guerra civil* dentro del Imperio, no guerras entre naciones, sino batallas libradas en su propio seno que únicamente se orientan a solventar la necesidad de la seguridad en todas sus formas (energética, militar, alimentaria, etc.), y en esa medida, justificar la existencia de un mando soberano que define las amenazas y peligros ante la permanencia de una *guerra justa*.

Otro *dispositivo* sobre esta consideración es, en efecto, la democracia representativa que, basada en la idea de representación popular (del pueblo) toma como suyo el estandarte de lo común. En la medida que no se puede “acceder” a otra forma legal de elección popular que no sea sobre este principio, este dispositivo disgregaría o anularía otras formas de participación política y, en esa medida, limitaría el desarrollo de prácticas comunes entre las subjetividades en resistencia.

En su apartado “Pobreza y potencia” dentro de su obra *Commonwealth*, Hardt y Negri argüirán que la “exclusión es el contenido esencial de la división conceptual de Hobbes entre la multitud y el pueblo”³⁷⁸. Por ello mismo y en su uniformidad, sólo el pueblo es uno y capaz de soberanía. Más aún, la multitud de los pobres hace posible la existencia del pueblo gracias a la carencia de propiedades, que no sólo refiere al tipo material. Ya veíamos con Esposito que la figura del *proprium* garantizaba, sobre su característica inmunitaria, la existencia y preservación de la comunidad, que se traduciría para Hardt y Negri en la idea de que el derecho excluye o margina además el acceso a la justicia de las grandes

³⁷⁸ Hardt Michael y Antonio Negri (2009). *Commonwealth*, op. cit., p. 66.

masas no propietarias. Esta carencia de propiedades que distingue a los pobres para ambos pensadores, excluye del pueblo a los pobres, es decir, se trata de una noción de *pueblo* que queda cooptada por una condición necesaria que permite a los propietarios mantener sus propiedades e incrementarlas, por ello, la multitud es excluida por inclusión dentro de la forma *pueblo*, es su pilar esencial, fundamento de la *república de la propiedad* la que definiría a su vez la fase actual de la biopolítica en tanto Imperio: “El pobre ocupa una posición paradójica, a la vez excluido e incluido, lo que resalta una serie de contradicciones sociales –entre la pobreza y la riqueza, en primer lugar, pero también entre la subordinación y la producción, y la jerarquía y el común”³⁷⁹.

En nuestros tiempos, en tanto multitud, todos los no propietarios somos definidos por Hardt y Negri por distintos estados de pobreza en torno a las distintas subjetividades marginales que se construyen (el empleado, el desempleado, el perseguido, el desaparecido, el sub-contratado, los migrantes, los terroristas, etc.). Sin embargo estas marginalidades de pobreza multigradual constituyen un punto de partida de una lógica de la transformación que nos saque de nuestra soledad del individualismo por medio de una pura socialidad, en tanto la idea de que nuestro rasgo común es el no ser propietarios (el sentido radical de la comunidad en Esposito). De esta manera, la potencia spinozista reaparece en la ontología de la subversión como aquellas diferentes formas (de vida) aisladas que deben resumirse en la búsqueda del común. Se trata de que así como la epistemología y la ética burguesa orientan acciones a través de los bienes comunes catalogando la vida humana y su fuerza vital como *cuerpo especie*, la

³⁷⁹ Ibídem, p. 68.

política de Spinoza busca mecanismos a través de los cuerpos singulares para la composición de una potencia común: “Esta potencia común, gracias a la cual la multitud combate la pobreza y crea riqueza común, es para Spinoza la principal fuerza que sostiene la posibilidad de la democracia”.³⁸⁰

No sólo las convergencias con Esposito se hacen muy visibles en el proyecto de Hardt y Negri en búsqueda del común. Ya veíamos cómo el mecanismo de inclusión por exclusión que revisamos en nuestro capítulo 2 desde el pensamiento de Agamben, ofrece un consenso parcial de la biopolítica. Aunque en Agamben opera cierta distancia con la teoría biopolítica de Foucault, surge sin embargo la perspectiva de que la exclusión-inclusiva de la vida biológica (*nuda vida*) del ser humano, es el sustrato primigenio de toda la política en Occidente³⁸¹. Es decir, que dentro de una misma temporalidad, donde la excepción se convierte en la regla, el espacio de la *nuda vida* situada al margen del orden jurídico, progresivamente va coincidiendo con el espacio político. Así, la exclusión e inclusión, lo externo e interno, el *bíos* y la *zoé*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación.

Pero la virtud de Hardt y Negri será el haber logrado acoplar estas dos orientaciones que, desde luego, son reconciliables. Es quizás con el uso del pensamiento de Marx, yendo un poco más atrás del *general intellect* que ambos autores sostiene que el problema de la absoluta pobreza (*nuda vida* en Agamben) se perfilaría como el sustrato biopolítico del cual las subjetividades marginales (en

³⁸⁰ *Ibíd.*, p. 69.

³⁸¹ Según Agamben, Foucault deja a un lado el hecho de que sus explicaciones jurídicas no pueden encontrar: “en el cuerpo del poder, la zona de indiferencia (o, por lo menos, el punto de intersección), en que se tocan las técnicas de individualización y los procedimientos totalizantes” Agamben Giorgio (2010) *Homo sacer*...., op. cit, p. 15.

principio el obrero) ocupan una especie de dispositivo de personalización de la capacidad del trabajo no sólo material sino inmaterial dentro de la posmodernidad. Y es a partir de su lectura del *Asno de oro* de Maquiavelo, seguido por la *Ética* de Spinoza y hasta los *Manuscritos económicos* de Marx, que marcarán una continuidad de la ontología de la subversión sobre el suelo de la pobreza como *potentia* de la multitud.

“Maquiavelo revela aquí un camino alternativo fundamental dentro del pensamiento político moderno, que postula a los pobres no sólo como el resto que deja la apropiación violenta llevada a cabo por los poderes nacientes del capital, no sólo sino también como una fuerza de resistencia que se reconoce como explotada dentro de un régimen que sin embargo lleva las marcas del común”.³⁸²

Desde Spinoza, “la potencia [...] identifica en estas diferentes formas puede resumirse como una búsqueda del común: del mismo modo que en la epistemología se centra en las «nociones comunes» que constituyen la racionalidad y nos dan una mayor potencia de pensar, y en la ética orienta las acciones hacia los bienes comunes”³⁸³

Finalmente con Marx, donde la multitud parte del proletariado en tanto su sello de pobreza, la absoluta pobreza como personificación de la capacidad del trabajo y de los medios de vida, se conceptualiza la subjetividad del *indigente*: “El indigente del que Marx habla aquí hace referencia no sólo a aquellos que viven en la miseria al límite de la inanición, sino a todos los trabajadores en la medida que su trabajo vivo está separado del trabajo objetivado acumulado en el capital.”³⁸⁴

De esta manera, estos tres pensadores representarán para Hardt y Negri una continuidad que vincula de manera directa a la pobreza como potencia. Desde

³⁸² Hardt Michael y Antonio Negri (2009). *Commonwealth...*, op. cit., p. 68.

³⁸³ *Ibíd.*, pp. 68-69.

³⁸⁴ *Ibíd.*, p. 69.

Marx, la idea de *trabajo vivo*, la “pobreza absoluta” como objeto y la “posibilidad general” como sujeto, combinan la máxima amenaza a la propiedad privada desde el propio corazón de la sociedad capitalista³⁸⁵.

Hardt y Negri desarrollarán su ontología de la subversión a partir del cierre de la saga *Imperio*. En *Commonwealth*, partirán a definir los espectros del común como escenarios no visibles (velados y mistificados) que debe encontrarse sobre todo ahí donde la lógica del capital intenta o suprime la ideología. En efecto, en esta aversión ideológica en la pretensión del capitalismo como verdad absoluta, se asoman y se pueden rastrear los espectros del común.

Pero el problema para identificarles se agrava a partir del *desplazamiento* de la metrópolis industrial a la metrópolis biopolítica como lo veíamos ya parcialmente con *De corpore 2*³⁸⁶. Como hemos dicho, para Hardt y Negri la biopolítica no requiere de un distingo entre su aspecto negativo y afirmativo, simplemente esta tecnología es capturada en nuestros tiempos por la razón ligada a la constitución de los saberes de los mecanismos de control. Biopolítica en este sentido es sólo un instrumento que puede servir para dos causas distintas: el control o la liberación respecto a los mecanismos de poder del Imperio y su biopoder.

Es por ello que esta instrumentalidad biopolítica ligada al biopoder del Imperio pone en marcha una economía biopolítica capaz de orientarse dentro del gobierno de la vida a partir del proceso de producción del capital y el común que constituye la Ciudad. Y sobre este punto, no todo el común que se visibiliza en las

³⁸⁵ Cf. Ídem.

³⁸⁶ Cf. Ibídem, p. 168.

formas biopolíticas actuales es útil para el proyecto liberador de la multitud:

“El común puede ser externo desde la perspectiva del mercado de los mecanismos de la organización capitalista, pero es completamente *interno* respecto a los procesos de la producción biopolítica. La riqueza del común es abstraída, capturada y privatizada, en parte, por los especuladores mobiliarios y los financieros”³⁸⁷

Esta cooptación del común representa el mayor problema para el desarrollo de una ontología de la subversión para Hardt Negri, en otras palabras se trata de una *corrupción* del común³⁸⁸. Partiendo del supuesto de que las instituciones sobre las que transitamos cotidianamente, toda institución social se posiciona sobre una idea del común, pero no siempre este común es correspondiente con la inmanencia sobre la que se sitúa la multitud. Hace falta un *éxodo* que nos exilie de estas formas del común corruptas. Es aquí donde la producción biopolítica se torna un aspecto de resignificación de esas formas institucionales que se han vuelto trascendentales, inmóviles en términos de permitir el acceso a la cooperación social de la multitud. La producción biopolítica en este sentido recupera el sentido heterotópico de las instituciones y pretende develar sus espacios alternativos. Hay que usar, habitar y vivir en las instituciones como motores de producción biopolítica que a su vez conlleven a una producción autónoma de la subjetividad sobre la base positiva del común.

El *éxodo* requiere de un proceso seleccionador en aras de reafirmar las formas benéficas del común, forma que está plenamente ligada y nutrida por la

³⁸⁷ Ídem.

³⁸⁸ Ibídem, p. 171.

ética de los afectos de Spinoza. La recuperación de estos afectos nos llevará ineludiblemente del *conatus* (voluntad), al *appetitus* (impulso) hasta la *cupiditas* como una continuidad que develará sobre la figura del amor el sentido benéfico del común. En dicho proceso, se trata de identificar (para partir al éxodo) las tres instituciones sociales más importantes de la sociedad capitalista por las cuales se corrompe el común: la *familia*, la *corporación* y la *nación*³⁸⁹. No se trata de eliminarles, sino de seleccionar y separar las formas benéficas que habitan en esos espacios, es decir, la tarea de la multitud previo a su éxodo es develar los contraespacios que en potencia contienen el rasgo benéfico del común.

Se trata de un proceso constitutivo, de la elaboración de un poder constituyente capaz de alejarse de las formas tradicionales de dichos espacios. En esa medida, expandir y abrir el acceso al común dentro de la producción biopolítica, significa para nuestro autores hacerse con el control de los medios de producción y reproducción; éste el proyecto del éxodo como “[...] la principal forma que cobra la lucha de clases en la actualidad”.³⁹⁰

Los autores de *Imperio* agregarán:

“Moisés aprendió hace mucho tiempo que quienes detentan el poder no dejan que te vayas sin entablar pelea [...] el éxodo no significa salir como vida desnuda, descalzos, sin un céntimo. No; necesitamos llevarnos lo que es nuestro, lo que implica reapropiarse del común –los resultados de nuestros trabajos pasados y medios de producción y reproducción autónomos para nuestro futuro–. Éste es el campo de batalla”.³⁹¹

Sin embargo, nos parece sumamente polémico que para emprender el éxodo nos hagamos de los *medios de producción*, cuestión que representaría no

³⁸⁹ *Ibíd.*, p. 172.

³⁹⁰ *Ídem.*

³⁹¹ *Ibíd.*, pp. 175 y 176.

sólo la huida del ámbito de la corrupción, sino si se logrará efectivamente la muerte del sistema capitalista, lo cual haría ya no necesaria la partida. No obstante, desde nuestra interpretación se trata más bien de recolectar sobre la resignificación del común todo aquello que atañe al *exceso de vida*, aquello que el biopoder no puede capturar. En efecto, los medios de producción son materiales, pero se tornan inútiles sin la fuerza vital que le opera, es decir, la fuerza de trabajo. Más aún, en la fase actual del capitalismo, donde el trabajo inmaterial se coloca no sólo dentro de la lógica de la producción fordista, sino además en todo trabajo creativo e incluso en el desempleo y las formas más agudas de marginación respecto al ámbito productivo, “lo que es nuestro” está ligado a esa “libertad” de elegir con quien vendemos nuestra fuerza de trabajo. Apartar y exiliar nuestra fuerza de trabajo no es, en efecto, algo posiblemente realizable, se trata más que nada, según Hardt y Negri, de construir progresivamente una autonomía de forma espontánea que precise de una organización política para cruzar el umbral y generar *acontecimientos* biopolíticos del común.

Finalmente, la producción biopolítica llega al punto de ser un aspecto exclusivo de la multitud disgregada, es de ella en la medida que el mundo de la producción material e inmaterial depende de la fuerza vital (trabajo vivo). Es por ello que la multitud no es un sujeto político espontáneo³⁹², sino un proyecto de organización política, lo cual define, en definitiva, lo que es la multitud: “un desplazamiento del *ser* de la multitud (desprendiéndose de la ontología social del Imperio) al *hacer* la multitud”³⁹³.

³⁹² *Ibíd.*, p. 181.

³⁹³ *Ídem.*

La resignificación del común en su forma benevolente, sugieren los autores, nos conduciría directamente al problema de la producción de subjetividad, y en esa medida, dicha problemática expresa la producción biopolítica como denominador de las ideas, códigos, imágenes, afectos y las relaciones sociales como elementos constituyentes de la subjetividad humana, en este caso, autónoma. Y si en la multitud, como hemos dicho, no es un *ser*, sino un *hacer*, tampoco ello implica buscar un “hacedor” de tras del proceso subjetivo, la multitud debe ser autora misma de su perpetuo devenir otro: “un proceso ininterrumpido de autotransformación colectiva.”³⁹⁴

Como hemos revisado en la obra de Hardt y Negri, la importancia del *común* dentro de la biopolítica contemporánea se expresa a nuestro parecer como el último pilar de la ontología de la subversión, el cual se coloca específicamente dentro de la captura de la vida desnuda por el poder. Para comprender este supuesto, es preciso anteponer la ontología social del Imperio que, derivada de la soberanía clásica, veía en la *forma-Estado* al monstruo político³⁹⁵. Hoy el monstruo no es el Estado, ni siquiera lo es el Imperio. Desde que el poder deja de lado su facultad efectiva de “dar la muerte”, Negri considera que el *monstruo* se hace “razonable”, convirtiendo en monstruos a todo el resto, a toda la sociedad y a toda la vida³⁹⁶. Contrariamente, el monstruo político ahora es la multitud, aquello que queda excluido de la unicidad-homogeneización garantizada en la concepción del pueblo.

³⁹⁴ Ibídem, p. 184.

³⁹⁵ Cf. Negri Antonio (2003), *La forma-Estado*, Madrid, Akal, pp. 130-133.

³⁹⁶ Cf. Negri Antonio (2009). *Commonwealth...*, op. cit., p. 241.

Es porque la plebe se ha convertido en monstruo que se constituye un poder central soberano, pero también el monstruo ha quedado fuera de la economía del ser. Negri dirá que desde la racionalidad clásica, se domina al monstruo para excluirlo, es decir, queda completamente fuera de la ontología eugenésica. Dentro de la genealogía monstruosa: "Eugenia" significa que si uno ha "nacido bien", será "bueno y bello".³⁹⁷

Los cálculos, previsiones, estudios y clasificaciones del biopoder a partir de la tecnología biopolítica se orientan a administrar la vida en su homo-*geneización*. En este sentido, todas aquellas determinaciones que fueron posibles gracias al poder normalizador anatomopolítico se trasladan en menor medida a la era de los controles. En efecto, todo este *afuera* que queda solventado por el principio de inclusión por exclusión, pertenece al terreno de lo monstruoso, lo anormal, lo desviado. Por ello, al principio de la modernidad, lo monstruoso corresponde a su expresión metafórica en el campo político más que en la era clásica, donde dicha figura se orienta sólo hacia el orden jerárquico y definición del linaje y la sangre noble.

Negri, en *Job: La fuerza del esclavo*, justamente pondrá la atención en el Libro de este personaje bíblico y su lucha ante lo monstruoso. En principio, Job representa el sufrimiento, y esta condición contrasta con su pureza, es decir, está libre de pecado y además la injusticia por la que está atravesado es absoluta, impuesta por un acto de injusticia soberana de su amo: Dios. En Job existe un grito de protesta contra esa injusticia, contra su condición ontológica. Un drama ontológico donde no hay posibilidad dialéctica, y la existencia de Job se le revela

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 239.

como su contrario: la no existencia, las ganas de morir y la contingencia le revela la posibilidad de su destrucción.³⁹⁸

En tanto, el poder soberano en la figura de Dios y su determinación sobre la vida de Job revela la relación de poder que les une, amo y esclavo se inserta como sustancia única. Para probar el reconocimiento de su omnipotencia y la lealtad del esclavo, Dios no subsume un ser dentro de otro ni un ser para el otro, sino estrictamente su alteridad: “El proceso ético del libro de Job no eleva al esclavo a la altura del amo (y más allá), sino que hace al amo descender al nivel del esclavo”³⁹⁹

La condición del amo se desnuda y muestra a su vez que el poder no radica en éste sino que es pura relación, es decir, en el sentido evidenciado de su reconocimiento se muestra que el poder (Dios, el soberano) es siempre impotente. Queda revelado a su vez, que la forma soberana necesita en todo momento gobernar la contingencia del esclavo, su posibilidad subversiva, su inmanencia que daría la posibilidad al esclavo de rebelarse y de tomar las riendas de su destino predeterminado: “[...] ¿por qué este sujeto humano resiste al dolor? A la maldición del día de su nacimiento le sigue la respuesta: hemos nacido para sufrir y mejor hubiera sido no haber nacido [...] sufrir es resistir, es insistir en la ontología”⁴⁰⁰.

Dios encabezaría un poder monstruoso, la monstruosidad de Dios al reflejar en Job su alteridad. La victoria de Dios sobre Behemot y Leviatán debe leerse

³⁹⁸ Cf. Job, 10:19.

³⁹⁹ Negri Antonio (2003c). *Job. La fuerza del esclavo*, Buenos Aires, Paidós, p. 63.

⁴⁰⁰ *Ibíd.*, p. 64.

filosóficamente, según Negri, *sobre una nueva trama ontológica para una nueva capacidad creadora*.⁴⁰¹

En la lucha contra estos monstruos mitológicos, el poder soberano de Dios sale avante aunque presuroso a fin de demostrar en definitiva su omnipotencia. En clave biopolítica, Dios debe ejercer su derecho de “dar muerte” a los míticos monstruos, pero esta prueba excesiva por momentos, no muestra más que la inversión de todas sus fuerzas, una perspectiva inagotable de su lucha cósmica. Con Job, Dios se vuelve contra su propia justicia y, en este devenir monstruoso, surge la necesidad de un nuevo acontecimiento. Dios definido a sí mismo como redentor, vengador o nuevo juez traslada a Job dentro de la figura del *misterio*⁴⁰², y desde luego, Job no acepta el misterio sino que se siente ofendido por la omnipotencia divina, por la incapacidad de ese poder a hacer justicia.

Negri continuará finalmente dirigiendo los elementos bíblicos del Libro de Job hacia su ontología de la subversión a través del cuestionamiento y duda sobre la justicia. En este sentido, Job habría observado desde su condición sufriente todos los rasgos habituales de la justicia, agregándole la *generosidad*, la *humildad* y el *amor*, y concluiría que si todo esto no bastase ¿qué puede ser la justicia? Evidentemente no puede ser una nada.

Si el poder omnipotente del amo destruye y tiene la capacidad de “dar la muerte” a las figuras monstruosas no hay posibilidad de reedificación del ser individual, pero en tanto ser común (la multitud en su inmanencia), el encierro ya no es suficiente, su apertura da cabida a una posibilidad de gobernar la

⁴⁰¹ Cf. *Ibíd.*, p. 104.

⁴⁰² Cf. *Ibíd.*, p. 107.

contingencia de los hombres, es decir, de reafirmar o defender su vida negativamente.

Rescatemos para concluir la pregunta de Job acerca de la justicia que nos presenta Negri: “¿La generosidad, la humildad y el amor bastan?” Sobre este aspecto, surge otra pregunta crucial:

“¿podemos decir que la biopolítica representa un poder que se expresa por la vida misma, no sólo en el trabajo y el lenguaje, sino también en los cuerpos, los afectos, los deseos y la sexualidad? ¿Podemos identificar en la vida el lugar de emergencia de una suerte de contrapoder, de una potencia, una producción de subjetividad que se da como momento de des-sujeción?”.⁴⁰³

Aquí es donde finalmente la *cupiditas* de Spinoza toma la trama final de la ontología de la subversión, una empresa a contracorriente de la noción simplista del *conatus*, superando la concepción de la interrelación individual, es decir, un proyecto de poder constituyente de la multitud que abandera la construcción de un común a través del sostenimiento del amor:

“Los elementos filosóficos y artísticos presentes en cada singularidad, el ejercitarse a trabajar sobre la carne, atendiendo a sus irreductibles multiplicidades, y el poder de la invención sin límites: éstas son las características fundamentales de la multitud. Más allá de nuestra democracia no realizada existe el deseo de una vida común que necesita ser satisfecho. Tal vez podamos, fundiendo la carne con el intelecto de la multitud, generar una nueva juventud de la humanidad a través de una inmensa empresa de amor”⁴⁰⁴.

De la *Ética III* de Spinoza, Negri entenderá la *cupiditas* como totalidad de los esfuerzos, los impulsos, apetitos y voliciones del hombre. En la conciencia del apetito, en su codicia, se instala un proceso de transición inmediato. Esto se explica a partir de que la condición del hombre es imperfecta, y en esa medida, si el hombre fuera perfecto no sería afectado de alegría, o en su caso contrario por la

⁴⁰³ Negri Antonio (2004). *Guías...*, op. cit., p. 86.

⁴⁰⁴ *Ibíd.*, p. 111.

tristeza. El umbral entre la alegría y la tristeza explica el sentido de la cuestión de los afectos, donde el hombre pasa de su codicia y egoísmo a buscar su determinación, en el plano de la existencia. Sólo a partir de su porvenir en la búsqueda de una perfección, es decir, un proceso de creatividad que desplaza la *cupiditas* a un nivel de composición siempre dado a “Otro” como superior: “Así, de umbral en umbral, rompiendo toda física interrelacional de lo social por el carácter constitutivo inmanente del desarrollo de la *cupiditas*. La transición, el paso, no son interrelacionales sino constitutivos.”⁴⁰⁵

La *cupiditas* pretende superar el tejido individualista, en tanto proceso progresivo de la constitución social, el *conatus*, el *appetitus* y la *cupiditas* asumirían lo común como base siempre renovada y como un *telos* constituido con eficacia, este proceso que se coloca entre la física y la ética de los afectos, en lo común determina el motor constituyente del proceso ontológico subversivo:

“Es precisamente la efectividad de la lucha, de la pretensión de la multitud y de la potencia de sus movimientos lo que inventa y constituye una nueva realidad. Lo político es el escenario fundamental de este proceso. Entre multitud y poder constituyente existe, pues, un parentesco totalmente inseparable”.⁴⁰⁶

Es de esta manera como la ontología de la subversión, producto de la definición de los *afectos* de la ética espinosista, se traslada no sólo como la *posibilidad* sino como la *creación* de un poder constituyente. Este poder es el resultado de un proceso desubjetivante respecto al marco de la ontología social que desde la soberanía biopolítica se expresa en la figura de la forma Imperio. El poder constituyente finalmente se define y localiza allí donde la multitud busca en

⁴⁰⁵ Negri Antonio (2011b). *Spinoza y...*, op. cit., p. 100.

⁴⁰⁶ Negri Antonio (2004). *Guías...*, op. cit., p. 126.

la subjetividad la fuerza de construirse siempre desde el principio, y lo virtual⁴⁰⁷, es decir, en términos deleuzianos: “se presenta casi como más real que lo real”⁴⁰⁸. Si ya hemos establecido que la multitud no es un *ser*, pero en definitiva en su *hacer* requiere de un proyecto ontológico alternativo, el poder constituyente tampoco es algo prefigurado, para los autores de *Imperio*, éste se va formando de manera intempestiva y aleatoria, pero igualmente efectiva.

Conclusiones provisionarias

1.

Para Hardt y Negri, el Imperio representa el aparato de mando que define el rumbo biopolítico en tanto forma soberana dispersada sobre los diferentes y múltiples ámbitos de la vida social. La noción de *imperio* evidencia la conformación de un nuevo orden que, si bien controla, dirige, regula, mata, etc., no tiene una estructura central: una unidad de inscripción estable, como en el imperialismo estatal. Esto supone que ha cambiado el paradigma soberano, que se han modificado las estructuras jurídicas, las formas de control y de ejercer el poder. En esta medida, el Imperio es un sujeto político que regula los cambios globales en un mundo en el que ya no hay un *afuera*, sino que se constituye a partir de los mecanismos de inclusión por exclusión sobre la base del trabajo inmaterial de la multitud. Pero el trabajo inmaterial e intelectual no necesita pautas direccionales para producir excedentes y en esa medida siempre es una “red”, un sistema de

⁴⁰⁷ Dentro de la misma línea spinozista, es necesario determinar que en este punto de la ontología de la subversión, para Deleuze, lo virtual es real y lo posible no lo es: ésta es la base en que se apoya este autor para afirmar que el movimiento del ser debe entenderse en los términos de la relación virtual-actual antes que de la relación posible-real. Cf. Deleuze Gilles (2009). *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 314 y 315.

⁴⁰⁸ Ídem.

comunicación en el cual se forman los valores cooperativos en sentido pleno, tanto productivo como político, ahí se expresa el poder creativo de las subjetividades marginales.

2.

La biopolítica en tanto productiva, muestra tanto la *potencia* de la vida, (ciega, obstinada, diseminadora, rizomática), junto a los modos de producción (técnicos, instrumentales, teleológicos, metafísicos). El choque de estas dos fuerzas configuran y producen la subjetividad. A partir de esta relación lo importante es subrayar que el propósito de la ontología de la subversión se basará en mostrar como la potencia de la vida pretende ser capturada por la razón biopolítica, aunque el excedente de la multitud (su éxodo) demostraría la imposibilidad de lograrlo. En consecuencia, la producción de subjetividad autónoma de la multitud es siempre exceso, producto del excedente de los procesos producción del capital tanto materiales como inmateriales.

La ontología social es consustancial al biopoder cuando el proceso productivo reviste a la misma vida, entendiendo por proceso productivo el conjunto de conocimientos y pasiones, de lenguajes y afectos que conforman las subjetividades. El biopoder constituye espacios y subjetividades a partir de grandes conjuntos demográficos en tanto emplazamientos (sanidad, medicalización, políticas de empleo, tasas de mortalidad, seguridad social, etc.) que son, sin embargo, también parte fundamental de esa biopolítica productiva, que al hacer conexión con los elementos vitales insertos en las instituciones, se pretende originar un cambio de paradigma como *desplazamiento* hacia ya no un

ser que define el rumbo de lo social (sea el Estado o la fase Imperio), se trata de un proceso por el cual, estos elementos vitales recuperados del sentido corrupto de las instituciones y resignificados en el bien común pasan de un *ser* multitud a un *hacer* multitud, es decir, que en última instancia la ontología de la subversión pasa a un plano de la existencia de nuevas formas constitutivas como algo no prefigurado.

3.

Para Hardt y Negri, el nomadismo y el éxodo habrán de hacer accesible un umbral necesario a atravesar, en donde la multitud se distanciaría de la corrupción de lo común dentro de las instituciones que preserva el biopoder. En el éxodo y en la condición del nomadismo, corresponde con el nivel de la búsqueda de espacios alternativos (diferentes), pero sin dejar en su partida sus medios de producción, que se traducen no sólo en su fuerza vital (de trabajo vivo), sino además en referir a esos espacios constituyéndose y reconstituyéndoles sobre un interés cooperativo. Se trata pues, de pensar la biopolítica en una tecnología al servicio de la vida común y de la recuperación de la producción material-social y de la riqueza en términos de la multitud, en tanto el desarrollo de una autonomía respecto de los mecanismos de control.

Capítulo 4. Biopolítica, impolítica e inmunización. Una lectura de Roberto Esposito

«En principio el sacrificio exige víctimas humanas, preferiblemente reyes o dioses. Los animales son a menudo víctimas sustantivas»
Georges Bataille. *El límite de lo útil*

Introducción

Con la creación del *Centre de Recherches Philosophiques sur la Politique* a cargo de Jean Luc-Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, se da inicio a un rumbo académico-institucional que pretende hacer una retirada de lo político con el fin de evitar la evidencia “cegada” de la política dentro de las derivas filosóficas predominantes⁴⁰⁹. Con ese estatuto, se quería además pensar a la política de forma más radical, en tanto dicha retirada se refugiara en el terreno ontológico. De lo anterior se nutre la obra de Roberto Esposito y el eje de la mayor parte de sus investigaciones en biopolítica, que partirán sobre la pregunta por la comunidad, o dicho en mejores términos, sobre el estudio del “ser-en-común” como problemática crucial para pensar la radicalidad de lo político, esto es, lo que él ha denominado *impolítico*. En ese mismo desplazamiento podemos encontrar las investigaciones de Nancy sobre la comunidad a partir del diálogo, sobre todo con Bataille y Blanchot, de la que Roberto Esposito tomará la cuestión del ser de la comunidad en tanto se convierte en la cuestión misma del ser⁴¹⁰.

A finales de los años ochenta del siglo veinte, Esposito publica *Categorías de lo impolítico*, texto que dio un giro conceptual en la filosofía política continental a las categorías políticas actualmente en uso, sometiéndolas a un proyecto crítico

⁴⁰⁹ Cf. Luc Ferry, et. al. (1981). *Rejouer le politique : travaux du Centre de recherches philosophiques sur le politique*, Paris : Editions Galilée, 214 p.

⁴¹⁰ Ídem.

radical. Dentro de la dimensión general de dicha obra, el autor expone un planteamiento realista de mirar a lo político desde sus márgenes, cuestión que urge hacia una deconstrucción de las categorías políticas más sujetas a abuso y uso irreflexivo. De forma similar a la *Destruktion* heiddegeriana con la metafísica, Esposito pretenderá instaurar un lenguaje alternativo capaz de explicar la complejidad de nuestro presente.

A partir de aquí, lo impolítico implica un cuestionamiento a la *filosofía política* así como a la *política filosófica* y a toda forma de *teología política*, sea la cristiana, que intenta conectar lo político a la idea de un “bien” o un “valor” extraído dialécticamente de la noción de “mal” (del mal radical por ejemplo), sea también con aquellas derivas teológicas funcional-modernas, que van desde la filosofía política de Hobbes hasta *El concepto de lo político* de Schmitt, las cuales encontrarían en la distinción amigo-enemigo el criterio distintivo de lo político.

¿Cómo se conecta la teoría biopolítica de Esposito con la de Giorgio Agamben, y con Hardt y Negri, pensando estas teorías desde su centro foucaultiano común? ¿Qué pasa en ese lapso en que la subjetividad se coloca dentro de la defensa negativa por la integridad de la vida? Esposito decide amputar la relación *bíos-zoé* para pensar la vida estrictamente en su subjetividad, interpelando el futuro. Esposito no reafirmará la vida sino es colocándola dentro de la subjetividad. No hay mera vida sin sujeto, la vida requiere siempre de un marco de inscripción.

El debate sobre el aborto es sobre eso. El aborto procede en el momento que ahí no hay subjetividad, es sólo una célula desplazándose mecánicamente. Definir dónde empieza la subjetividad que haga posible enmarcar la vida es la

tarea más importante para entender el paradigma inmunitario de este autor. Tiene que ver con el sentido de la caída, de definir quiénes son objeto de exclusión, de encierro, quienes se inscriben en el marco material de la vida y el poder.

Si es verdad –como hemos visto con Agamben– que el biopoder suspende ese marco de subjetividad más no lo elimina, arrojándose directo hacia la mera vida, necesitamos ahora dar cuenta de los paradigmas inmunitarios que hacen posible pensar esa suspensión.

Dentro del estudio de la biopolítica y respecto a la dimensión general de nuestra tesis, la hipótesis que intento sostener en este capítulo es la siguiente: **Esposito traslada el problema de la deconstrucción de la soberanía a la deconstrucción de la comunidad, tomando al derecho como el agente esencial que sustenta el marco de inscripción de la vida. De esta forma, la idea de comunidad solventa el ámbito de la subjetividad que se basa en la protección negativa de la vida mediante dosis no letales de aquello que niega a la comunidad (el *proprium* del derecho), asunto que hace necesario pensar a la inmunización como el paradigma más representativo de la biopolítica actual.**⁴¹¹

Para entender este supuesto, la biopolítica debe corresponder exclusivamente al proceso moderno de inmunización, el cual consiste en una protección de la vida mediante (dosis no letales de) aquello que la niega. Así, en la Modernidad se vacunan los vínculos comunes (*cum*) que unían a la comunidad de los hombres con sus obligaciones recíprocas (*munus*), estableciendo una especie

⁴¹¹ “[...] el derecho se relaciona con la comunidad por su reverso”, en Esposito Roberto (2009b). *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, p. 37.

de paradigma inmunitario en el cual los ciudadanos son liberados de sus responsabilidades públicas.

Dicha hipótesis, se puede explicar también a partir de que el efecto inmunizador del derecho como el aspecto faltante del problema de la soberanía que permite entender la relación entre comunidad e inmunidad, en tanto espacio de tensiones donde se disputa el problema de la vida dentro de las relaciones de fuerza que le atraviesan.

En Esposito hay una equivalencia entre comunidad-subjetividad: ésta es una relación simétrica. Sería difícil pensar que la inmunidad tiene un rasgo negativo, dicho de mejor manera, la inmunidad es lo impensado de la comunidad que urge en este caso pensar críticamente. Siempre la comunidad tiene un centro anti-comunidad, un principio contra-comunitario. Lo inmunitario avanza dentro de la comunidad, permite que ésta se mantenga unida.

Entonces: ¿cómo se inscribe Esposito en el debate de la biopolítica? Este autor señala que la concepción de Foucault de la biopolítica no pudo resolver las ambigüedades que ésta le planteaba, lo que ha producido a su parecer una actitud continuista y otra más insistente en marcar los umbrales diferenciales en la relación entre biopolítica y modernidad (Agamben), y entre nazismo y comunismo (Hardt y Negri)⁴¹².

Esposito va a señalar las dificultades de pensar la zoé al margen de cualquier forma de vida determinada, ya que toda vida implica una forma de vida marcada por la historia y la política, especialmente en la actualidad, donde la vida del cuerpo queda atravesada cada vez más por la técnica, y con la cual el *bíos*

⁴¹² Cf. Esposito Roberto (2006). *Bíos...*, op. cit, p. 16-17.

mantiene una relación originaria. Resulta innecesario, en este sentido, pensar el *bíos politikos* aristotélico, y más bien deberíamos centrar el terreno de la discusión en la dimensión de la vida natural (*zoé*), es decir, la relación constitutiva entre vida y política⁴¹³ que resignifica el problema crítico de la comunidad: “la línea de unión a lo largo de la cual el *bíos* se asoma hacia la *zoé*, naturalizándose ésta también”⁴¹⁴.

Para Esposito, existen ambigüedades en el estudio del pensamiento de Foucault sobre el debate de la biopolítica, que estarían determinadas por la ausencia de un concepto claro entre vida y política, lo que ha derivado en pensar a la *zoé* y el *bíos* como términos mutuamente extrínsecos: “al contrario de lo que es presupuesto en el concepto de biopolítica... no existe un poder externo a la vida así como la vida no se da nunca fuera de relaciones de poder.”⁴¹⁵.

Para entender tal encomienda, el concepto de impolítica desarrollado por Esposito nos ayudaría a comprender un nivel fundamental y necesario, que consiste de manera general en el desprendimiento de una *metafísica de la apropiación* por la que se traduce la soberanía como biopoder, el núcleo más íntimo de la civilización jurídico-occidental⁴¹⁶.

Según Esposito, la soberanía no se debe entender como una necesaria ideología compensatoria con la entrada de los dispositivos de control, tampoco como una continuidad del antiguo poder de muerte dentro del régimen biopolítico.

⁴¹³ *Ibidem*, p. 25.

⁴¹⁴ *Ídem*.

⁴¹⁵ *Ibidem*, p. 18.

⁴¹⁶ Esposito Roberto (2009b). *Immunitas...*, op. cit., p. 42.

La soberanía es la figura inmunitaria que la biopolítica adopta⁴¹⁷. Su transfiguración como *inmunización jurídica*, develaría a ésta como aquello que preserva la vida en común, negándola sobre el carácter apropiador del derecho y del poder dentro del esquema de la gubernamentalidad. Se trata de pensar el orden jurídico como la *dispotio* soberana, que en la gubernamentalidad reivindica a la *fuerza* como aquello que está inmediatamente atrás del derecho, la póliza detrás de su no cumplimiento u omisión (el derecho de espada que se mantiene más simbólico que nunca). Pero la diferencia con Esposito radicaría en que el realismo político ocupa para éste mayor fuerza la dependencia del derecho respecto de la fuerza.⁴¹⁸

En tanto que se relaciona de manera ambivalente con la fuerza, el derecho se nutre de una duplicidad que fundamenta la noción apropiadora del poder, y en esa medida, poder se podría traducir en aquel o aquellos que “tienen”, “retienen” o reivindican su fuerza apropiadora sobre las cosas, los hombres o la vida. Este es el primer rasgo distintivo del efecto inmunizador opuesto al sentido de comunidad que toma la forma en nuestros días como biopolítica negativa, aquella tecnología de poder que protege a la vida negándola, suprimiendo de la comunidad sus “tendencias autodestructivas”.⁴¹⁹

Dentro de este marco crítico-deconstructivo en el que se inscribe la pregunta de Esposito por la noción de *comunidad* y, subsecuentemente, el estudio que desarrolla en torno al concepto de *munus*, la categoría *inmunidad* aparecerá,

⁴¹⁷ Cf. Esposito Roberto (2006). *Bios...*, op. cit., pp. 91-92.

⁴¹⁸ Este sentido de dependencia, es tomado por Esposito de Simone Weil en “La persona y lo sagrado”, sugiero revisar el artículo de Weil en la siguiente dirección electrónica: <http://www.revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/viewFile/4034/3859>

⁴¹⁹ Esposito Roberto (2009b). *Immunitas...*, op. cit. p. 42.

sin embargo, como presupuesto necesario de la modernidad como comunidad política. El estudio de la comunidad es imprescindible al proyecto impolítico porque es en ella que la pregunta por la vida encuentra su expresión más latente. Decir “vida en comunidad” ya corresponde de facto a una orientación donde la conjunción de los miembros de ésta se reúnen en función de una *necesidad*, y en consecuencia de la proyección de un ser-en-común sobre la base de su propia existencia finita y la posibilidad de su muerte.

La atención dentro del léxico impolítico partirá del núcleo conceptual del vocablo *munus*, partícula que comparten tanto la palabra *comunidad* como la de *inmunidad*, y sobre la comprensión de ésta, como veremos, Esposito dará pauta a la reflexión sobre el *paradigma inmunitario* dentro del núcleo de su teoría biopolítica. Como clave interpretativa de lo moderno, lo inmunitario consiste básicamente en que las barreras defensivas que se levantan para preservar la comunidad, pueden excederse a tal punto que se terminan volviendo contra sí mismas. El paso de este paradigma, esa vuelta sobre la comunidad, le convierte en un mecanismo que atraviesa todos los lenguajes de la modernidad, cuyo campo somático se extiende por la comunidad entendida como cuerpo biológico, político, social, económico, jurídico, militar, etc. El mecanismo inmunitario, de esta forma, atravesaría todos los lenguajes de la modernidad y sus cuerpos.

Con esto, Esposito realizará una operación de deconstrucción de la categoría de inmunidad, relacionándola a partir de dos conceptos claves: *protección* y *negación de la vida*. Estos aspectos nos trasladarán sucesivamente a la biopolítica, encontrando múltiples evidencias por los que la comunidad inmunizada se caracteriza; casos como aquellos Estados en los que es legal la

pena muerte, e “impidan” que el condenado se suicide, desconociendo así el valor del acto en su dimensión subjetiva, o el tema de la medicalización, en los que la muerte se mantiene al margen, evitando otras formas en los que el viviente pueda decidir sobre su vida.

Múltiples ejemplos que se colocan sobre la figura de la “amenaza latente” ante la protección negativa de la vida: un brote epidémico, los flujos migratorios ilegales, los virus informáticos, la violación de los derechos humanos, se colocan como casos en los que es necesario implementar un mecanismo de inmunización, “una barrera”, “un muro”, “una muralla”, “un antivirus”, que, en conjunto configurarían una subjetividad de lo inmune sobre la población, suprimiendo la angustia de la amenaza. Las intervenciones de protección de la vida se tornan negativas por el hecho de que circundan sobre la idea de la *amenaza* que viene de un campo, en apariencia, exterior. Un encierro trágico, donde el cuerpo (individual y colectivo) se cierra sobre sí mismo debido a un exceso de inmunidad, cuestión que trabajaremos más adelante.

Pero antes de llegar a entender a profundidad lo que implica el paradigma inmunitario como rasgo distintivo de la época actual, el recorrido teórico que compete a esta dimensión partirá con nuestra revisión a un texto fundamental: *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, a través del cual inicia un recorrido deconstructivo de la comunidad desligando a esta categoría de sus lecturas metafísicas mediante una contrahistoria que cuestiona a toda la filosofía política moderna que se distingue por una *impensabilidad*⁴²⁰ de las categorías

⁴²⁰ Lo “impensado” no refiere, por supuesto, sólo a la categoría comunidad, sino justamente al carácter metafísico de la filosofía política moderna en la que se revela en su tendencia a identificar

políticas en el presente. Entre estas tradiciones que obstaculizan o nebulizan los problemas políticos actuales se encuentran, para Esposito, las *comunales*, *comunitarias*, *comunicativas*, y que tienen como denominador común pensar a la comunidad como objeto propio de la filosofía política⁴²¹.

En un segundo texto: *Immunitas. Protección y negación de la vida*, nuestro autor realizará un “revés de la trama” de la comunidad a partir de la noción de *apropiación* como característica del derecho en su función inmunizadora, el cual salvaguarda negativamente la vida en común. Con el particular propósito de complementar el estudio léxico de la voz *munus*, Esposito desarrolla aquí la lógica inmunitaria perteneciente y posibilitadora de la vida en comunidad a partir del estudio de sus aparatos institucionales, de las formas jurídicas y del propio Estado como instancias que se cierran respecto a su exterior⁴²². En *Bios. Biopolítica y filosofía* no se presenta un desligamiento del paradigma inmunitario de la vida en comunidad, por el contrario, el filósofo italiano iniciará un tránsito al análisis de los “dispositivos mortíferos” derivados de la tanatopolítica nazi, para poder así contar con las claves conceptuales que permitan desvelar el enigma de la biopolítica contemporánea y lograr, con esto, una reconversión de la biopolítica negativa en una política afirmativa de la vida⁴²³. Finalmente, en *Tercera Persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal* se asistirá a su lectura más propositiva, en la cual

el sentido de las grandes palabras de la política con su significado más inmediatamente evidente: “[...] es como si la filosofía política se limitase a una mirada frontal, directa, a las categorías de la política, siendo incapaz de interrogarlas de manera transversal, de sorprenderlas por la espalda, de remontar hasta las fuentes de su sentido y, de este modo, hasta lo impensado mismo.” Cf. Esposito Roberto (2009). *Comunidad, inmunidad...*, op. cit., p. 11.

⁴²¹ Cf. Esposito Roberto (2007). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 21-22.

⁴²² Cf. Esposito Roberto (2009b). *Immunitas...*, op. cit., pp. 35-76.

⁴²³ Cf. Esposito Roberto (2006). *Bíos...*, op. cit., pp. 25-26.

una biopolítica afirmativa pareciera estar estrechamente vinculada a la realización de una filosofía que no omita la importancia de lo que queda excluido en los discursos políticos: el “él”, el “ellos”, el “ustedes”⁴²⁴: la *alteridad* en su naturaleza conflictiva como factor de equilibrio ante el exceso inmunizador.

Producto de los efectos homicidas de la tanatopolítica nazi el análisis de Esposito identificará en la política occidental, un rescate de la dignidad de la *persona* después de la posguerra –expresamente dentro de la retórica de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948– lo cual iniciará una discusión que será nuclear para entender la biopolítica contemporánea. En el debate entre laicos y católicos en el campo de la bioética, aunque lejos de exponer las contraposiciones de este debate, lo que le interesará a Esposito es dar cuenta que dentro de tal discusión se comparte la conceptualización de la vida humana como algo “intangible”, y a su vez, como ha pasado con la comunidad, un impensable de la *persona*. Sobre esta línea no está eximido lo jurídico, al contrario, esto parece condicionar el goce de los derechos subjetivos al sentido “personalizador” con el fin de “superar” y “separar” la brecha entre las dicotomías que prevalecen en el discurso político contemporáneo: alma-cuerpo, hombre-ciudadano, derecho-vida. El recorrido por la comprensión de los efectos del *dispositivo de la persona*, permitirá al autor inaugurar una filosofía *de lo impersonal* que se desprenda del sentido excluyente de dicha categoría, pero que además, nos traslade a la unidad originaria del ser vivo.

⁴²⁴ Esposito Roberto (2009c). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 151-155.

La articulación de todo este camino habrá de presentarse en la primer parte de este Capítulo, iniciando sobre el proyecto deconstructivo de la comunidad, para en un segundo momento identificar, reflexionar y discutir la categoría de *inmunización* como efecto del sentido “apropiador del derecho” y que repercute, de acuerdo a nuestra hipótesis, como forma soberana en la gubernamentalidad, es decir, en su ámbito estrictamente biopolítico.

Con el fin de inscribir al paradigma inmunitario como la forma por la cual la soberanía contemporánea se caracteriza sobre su cierre somático, y en tanto la inmunización sirva como herramienta conceptual que permita explicar los fenómenos modernos en donde la vida se debate dentro de la comunidad política y que amenazan con disolverla, la *inmunización* no sólo será la categoría más importante que atraviesa y yuxtapone los más diversos lenguajes de la modernidad para Esposito, sino además nos permitirá explicar la cercanía de aquellos temas que en apariencia son lejanos: del ámbito jurídico hasta el biomédico, pasando por el religioso, antropológico, y por supuesto, el filosófico. Por lo anterior, no podemos pasar por alto la revisión del trabajo de Esposito a fin de centrar la claridad al lector, ya que ello nos llevará a la comprensión de un nexo que permita repensar y articular en distintos momentos su perspectiva con nuestros dos capítulos previos.

4.1 El impensado de la comunidad

En el fondo de la biopolítica espositiana, la etimología *munus* se nos ha presentado como el meollo de dos conceptos claves para comprenderla. *Communitas* e *immunitas*, categorías íntimamente relacionadas que se posicionan

en un puntal hermenéutico que regresa a la etimología latina del término *communitas*: “El primer significado que los diccionarios registran del sustantivo *communitas*, y del correspondiente adjetivo *communis*, es, de hecho, el que adquiere sentido por oposición a “propio”. En todas las lenguas neolatinas, y no sólo en ellas, “común” (*commun, commune, common, kommun*) es lo que *no* es propio...”⁴²⁵

Communitas e *immunitas* son conceptos no contrapuestos, sino que son dos polos en un *continuum*, uno positivo y otro negativo, conceptos que derivan ambos del término latino *munus* y que se deben pensar inseparables. No es que por una parte está la comunidad y por la otra la inmunidad, lo que existe es su pura *relación*. La comunidad es siempre inmunitaria, así como en la corporalidad de un ser vivo con su sistema inmunológico le permite vivir.

En la búsqueda del *etymon* de la comunidad, Esposito afirma que el significado más probable que los diccionarios nos dan es el que se asocia al *cum* y *munus* (*munia*). El *munus* caracteriza a los miembros de la comunidad, el vínculo de *munus* debe ser interpretado como una “tarea”, un “deber”, una “ley”⁴²⁶, sin embargo esta no es una ley cualquiera sino un principio: “La comunidad es una con la ley en el sentido de que la ley común no prescribe otra cosa sino la exigencia de la comunidad misma”⁴²⁷.

Esta orientación corresponde justamente al terreno de lo impolítico porque evita el pensar en algo externo a la comunidad, en efecto, sobre este principio podemos evitar la idea de una comunidad que existiera antes de la ley o en su

⁴²⁵ Esposito Roberto (2007). *Communitas...*, op. cit., p. 25.

⁴²⁶ Cf. Esposito Roberto (2009). *Comunidad, inmunidad...*, op. cit., p. 25.

⁴²⁷ Ídem.

contrario una ley que precediera a la comunidad. Toda vez que se comprende a la comunidad bajo este precepto realista y conflictivo, aparece también –a manera de expresión inadecuada como el mismo Esposito lo ha dicho- otro principio: “la ley de la comunidad es que la comunidad es necesaria.”⁴²⁸

La comunidad en su sentido actual se define intrínsecamente, evitando toda contaminación exterior. Eso es justamente el sentido que le otorga la inmunización; su necesidad es justificada porque es el *lugar* de nuestra existencia, porque desde siempre se ha vivido en común. La ley de la comunidad exige desarrollarse como *mandato* ante la condición originaria a la que nos sentimos y estamos obligados:

“La ley de la comunidad no es otra que la comunidad de la ley, de la deuda, de la culpa, como, por otra parte, se pone de manifiesto en todas las narraciones que identifican el origen de la sociedad en un delito común donde la víctima, esto es, aquello que perdemos y que nunca hemos tenido, no es ningún «padre primordial», sino la comunidad misma que se constituye trascendentalmente”.⁴²⁹

La inmunidad es principio constitutivo de la comunidad en la medida que desactiva la “amenaza” potencial del retorno a la radicalización del *munus* (deuda, deber “don de dar”) ante el *cum* (lo que nos reúne). Ante esta paradoja, la comunidad es sólo un principio: una “pura relación” posibilitada por la deuda, pero es además un arquetipo de toda forma de vida posterior a su idea. Vivimos con una idea de la comunidad y sobre ella se funda ese lugar que permite la vida en común y las distintas representaciones de las formas de vida dentro de la misma. Sin embargo, la comunidad nunca ha sido realizada y es irrealizable.⁴³⁰ Como hemos visto apenas unas líneas atrás, Esposito recurre a la noción *delinquere*

⁴²⁸ Ibídem, p. 26.

⁴²⁹ Ibídem, p. 27.

⁴³⁰ Cf. Ibídem, p. 26.

como la ruptura de la subjetividad de todos nosotros en tanto “comunes”, una grieta donde se puede asistir a que lo único que tenemos en común es el “delito” entendido como “carencia de algo” y, por ello, es que carecemos de lo que tenemos en común. Lo que constituye la comunidad es la carencia de comunidad: “la comunidad de aquellos que carecen de comunidad”⁴³¹.

Si lo común parece identificarse con este *impensado* ante su perfecto opuesto, la paradoja más grande es la siguiente: “[...] es común lo que une en una única identidad a la propiedad –étnica, territorial, espiritual- de cada uno de sus miembros. Ellos tienen en común lo que les es propio, son propietarios de lo que les es común.”⁴³²

A esta paradoja hemos decidido llamarla paradoja de la *comunidad-inmunizada*, de la cual hay que entender una sola cosa: el vaciamiento del *cum* respecto al *munus* mediante aquella ley de la comunidad que *obliga* o *manda* sobre la representación de “un don de dar”, “un regalo que obliga al intercambio”. Los prefijos antepuestos del *munus* muestran su inseparabilidad en la representación subjetiva de la comunidad; si la comunidad se puede representar a partir de esa ley que obliga al intercambio, es porque esa obligación es la que constituye lo común respecto a su contrario: lo *propio*. “Lo que me es propio estoy obligado a darlo y a su vez esperar algo a cambio”, sólo así se posibilita una comunidad que de entrada se asume como valor o propiedad entre los intercambiantes, es decir, una comunidad-inmunizada. De esta forma, *immunitas* es el opuesto como principio constitutivo de la comunidad, el principio que niega lo

⁴³¹ Cf. Esposito Roberto (2006b). *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, p. 317.

⁴³² Esposito Roberto (2007). *Communitas...*, op. cit., p. 25.

común pero es indispensable para su existencia. No obstante, *communitas* e *immunitas* deben entenderse como relación indisociable del *munus*: una en su parte positiva, la otra negativa.⁴³³ Más aún, si la *immunitas* posibilita la vida en comunidad y funda la ley de la comunidad mediante la preservación del “don de dar” suprimiendo la amenaza conflictiva del reunirnos, inmune es aquello o aquel que se encuentra exonerado, que no tiene obligación con ningún otro, conservando íntegramente la propiedad de sí mismo, por ejemplo, el soberano. Pero la complejidad del estudio genealógico de la soberanía, como hemos ya advertido en capítulos previos, no sólo se debe atender desde la figura de una centralidad que detenta el poder, sino por la multiplicidad de prácticas en el ejercicio de éste, esto es, lo que caracteriza a la gubernamentalidad; el aceptar la tesis de la inmunización como paradigma contemporáneo, sugiere pensar que el poder soberano en tanto atomizado en la multiplicidad de sus prácticas contamina y a la vez reviste de un estado de excepción a los gobernados, donde la soberanía muestra su facultad para decidir soberanamente sobre las vidas, es decir, la excepción se convierte en regla para todos a partir de la disposición soberana y que se puede leer también como la exención de retribución hacia los otros.

Desde Esposito, podemos nominar un cierto nivel de inmunización que es siempre necesario para la vida dentro de la comunidad, y este ya es un primer elemento en que la inmunidad es necesaria, un principio negativo de la vida introduciéndole pequeñas dosis de muerte que, paradójicamente, garantizan la reproducción de lo común. Es cierto que cuando se va más allá de un cierto umbral de protección, la inmunidad se convierte en una especie de enfermedad

⁴³³ Cf. Esposito Roberto (2009). *Comunidad, inmunidad...*, op. cit., p. 81.

autoinmune, y se vuelve tan fuerte que rebota en el cuerpo que quiere proteger implosionándolo. Para Esposito, es impensable una comunidad –una donación, una exposición, un intercambio– que no apele a alguna forma de inmunidad que proteja la vida, pero ello implica el riesgo de sacrificar totalmente la vida, la relación, y su conservación, como tiende a hacer el paradigma inmunitario centrado en la protección negativa frente a aquello que amenaza a la vida. La deriva inmunitaria siempre puede transformarse en un modo mortífero de resolver el conflicto al que nos expone el ser-en-común. Abonando más a esta idea, en *Canallas. Dos ensayos sobre la razón* de Jacques Derrida, se pueden observar dos dimensiones afines a esta idea, una explicativa y otra normativa; primero, Derrida considera que el 11-S ha devenido en un síntoma multifacético de crisis autoinmune donde los temas políticos y religiosos se concentran en *tecnocapitalismo*⁴³⁴ que se focalizan en regular lo que en Esposito significará, como veremos, mantener al margen la radicalidad constitutiva del *cum*. En su otra cara, esta autoinmunización se desprende de la existencia justo del momento más agudo del terror, violencia y sacrificio que es origen en las sucesivas decisiones y de responsabilidad éticas. Manteniendo inseparables tales dimensiones, el 11-S entonces se muestra como el inicio del síntoma de una crisis de autoinmunidad en la que están entremezcladas la política y la tecnología, y de esta forma, tomando a Kierkegaard (*Temor y temblor*), el filósofo francés amplía el significado del *terror* como referente a las decisiones éticas en general, es decir, todo aquello que entra en el terreno de las decisiones de “dar muerte” se vuelve también en decisiones

⁴³⁴ Cf. Derrida Jacques (2003). “Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides. A Dialogue with Derrida”, en G. Borradori (ed.), *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Juergen Habermas and Jacques Derrida*, University of Chicago Press, 2003, pp. 85-136.

de “dar vida” (proteger la vida negativamente), y basadas sobre el campo de las autocomplacencias de la ética del sentido común que se orientan a argumentar que el «terror», el sacrificio y la violencia conforman un «momento» abrahámico que es constitutivo de las decisiones éticas.⁴³⁵

Finalmente, dentro del paradigma inmunitario –y relacionando la tesis de autoinmunidad derridiana– parece establecerse una filosofía enlutada, en la medida que la *razón* como instrumento inmunizador se ha convertido en un medio para *perder* la razón misma⁴³⁶ en torno a las decisiones tecno-capitalistas basadas sobre el terrorismo, designado una extraña lógica ilógica en la que los seres vivos pueden destruirse espontáneamente de forma autónoma, inmunizar contra la intrusión agresiva del *otro*:

“¿Por qué hablar así de autoinmunidad? ¿Por qué determinar de manera tan ambigua la amenaza, el peligro, el término, el fracaso, el encallamiento y la encalladura, pero también la salvación, el salvamento, la salud o la seguridad como otras tantas garantías diabólicamente *auto-inmunitarias*, virtualmente capaces no sólo de autodestruirse de un modo suicida, sino de volver así cierta pulsión de muerte contra el *autos* mismo, contra la ipseidad de un suicidio digno de ese nombre implicaría todavía? Es para situar la cuestión de la vida y del ser vivo, de la vida y de la muerte, de la vida-la-muerte, en el corazón de mis palabras”⁴³⁷.

Pero la inmunidad y su deriva auto-inmunitaria encontrarán más correspondencia en el giro deconstructivo, tanto en Esposito como para Derrida, sobre el problema del *acontecimiento*. Para el primero lo inmune es aquello que queda siempre dispensado del *munus*, es decir, desprendido de toda deuda con la alteridad, y en consecuencia inscripto en un acontecimiento que siempre es

⁴³⁵ Ídem.

⁴³⁶ Derrida Jacques (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Trotta, Trad. de Cristina de Peretti, p. 150.

⁴³⁷ Ídem.

presente, razonado, tecnificado, la supresión de lo “imposible. Recordándoles a los hombres su finitud les dota también de la libertad de elección que ésta comporta como su necesario opuesto”⁴³⁸. Para Derrida, de manera similar y basándose en su estudio en *Psyché. Inventions de l'autre*, el gran reto será repensar el acontecimiento como imposible, impresentable, monstruoso, sin un presente, una *experiencia de lo imposible*⁴³⁹, un impensado de la comunidad (para Esposito) que escapa a la tecnificación de la vida, o bien a la reivindicación de un exceso de vida que escapa a todo aquello que la captura.

Para Derrida, lo que hay que deconstruir es la muerte. Arrebatarse el marco de subjetividad donde se inscribe la vida, dejarla desnuda:

“[...] la nueva declaración de los derechos del hombre -y de la mujer-, la condena del genocidio, el concepto de crimen contra la humanidad (imprescriptible en Francia), la creación en curso de nuevas instancias penales internacionales, sin hablar de la lucha creciente contra los grandes vestigios de los castigos llamados “cruels”, que siguen siendo el mejor emblema del poder soberano del Estado sobre la vida y la muerte del ciudadano, a saber, además de la guerra, la pena de muerte masivamente aplicada en China, los Estados Unidos y en numerosos países árabe musulmanes”.⁴⁴⁰

Si bien la noción de vida desnuda es una categoría central para Agamben, Esposito no negará el marco de inscripción de esta vida en el contexto biopolítico, pero hará falta insertar el nexo de la biopolítica con el problema de la muerte antes bien que con la nuda vida.

Como hemos logrado ver hasta el momento, la *inmunización* se presenta ahora como *paradigma* en la medida que ya no sólo se muestra como *protección*

⁴³⁸ Esposito (2009). *Comunidad, inmunidad...*, op. cit., p. 55.

⁴³⁹ Derrida Jacques (2005). *Canallas*, op. cit., p. 172.

⁴⁴⁰ Derrida Jacques (2000). “Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad”, Conferencia, Santiago de Chile, Universidad de Artes y Ciencias Sociales (ARCIS), p. 10.

negativa de la vida, sino como amenaza en tanto se ha convertido en *regla* y por ende en enfermedad somática (exceso inmunitario). Este excedente obedece justo a la *multiplicidad* problemática aludida, en la cual la biopolítica cada vez más se ocupa por los aspectos que atañen a la vida en su totalidad y que se transmutan o complementan respecto a la noción de biopoder, donde se corre el riesgo de que este agente patógeno se desborde y amenace toda la vida en común. Pero ante esto, surge algo más grave, el exceso inmunizador de la comunidad como el problema que más amenaza nuevamente con disolverla:

“Lo que se corta y se expulsa en la «decisión» soberana es el contenido mismo de la nueva forma, como resulta por otra parte inevitable, dado el carácter homeopático del remedio empleado: llenar el vacío del *munus* –la grieta originaria– con un vacío aún más radical. Vaciar el peligro del *cum* eliminándolo definitivamente”.⁴⁴¹

Pero Esposito pensará el revés del *exceso inmunitario* sobre lo que hemos colocado como *exceso de vida*:

“Tras haberse derrumbado la clara distinción entre lo interno y lo externo, y, por consiguiente, también entre paz y guerra, que durante mucho tiempo caracterizó al poder soberano, este se encuentra en contacto directo con cuestiones de vida y muerte que ya no conciernen a zonas determinadas, sino al mundo en toda su extensión. En definitiva: vistos desde cualquier ángulo, derecho y política aparecen cada vez más directamente comprometidos por algo que excede a su lenguaje habitual, arrastrándolos a una dimensión exterior a sus aparatos conceptuales. Ese “algo” –ese elemento y esa sustancia, ese sustrato y esa turbulencia– es justamente el objeto de la biopolítica”.⁴⁴²

Si el derecho es consustancial al biopoder, se debe romper con el circuito discursivo de donde se soportan los mecanismos de control sobre la vida en términos de la inscripción inmunizadora del derecho dentro del soporte administrativo que este ofrece a la política.

⁴⁴¹ Esposito Roberto (2007). *Communitas*, op. cit., p. 42.

⁴⁴² Esposito Roberto (2006). *Bíos...*, op. cit., p. 24.

En consecuencia, el *dispositivo de la persona* no difiere en su función inmunizadora, sino que, al contrario, traduce la determinación soberana al lenguaje de la gubernamentalidad e instala y reproduce *formas* de vida, que en estos términos consiste en negar radicalmente lo común: la finitud, la muerte, el conflicto, la eleidad (vaciar no sólo el *cum* sino además al *munus*) como extrema “apropiación”. En esto consiste el excedente del paradigma inmunitario.

El peligro que representa el *cum* para la inmunización, se debe a la consagración del primero con el *munus*, esto es, como *munus* de sí⁴⁴³. El *cum* se torna peligro porque radicaliza el sentido originario de la comunidad sobre la constitución originaria de la existencia de ésta como pura *necesidad*, y que se caracteriza como una relación de alteridad e irrupción de lo que “no tienen nada en común”, es decir, retorna al conflicto. La inmunización que se introyecta en el *munus* (como vaciamiento del *cum*) se hace en función de la potencial radicalización y retorno a la posición original del *munus* que el *cum* devela, es decir, evita la disolución del único *vínculo* común (la finitud de la existencia). Partiendo de que la inmunización hace un vacío del *cum* respecto al *munus*, ello expresa que la comunidad no existe porque es un objeto inalcanzable, mera existencia, pura relación. Vivimos en una *comunidad-inmunizada* como simple relación de reciprocidad gracias al sentido de la *deuda*, esto significa, como hemos aludido líneas atrás, que la inmunización posibilita la vida en comunidad suspendiendo el *cum* (negando lo común ante la amenaza autodestructiva del eterno retorno originario) y fundando un *proprium* por el que se guía el derecho en tanto sentido de personalización jurídica ante la posibilidad de la pérdida violenta

⁴⁴³ Esposito Roberto (2007). *Communitas*, op. cit., p. 32.

de los límites; es aquí donde el derecho se muestra como función inmunizadora ante el latente peligro del retorno constitutivo.

Por ello mismo, será necesario tomar en cuenta otra noción, el *delinquere*, posibilitador de la inmunidad a partir de la idea de delito fundacional:

“[...] –crimen colectivo, asesinato ritual, sacrificio victimal- que acompañan como oscuro contrapunto la historia de la civilización, no hacen otra cosa que citar de manera metafórica el *delinquere* –en el sentido técnico de «faltar», «carecer»- que nos mantiene juntos. La grieta, el trauma, la laguna de la que provenimos: no el Origen, sino su ausencia, su retirada. El *munus* originario que nos constituye, y nos destituye, en nuestra finitud mortal”.⁴⁴⁴

Pero será con el *dispositivo de la persona* que se logre una homogeneización en el campo de la biopolítica defendiendo no sólo la vida en comunidad negativamente, sino produciendo las barreras defensivas que el sistema inmunitario levanta y que se exceden a tal punto que se terminan volviendo contra sí mismas, en este tránsito del “don de dar” a la ingratitud, se muestra lo que Esposito denomina “una catástrofe, simbólica y real”, que determina la implosión de todo el organismo y que se traduce dentro del léxico impolítico de la comunidad como un incumplimiento prendario. Lo que se muestra en este dispositivo es un aspecto sobredimensionado de lo que es propio, sobre lo que es común: la idea de que los derechos humanos son de todos (nos apropiamos de ello), significa a su vez que no son de nadie (no son comunes).

Y es aquí donde aparece el sentido de lo impersonal como resultado de esa retórica y discurso que atañen a todos los problemas de la vida en comunidad. Hoy la categoría persona se muestra –tal vez sólo igualada por la *democracia*

⁴⁴⁴ Ibídem, pp. 33-34.

(*inmunitaria*)⁴⁴⁵ - como parte y fuente de legitimación de todo discurso políticamente correcto.

Tanto el *dispositivo de la persona* como el *dispositivo democracia*, se inscribirán sobre la deriva inmunitaria. La democracia entendida en su acepción moderna, cada vez más constreñida por la dimensión político-institucional, es decir, por un déficit de su noción politológica parece ir en contra de la idea de comunidad. Esposito ha mostrado a partir del texto *Los límites de la comunidad* de H. Plessner que la idea de “juego democrático” en un mundo donde los individuos se enfrentan constantemente y de manera natural a riesgos por la competición por el poder y el prestigio, la única manera de evitar un resultado catastrófico es inmunizarlos a la alteridad que les es común. Es decir que, contra toda la “tentación” comunitarista, aparece una noción muy peculiar llamada “esfera pública”⁴⁴⁶, por la que estos individuos entran al juego bajo la forma misma de su disociación y mediante la necesidad de generar estrategias y aparatos de control que les permita a los hombres vivir próximos pero sin tocarse. No por nada en la política occidental, los protocolos democráticos parecen ir siempre en función de destruirse dentro de la esfera pública para evitar la trascendencia del conflicto y, al final, difuminar cada vez más los antagonismos ideológicos. La idea es que el conflicto quede superado una vez sale de ese receptáculo normativo. Surge además la percepción y orientación moderna de que los partidos políticos son cada vez más instancias impersonales que, sin embargo, apelan en todo momento a un sentido discursivo de lo personal. Cada vez se habla más de la defensa de la

⁴⁴⁵ Cf. Esposito Roberto (2009). *Comunidad, inmunidad...*, op. cit., Cap. 4.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 83.

persona humana en los debates políticos/públicos sobre la vida, en los que se recae una y otra vez en el sentido de la persona como algo carente de un plano real o material.⁴⁴⁷

Una mirada que nos puede ayudar es la de Alain Brossat al entender a la democracia como régimen de la política, ello lo sitúa en una dimensión más general denominada por el mismo autor como régimen general de la vida de los hombres decir, un *sistema de inmunidad*: “Las personas, los cuerpos, las opiniones, ven como se establecen las condiciones de existencia y acceden a un estatus que los asegura y los garantiza –al menos en principio.”⁴⁴⁸

Para ello, una técnica que ha quedado al margen de otras derivas biopolíticas estudiadas es la de *anestesia*, en la cual Brossat interrumpiendo el dolor del cuerpo clausurado sobre sí mismo, ello logrado a partir de que la democracia inmunitaria funge como –y a diferencia de las dictaduras, los totalitarismos o las monarquías- como garante de la libertad y la protección de las garantías individuales y de los derechos inalienables/personales. En consecuencia, la democracia inmunitaria clausura e interrumpe el acercamiento con la alteridad, instaurando sólo la experiencia propia/personal, evitando el conflicto, abogando por el consenso y marginando –ya en términos de Esposito- a

⁴⁴⁸ En contrasentido con lo “políticamente correcto”, pero no negando la importancia de lo personal en el ámbito político-discursivo, el caso peculiar del gobierno de Arturo Montiel en el Estado de México da cuenta de lo siguiente en su famosa expresión: “los derechos humanos son para los humanos, no para las ratas”. Al respecto véase el artículo de Miguel Cabildo “Con su propaganda sobre las “ratas”, Montiel evoca los tiempos de la Colonia: Roccatti”, del cual extraigo: “Insinuar que cualquier presunto responsable de cometer un delito debe ser tratado como un animal, se acerca más a la barbarie que a la democracia, advierten organismos oficiales y no gubernamentales en abierto rechazo al spot de campaña en el que Arturo Montiel, candidato del PRI a la gubernatura del Estado de México, afirma: “Los derechos humanos son de los humanos, no de las ratas”, en alusión a los delincuentes”, en *Revista Proceso*, 19 de junio de 1999: http://hemeroteca.proceso.com.mx/?page_id=278958&a51dc26366d99bb5fa29cea4747565fec=180863&rl=wh

la política como conflicto, es decir, ésta democracia ceda el posible “dolor”, la grieta, la violencia instaurando un acontecimiento del presente, normado, tecnificado y dirigido.⁴⁴⁹

De acuerdo con Esposito, la noción *persona* desde el siglo XIX aparece ligada a la noción de *sujeto* racional capaz de ejercer su autodeterminación respecto a otros individuos⁴⁵⁰, lo que a su vez deviene en un progresivo fortalecimiento de la identidad de cada cual que parece ratificarse a lo largo del desarrollo socio-histórico de la Modernidad. Como se sabe, la noción de persona proviene del etrusco *phersona* que significa “máscara”, trasladado sin sustancial cambio al latín como *persona*, haciendo referencia a los actores que cubrían sus rostros, y que en nuestra época actual podría trasladarse como el problema por el cual el dispositivo persona moldea las subjetividades de los sujetos sobre el ámbito jurídico-discursivo.

La noción de persona representa la referencia obligada de todos los discursos, sean filosóficos, éticos, políticos, etc., para reivindicar el valor de la vida humana como tal. Pero algo queda al margen de todo este aparato discursivo, el cual se ubica específicamente en la alteridad que representa la *tercera persona* (el/ellas/ y sus plurales). La función del *dispositivo de la persona* en su sentido despersonalizador margina e impide la interlocución y la subsecuente apelación de todos aquellos discursos segregados por la hegemonía del *tú* y el *yo*.

Lo anterior se suma al *excedente* inmunizador y devela el estado actual de la dimensión *apropiadora* de la comunidad. Además hace latente la reconstrucción

⁴⁴⁹ Brossat Alain (2008). *La democracia inmunitaria*, Palinodia, Santiago de Chile, Traducción M.E. Tijoux, p. 8.

⁴⁵⁰ Cf. Esposito Roberto (2009c). *Tercera persona...*, op. cit., p. 35.

del nexo entre razón y cuerpo que el nazismo había intentado romper reduciendo a la vida humana a su desnudo momento biológico⁴⁵¹. Ante esto, el sentido de inmunización en la era moderna podríamos dimensionarlo a partir del surgimiento del *ius gentium* moderno, sobre el principio de la preservación de la comunidad internacional, sincrónicamente con en la pretensión universalista de los derechos humanos y, con éstos últimos, la puesta en marcha del funcionamiento del *dispositivo de la persona*.

Este *dispositivo* no sólo evidencia el estado actual del paradigma inmunitario de la biopolítica, sino que se vincula nuclearmente con el poder soberano.

Si la inmunización devela al poder soberano en la medida que el inmune es aquel que está des-obligado de retribuir, eximido del “don de dar” dentro de la comunidad-inmunizada, más aún, en la comunidad con *excedente* inmunitario la *desactivación* de la ley se logra imponer gracias al sentido de personalización que excluye de facto todo lo que no queda inscripto en la bilateralidad del tú y el yo; el sentido personalizador ya no sólo se limita a desactivar el vínculo *cum-munus* sino cualquier posibilidad de alteración (alteridad).

En nuestros días, en Occidente no pasa inadvertido un debate que enfrenta a laicos con creyentes, un conflicto discursivo que inicia en el marco de la bioética, pero que alcanza una reformulación de los saberes médicos sobre el derecho de vida y muerte con toda su carga política. Justo por lo anterior, el uso moderno de la noción de *persona* no puede pasar desapercibido en el ámbito del derecho y en todos aquellos temas donde la vida se asoma y es intervenida por la *dispotio*

⁴⁵¹ Cf. Esposito Roberto (2011). *El dispositivo...*, op. cit., p. 57.

soberana mediante la gubernamentalidad. En el uso irreflexivo la noción de persona se asiste a un acto sacramental de la vida humana, que la sacrifica sin matarla, que se vuelve moneda corriente de posicionamientos ideológicos de las derechas y las izquierdas en todos sus matices.

El *dispositivo de la persona* asume una carga irreal porque se moldea según el tratamiento ideológico que lo concibe. En efecto, esta tecnología de poder no cobra sentido sino por medio de su porosidad y capacidad de moldearse a cualquier ideología, en un mundo donde se propugna abiertamente el fin de las ideologías y el no-conflicto.

El *dispositivo de la persona* “inmuniza”, es como la ley kafkiana a la que no se puede acceder ante todo lo irreflexivo simbolizado en el cancerbero de la ley, quien representa además la apropiación personalizada del derecho que contrapone todo lo común, que es un flujo y un corte, una apertura y un cierre al que constantemente se transita, un umbral al que no se termina de ingresar. La *persona* humana es el resultado del dispositivo que permite apropiarnos de la comunidad, con todo lo que implica la contradicción del “apropiarse” de lo que es común a todos.

Como hemos logrado apreciar, el *paradigma inmunitario* se hace acompañar en todo momento por el *dispositivo de la persona* como precepto necesario de la *protección negativa* de la vida en la *comunidad*. Si la inmunización se basa en que para mantener “con vida” a la comunidad resulta necesario inmunizarla ante las amenazas de su propia destrucción, precisamente el dispositivo de la persona permite a la comunidad dotarla de un exceso de *propium*, de un derecho totalizador y abarcativo contrario a lo común:

“[...] el derecho conserva la comunidad mediante su destitución. Que la constituye destituyéndola. Y esto –por paradoja extrema- en la medida exacta que procura reforzar su identidad. Asegurar su dominio. Reducirla a lo “propio” de ella (si es cierto que “propio” es exactamente aquello que no es “común”). Esforzándose por hacerla más *propia*, el derecho la hace necesariamente menos común”.⁴⁵²

El *dispositivo de la persona* se inserta además en un léxico metafísico como ese núcleo de lo intangible sobre el derecho negativo de la vida. El dispositivo de la persona entendido como uno de los grandes subtemas de la inmunización, en su fin último, asegura la preservación de la vida de la comunidad oponiéndose a la vida en común, lo que posibilita la existencia de una *biopolítica negativa*.

Esposito ha mostrado que los distintos cuerpos (biológico, social, político, electrónico, etc.) pueden tener respuestas defensivas similares ante un peligro. Por ejemplo, ante la inminencia de un brote epidémico, ante un pedido de extradición por violación a los derechos humanos, ante la inmigración clandestina, ante un virus informático, en todos estos casos es necesario implementar un mecanismo de inmunización, una barrera, un muro, una muralla, un antivirus que muestra al derecho-inmunización como desactivación de la ley (de lo común).

Y estas intervenciones de protección respecto de una amenaza que viene de un campo, en apariencia, exterior, conllevan lo que el autor considera el nuevo peligro de la modernidad: una encerrona trágica, donde el cuerpo se cierra sobre sí mismo debido a un exceso de inmunidad. Precisamente es este repliegue lo que agrega complejidad al paradigma. El paradigma inmunitario no alude a una simple coincidencia, sino más bien a una coincidencia en todos los discursos sobre una perspectiva personificante. Este entrecruzamiento donde coinciden todos los

⁴⁵² Esposito Roberto (2009b). *Immunitas...*, op. cit., p. 37.

discursos deviene de su transversalidad que al ser rechazada, desconocida, retorna más radical sobre un sentido autodisolutorio de lo común.

El *dispositivo de la persona* propicia dentro de esta coincidencia totalizante-discursiva un efecto impersonal por su separación con lo animal y su recurrente alusión a lo sustancial.

El rescate de la persona ante los efectos de la tanatapolítica genocida nazi, ha fracasado en su *defensa* en términos de la Declaratoria Universal de 1948, pero ha funcionado como puesta en marcha de un mecanismo que inscribe esos discursos como protección de la vida negativamente, propiciando a su vez un *poder sobre la vida*. El fracaso –que sin embargo no debe secundar sobre las buenas intenciones de la *Declaratoria*- se debe al sentido apropiador e impositivo de las tres raíces principales por las cuales se entiende la noción *persona*: la teológica, la jurídica y la filosófica. Estas tres, coinciden en un indisoluble y contradictorio entrelazamiento entre unidad y separación, dado que en sus definiciones sobre lo que es personal presuponen una zona no-personal.⁴⁵³ Es justo lo anterior, lo que en la biopolítica contemporánea representa el núcleo por el que atraviesan todas las perspectivas y los discursos que propugnan una defensa de la vida y, en consecuencia, la defensa de la comunidad; desde las llamadas bioéticas donde se libra una encarnizada batalla entre las corrientes cristianizadas (principalmente la católica) con las laicas-liberales dentro del ámbito jurídico, hasta las dimensiones más generales que atañen a problemas de seguridad (energética, alimentaria, hídrica), de vigilancia (informática, policial, militar), etc. En todos estos casos queda al descubierto la defensa de la *persona* ante ese devenir de la

⁴⁵³ Cf. Esposito Roberto (2009). *Comunidad, inmunidad...*, op. cit., p. 17.

comunidad como imposible, ahí es donde el *dispositivo de la persona* conduce a los efectos más adversos de la inmunización:

“[...] así como la corriente biopolítica inscribe el comportamiento del hombre en la densidad de su fondo somático, de igual modo, la concepción personalista, en vez de impugnar la absoluta preponderancia del cuerpo con respecto al elemento racional-espiritual, se limita a volcarla a favor de este...”⁴⁵⁴

La persona es más que un concepto en el paradigma de la biopolítica contemporánea; se torna dispositivo por un efecto de separación, tanto en el interior del género llamado humano como en la persona singular, de la voluntad y la razón, a las que queda supeditado el otro elemento, lo estrictamente animal. La noción de tercera persona (o impersonal) se sustrae a ese mecanismo de exclusión, para recuperar la unidad originaria del ser viviente.

La evolución de este dispositivo, que fue universalizado por el cristianismo y que mantiene, según Esposito, las discriminaciones que el derecho romano le otorgó, permite identificar persona con vida humana y propone una lectura crítica de este concepto en favor de la comprensión de la singularidad humana en cada una de las manifestaciones de nuestra vida.

Desde este punto de vista, el proceso de personalización de algunos es el espejo invertido de la despersonalización de otros. Como afirma Esposito, “persona”, en la antigua Roma, es quien es capaz de reducir a otros a la condición de cosa. Así, de modo correspondiente, un hombre puede ser considerado una persona sólo de otro proclamado “persona”, en la Roma antigua, persona es quien *decide* sobre la vida de una “no-persona”, es decir, aquella que carece de revestimiento jurídico o aquella a la que se le puede dar muerte sin barrera de por

⁴⁵⁴ Ídem.

medio. El problema de la decisión Esposito, nos permite por fin comprender el núcleo de la deriva soberana contemporánea que hemos propuesto en su sentido articulado: *disposición, decisión, obligación, mandato*, como clave del replanteamiento de la genealogía a partir del ordenamiento de las lecturas que hemos expuesto.

4.2 La biopolítica y la soberanía dentro de la mirada de lo impolítico

Para partir la comprensión en torno a la relación *comunidad-biopolítica*, debemos tomar una primera previsión que, según nuestra mirada, permitirá evitar un juicio que se traduce al tratamiento del problema sobre la *decisión*, a través del cual se debate la vida y la muerte.

En el análisis de Esposito de la obra *Der Herr* de Romano Guardini, se puede identificar la gran importancia que este autor da a la tercera sección de este texto titulada “Die Entscheidung” [“La decisión”], donde Guardini expone la hipótesis sobre la relación de Cristo con su propia muerte, es decir, en la que éste no se limita a aportar o tomar una decisión, sino que él es la decisión, “un principio puro de decisión”. En la medida que puede y tiene la facultad de *disponer* sobre su vida su *decisión* es absoluta y sólo de él. La *dispotio* se coloca como la capacidad de decidir sobre la vida, una facultad soberana sobre el cuerpo, de lo cual y sólo dentro de esa facultad se puede tomar la *decisión* como segundo momento y sobre la vida en los mismos términos. Esposito rescatará que, en la epístola de San Pablo, *Romanos 8, 32*, se lee: “el que es sacrificado”⁴⁵⁵ (Cristo) coincide con

⁴⁵⁵ “El que no escatimó ni a su propio Hijo, sino que le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará también con él todas las cosas?”, (Rom. 8,32).

“el que se sacrifica”: *Gálatas* 1, 4⁴⁵⁶: “Lo que decide, lo que hace decidirse, no es justamente su doctrina y tampoco su obra, sino su persona”⁴⁵⁷.

Esposito pretende mostrar cómo el suceso de la antesala de la muerte de Cristo, permite identificar la relación entre un poder que se fundamenta como soberano (Dios) en la *persona* humana de Cristo mediante el acto sacrificial. Lo que se decide aquí no es solamente su doctrina, tampoco su obra, sino su persona. La importancia de este suceso significará para Esposito la fundamentación de la tesis por la cual la *decisión* absoluta de una persona se constituye por una doble faz instaurada sobre la idea de *libertad* y por la persona constituida por el soberano (Dios). Esto conduce a entender por qué su lectura biopolítica tomará el rumbo hacia el estudio del *dispositivo de la persona*. Si la libertad se nos presenta como algo que sólo puede ser posible por su sentido no-parcial, entonces es posible comprender la decisión entre vida y muerte como el vínculo inseparable entre la autonomía decisional de la *persona* humana junto al poder divino (soberano) que la promueve. Dios entrega a su hijo a la muerte mediante él mismo, entregándose a sí mismo y viceversa (el soberano se sacrifica mediante el vehículo encarnado de la persona). Ello muestra además que poder soberano es *decisión* sobre vida o muerte, pero a su vez es en esta decisión absoluta bajo el esquema de la libertad, que el individuo revela la decisión del poder como su propia decisión (producción de subjetividad) y, en esa misma

⁴⁵⁶ “quien se dio a sí mismo por nuestros pecados para librarnos de este presente mundo malo, conforme a la voluntad de nuestro Dios y Padre...”

⁴⁵⁷ Esposito Roberto (2006b). *Categorías...*, Katz, p. 46.

medida, también la posibilidad de contravenir al acto sacrificial soberano mediante un acto impersonal.

Este sentido absolutista de la *decisión* no sólo muestra el alejamiento progresivo de la hipótesis guardianiana sobre la divinidad de Cristo, que remite a su doble naturaleza divina y humana, sino que indica la distancia que lo separa de Dios en su absoluto abandono: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”. La decisión de Cristo, en efecto, nace de la dualidad de su naturaleza humana y divina, las que se contrastan mutuamente. Al no comprender esta bipolaridad u oposición de la constitución de su *persona* en torno a su libertad de decisión:

“Perdería, justamente, la posibilidad de producir otras decisiones, infinitamente lejanas, y sin embargo unidas en la realidad de una misma dimensión bipolar [...] *su* decisión, ocupa un punto medio entre la decisión de Dios y la decisión del hombre. Se trata de una relación asimétrica. La primera es originaria, absoluta, la segunda derivada, defectuosa. Pero ambas especialmente libres. Y también cada una libre en razón de la libertad de la otra”.⁴⁵⁸

Años después, esta orientación cobrará pleno sentido con la última etapa de la obra biopolítica de Esposito: *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal* y un breve texto denominado *El dispositivo de la persona*, por el que se pasa de la comprensión del núcleo biopolítico a la crítica y el desvelamiento de los cada vez más sofisticados mecanismos de poder sobre el control de la vida en torno al sentido universalizante de la personalización en los discursos jurídicos, filosóficos y políticos, tema que trataremos con más detalle en el último apartado de este capítulo.

⁴⁵⁸ *Ibidem*, p. 47.

La importancia de la noción de *decisión*, además de partir de la influencia que Esposito recibe del pensamiento de Guardini, se desprende además una deriva inmediata en el estudio impolítico de la comunidad, y que guarda relación con el problema de la soberanía, tanto en el sentido de aquella que apela a las formas de constitución de la colectividad, como aquella otra que se inmanentiza sobre la soberanía individual, en el cuerpo del viviente. Como hemos ya advertido sobre el uso del término guardiniano de *decisión*, Esposito lo enfrentará a aspectos que competen tanto a la determinación de la ley del soberano que impregna toda la gubernamentalidad, así como en la atomización de la decisión en los casos bioéticos, en donde la perspectiva de la persona individual sobre *su* vida muestra también la *dispotio* soberana.

Justamente el papel que juega la soberanía en Esposito, a partir de esta relación con la *decisión* y su subsecuente puesta en marcha por el *dispositivo de la persona*, será entendida como la primera y más influyente figura inmunitaria⁴⁵⁹, relación categorial que será tratada de la siguiente manera: “[...] la soberanía no está ni antes ni después de la biopolítica, sino que corta todo su horizonte, proveyendo la más poderosa respuesta ordenadora del problema moderno de la autoconservación de la vida”.⁴⁶⁰

Sobre esta idea, la biopolítica para Roberto Esposito parece estar impregnada, a contraluz de la tanatopolítica nazi, por el principio soberano de *decisión* sobre la *conservatio vitae*, asunto que determina a las derivas de la biopolítica de acuerdo con las “necesidades” inmunizadoras de salvaguardar la

⁴⁵⁹ Esposito Roberto (2006), *Bíos...*, op. cit., p. 92.

⁴⁶⁰ Ídem.

comunidad como contenedora de la vida. Es así que la tanatopolítica nazi es, y sigue representando, la fuente de las derivas negativas de la protección de la vida, donde se inscriben, en efecto, los excesos inmunizadores modernos sobre los principios democráticos y los ámbitos discursivos personalistas. El resultado de esta perspectiva ha remitido, en todo caso, a un intento de realización de una identidad colectiva fuertemente cohesionada en torno a un exceso inmunitario que no distingue presupuestos raciales, territoriales, culturales, lingüísticos, etc.

Por ello mismo, después de los sucesos del holocausto judío y su acuñación como política de muerte, se pudo concretar –a contrapelo de ese lamentable suceso– la *Declaración universal de los derechos humanos*. En dicho manifiesto, se pone en marcha lo que Esposito ha denominado el *dispositivo de la persona*. En efecto, la noción de persona tiene una composición muy compleja que no se reduce a este hecho, pero que adquiere dentro de la civilización occidental, y desde la Roma antigua, una connotación estrictamente biopolítica que profundizaremos y al cual regresaremos en distintos momentos.

Sobre este contexto, Esposito ha dejado muy clara una cosa: la *decisión* entre continuar o terminar la vida como criterio, ya sea visto como decisión individual (apelando a la autonomía de éste) o determinación de la gubernamentalidad hacia el individuo como producción de una subjetividad, correspondería sólo al terreno de la *vida formada*, vida inscrita en y por la gubernamentalidad a partir de la *disposición* soberana; lo que se *decide* en este caso no es, como pudiera pensarse en su aspecto más visible, a la vida biológica: *zoé*, como aquella vida a la que se pone fin o se desea continuar, sino al *bíos* como aquella vida pensada en su operosidad. En esta misma tesitura, el derecho-

inmunizador se pone de relieve. Los apasionados debates judiciales en torno a temas que competen a la protección de la vida, se explican por su atención sobre dónde inicia y termina la vida biológica, olvidando que, lo que estrictamente relaciona a la política con la vida es el resultado de la *dispotio* soberana y que deviene en la positividad jurídica como *forma de vida: bíos*, el marco en donde justamente se debate esta vida biológica. Ello explicaría porque Esposito ha enfatizado tanto que la biopolítica en su acepción moderna se apropia del concepto de vida que no le corresponde: la vida natural, la *zoé*, cuando de lo que trata la biopolítica es del establecimiento de una *forma* de esa vida; la biopolítica esculpe modelos o formas de vida, desde luego, sobre la base biológica, pero no refiere nunca más a la *zoé* sino como simple objeto, toda vez que es materia de su diseño y producción en tanto se configura conjuntamente como *bíos*⁴⁶¹.

Derivado de lo anterior, y como lo habría destacado con anterioridad Matías Saidel, es menester exponer el mayor contrapunto entre Agamben y Esposito, que se puede identificar a partir de que el primero ligará indisolublemente la biopolítica al derecho soberano originario, mientras que el segundo, aun reconociendo la posibilidad de una biopolítica previa a la modernidad (la figura del *pater familias*, p. e.), la pensará ligada al proceso moderno de inmunización, tanto en su aspecto biológico como jurídico. Sin embargo, el acuerdo entre ambos, remite a pensar en

⁴⁶¹ Incluso Agamben que ha mostrado como la biopolítica moderna ha reducido a la vida a su marginal *desnudez*, donde prima también en términos biopolíticos la *forma*, no obstante, para Agamben como hemos mostrado, no se puede salir del esquema formativo de la vida, lo que se debe cambiar es una forma que no someta a la vida al poder. Para Agamben –como se puede ver en *Altísima pobreza, Homo sacer IV, 1*– esta vida que se debe afirmar en su inoperatividad, remite al principio de *altísima pobreza* tomada de las formas de vida monásticas.

todo caso a la biopolítica como un fenómeno atravesado por la soberanía, de ahí que ninguno puede considerarle en términos puramente positivos⁴⁶².

Para Esposito, y siguiendo esta interpretación, la noción *homo sacer* es culpable de la distinción engañosa entre *bíos* y *zoé* en la biopolítica contemporánea, en tanto que ésta no puede desprenderse más allá de su figura estricta dentro del derecho romano arcaico, es decir, que ello remitiría a una confusión en términos actuales en la medida que debería estudiarse en cada sociedad cómo éstas definen a sus propios hombres sagrados. La vida sagrada no es, por tanto, meramente un dato natural, sino un *producto del poder soberano*, es decir, siempre es vida *formada*. Incluso el tema de Auschwitz y el musulmán – como el mismo Agamben veía con los testimonios de Primo Levi- como los productos más relevantes de la nuda vida, han logrado establecer esa cesura entre ambos ejemplos (campo de concentración y nuda vida), es decir, simplemente no corresponden a una separación entre vida biológica y forma de vida. No hay razón suficientemente válida para continuar –a menos que se utilice con fines meramente explicativos- con el tratamiento por una lado de la *zoé* y por otro del *bíos* como intenta sostenerlo Agamben⁴⁶³, porque justamente la cesura de la que hemos hablado, transmuta a la biopolítica definitivamente en tanatopolítica, es decir, une al final la vida desnuda con la vida que se *forma* desde el poder

⁴⁶² Saidel Matías (2006). “La herencia foucaultiana en el abordaje de la biopolítica en Agamben y Esposito” (Ponencia), Buenos Aires, “Jornadas Foucault”, Universidad de San Martín, 4 y 5 de noviembre.

⁴⁶³ Este punto ya había sido mostrado en el Capítulo 2 de nuestra tesis, aunque sin la crítica que se realiza en este párrafo. Para distinguir la separación que hace Agamben entre *zoé* y *bíos* para el estudio de la biopolítica y que darán sustento a sus principales categorías: *homo sacer*, *nuda vida*, *estado de excepción*, *bando*, etc. Cf. Agamben Giorgio (2010). *Homo sacer...*, op. cit., pp. 18-19.

soberano, o, en mejores palabras, muestra que la nuda vida es también una *forma de vida* al auspicio del poder.

Así, y aceptando de mejor manera la tesis de Esposito, éste reflexionará que en la *Declaratoria* de los derechos humanos, por ejemplo, se asiste a dos cosas: al nacimiento de un exceso de inmunización de lo *propio* (de aquellos dispositivos jurídicos que devienen de la noción *forma de vida*) y al sucesivo desarrollo de esa *forma de vida* que apela en todo momento a la *personalización* del discurso político en torno a la protección de la vida, es decir, y como se puede apreciar, a la separación entre esas vidas. Lo que se muestra además es una *protección negativa* de ésta, que si bien surgió del intento de escapar y repetir los terroríficos acontecimientos tanatopolíticos del nazismo sobre el principio de la defensa de la integridad de la *persona*, lo que se negaría justamente en este *exceso inmunizador* es la radicalización constitutiva de la comunidad (vínculo *cum-munus*). Esta deriva biopolítica de los derechos humanos se inicia como una “vacuna” que pretende asegurar la vida en comunidad. Los derechos humanos, a partir de este momento, protegen la vida humana negativamente como *dispositivo* (entiéndase dispositivo como *dispositio soberana* que se traslada al marco normativo de la gubernamentalidad⁴⁶⁴), porque precisamente preservan la vida en comunidad negando lo común introduciendo dosis no letales de personalización. Lo que debería imperar como inmunización constitutiva, se convierte en inmunización como regla, propia del exceso de personalización tanto en lo jurídico como en lo político.

⁴⁶⁴ En este punto Esposito coincide con Agamben sobre el tratamiento de la noción *dispositivo*. Cf. Esposito Roberto (2011). *El dispositivo...*, op. cit. p. 62.

Como lo muestra puntualmente Esposito, el marco de la *Declaratoria* se antepone a la tanatopolítica nazi no sólo como el rumbo que definirá a la biopolítica contemporánea, sino también dentro de las tradiciones personalistas que sobrepasan en la bioética los discursos de Jacques Maritain, E. Mounier hasta Paul Ricoeur⁴⁶⁵:

“Por lo demás, el carácter transversal, -capaz de relacionar frentes ideológicos [piénsese tanto en la *Declaratoria* como en los pensadores que mencionamos en el párrafo anterior] y culturales aun contrapuestos- resulta todavía más evidente en ese conjunto de discursos que hoy se reconocen en el horizonte de la bioética; por más que estén divididos en todo –en cuanto al momento en que comienza la vida cualificada y, sobre todo, en cuanto a quien es su legítimo propietario”⁴⁶⁶.

No por casualidad en el terreno de la bioética, pero además dentro de aquellos discursos que apelan a la vida en común o de la población, lo que se presenta como lo más visible es el choque entre las posiciones laicas y católicas sobre quién es el “verdadero” defensor de la vida; pero ello sólo es posible -como lo afirma Esposito- gracias al contexto de una *forma de vida* (vida cualificada): *bíos*, a partir de que ésta asume su más clara contaminación personalista definiendo parámetros sobre dónde comienza y termina la vida, retornando en todo momento al arquetípico monumento que se ha erigido sobre los derechos humanos.

4.3 Comunidad de la muerte

Sobre una base teológico política, en que se inscriben autores como Romano Guardini, Georges Bataille y Simone Weil, que hacen regresar el sentido de

⁴⁶⁵ Cf. *Ibíd.*, p. 11.

⁴⁶⁶ *Ibíd.*, p. 12.

trascendencia en la *repraesentatio* católica, se logra articular para Roberto Esposito un nexo entre bien y poder como base de la genealogía de la comunidad. El recorrido que hace Esposito sobre estos pensadores le sirve para resignificar y alejarse del inmanentismo que permea a la noción de *comunidad*, lo anterior con el fin de develar a la muerte y a la finitud como partes fundantes e inseparables de la comunidad.

La importancia del libro *Categorías de lo impolítico* radica en lo anterior, y se basa en el tratamiento de autores “impolíticos”, quienes pueden leerse como ajenos al consenso filosófico-político, y que irían más allá de la *repraesentatio* teológico-política, sin ceder, de la misma manera, a la despolitización moderna. Bataille y Weil serán cruciales para Esposito, a partir de las ideas que éstos desarrollaron en su militancia en el Círculo Comunista Democrático fundado por Boris Souvarine⁴⁶⁷.

Dentro de dicha orientación, nos interesa abordar una lectura que Esposito hace en torno a la noción de *comunidad de la muerte*, de Georges Bataille, en el contexto de la crítica a los comunitarismos e individualismos. Pero antes de pasar por este recorrido, es necesario exponer el debate entre Bataille y Weil sobre lo colectivo y lo individual, así como las nociones del bien y el mal como aspectos que se suman a la idolatría e inmanencia absoluta de los individualismos y comunismos, tradiciones que, para Esposito, han contaminado con su esencialismo la visión impolítica de la comunidad.

A partir de *Le bleu du ciel* de Bataille y la crítica de Simone Weil contra el autor de las *Historia del ojo*, Esposito ha contrapuesto dos perspectivas que desembocarán en la noción impolítica de comunidad. Sobre la declaración de Weil

⁴⁶⁷ Cf. Ortega Carlos (1997). *Lo excelso y lo raro*, Madrid, Huerga y Fierro Editores, pp. 168-171.

en *L'enracinement* acerca de su rechazo de la muerte, una categoría por la cual se pueda identificar una revolución con la vida en relación con la idolatría de lo colectivo, en su *Connaissance surnaturelle*, Bataille, a través del personaje de Lazare, intentará alejarla de la vida para acercarla a la muerte. El propósito de evidenciar esta confrontación remite a la dialéctica entre el bien y el mal, entre lo positivo y lo negativo, entre la comunidad y la inmunidad. Siendo que la idolatría del yo para Weil es la más difícil por la debilidad física y moral, por las faltas y errores que la conciencia empañada por el amor a sí mismo y un apoyo en la exterioridad basada en la presencia de los demás, la idolatría del *nosotros* como origen del sentimiento colectivo y de las doctrinas socialistas se apoyan en la complacencia fácil y cómoda de los espíritus débiles. Pero esas mismas circunstancias que atañen al yo, se trasladan al cuerpo colectivo con un suplemento de potencia y venerabilidad dilatando a las colectividades fundantes y creando “monstruos devoradores” a las que no osamos negar nada. De esta manera, toda revuelta individual es un crimen, pero todos los crímenes que se cometen en nombre del cuerpo social se convierten en virtudes. En lo colectivo el yo se pierde pero no desaparece, más bien se convierte en un yo hipertrofiado.

Si bien para Weil la idolatría es la confusión entre bien y poder, Esposito encontrará que “hacer el bien” es una imposibilidad y ello refiere también a la imposibilidad de que la comunidad pueda ser realizable⁴⁶⁸. El bien es algo puramente sobrenatural, la buena voluntad de nuestra comunión está fuera de nuestro alcance, aquellos que crean en ella caerán en su idolatría. El sentido de benevolencia en el cual se basan las teorías de la comunidad con este corte

⁴⁶⁸ Cf. Esposito Roberto (2006b). *Categorías...*, op. cit., p. 260.

metafísico no remiten al núcleo del *munus*, al verdadero meollo sobre el sentido del mal y de lo negativo (el *delinquere*) expreso en la finitud y la muerte: contrariamente creen en un mal disfrazado de bien. Bataille compartirá el sentido de idolatría, pero el punto de ruptura será el del dualismo weiliano. En efecto, si el bien no está en nuestro poder y sólo puede ser pensado con fines idolátricos sobre la filosofía de lo imposible, para Bataille se puede pensar el bien sobre su opuesto. El bien es imposible, pero podemos conceptualizar su imposibilidad a partir de que nos eximamos de actuar: una acción pasiva sin finalidad.⁴⁶⁹ La relación dialéctica entre bien y mal, llevará además a Esposito a cuestionarse y responderse sobre la convergencia y el brote de la contraposición entre ambos pensadores:

“¿Cuál es el punto donde, desde la convergencia, emana la contraposición? Este punto es particularizado por Bataille en la noción de “obligación”: una noción que, según Bataille, arrastraría a Weil hacia atrás, a la huella ya impracticable de la vieja moral. Pero, como hemos visto, el concepto de “obligación” es lo que Weil opone a la idea de derecho, y por lo tanto la plataforma positiva para esa refundación de la esfera sociopolítica a que está dedicada explícitamente en *Enracinement*”.⁴⁷⁰

Esta *obligación* se nos presenta como la clave deconstructiva de la comunidad toda vez que hemos discutido los estadios previos para llegar a esta (disposición y decisión), y le permite a Esposito ver a partir de qué momento y sobre qué autores impolíticos la obligación se relaciona esencialmente con el “don de dar”, con la deuda como aspecto preservado por el efecto inmunizador. Lejos de afirmar si esta idea surge más inclinada a uno de los polos, weiliano o batailleano, Esposito es claro en la representación de este *deber* no como

⁴⁶⁹ Ídem.

⁴⁷⁰ Ibídem, p. 262.

oposición al derecho sino al principio de inmunización por excelencia: “La ley de la comunidad”⁴⁷¹.

Regresando a la salida impolítica de este dualismo, y aunque Esposito no lo refiera sino de manera general, la noción de *gasto improductivo* de Bataille toma más relevancia porque es por esta categoría por la cual podemos entender que no existe ningún medio correcto que permita definir lo que es útil (positivo, bueno) a los hombres. Sobre esta noción, se muestra necesario recurrir a principios que se intentan situar en un más allá de lo útil y del placer. El sentido de lo útil lo concede el porvenir. El ser humano vale por lo que va a ser más adelante; los llamados gastos improductivos: el lujo, los duelos, las guerras, la construcción de monumentos, Santuarios, los juegos, los espectáculos, las artes, etc., son actividades que tiene su fin en sí mismas y no remiten ni al bien ni al mal. El gasto improductivo sustrae la esfera humana del trabajo⁴⁷². Esta acción pasiva no significa una no-voluntad, más bien nos enfrentamos a la imposibilidad del bien en su reverso.

Ya que hemos expuesto esta divergencia inicial como el punto impolítico por el que se orientará la perspectiva deconstructiva de la comunidad, es necesario abordar su dimensión no sólo contrapuesta entre los autores impolíticos más importantes para Esposito, sino el punto de más acuerdo entre ambos, y ello refiere en Weil al término *descreación* junto al del *gasto improductivo* batailleano. Según Esposito, la génesis moderna del término *descreación* ha tenido un amplio tratamiento, primero identificado en Charles Peguy, Maurice Blanchot, Stanislas

⁴⁷¹ Cf. Esposito Roberto (2009). *Comunidad, inmunidad...*, op. cit., p. 25.

⁴⁷² Cf. Bataille Georges (2010). *El límite de lo útil*, Madrid, Losada, pp. 89-96.

Breton, pasando por Paul Ricoeur y Emmanuel Lévinas hasta su evolución como *des-venir* en Eckhart y retomado por Sebastian Franck y A. Silesius.⁴⁷³ Para Weil, *descreación* es un acto que no expresa actividad, “una actividad que no se resuelve en acto”⁴⁷⁴: una actividad pasiva donde el punto de partida es nuevamente la *voluntad*, en la medida en que ésta está fuera de lugar cuando nos encontramos ante una *obligación* impostergable. Justamente la *obligación*, toda vez que tomará su sentido inmune respecto a la radicalización del vínculo *cum-munis*, surge de la deriva cristiana kenótica: los sujetos se “inclinan” a una obligación y ello es antitético a una voluntad. Más aún, según Esposito, para Weil la *voluntad* queda contrapuesta a la *espera*, la *paciencia* y la *humildad* que de manera impropia remite a la *paciencia*, una actitud que nada tiene que ver con la actividad y que en la metafísica weiliana se traduce como “atención”, “deseo sin objeto”, “acción no actuante”⁴⁷⁵. Esta pasividad activa que se basa fundamentalmente en la *atención* como suspensión del pensamiento que lo vacía haciéndolo correspondiente a la *espera* que no busca nada, sino que se alista a recibir en su verdad desnuda el objeto (la comunidad) que está por penetrarla.

Esta suerte de pasividad activa, se relacionará de forma más cercana a Weil con la irrepresentable *comunidad de la muerte* en Bataille. Si para Weil, como hemos visto, asistimos en lo colectivo a la aparición de un *yo* hipertrofiado fomentado justamente por la noción de *voluntad* que expresa su parte operante y activa, para Bataille, expresado textualmente por Esposito: “sustrae la comunidad a la simetría con la esfera del individuo justamente gracias a su *ausencia de*

⁴⁷³ Cf. Esposito Roberto (2006b). *Categorías...*, op. cit., p. 218.

⁴⁷⁴ Simone Weil citada por Esposito, *Ibíd.*, p. 219.

⁴⁷⁵ *Ibíd.*, p. 220.

obra.”⁴⁷⁶, en la medida en que, como el propio Esposito observa, representa lo contrario a la orientación de R. Caillois: “[...] para Caillois lo que une la empresa en común [...] a la experiencia individual del yo es “la voluntad común de realizar una obra”⁴⁷⁷

No por casualidad Agamben ha enfatizado en sus últimos estudios, como *Altísima pobreza*, la necesidad de retornar a una *vida inoperosa*, una vida carente de toda obra, como aquella *forma de vida* del monacato que se antepone al derecho, una vida que se independiza de su encapsulamiento por la ley⁴⁷⁸ (para Esposito ley-inmunizadora).

Para concluir, la irrepresentable *comunidad de la muerte* para Bataille expresa la identidad de las tradiciones comunistas e individualistas. Ya sea desde el comunismo –considerado por este autor como una racionalidad entrópica– que incita la muerte de la muerte, de una vida que se ha vuelto inmanente de sí misma y que se orienta hacia la “ultimidad” del comunismo. Pero también en esta misma perspectiva se inscribe el culto al *individuo* como muestra de una democracia atomizada, que tiene en sí mismo el significado de su existencia visible en la obsesión por sus derechos inalienables. Y más allá de ellas, la tradición comunitarista de la *Gemeinschaft* y la perspectiva de la *comunidad racional* encabezada por Habermas:

“En los dos casos, la comunidad de la cual se tiene nostalgia (frente al pasado y al futuro) es aquella inmanente de la absoluta presencia en sí misma: un cosmos cerrado en el que todo miembro pueda identificarse en el otro a través de la identificación de todos en la comunidad común. La plenitud inmanente a que lleva esta identificación protege a aquellos miembros de lo que mella su “condición

⁴⁷⁶ Ibídem, p. 313.

⁴⁷⁷ Ídem.

⁴⁷⁸ Cf. Agamben Giorgio (2013). *Altísima pobreza...*, op. cit., pp. 26 y 135.

absoluta” de individuos, es decir, de su finitud mortal. La muerte no asusta porque el hombre del humanismo (individualista o comunista) ya está muerto –muerto a la posibilidad de su propio trascenderse- y a la vez excluido de la muerte por la presencia a un organismo que como tal no puede morir”.⁴⁷⁹

De esta forma, la muerte libera a la comunidad de su propia inmanencia a sí misma porque la muerte y la finitud son principios que se relacionan con la radicalización del *cum*, el sentido de su *irrepresentabilidad* no significa su inexistencia, sino la imposibilidad de entender la comunidad a partir de los sustancialismos vitalistas. La muerte entendida por Bataille y seguida plenamente por Esposito, pertenece al léxico impolítico en la medida en que su sentido de trascendencia no es el mismo que el de la tradicional trascendencia de la superesencialidad exterior. Por ello, impolíticamente, la comunidad no trasciende a quienes la constituyen hipostáticamente a fin de rescatar su finitud en la inmortalidad comunitaria. Es al contrario: cómo a través de la finitud se constituyen seres que en *su* alteridad conforman la comunidad, no como vínculo, sino como *alteridad común* y compartida. La ausencia del *ser-en-común* inaugura sobre la muerte las bases de la existencia de la comunidad, tanto en el sentido de su finitud como de su capacidad de darse muerte los unos con los otros.

Como se puede apreciar, esta idea de la finitud se contrapone también a la teoría de la intersubjetividad. La presencia del *otro* se entiende por su ausencia y por su posibilidad de ser cualquiera: su diferencia y separación como miembros de la comunidad crea comunidad; en cambio, en la formación de intersubjetividad es fundamental la *presencia* de los sujetos porque requiere formar identidades, y porque recurre a la mismidad.

⁴⁷⁹ Esposito Roberto (2006b), *Categorías...*, op. cit., p. 314.

En la noción de comunidad impolítica, los sujetos se caracterizan por su exposición a la pérdida de subjetividad: eso es precisamente lo que comparten. En contraposición a su intencionalidad *apropiadora* de la comunidad, la comunidad sólo se entiende en la existencia compartida en la finitud de quienes la constituyen.

Esta lectura batailleana le servirá a Esposito para sostener la tesis de que la comunidad es verdaderamente la extrema figura de lo impolítico: incomunicable, irreductible a un *lugar común*⁴⁸⁰.

Pensar la comunidad como alteridad muestra a la muerte como el lugar específico de la comunidad, pero nunca la muerte como lugar común, de ahí su irrepresentabilidad como *comunidad de muerte*: “lo que precipita en comunidad es la relación entre la muerte del otro y la posibilidad de la propia muerte. O viceversa.”⁴⁸¹ En efecto, se muere de la imposibilidad de morir conscientemente, de vivir el instante mismo de la propia muerte. Esta imposibilidad es lo más propio a los miembros de la comunidad, de ahí se derivará el *proprium* inmunizador que constituye comunidad porque la finitud es lo único que se tiene en común: “Comunidad es partición de la imposibilidad de morir de la propia muerte: por eso, ella es, en sentido específico, imposible, imposible comunidad. Comunidad de la imposible comunidad”⁴⁸².

⁴⁸⁰ Ibídem, p. 317.

⁴⁸¹ Ibídem, p. 316.

⁴⁸² Ibídem, p. 317.

4.4 Inmunidad, comunidad, soberanía

Par in parem non habet imperium, expresa no precisamente una *obligación* en el sentido batailleano, sino algo más sustancial: permite pensar al *mandato* de la vida en comunidad dentro de la civilización jurídica occidental, como estadio de la soberanía. No obstante, un *mandato*, como hemos dicho, deriva en todo caso en una *obligación* porque inaugura una relación de encargo que emite un mandante a un mandatario, el súbdito al soberano. Pero quizás no existe mejor ejemplo que la figura del *propium* dentro del derecho, para comprender el sentido que guarda el paradigma de la *inmunización* como opuesto fundante de la comunidad.

Como hemos visto, *propium* se nos presenta como algo antagónico a lo común, como un atascamiento en su semántica, pero ese sentido contrapuesto sólo cobra sentido en una serie de presupuestos de las filosofías comunitaristas o comunistas, sobre el uso irreflexivo de la comunidad como valor/propiedad:

“Lo que en verdad une a todas estas concepciones es el presupuesto no meditado de que la comunidad es una “propiedad” de los sujetos que une: un atributo, una determinación, predicado que los califica como pertenecientes al mismo conjunto. O inclusive una “sustancia” producida por su unión. En todo caso se concibe a la comunidad como una cualidad que *se agrega* a su naturaleza de sujetos, haciéndolos *también* sujetos de comunidad”.⁴⁸³

Para Esposito, la *comunidad* es finitud radical y, justamente, con ello tiene que ver la tarea de inmunización, de vacunarla. Dotar a la comunidad de su opuesto, de un *propium*, es inmunizarla: “hacerle probar su finitud y muerte”, ese es el mandato soberano.

Esposito ha advertido claramente –sobre un constante hincapié en la obra *La persona y lo sagrado* de Simone Weil– sobre lo “escandaloso” que resulta

⁴⁸³ Esposito Roberto (2007). *Communitas...*, op. cit., pp. 22-23.

“alabar” a la tradición jurídica romana por su transmisión a nuestra actual noción de derecho, donde el propietario no sólo lo era de las cosas sino de los seres humanos. La propia figura del *pater familias* como *homo sui iuris* significaba una persona que poseía el control de todos los bienes y las personas dentro de una casa, facultad para obrar *sui iuris* ejerciendo la *patria potestas*, la *manus*, la *dominica potestas* y el *mancipium*, derechos ejercidos por su propia voluntad que remitían –como lo veíamos con Giorgio Agamben– en una *vitae nescisque potestas*, un poder del *pater* sobre la vida de los que se encontraban *sub manu* (bajo su mano).

Pero fue hasta los siglos IV y V de la era cristiana, como lo ha mostrado Agamben en *Altísima Pobreza* –texto donde se desarrolla el papel de las *reglas monásticas* en la configuración de la *forma de vida*– que estos dispositivos no sólo se limitaron a moldear una *forma de vida* distinta a la que adoptó el burocratismo eclesiástico, sino que permitió la emergencia de una forma alternativa de vivir con clara distancia de los mecanismos de poder, anteponiendo una subjetividad a los dispositivos teológicos que modelaron la gubernamentalidad. El sentido del monaquismo como regulador de *una vida* al margen del poder, asume una forma de vida alternativa desde una *potentia* marginal, ya no como exceso de inmunización, sino exceso de vida, cuestión que no deja de sorprender por su carácter inicialmente individual vinculado a una soledad o “fuga individual”, que sin embargo dio pauta a un modelo de vida comunitaria: el cenobio.⁴⁸⁴

El vocablo “destinar” es una constante en la comprensión contemporánea del poder –lo hemos intentado mostrar en la lectura de los *dispositivos teológicos*

⁴⁸⁴ Cf. Agamben Giorgio (2013). *Altísima pobreza...*, op. cit., p. 20.

de Agamben. Nada parece más claro que la figura del *destino* como apropiación gubernamental en la reproducción del gobierno angélico sobre la determinación, conducción y “destinación” de la vida de la humanidad como *forma de vida*, de la comunión con Dios, del origen, preservación y destino de la *comunidad*. Me refiero, por supuesto, al efecto de la *dispotio* soberana inscrita en el gobierno secular moderno, el *dispositivo Providencia-destino* de Giorgio Agamben, y que en Esposito se traducirá en la destinación soberana en términos inmunizadores.

Por ejemplo, para Heidegger: “El *nomos* no es sólo ley, sino de modo más originario la prescripción más escondida en el destino del ser...”⁴⁸⁵. El énfasis de Esposito por recuperar del célebre filósofo alemán la idea de que ninguna ley es mero producto de la razón humana, se debe al sentido contenido en la partícula *cum*. Nos sugiere tener una particular atención en la *dispotio soberana* traducida como disposición originaria de los efectos del poder sobre la vida, y que da pauta para pensar los efectos concretos del paradigma de la inmunización moderna. Pero sobre todo nos permite pensar en ese exceso de inmunización por los que atraviesa la comunidad política contemporánea.

El rol del dispositivo de la persona y su sentido apropiador dentro como parte del paradigma inmunitario mostraría, por ejemplo, que el sentido de la voluntad personal y propia del *pater familias* romano sobre la vida de los que están bajo su mano, es un signo claro de la inmunización, y que éste se trasladará a la noción de soberanía hobbesiana y, posteriormente, a sus manifestaciones biopolíticas. En consecuencia, el poder soberano y sus disposiciones dentro de la

⁴⁸⁵ Heidegger (1978). *Brief über den “Humanismus”*, citado por Esposito, en Esposito Roberto (2007). *Communitas...*, op. cit, p. 154.

gubernamentalidad parecen haber sido resultado de efectos inmunizadores que se expresan como disposiciones jurídicas apoyadas en el principio de protección de la comunidad. La concepción y la idea de la voluntad soberana parece siempre indicar un derecho de apropiación sobre la vida humana. Esto lo advierte Esposito claramente en *Immunitas*:

“¿qué otra cosa es en sus orígenes modernos el derecho soberano si no una forma de decidir sobre la vida gobernada por el principio de su apropiación violenta?” [...] Aquí, la relación entre *ius* y *communitas* se tensa en toda su antinomia. Se podría decir que para garantizar la vida común el derecho se ve obligado a introducir dentro de ella algo que la retiene más acá de sí misma. A hacerla menos común o no común: precisamente inmune”.⁴⁸⁶

Es por ello que, para Esposito el paradigma inmunitario no alude a una simple coincidencia, sino más bien a una co-incidencia en todos los discursos de protección negativa de la vida, es decir a un entrecruzamiento entre ellos, una transversalidad que al ser rechazada, desconocida, vuelve con más furia, en lo que da en llamar un resultado autodisolutorio⁴⁸⁷. Así, por ejemplo, la muralla israelí de Cisjordania coincide con el discurso inmunizador, que a su vez instauraría una configuración subjetiva del mundo occidental por la cual se torna como la herramienta necesaria para proteger a los civiles (árabes y judíos) contra el terrorismo palestino, especialmente contra los atentados suicidas.

4.5 De lo impolítico a la biopolítica

Hemos asistido a una primera concordancia entre las biopolíticas de Esposito y Agamben, donde la categoría de *inmunización* parece representar no sólo la matriz que garantiza la preservación de la vida común sobre su opuesto, sino la

⁴⁸⁶ Esposito Roberto (2009b). *Immunitas...*, op. cit, p. 43.

⁴⁸⁷ Cf. <http://www.mfa.gov.il/MFA/Pages/default.aspx>

inmunización como el *dispositivo* originario que posibilita el gobierno sobre la vida. La razón de que la voluntad soberana ejerza su propio derecho (*obligación*) a destinar la vida de los hombres bajo su *mandato*. No obstante, la función inmunizadora del derecho *de y desde* la comunidad remite en todo caso a una personalización muy ligada a la democracia inmunitaria⁴⁸⁸, en función de aceptar que lo que existe como una constante en el derecho es la remisión a una *personalidad jurídica*, indistinta del derecho, sea público o privado, y cuyo resultado es un “apropiamiento” de *otras* formas de vida que sustituyen la intencionalidad del apropiamiento de la comunidad. Es por ello que, desde la puesta en marcha de la inmunización dentro de la comunidad, nace paralelamente la *dispotio personae*. El aludir a una *persona jurídica* muestra la variabilidad extensiva por la que el derecho construye un sujeto o una subjetividad contraria y confrontada con la noción de comunidad, y que corresponde al problema de la *obligación* como el segundo momento de la soberanía:

“Sólo hay derecho de la parte; nunca del todo: el todo, como también la nada, pertenece a la justicia. Es lógicamente imposible pensar en extender un derecho a todos sin a la vez vaciarlo de sentido en cuanto derecho. En este caso – si fuera de todos- ya no sería siquiera advertido como tal. Sin ser propio de nadie, ya no sería un derecho: a lo sumo un “hecho”.⁴⁸⁹

El dispositivo *persona*, se nutre hoy día de un álgido debate entre laicos y católicos, coloca un umbral donde inicia la vida (tema de aborto) o donde termina (eutanasia) ha enfrentado a ambas perspectivas a apropiarse como portadores de los nuevos discursos verdad. Este debate, indudablemente se traslada en cada

⁴⁸⁸ La democracia inmunitaria es “[...] la relación que vincula en un único nudo aporético comunidad y democracia: la democracia moderna habla un lenguaje opuesto al de la comunidad en la medida que cada vez más se ha interiorizado una exigencia inmunitaria”. Esposito Roberto (2009). *Comunidad, inmunidad...*, op. cit, p. 82.

⁴⁸⁹ Esposito Roberto (2009b). *Immunitas...*, op. cit, p. 40.

parte del mundo occidental a las cortes y es moneda corriente de litigios y casos que quedan como precedentes de disposiciones posteriores sobre la vida develando el *mandato* soberano, pero además coloca, no sólo al paradigma inmunitario sobre los problemas a gran escala como lo es “el combate al terrorismo” o “la guerra contra el narcotráfico”, sino que muestra su ambivalencia biopolítica al referir la inmunización ya no sólo a partir del cuerpo especie y la amenaza a su trasgresión sino además al cuerpo individual respecto a las decisiones cotidianas que “amenazan” su vida como la configuración subjetiva.

Como se puede apreciar, esta dicotomía entre el cuerpo población y el cuerpo individual nos traslada efectivamente al problema de la soberanía, que se ha trasladado prácticamente a cada espacio en los que el *mandato* sobre la vida se asoma.

Es por ello que la naturaleza del derecho al ser inmunitaria privilegia a una parte en conflicto y sólo gracias al *dispositivo de la persona*, es decir, en la medida que éste instaure una cesura a partir de su índole privada negando a la comunidad para preservar lo propio como lo único común (única comunidad posible); la pretensión contradictoria del derecho de generalizar lo que es particular hace que éste ejerza su propia facultad contraria a lo común. El privilegio de la parte, o de las partes o más aún de las personas jurídicas sobre lo que expresa el significado que se atribuye a la *intuitus personae* radica en su intransferencia a las terceras personas, es decir, niega el vínculo con lo común (aquella deuda con los otros como principio de la comunidad) y remite el litigio jurídico al enfrentamiento de lo parcializado, de lo que “es propio”, la disputa entre “lo tuyo” y “lo mío”. En efecto, en la *intuitus personae* puede existir una disputa legal entre más de dos personas,

pero lo que se priva en esencia es el vínculo comunitario, se juega siempre el *ius propium* entre personalidades jurídicas.

Sobre esta idea del apropiamiento, la inmunización instituye personas desprendidas de su vínculo de la vida en común: *munus*, entre personas donde no existe nada en común más que la pura confrontación entre sus intereses: *cum*. Surge también la evidencia de que el derecho es plenamente cercano a la violencia, mejor dicho: que en nuestros días existe de manera manifiesta la representación de un umbral que hace indistinguible la relación entre violencia y ley y entre personas y no-personas. Nuevamente un cruce: si en Agamben veíamos que uno de los problemas centrales de la biopolítica contemporánea remitía a la generalización del estado de excepción en la política occidental moderna, es decir, de la necesidad del Estado en promover una biopolítica basada en el umbral entre el *hombre y el lobo* (lupificación de la política que logra hacer permanentemente la excepción), en Esposito vemos de manera más concreta la paradoja entre ley y comunidad, esto es, lo que en la vida en comunidad vuelve indistinguible el adentro del afuera de la ley.

Esposito no profundiza sobre el estado de excepción moderno, mucho menos en alusión a Agamben, sin embargo es clara la correspondencia de ambos en términos biopolíticos, en la medida en que Esposito enfatiza en que “lo que amenaza al derecho no es la violencia, sino su afuera”, es decir, que el derecho no es totalmente abarcador, que siempre “algo” escapa de su alcance, a su inmunización y, por lo tanto al delineamiento de una forma de vida diseñada por el poder. Que la violencia siempre se halle afuera de la ley, de ahí deriva su ilegitimidad, pero no respecto de su contenido sino de su ubicación. Por ello

mismo ha sido necesario que el gobierno sobre la vida (el biopoder, si se prefiere) desplace dialécticamente la excepción por la regla, que la lleve adentro de la comunidad, que traslade la violencia a la norma como un exceso de inmunización. Esta concordancia teórica de la biopolítica de Esposito y la de Agamben puede identificarse claramente en esta cita:

“Entra en colisión [la violencia] con el derecho no porque, sino *hasta tanto*, esté en su exterior. Basta con desplazarla del afuera al adentro para que no cese su enfrentamiento con la ley sino inclusive termine coincidiendo con ella [...] Ese “afuera”, debe, más bien debe ser ubicado adentro sin dejar de ser un afuera, introyectando en cuanto tal, en una forma que a la vez lo suprime y lo mantiene, dejándolo externo a aquello a lo que, no obstante es interno”.⁴⁹⁰

Si como hemos dicho hasta el momento, el estado de excepción introduce el afuera de la ley, es decir, la violencia en el sentido de posibilitar, o al menos, de pretender disponer la totalidad de la vida en términos gubernamentales, el famoso mandato legal que asume Sócrates para “darse muerte” ejemplifica adecuadamente cómo la ley bajo el paradigma de la inmunización subordina la vida a fin de garantizar irrestrictamente el cumplimiento de la ley y en consecuencia preservar la comunidad de aquellos que no son comunes más en que en su *proprium*. De forma correspondiente, Agamben ya había enfatizado en la importancia de la figura de la *nomos basileus* para explicar cómo el poder soberano se fundamenta en la internalización de una exterioridad. Sobre este principio (“la ley es la que hace el rey”) que hemos venido mostrando a lo largo de la determinación de los dispositivos teológicos en la reproducción de la gubernamentalidad secular moderna, el mandato del soberano intenta, en efecto,

⁴⁹⁰ *Ibidem*, pp. 47-48.

prevenir “cualquier” acontecimiento que pueda suceder, cualquier accidente que pueda exceder a la propia ley.

Agamben y Esposito, abren un análisis sobre las implicaciones del estado de excepción moderno, articulan teóricamente uno de los principales problemas de la teoría biopolítica puesta en marcha por Foucault: la previsión del *acontecimiento* o del *devenir* no se funda en la particularización de la ley, al contrario, es en su generalidad, en su vínculo irrenunciable e ineludible con el poder soberano que legisla lo que escapa todavía a su control. Pero en su pretensión de legislar el acontecimiento, Esposito advierte del peligro de que el poder puede inmunizar el devenir, haciendo de éste un “estado”, un “dato”, un “devenido”.⁴⁹¹

Sobre el paradigma del control del *acontecimiento-devenir*, Foucault heredó varios problemas entre los cuales se concentran las mayores convergencias entre las teorías agambeniana y espositiana. En primer lugar, la idea de un poder *regularizador* -presente ya en el marco de la normalización y la medicalización- en donde ambos autores toman del filósofo francés la pauta para pensar una serie de dispositivos concentradas en el *hacer vivir* de la población, esto es, la constitución de un nuevo sujeto-objeto producto del poder soberano.

Para comprender cómo Esposito desarrolla su genealogía de la soberanía, no basta con asumir lo que hemos dicho acerca del paradigma inmunitario, aunque finalmente todo parezca apuntar a que la forma que el poder soberano asume en la era contemporánea es ésta, debemos tener mayor incidencia sobre aquellos fenómenos en que los sujetos asumen formas de escape al efecto inmunizador, o bien, a la posibilidad de decidir sobre su vida por sí mismos, es

⁴⁹¹ Ibídem, p. 49.

decir, sin la mediación de dicho poder. Debemos hacer mayor eco en aquellos fenómenos que corresponden con Esposito en ese sentido, como es la función que hoy adquiere la sociedad informática y en particular las redes sociales como vehículo de escape ante fenómenos como la medicalización.

Dentro de uno de los debates más álgidos dentro de la ciencia médica y la virología, se sabe que un grupo minoritario de científicos (Peter Deusberg, Kary Mullis, Eleni Papadopulos-Eleopulos, Stefan Lanka, entre los más destacados), aunque no por ello irrelevantes, se han hecho portavoces de la denominada teoría negacionista en torno a que el virus de inmunodeficiencia humana (VIH) sea realmente el causante del síndrome de inmunodeficiencia adquirida (SIDA); entre una de las voces más preponderantes que hoy día coloca esta polémica es la del co-descubridor del virus, el francés Luc Montagnier, quien ha dicho recientemente que la causa del SIDA se debe a varios cofactores, es decir, no exclusivamente a la infección viral⁴⁹². Los efectos de este debate no sólo han llegado a cuestionar al saber médico dentro del oficialismo científico, sino lo que llama la atención es el surgimiento al margen de estas manifestaciones de poder de colectivos⁴⁹³, de militancia de pacientes y un público que cada vez más abandona los lineamientos oficiales de las campañas para la prevención de la enfermedad.

Ante este caso particular del paradigma inmunitario, es decir, de la forma en la que el poder a través del saber médico posiciona una serie de hábitos, reglas y

⁴⁹² Cf. Esta afirmación se puede consultar en del documental "House of numbers", en la que es entrevistado Montaigner al respecto: <http://youtu.be/WQoNW7IOnt4>

⁴⁹³ El antecedente inmediato es el del *Sozialistisches Patientenkollektiv*, grupo de pacientes surgido en Alemania en 1970 y 1971 que asumía entre sus principio una posición radicalizada en la que se consideraba al saber médico y su vinculación con la clase dominante y el capitalismo en general, como los causantes de las enfermedades físicas y mentales. Cf. Barry M. Rubin y Judith Colp Rubin (2007). *Chronologies of modern terrorism*, USA, M.E.Sharpe Ed., p. 40.

procedimientos a seguir; los colectivos podrían estar asumiendo en resistencia, una red de contagio como pulsión de muerte que lleva a distintos usuarios de las redes sociales a compartir la decisión de suspender el tratamiento, de “no protegerse” o incluso de suicidarse. Pero la pregunta parece ser, si debemos asumir o tomar la experiencia de dichos colectivos que el contagio reivindica el lazo común (compartir una enfermedad o la posibilidad de contagio) frente al exceso inmunizador de la sociedad biopolítica.

Lo que podría no dejar duda, es que este paradigma no se logra establecer sin repercutir en el problema de la subjetividad. Pero no la subjetividad pensada en su sentido psicoanalítico (como pulsión de muerte). Si accedemos a una sociedad por la cual una existe una determinada definición del cuerpo, es decir, de sus modos de gozar, desear, amar y morir determinados desde lo jurídico como inmunización ante los desarrollos científicos y tecnológicos, veremos mejor que el cuerpo parece estar sometido a las depresiones, adicciones, implosiones, volviéndose autoinmune al conflicto psíquico.

Dentro de la lectura a Esposito, es necesario destacar que el sujeto goza de inmunidad en el sentido que hemos planteado, porque al suprimirle su angustia, éste no se hace cargo de su responsabilidad consigo mismo ni con los demás, es decir, no “paga” o retribuye el *munus*. Y los malestares que aquejan al sujeto tendrían como sólo como común denominador un tratamiento del cuerpo vinculado al sufrimiento. El paradigma inmunitario, entonces, se relaciona estrictamente con el conocimiento científico, y es éste último el que legitima los discursos del poder.

El caso que hemos expuesto en torno al VIH, no únicamente muestra que los progresos en la investigación farmacéutica y en el desarrollo de una posible

vacuna son ineficaces ante la una resistencia viral en aumento, tanto aquella del virus biológico como potencial causa de la enfermedad, como el desarrollo viral de las resistencias de los pacientes a los tratamientos.

Lo anterior además obliga a pensar en todos aquellos sistemas de seguridad que se implementan como barreras ante la inseguridad creciente en la sociedad actual, en la misma medida de su ineficacia, peligro social que es también subjetivo: la necesaria inseguridad en México como legitimadora de un discurso de guerra contra el narcotráfico, o el enemigo terrorista potencial para ejercer un cierre de los flujos migratorios, o los nuevos muros que “ponen a raya” a Palestina.

4.6 La comunidad inmunizada

Peter Sloterdijk, en su serie *Esferas*, ha dado un amplio tratamiento a los sistemas de inmunidad. Por ejemplo, en *Esferas II (Globos)*, este autor recorrerá todo aquello que denomina una *ontología del espacio cerrado*, partiendo del estudio del mito del arca de Noé hasta el tratamiento de las grandes ciudades antiguas, por la cual los hombres están destinados (en su vida en comunidad) a un proyecto continuo de auto-cobijo y auto-encierro, de autoprotección: “de un grupo frente a un mundo externo que ha devenido imposible”⁴⁹⁴. Sobre esta cita, la irrepresentabilidad de la comunidad o su imposibilidad como objeto ha sido sustituida, al parecer, por el delirio constructivo de las ciudades humanas. Sloterdijk sostiene, a través de a Hans Blumenberg, que la ciudad es “la repetición de la caverna por otros medios”, es decir, la comunidad no puede ser

⁴⁹⁴ Sloterdijk Peter (2004). *Esferas II (Globos)*. *Macroesferología*, España, Siruela, p. 234.

representada sino como la búsqueda de sistemas inmunitarios, a la construcción de refugios, edificaciones, murallas, etc. apartadas de lo común, o bien, pretender encarnar la comunidad a partir del *dispositivo ciudad*:

“La ciudad está ahí como una reivindicación edificada de verdad, validez, duración; quiere encarnar un ser incommovible [...] la ciudad es pues un fenómeno habitáculo que quiere obligar a sus observadores a confiar en sus ojos, de modo que crean lo que tampoco ven ahora realmente”.⁴⁹⁵

La comunidad no es una propiedad, una plenitud o un territorio que se debe defender y separar de los que no son parte suya, sino un vacío, una deuda, un don, éstos son los significados de *munus* que nos ha mostrado Esposito en relación con los otros; vínculo que se expresa gracias a la función inaugural del *cum* (lo que nos reúne) y que nos remite a la vez a nuestra constitutiva alteridad respecto de nosotros mismos. *Disposición, decisión, obligación y mandato* se asociarían con el *munus*, en tanto que ese vacío o deuda es cubierto por el poder, legitimándole una tarea, pero difuminando cada vez más el vínculo de lo común.

En la idea de la búsqueda de lo común, se asoma constantemente lo que no es común, un “nada en común” que expresa paradójicamente nuestra vida en comunidad. Resultado de ese vacío surge la función inmunitaria como *protección negativa* de la vida. La inmunización aparece a su vez como condición necesaria para la vida (en comunidad), es decir, a partir de un vaciamiento del *cum* y desactivando la propagación radical-constitutiva que se traduce en la siguiente idea: “la comunidad al ser de todos, no es de nadie”, y con ello pretende evitar la alteración y el potencial conflicto “destructivo-disolutorio”.⁴⁹⁶

⁴⁹⁵ Ibídem, pp. 237 y 239.

⁴⁹⁶ Cf. Esposito Roberto (2009). *Comunidad, inmunidad...*, op. cit., pp. 65-66.

La inmunización se coloca como “nada en común” en función de que niega a la comunidad misma fundando un *proprium* (lo que es contrario a lo común) mediante la función inmunizadora del derecho. Si sobre el principio de que “no tenemos nada en común” y en consecuencia sólo tenemos en común lo que nos es propio, entonces la comunidad de los no-comunes es la única *forma* que de ésta ha existido; ello se traduce a partir de la develación constitutiva de nuestra conflictiva alteridad develada por el *cum* (lo que nos pone juntos en principio) y lo que a su vez nos puede potencialmente disolver.

Ante esto, el derecho-inmuniza dotando de un *proprium* que ya no es la apropiación de la comunidad sino el sentido apropiador del derecho y que inaugura las sucesivas formas de vida que harán de la vida misma el objeto del poder. El peligro del cual el derecho se propone proteger la vida en común, está representado por la misma relación que la constituye como tal. La relación *cum-munus* quiebra los límites identitarios de los individuos y los expone a una alteración –y por ende a un potencial conflicto- por parte de los otros:

“[...] Contra esta contaminación insostenible reacciona el derecho: reconstituye los límites amenazados por el poder conectivo del *munus*. Pero justo aquí se finca el elemento aporético ya aludido. Dado que la relación y la alteración no son una posibilidad patológica, sino la forma originaria de la comunidad, esto significa que el derecho, al inmunizarla, la invierte, volviéndola su opuesto. Desde esta perspectiva por fin se hace claro el nexo negativo que une comunidad y derecho”.⁴⁹⁷

Este vaciamiento del “nada en común” develado en la relación radical y constitutiva entre *cum-munus*, representa a la *finitud* de los rasgos identitarios del sujeto dentro de la comunidad, en la medida en que éste se muestra como algo que lo liga al sentido de apropiamiento de la comunidad:

⁴⁹⁷ Esposito Roberto (2009b). *Immunitas...*, op. cit., p. 36.

“[...] lo que se comparte [en comunidad] es exactamente esta pérdida que hace del sujeto -de su intención inevitablemente apropiadora- simple existencia. Existencia compartida, *partagée*, en su finitud [se comparte la finitud de su existencia negando al margen de su sentido apropiador]. Y aún más: *partage* de existencias. Si hay un sujeto, en el sentido del origen, de la comunidad, éste es el *partage*, la *esposition-comparation* a que destina el ser sustraído a la presencia”⁴⁹⁸.

Pero a su vez, como hemos visto, la noción de *comunidad de la muerte* permite entender la existencia de la comunidad como finitud y nada (no tenemos nada en común más que la propia finitud): pura existencia que obliga a hacer comunidad como algo *necesario*, y que por tanto niega el esencialismo heredado de la centralidad del individuo o del cuerpo colectivo por el que se funda el poder soberano en Occidente. En consecuencia, la inmunización emite una sola ley, que se traduce a sí misma, y a su vez, como la ley de la comunidad: “la comunidad es necesaria”, y que se reviste inmediatamente en un mero *deber*, una deuda, un “don de dar” que obliga a un intercambio y a su permanencia borrando la peligrosidad del conflicto.

Sobre esta misma línea, sobre la noción de *deber*, Esposito desarrolla la deconstrucción del término comunidad centrada en recuperar su verdadero significado desligado de toda connotación inexistente:

“[...] este término [comunidad] oscila a su vez entre tres significados no del todo homogéneos entre sí, que parecen expulsar del campo, o al menos quitarle énfasis, a la yuxtaposición inicial «público»/«privado» -*munus dicitur tum de privatis, tum de publicis*-, en pro de otra área conceptual que puede remitirse en conjunto a la idea de «deber». Esos son *onus, officium y donum*”⁴⁹⁹.

La relación del *don* (de dar/deber) toma sentido como *munus*, distinguido por un carácter obligatorio que amalgama la existencia en comunidad: “De hecho,

⁴⁹⁸ Esposito Roberto (2006b). *Categorías...*, op. cit., p. 316.

⁴⁹⁹ Esposito Roberto (2007). *Communitas...*, op. cit., p. 26.

el *munus* es al *donum* lo que la especie al género [...] una vez que alguien ha aceptado el *munus*, está obligado (*onus*) a retribuirlo, ya sea en términos de bienes, o en términos de servicio (*officium*).⁵⁰⁰

El *donus*, de esta forma, hace posible la obligatoriedad del *munus*, sin embargo éste último indica el don “que se da”, no el que se recibe, y que refiere sólo a la obligación que se ha contraído con el otro como algo que no se puede conservar para sí. Sobre el *donus*, se desprende la inmunización como dispositivo fundante.

Más aún: *munis* y *manificus* -señala Esposito siguiendo su búsqueda etimológica-, es quien manifiesta su propia gracia⁵⁰¹, por ello, la gratitud exige una nueva donación, en la medida que el agradecido se sitúa en un alto grado de *deber*, un sentido preudario que asume el que ha sido beneficiario y que lo pone a disposición de la alteridad anulando el conflicto como suma reciprocidad o mutualidad.

La comprensión de la comunidad como mera existencia y necesidad se opone ineludiblemente a la “dudosa” homologación *communitas-res publica*. Como lo sugiere Esposito⁵⁰², que remite al equívoco de la comunidad sobre la idea de una compartición de una cosa en común: la *cosa pública*, es decir, de un atributo a lo público y en mayor medida a un sentido cualificable de la *res*. Ante esto se pregunta Esposito: “¿Qué «cosa» tienen en común los miembros de la comunidad? ¿Es verdaderamente «alguna cosa» positiva? ¿Un bien, una

⁵⁰⁰ *Ibidem*, p. 27.

⁵⁰¹ Cf. *Ibidem*, p. 28.

⁵⁰² *Ibidem*, p. 29.

sustancia, un interés?”⁵⁰³ Esposito responderá que aunque no se trate de algo documentado, todos los diccionarios señalan que el sentido originario de *communis* expresan lo siguiente: “quien comparte una carga”, por lo tanto la *comunidad* es una relación de mera existencia y, sobre esa carga, pura relación, es decir, no es algo que se puede apropiar:

“[...] *communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una «propiedad», sino justamente un deber o una deuda, sino por un «menos», una falta, un límite que se configura como un gravamen, o incluso una modalidad carencial, para quien está «afectado», a diferencia del que está «exento» o «eximido»”.⁵⁰⁴

A mi parecer, esta última cita refleja en unas cuantas líneas la visión deconstructiva de la comunidad, y por la cual podemos establecer otra relación con las variantes biopolíticas entre Esposito y Agamben. Esposito ha dado cuenta que la inmunización, en tanto protección negativa de la vida se basa sobre el propósito de impedir, prevenir y combatir la difusión de todo “contagio”, real o simbólico, por cualquier medio, sea en el cuerpo del individuo o en el cuerpo especie dentro de la estructura del aparato del Estado la amenaza de las redes informáticas o la lucha contra el “terrorismo”.

Y es en la denominada “guerra contra el terrorismo”, así como en “la guerra contra el narcotráfico”, o aquellas guerras desatadas contra la delincuencia, contra las enfermedades contagiosas (y no contagiosas), contra la piratería (informática o no), para poner ejemplos que nos competen en cercanía, que estas serían manifestaciones inmunitarias de aquello que en la comunidad queda subsumido al núcleo negativo y fundante de la ley. La declaración de estas guerras provendría

⁵⁰³ Ídem.

⁵⁰⁴ Ídem.

de una sola matriz, que se expresa en la proclamación de un estado de excepción globalizado producto de la sobrecarga inmunizante, y que se revela en la pretensión de suspender y, eventualmente, abolir el orden jurídico internacional que ha venido desarrollándose desde la segunda posguerra. En este sentido, la biopolítica, tanto para Esposito como para Agamben operaría como un dispositivo de desactivación de la ley, aunque en Esposito ésta debió haber sido primero desbordada. En efecto, mientras que para el primero el *dispositivo de la persona* remite a la inmunización que requiere la comunidad política para contrarrestar su fracaso sistemático, su propio vacío negativo, es decir, el principio de que “al ser los derechos de todos, [no] son de nadie”. En contraste, para Agamben implicaría la ratificación de que en la historia de Occidente el poder deviene, en última instancia, en el monopolio de la decisión sobre el uso legítimo de la violencia, y donde solamente es el soberano aquel que tiene la autoridad para suspender el orden jurídico, distinguiendo, al mismo tiempo, entre persona y no-persona, entre amigos y enemigos, entre la vida humana que “merece ser conservada” y aquella que debe ser exterminada por encima de todo derecho.

La muerte de Bin Laden es un claro ejemplo de dicha dicotomía entre una persona y no-persona. No sólo el *dispositivo de la persona* se instaura en las decisiones de vida que competen al campo de la bioética, sino que existe una bioética con un oculto sentido político, donde nuevamente reaparece el problema de la decisión soberana, mandato único fuera de la ley, y que traslada su palabra a toda la *gubernamentalidad* bajo su mando. En efecto, las decisiones en torno a la eutanasia, el aborto, el suicidio, etc., parecen ser ya temas de la decisión individual inscrita en sistema ético-global del cual es la democracia inmunitaria

garante de dejar todo en el “aislamiento del sujeto” y evitar cualquier conflicto político, en la medida que la continuación o terminación de la vida sea aparentemente una decisión personal.

Pero la persecución del terrorismo y su detonación a partir del 11-S parece mostrar que aunque “se permitan” decisiones personales para decidir sobre el vivir o morir, se reservan el problema de la *decisión* al soberano, de esta forma, la violencia extrema juega un doble papel; mientras los actos violentos que atañen a una población como pueden ser los secuestros, homicidios o todos aquellos delitos del fuero común se exhiben intensamente en la prensa mediática, otros actos de la misma índole como las violaciones a los derechos humanos, los crímenes de guerra se mantienen en reserva. Pero sin lugar a dudas, la muerte de Bin Laden o la de Hussein aparecen mediáticamente como “castigos ejemplares”, la exhibición de un suplicio que muestra cómo el poder soberano puede intervenir en decidir la muerte, de un individuo, por demás simbólico.

Para reafirmar esta idea, Baudrillard, ha insistido en el “significado secreto” del terrorismo contemporáneo, basado en el intercambio simbólico del regalo y el contra-regalo, de premio y castigo, de aliados en un principio y enemigos en otro momento⁵⁰⁵:

“Al igual que un virus, el terrorismo está en todos lados. Hay un goteo permanente de terrorismo en el mundo: es la sombra que proyecta todo sistema de dominación listo a despertar en cualquier lugar como un agente doble. Ya no existe una línea de demarcación que permita cercarlo. Se halla en el corazón mismo de la cultura que lo combate. Y la fractura visible (y el odio) que opone en

⁵⁰⁵ Este texto apareció por primera vez en *Le monde*, y su publicación fuera de la prensa dentro de Baudrillard (2002). *The Spirit of Terrorism and Requiem for the Twin Towers*, trans. C. Turner, London, Verso, p. 25. Cf. con la versión digital: <http://www.fractal.com.mx/F24baudrillard.html>

el plano mundial a los explotados y los subdesarrollados con Occidente se une secretamente a la fractura interna del sistema dominante”.⁵⁰⁶

Con la muerte de Bin Laden, la privación de su sepultura y la manera en que se exhibió su muerte parecen demostrar que la intervención soberana ratifica su mandato sobre la forma de vida de civilización occidental.

Paralelamente, la mediatización de la comunicación masiva derivada de los atentados del 11 de septiembre, el 11-M español y todos aquellos actos de terrorismo en el mundo, han fungido como justificación necesaria para implementar el estado de excepción como regla ante una “amenaza” inminente de la que debemos inmunizarnos. En el preciso momento que estoy redactando estas líneas, en el Estado de Michoacán en México ha sido anunciado un estado de excepción, donde hace apenas unas horas miles de elementos policiacos y militares han cerrado todos los accesos al Estado, conteniendo a la población y, aunque no suspendiendo oficialmente el marco jurídico, sí justificando detenciones arbitrarias y tomando el control absoluto de la vida de la población. Sobre este ejemplo, el exceso de inmunización es evidente, cerrar a la comunidad de su exterior para proteger la vida negativamente.

En este mismo sentido, para Agamben y Esposito, la soberanía retorna a sus viejos esquemas como determinación sobre el control de la vida mediante los distintos cauces (policiacos, biomédicos, bioéticos, de bioseguridad con sus distintas vertientes como la seguridad alimentaria, energética, la vigilancia hoy mayormente centrada en el espionaje entre gobiernos), aspectos que son traducidos por la gubernamentalidad moderna sobre la *dispotio* de la palabra

⁵⁰⁶ Ídem.

soberana. Mientras que para Agamben esta desactivación de la ley que se traduce en la representación del estado de excepción como regla y la proyección de campos de concentración modernos a partir de la lectura teológica, o, dicho en mejor términos, el desvelamiento de la *forma de vida* producto del dispositivo *Providencia-destino* como aquel que permitió reproducir la palabra soberana ligada a la soberanía de Dios en toda la gubernamentalidad secularizada de Occidente; para Esposito, es a partir de una *deconstrucción* de la noción de comunidad respecto de toda su carga metafísica que se puede identificar que la *inmunización* corresponde desde siempre al momento de la desactivación de la primera ley: la de la comunidad, fundando otras leyes de carácter inmunizador, esto significa que la inmunidad hace posible vida en comunidad a partir del sentido de apropiamiento de formas de vida que niegan lo común.

El riesgo es, como ha advertido Esposito, que la protección de la vida en tanto *negativa* pueda disolver por completo el vínculo comunitario.

La biopolítica para Esposito, regresará constantemente al presupuesto de la zona de doble indiscernibilidad⁵⁰⁷, lo cual lo llevó primero a la realización de la tarea de las dos categorías que condicionan la vida: la *comunidad* y la *inmunidad* a partir del aspecto nuclear del estudio del *munus*. De esta doble indiscernibilidad, surge justo el distingo analítico que ha permeado toda su discusión: la estructuración profunda de la categoría biopolítica sobre la separación entre una *política de la vida* y una *política sobre la vida*. La tensión conceptual presente entre la *vida* y la política, deriva tanto de una falla semántica que separa ambos

⁵⁰⁷ Esposito Roberto (2006). *Bíos...*, op. cit. , p. 25.

términos, como también de una especie de violencia que impera sometiendo una a la otra, una especie de sumisión “necesaria”:

“Más que componerse, o disponerse, a lo largo de una misma línea de significado, parecen ser oponentes en una lucha sorda por la apropiación y dominio del otro. De ello deriva esa tensión nunca descargada, ese efecto de laceración del que la noción de biopolítica parece no lograr librarse, porque ella misma lo produce como una alternativa sin escapatoria: o la política es frenada por una vida que la encadena a su inseparable límite natural, o, al contrario, es la vida la que queda atrapada, presa de una política que tiende a sojuzgar su potencia innovadora”.⁵⁰⁸

La salida que ofrece Esposito a la tensión entre vida y política, dentro del paradigma inmunitario, se presenta como filosofía de lo impersonal, y como puede advertir el lector, como la cesura ante el dispositivo de la persona. Consiste en un pensamiento por el que se inscriben y coinciden los ámbitos discursivos por la defensa e integridad de la persona humana, su vida. La filosofía de lo impersonal no es lo impersonal producto del *dispositivo* que le atañe. De manera idéntica como ocurre con lo impolítico, que no significa lo “no político”, lo impersonal alude y trata de dar voz al ámbito discursivo acallado de las terceras personas situadas por el poder soberano en un “afuera”, aquello justamente excluido por el excedente inmunitario.

La filosofía de lo impersonal se basa en el supuesto de que la *tercera persona* es una no-persona porque pretende salir del constructo despersonalizante del dispositivo en cuestión, en la medida que escapa a la dialéctica del yo y del tú. El *dispositivo de la persona* justamente opera en las dos primeras personas, en cambio, la *tercera* apertura una relación completamente

⁵⁰⁸ Ibídem, p. 54.

ajena a las dos primeras, más aún a toda modalidad lógica de la persona como dispositivo.⁵⁰⁹

Esta filosofía de lo impersonal que es claramente impolítica en la medida que parte de la alteridad (conflicto), remite a un replanteamiento de la comunidad ante el peligro inmunizador que ha adoptado la biopolítica contemporánea:

“[...] la única que tiene un plural –incluso cuando es singular, o justamente en cuanto tal- es la tercera persona, pero precisamente porque, en sentido estricto es no-persona. Su particularidad, para ser más exactos, reside en no ser de manera cabal singular ni plural. O ser ambos, singular-plural, al derribar la oposición tradicional, típica de la semántica de la persona, entre estas dos modalidades. No siendo persona, siendo por su constitución misma impersonal, es a la vez singular y plural”.⁵¹⁰

La filosofía de lo impersonal es una denuncia inscrita en un aparato conceptual nuevo, derivado de su mirada impolítica que inscribe en la biopolítica foucaultiana un instrumental conceptual que ya no es válido.

Dentro del ámbito internacional los derechos humanos se orientan sobre el derecho a la vida como uno de sus preceptos más fundamentales, pero que sin embargo queda contradicho por la guerra, por la miseria, por la excepción de la ley. Dentro de la filosofía de lo impersonal, debemos preguntarnos ¿dónde procede la referencia normativa a los valores de la persona como universal? La parcialidad, su no-total aplicación del concepto persona, su titubeo discursivo, pero sobre todo su impensado, su esencialismo hace posible su contradicción misma expresa en la protección negativa de la vida humana: es su exceso inmunizador.

El discurso performativo de la persona habrá de ser superado por la orientación filosófica de lo impersonal, tomando en cuenta la larga historia a sus

⁵⁰⁹ Cf. Esposito Roberto (2009c). *Tercera persona...*, op. cit., p. 154.

⁵¹⁰ *Ibíd.*, p. 157.

espaldas. El primer efecto del *dispositivo* es borrar su propia genealogía. Su historia, de doble raíz, cristiana y romana, se desdobra justamente en su literal traducción como “máscara”, una prótesis que jamás coincide con su portador y, por lo tanto, hay una escisión originaria, que en el caso del cristianismo expresa la no coincidencia de la persona con el cuerpo viviente.

Ante el carácter separador-excluyente del *dispositivo de la persona*, lo que queda es no-negar “justo y digno” del término persona; por el contrario, debe revalorizarlo y efectivizarlo⁵¹¹ mediante una crítica radical y despersonalizante que permita, al menos juzgar cómo este dispositivo sigue funcionando.

Esposito culminará con el establecimiento de tres horizontes semánticos que posibilitarán la distancia y rompimiento con dicho *dispositivo*: el primero de ellos indica el terreno de la *justicia*, donde la clave analítica regresará al pensamiento de Simone Weil; según Esposito, existe una explícita polémica con la posición jerárquica y excluyente entre derecho y persona⁵¹²; el segundo, deberá remitir a la obra de Blanchot sobre el régimen de la *escritura*, en el cual, el acto de escribir, representa ya en sí pasar de la primera a la tercera persona, y por la cual, el acto de escritura rompe con la interlocución de la palabra dialógica⁵¹³.

En la medida en que la vida aun siendo común nunca es genérica sino siempre de alguien, Esposito tomará finalmente de Deleuze la idea de que se asoma siempre un impersonal en la *forma* de vida, de hecho, lo que Deleuze denominará “una vida”, como aquella en la que el plano de la inmanencia asume una *potentia* impersonal porque contradice de raíz la separación jerárquica del

⁵¹¹ Cf. Esposito Roberto (2009). *Comunidad, inmunidad...*, op. cit., p. 198.

⁵¹² *Ibíd.*, p. 199.

⁵¹³ *Ibíd.*, p. 201.

género humano entre lo animal y lo racional. En el caso de Foucault, Esposito refiere a su obra en tanto la relación que tuvo con Deleuze y Blanchot y cómo percibían sus textos a partir de su rasgo impersonal dado que siempre apeló a la valoración del “se”, es decir, la tercera persona en sentido estricto⁵¹⁴.

Para finalizar, y dejando elementos para un posterior debate, lo impersonal actualmente encuentra un punto álgido en la expresión de la bioética y su corte claramente liberal, las atribuciones de *personalidad* suponen excluir parte de la vida, de forma que el *dispositivo de la persona* emprende mecanismos que superponen o yuxtaponen hombres-humanos y hombres-animales como productos del excedente inmunitario. Este exceso, contrario a todo vínculo común se refleja como instrumento conceptual a través del cual se puede tratar incluso la muerte, y en consecuencia definir los umbrales no desprendidos de lo tanatopolítico sobre dónde comienza y termina la vida *digna* de ser vivida. Un cambio a lo impersonal, supone la ruptura de separación con la vida en su forma: el *bíos*.

Conclusiones provisionarias

1.

Si hemos logrado ver que lo impolítico implica asumir una postura crítico-deconstructiva ante las grandes categorías de la filosofía política regresando a su *etymon*, fuera de toda interpretación metafísica, podemos concluir que la genealogía de la soberanía para Esposito recurre a la noción de impolítica como su concepto y su metodología más esencial. Dentro de este marco, se centra la

⁵¹⁴ *Ibidem*, p. 203.

deconstrucción de la noción de comunidad sobre el estudio del *munus* como noción que inaugura la retribución de una deuda que posibilita la vida en comunidad, y que nos obliga a retomar la radicalidad constitutiva de la comunidad sobre los efectos inmunizadores de la sociedad contemporánea. Esposito dará una resignificación a *communitas* sobre aquella idea de comunidad de la muerte que podía quedar presa de una filosofía del sujeto y de la obra, es decir, de la voluntad. La comunidad ya no puede ser pensada como producto de una voluntad compartida pues precede a toda voluntad por la que se agrupa la articulación que hemos propuesto como tesis entre *disposición, decisión, obligación y mandato* como núcleo de la genealogía de la soberanía en Occidente, y a todo sujeto a partir de la comprensión del *munus* originario del cual estos surgen en el modo de una expropiación ininterrumpida. En la nada que se trasladará al “nada en común” ya se desprende del *telos* de la comunidad, y en la medida que no es su presupuesto más bien expresa a la comunidad misma, es decir, como el distanciamiento establecido por su imposibilidad operativa.

2.

El *munus*, “don de dar”, con su potencial ambivalencia como garantía o amenaza de lo común, permite encontrar el verdadero significado de lo común, es decir, lo no-propio: la expropiación. Lo anterior sólo es posible inscribirlo dentro del nexo que el *munus* establece con el *cum* (lo que vincula). Ante el establecimiento de dicho vínculo, el *munus* entonces se muestra como don obligatorio, y por ello la *comunidad* se desvincula de toda pretensión de mostrarla como *entidad* a un sujeto o a un grupo de sujetos. La comunidad, a partir de la lectura de Bataille

(como la irrepresentable *comunidad de la muerte*) sólo es un existencial, es decir, estar expuesto a la alteridad. *Communitas* significa nada en común, la comunidad de los no-comunes.

3.

Todo este giro deconstructivo ha tenido la finalidad de entender la biopolítica atravesada por el estudio de una ontología del presente, que se juega en la tensión entre *communitas* e *immunitas*, la deriva inmunitaria y autoinmunitaria de lo moderno. Ante este efecto inmunizado de la comunidad, surge la necesidad de pensar una política *de* la vida, teniendo en cuenta la necesidad del paradigma inmunitario pero donde la vida se intenta trasladar al equilibrio de lo único que es común con lo inmune. Aun considerando que ciertas formas de inmunidad sean necesarias, el problema surge cuando la inmunización, llevada a un determinado extremo, termina por aniquilar la vida que pretende proteger, como sucede en las enfermedades autoinmunes.

4.

El poder soberano, en su capacidad de situarse por fuera de la ley, inaugura derivas inmunitarias en donde el soberano no sólo se sitúa en el ámbito del estado de excepción ante su *dispotio*, sino que traslada por medio del sentido “separador” y “excluyente” de los dispositivos de poder, espacios de excepción donde la vida de éstos queda expuesta a su intervención. En la medida que el abandono de la ley o la desactivación de la misma, reafirma al soberano la facultad de decidir sobre su vida o muerte. El mayor ejemplo del punto anterior se deposita en el

dispositivo de la persona, categoría que para Esposito no sólo deja irresuelta la defensa afirmativa de la vida humana ante los trágicos sucesos de la segunda posguerra (producidos en gran medida por la tanatopolítica nazi), sino que se orienta en un sentido meramente despersonalizador ya que la *persona* representa en los discursos que derivaron de la *Declaración* de los derechos humanos una interlocución solamente lograda entre el tú y el yo. Por ello, el gran reto de pensar una *biopolítica afirmativa* de la vida, tendrá como tarea principal repensar la personalización, dotándole de sus significados en tanto justicia, escritura y vida sobre una mirada impersonal, es decir, no que no sea personal, sino justamente que sobre la orientación de la *tercera persona* recupere tanto su singularidad como su pluralidad.

Capítulo 5 Conclusiones

1.

¿Cuál ha sido la contribución de nuestra tesis? La discusión que opera sobre la relación, o mejor dicho, sobre la tensión entre el *bíos-zoé* griego (vida humana y vida natural), ha sido la materia básica del debate contemporáneo de la biopolítica. Esencialmente el aporte de esta investigación consiste en concluir propositivamente que la articulación del *corpus* del debate de la biopolítica se puede leer a partir de la sustitución de la relación clásica *bíos/zoé* por la de *exceso de vida/excepción soberana*. La discusión de nuestros cuatro capítulos gira en torno a la propuesta categorial de cada autor sobre este supuesto, es decir, sobre la transformación de dicha relación clásica por una lectura del *exceso/excepción* para comprender los efectos de gubernamentalidad en nuestros días. La tensión *bíos/zoé* ha sido el objeto general y más difuso que se nos presentó en el ordenamiento de este *corpus*. De acuerdo con nuestra hipótesis general, habríamos sugerido que la categoría *exceso de vida* se articula sobre dos posicionamientos complementarios, que se pueden definir entre aquello que transita entre el *modo* de vivir con el simple *hecho* de vivir.

Sobre las categorías que han posicionado Agamben, Esposito y Hardt-Negri, el *corpus* general del debate de la biopolítica se caracteriza esencialmente por ese supuesto. Nuestro ordenamiento puede resumirse en que la noción de *exceso de vida* es consustancial para entender el problema irreductible de la vida natural (*zoé*) y su relación con la vida humana (*bíos*), y que permite transitar a la pregunta sobre cómo esta relación queda incorporada por el desarrollo de la

gubernamentalidad desde distintas aristas, pensándola sobre los mecanismos y dispositivos de inscripción del poder sobre la vida.

Para entender mejor esta idea, cuando Foucault hablaba del exceso sin referirse a la vida propiamente tal, lo hacía para describir la arbitrariedad del poder, es decir, como “abuso”, y en este sentido podríamos referir al menos dos de los Cursos del Collège de France que están estrechamente vinculados, *Seguridad, territorio, población y Nacimiento de la biopolítica*⁵¹⁵. Sin embargo, el Curso de Lovaina de 1981 resulta mayormente notable, no sólo por la alusión sistemática a dicha categoría, sino por el vínculo ineludible de todos estos Cursos con sus famosas conferencias “¿Qué es la crítica?”⁵¹⁶, “¿Qué es la Ilustración?” y, finalmente, con su artículo publicado póstumamente en 1985, “La vida: la experiencia y la ciencia”, textos que en conjunto dan un nuevo giro del pensamiento de Foucault sobre el problema de la vida y la inmanencia.

¿Por qué importa ese hilo conductor? ¿Qué encontramos en este paraje? Sobre los últimos textos de Foucault se encuentran las bases de su proyecto filosófico, el cual abre la pauta y el anclaje en el que los protagonistas de este debate basan sus estudios sobre las formas de vida implícitas dentro de la gubernamentalidad. De manera particular, para pensar la vida en su *inmanencia absoluta* a partir de que Foucault reinterpretara la *Aufklärung* kantiana (la crítica) como el soporte del problema de la *resistencia*. Se trata —específicamente en Foucault—, de un proyecto incipiente pero muy importante para esta discusión, que

⁵¹⁵ Cf. Foucault Michel (2006). *Seguridad...*, op. cit., p. 306, 370, 288 y Foucault Michel (2007). *Nacimiento de la...*, op. cit., pp. 26, 30, 78.

⁵¹⁶ Cf. Foucault Michel (2014). *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia. (Curso de Lovaina. 1981)*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, p. 304.

devela el terreno de las ciencias de la vida como soporte del biopoder, colocándolas como el sustrato indispensable por el que los controles sólo posibles, haciendo de la vida su objeto. Esto representa –en palabras de Agamben– el problema de la *filosofía que viene*; un centro de gravedad que introyecta de manera definitiva el pensamiento de la vida como aquello que siempre “excede” a las estructuras que se le han impuesto⁵¹⁷.

Según Foucault, el desarrollo de las ciencias de la vida habría distancia de cualquier conocimiento en su dominio físico-químico, y que dio lugar a la politización de la vida humana y al centro de inscripción de la vida natural en su dimensión política, sobre la base y surgimiento de una serie de patologías y anomalías:

“Así fue como el conocimiento de la vida pudo encontrar el principio de su desarrollo interrogando los fenómenos patológicos. Habría sido imposible constituir una ciencia de lo viviente sin tener en cuenta como esencial a su objeto la posibilidad de la enfermedad, de la muerte, de la monstruosidad, la anomalía y el error, cuyos mecanismos físico-químicos pueden conocerse cada vez con mayor exactitud. Tales mecanismos encuentran un lugar en el interior de una especificidad que las ciencias de la vida no pueden dejar de considerar, salvo que ignoren lo que precisamente constituye su objeto y su ámbito propio”⁵¹⁸.

Para Agamben, quien reconocerá la insipiente de este pensamiento de Foucault y Deleuze en torno a este problema, no deja de señalar la importancia y las coincidencias testamentarias de ambos filósofos. A su modo de ver, tanto en los textos “La vida: la experiencia y la ciencia” y “La inmanencia: una vida”, existe pues una pulsión que lleva a replantear la distinción aristotélica del *bíos/zoé*. Pero es Deleuze quien dará un tratamiento completo a esta idea:

⁵¹⁷ Cf. Agamben Giorgio (2007). “La inmanencia...”, op. cit., p. 59.

⁵¹⁸ Foucault Michel (2007). “La vida: la experiencia y...”, op. cit., p. 53.

“[...] el principio de inmanencia funciona en Deleuze como un principio antitético a la tesis aristotélica sobre el fundamento. Es más: mientras el aporte específico del aislamiento de la vida desnuda era llevar a cabo una división en lo viviente, que permitía distinguir en este una pluralidad de funciones y articular una serie de oposiciones (vida vegetativa/vida de relación; animal externo/animal interno; planta/hombre y, en el límite, zoé/bíos, vida desnuda y vida políticamente calificada), *une vie...* señala la imposibilidad radical de trazar jerarquías y separaciones. El plano de inmanencia funciona, entonces, como un principio de indeterminación virtual en el que el vegetal y el animal, el adentro y el afuera y hasta lo orgánico y lo inorgánico se neutralizan y transitan uno hacia el otro.”⁵¹⁹

El concepto de *una vida* permite entonces al estudio contemporáneo de la biopolítica (que parte con Agamben) pensar los procesos de des-subjetivación sobre los momentos que atraviesa el sujeto viviente y que permiten vivir el objeto o la experiencia vivida. La vida en su *inmanencia* se coloca como *exceso* cuando contiene los acontecimientos o singularidades que se actualizan dentro de ese marco de inscripción sobre la relación sujeto-objeto. No hay vida natural fuera de la vida política, el marco de subjetividad que la encierra, no puede sin embargo contener la contingencia y el accidente, es decir lo que excede a éste; el exceso de vida se presenta en aquellos acontecimientos donde *una vida* indefinida no tiene en sí momentos, sino sólo intervalos entre momentos y que permiten afirmar que aunque no hay salida de la estructura impositiva del poder, la virtualidad de la vida como una *potentia* resiste a sus formas, pero también en busca de otros marcos de inscripción fuera de la actualización de los controles.

Aunque es más que evidente que los trabajados académicos se centran, en principio, en una especie de complementariedad genealógica sobre el problema del poder y del gobierno, el rasgo más regular al final es aquel que se presenta dentro de esta acción testamentaria de Foucault. Esa etapa, ese nuevo lenguaje

⁵¹⁹ Cf. Agamben Giorgio (2007). “La inmanencia...”, op. cit., pp. 80-81.

que surge, no es fortuito. Abona a una línea de continuidad dentro el estudio de la gubernamentalidad que, como sabemos, no se desprende del objetivo de los Cursos de los años 77-78 y 78-79 sino que nos traslada de manera muy especial a la Conferencia *¿Qué es la crítica?*, la cual da cabida sobre el problema del “arte de gobernar” hacia el problema del “arte de no ser gobernado”:

“[...] ¿cómo puede la indisociabilidad del saber y del poder en el juego de las interacciones y de las estrategias múltiples, inducir a la vez singularidades que se fijan a partir de sus condiciones de aceptabilidad, y un campo de posibles, de aperturas, de indecisiones, de inversiones, y de dislocamientos eventuales, que los hace frágiles, no permanentes, que hacen de estos efectos unos acontecimientos, nada más y nada menos que unos acontecimientos? ¿De qué manera pueden los efectos de coerción propios de estas positivities, ser no ya disipados por un retorno al destino legítimo del conocimiento y por una reflexión sobre el trascendental o el cuasi-trascendental que lo fija, sino invertidos o desenlazados en el interior de un campo estratégico concreto, de ese campo estratégico concreto que los ha inducido, y a partir precisamente de la decisión de no ser gobernado?”⁵²⁰

Sobre esta perspectiva, el debate de la biopolítica se sitúa no sólo en el pensamiento del *acontecimiento*, en tanto contingente y azaroso respecto a las formas de racionalización de vida, sino que se puede apreciar ahora la inversión de aquello que es lo trascendental del poder. La vida en su forma, la vida en tanto humana (*bíos*) es, en efecto, ese “destino legítimo del conocimiento” porque está fijada por ese ámbito trascendental como ya advertíamos con Deleuze, y del que Foucault es también consciente, pero la posición de éste último será más bien la de construir esa inversión, aspecto que consiste básicamente en situar el nivel trascendental del poder y dirigirlo hacia un campo estratégico concreto.⁵²¹

⁵²⁰ Foucault Michel (1995b). “¿Qué es la crítica?” (Conferencia), en *Δαίμων. Revista de Filosofía*, núm. 11, p. 17.

Versión digital en: <http://revistas.um.es/daimon/article/viewFile/7261/7021>

⁵²¹ Cf. Foucault Michel (1994). “¿Qué es la Ilustración?”, en *Actual*, núm. 28, pp. 16-17.

¿Qué significa esto último? De acuerdo con las enseñanzas de Deleuze, lo trascendente que caracteriza al poder es aquello situado a contracara del nivel de la inmanencia pura: *una vida*. A partir de aquí, es posible afirmar que el problema del poder para Foucault (su rasgo microfísico), es desde siempre un pensamiento de los campos estratégicos concretos o los acontecimientos que apuntan hacia el surgimiento de un arte de no ser gobernado. *¿Y qué es aquello que no puede ser gobernado?; ¿qué es aquello que, no obstante su marco de inscripción, rebalsa ese marco y lo excede?* El pensamiento en torno a esa *potentia* que es la vida en inmanencia pura, ha sido la moneda corriente del pensamiento biopolítico actual y corresponde con las categorías *vida inoperosa, tercera persona, multitud* (Agamben, Esposito, Hardt-Negri, respectivamente). El pensamiento del exceso *de vida* la colocamos así como la clave para comprender la transformación de un Foucault estudioso de la genealogía de la gubernamentalidad hasta un Foucault que ofrece los elementos para pensar la anti-gubernamentalidad.

El descubrimiento foucaultiano de la biopolítica se coloca sobre un campo de problemas e interrogaciones que piensan en otras formas de inscripción de la vida que estén alejadas de los controles y las disciplinas. Se trata de pensar otra posibilidad del *bíos*, que puede ser reestructurado dirigiendo la mirada a los acontecimientos específicos donde la vida inmanente se asoma. Dicho marco, que se hace cada vez más necesario e implica no sólo traer a cuenta la vida en ese estado puro de inmanencia, consiste en lograr una filosofía que se dirija de la resistencia al biopoder hacia formas novedosas de hacer una biopolítica afirmativa, esto es, pensar a la vida desde un *empirismo trascendental*.

También Roberto Esposito, nos ha enseñado que la formulación foucaultiana de la biopolítica está atravesada por una “zona de doble indicernibilidad” acerca del problema de la trascendencia del poder respecto de la immanencia de la vida, o del signo bajo el cual se produce el encuentro entre el poder y la vida. Si para Esposito, la política penetra directamente en la vida, y entre tanto la vida se ha vuelto algo distinta de sí misma⁵²² ¿no es acaso este mismo marco teórico el que nos sigue confirmando que el problema del debate y por lo tanto su *corpus* no es más que el estudio del tránsito entre la trascendencia del poder y la immanencia de la vida? A este respecto, el problema del *biopoder* está directamente relacionado con su *negatividad*; el poder defiende la vida negándola, lo que niega, es, en efecto, la potencia immanente de la vida haciendo posible la reproducción política de la sociedad y la vida en comunidad, es decir, inmunizándola con aquellas dosis de muerte que mantienen a raya el desborde o el exceso de la vida en estado de immanencia absoluta. La inmunización entonces no es puramente negativa, funciona para garantizar el marco de inscripción de la vida en la subjetividad y garantiza también la cohesión de la comunidad. Como hemos visto, el problema no es la inmunización propiamente dicha, sino el exceso inmunizador, aquel desequilibrio entre los excesos tanto de poder como de la vida.

Esposito confirmará esta empresa del debate biopolítico, sobre todo en relación con Hardt y Negri, a partir del rumbo que su investigación toma sobre éstas preguntas específicas: “¿Qué significa el gobierno político de la vida? ¿Debe

⁵²² Cf. Esposito Roberto (2006). *Bíos...*, op. cit, p. 25.

entenderse que la vida gobierna la política, o bien que la política gobierna la vida?
¿Se trata de un gobierno *de* o *sobre* la vida?”⁵²³

Si la biopolítica hasta Esposito se trata del estudio de las formas de colonización o de pura objetivación de la vida por parte del poder, se trata entonces de pensar las potencialidades capaces de resignificar los cuerpos y la realidad social cuando las tecnologías biopolíticas se tornan productividad de la *multitud*, según la formulación de Hardt y Negri en “El monstruo político”.

¿Podemos, en efecto, concluir que la vida es primigeniamente el objeto de individualización por parte del biopoder? Y en esa misma medida ¿la instancia de la construcción de subjetividades no normativas? La respuesta es sí, pero necesitamos seguir investigando en la ambivalencia que atraviesa el pensamiento de Foucault al respecto.

Para Hardt y Negri, la confirmación de la oscilación entre el exceso del biopoder y el exceso de vida ha de dirigirse esencialmente a la figura de lo monstruoso. El devenir de la *potentia*, es decir, de la inmanencia absoluta de la vida sugiere restaurar o reinventar las concepciones políticas de la felicidad, la alegría y el amor. Para estos autores, la clave consiste en ofrecer un programa político contra la miseria, entendiendo a ésta como la falta de recursos, pero también la falta de poder para crear e innovar en el terreno en el que se coloca la *multitud* para gobernarse a sí misma, condición adquirida de manera directa por el aparato de comando del imperio de la propiedad⁵²⁴:

“[...] los poderes dominantes no tienen la menor intención de considerar siquiera [las] reivindicaciones básicas. Frente a esa arrogancia del poder, la

⁵²³ *Ibíd.*, p. 26.

⁵²⁴ Cf. Hardt Michael y Antonio Negri (2009). *Commonwealth...*, op. cit., pp. 380-381.

respuesta más adecuada, en lugar de lamentar nuestra mala suerte y regodearnos en la melancolía, es la risa. [...] la risa es un asunto muy serio. No es un consuelo de nuestra debilidad, sino una expresión de alegría, un signo de nuestra potencia. «No imaginéis que hay que estar triste para ser militantes» nos recuerda Michel Foucault. [...] La nuestra es una risa de complicidad, que acompaña nuestra crítica realista de los poderes dominantes. Los gobernantes, destructores y corruptores no son tan fuertes como piensan, y nosotros somos más potentes de cuanto podrán jamás adivinar. Hoy cada vez más en el contexto biopolítico el uno se divide en dos, es decir, las fuerzas productivas se están tornando cada vez más autónomas en su producción de bienes comunes, tales como ideas, códigos, afectos, imágenes y otros. El capital aún se las arregla para expropiar el común que es producido, y los poderes dominantes continúan ejerciendo su control, pero reímos al reconocer lo que su debilidad augura para nuestro futuro.”⁵²⁵

Este tránsito productivo de la biopolítica da la cara y se coloca en potencia con la multitud. Como hemos argumentado, necesitamos otro marco de inscripción ajeno a la corrupción del poder, un tránsito del poder *sobre* la vida al poder *de* la vida: reactivar el poder constituyente. Según Negri, esto remite en todo caso al papel relegado de la multitud como algo monstruoso, relegado particularmente de la definición de la economía del ser que data desde la edad clásica y que es consustancial a la tensión entre *bíos-zoé*, donde dicha relación se coloca como la expulsión de lo animal en la Ciudad. Sin embargo, en términos modernos, la exclusión del monstruo respecto del orden de la razón es diferente de la exclusión de aquella metafísica clásica, ubicándose parcialmente en el discurso filosófico. En la actualidad el monstruo es, en efecto, “una metáfora del campo político y de la trascendencia del poder que si no es reducida al orden de la razón, aparece de todos modos en el interior del mundo”⁵²⁶, lo que obliga a pensar que en esta especie de *inclusión por exclusión* se concentran las fibras más sensibles de la *potentia* de la vida dentro del mismo campo estructural que le controla.

⁵²⁵ Ibídem, pp. 382-383.

⁵²⁶ Cf. Negri Antonio (2012). “El monstruo...”, op. cit., p. 240.

2.

Pongamos ahora tres ejemplos que nos permitan establecer aquellas líneas y puntos que, por su cercanía a partir de estas primeras conclusiones, revelan el tránsito del pensamiento de Foucault en sus últimos años de vida, y que hemos señalado como el punto articulador del debate de la biopolítica contemporánea.

A raíz de las últimas aseveraciones sobre el pensamiento de Hardt y Negri, podemos señalar que la producción económica se articula estratégicamente con la producción de una subjetividad. Ello es lo que, en términos concretos, hemos definido como gubernamentalidad. Un primer ejemplo sugiere pensar los principales sectores estratégicos de la vida que se encuentran en riesgo absoluto a raíz de la intensificación de las jornadas de trabajo en el marco de inscripción de subjetividad. No obstante la profusa diversidad de prácticas sociales y espacios de lucha y resistencia, de construcción de saber, las hegemonías entran tensión, y sin duda también la resistencia a los mecanismos que ejerce el biopoder en las decisiones cotidianas de la vida de las personas y su relación con su mortalidad.

La magnitud de este problema obedece a nuevas formas de explotación, de manera particular, sobre el recientemente documentado caso de una empresa de ensamblaje taiwanesa llamada Foxconn. En dicha corporación los trabajadores enfrentan cotidianamente decisiones que tienen que ver directamente con sus vidas ante el cruce de los mecanismos de disciplinamiento y control. De 2010 a 2012 en sus plantas en China, se han presentado no sólo tentativas de huelga de sus trabajadores sino amenazas de suicidios masivos en *pro* de “conseguir” mejores condiciones laborales. El 2 de enero de 2012 marca un suceso que, ante

el incumplimiento de la gerencia corporativa para pagar una indemnización por despidos injustificados, los trabajadores amenazaron con un suicidio colectivo. Este caso no sólo representa el terreno del “abandono de la ley” en términos agambenianos, sino un acto de excepción permitido en tanto la supresión absoluta de los derechos laborales. La corporación Foxxcon es un espacio sin ley, literalmente *a-nómico*. Si para Hardt y Negri la anomalía se coloca como la relación contradictoria del orden de producción capitalista, en tanto expresión radical de una transgresión histórica de todo ordenamiento que no esté libremente constituido por las masas, este ejemplo es clave para incluirlo dentro de las crónicas biopolíticas.

Para darnos una idea de las magnitudes de esta corporación, en sus instalaciones se produce un estimado del 40% de los productos electrónicos de consumo del mundo (para Apple, Hewlett Packard y Microsoft entre las empresas más relevantes) en el campo de la tecnología por su eficacia y bajo costo operativo: “Los trabajadores son tratados como máquinas con bajos salarios en un opresivo ambiente de estilo militar; los empleados usualmente comen y duermen en sus instalaciones y son vigilados constantemente por cámaras de seguridad y modernos capataces”⁵²⁷. De hecho, no sólo el caso del 2 de enero fue aislado, anteriormente se han presentado suicidios consumados por la presión, el maltrato y el estrés que se vive por la omnipresente mirada ante el propósito de erradicar toda falla o error en el ensamblaje de micro-componentes. Estos trabajadores

⁵²⁷ Paul Armstrong, “Proyecto Libertad. Fin a la esclavitud actual. Todo lo que necesitas saber del escándalo en las fábricas de Apple”, en CNN México, artículo electrónico: <http://mexico.cnn.com/tecnologia/2012/02/07/todo-lo-que-necesitas-saber-del-escandalo-en-las-fabricas-de-apple>

ganan aproximadamente 3/4 de euro la hora (12-13 pesos mexicanos), lo que representa que estropear un dispositivo podría costarles la reposición del mismo con varias jornadas sin paga. Según las declaraciones de Geoffrey Crothall, del *China Labor Bulletin*: “[los trabajadores] se despiertan, desayunan, van a trabajar, trabajan un turno duro, regresan a sus dormitorios y duermen; es un lugar muy deshumanizador, y los trabajadores son poco más que máquinas de allí”⁵²⁸.

Sobre este ejemplo, la gubernamentalidad neoliberal se inscribe dentro de lo que podemos llamar como *biocapitalismo*, que tiende a reducir los costos de producción a límites impensables en antaño, o como lo piensan Hardt y Negri, a partir de que el trabajo genérico y especializado se integran sin distingo al proceso de producción que gobierna la vida en su totalidad. La actual lógica del capital se basa en la constante acumulación que es lo que determina la tendencia siempre presente por reforzar la productividad del trabajo en tanto explotación de fuerza vital, incorporando constantemente nuevos adelantos técnicos y científicos, dirigidos a desvalorizar el trabajo, pero revalorizando el capital, vendiendo mercancías más baratas (incluida la fuerza de trabajo como fuerza vital), reduciendo el costo de producción de todas las mercancías incluida dicha fuerza. Las reformas laborales en distintos países del mundo parecen seguir esa lógica de intensificación, no sólo de jornadas de trabajo, sino también de explotación por contratos de hora de trabajo, esto es, por definirlo de cierto modo, la preservación de la vida laboral en su mínima expresión.

⁵²⁸ El periódico británico *The Mail on Sunday* denunció sobre jornadas laborales de hasta 15 horas y sueldos de 50 dólares al mes en la fábrica Foxconn, en las afueras de Hong Kong. Los trabajadores son vigilados todo el día por sistemas de vigilancia y guardias "para que no roben secretos industriales". Cf. "The stark reality of iPod's Chinese factories", en: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-401234/The-stark-reality-iPods-Chinese-factories.html>

Ya desde el análisis de Marx en *El Capital*, el concepto de utilidad o de *trabajo útil* en las relaciones sociales de producción, atraviesa primero el horizonte de la *vida del hombre*, es decir no hay utilidad si al menos no hay vida biológica explotable. La propia exposición del hombre como “mero trabajador” es ya en sí misma una condición de *vida desnuda*, de una virtualización de la libertad necesaria para que ese “hombre libre” (poseedor de nada más que de su propia fuerza de trabajo) pueda asistir al mercado a intercambiar su *fuerza vital*⁵²⁹ como simple mercancía. El concepto libertad, de origen muy antaño, pero resignificado por liberalismo económico y político se basó en una condición de “despojo”, es así que al trabajador como *moderno homo sacer*⁵³⁰ le serán ajenos y lo someterán a los medios de producción y tendrá sólo en su condición medios de *subsistencia* (mantenimiento de la vida mínima necesaria para retornar al proceso productivo).

Este problema, no deja de tener otros rendimientos. Agamben en su último trabajo de la serie *Homo sacer* ha centrado la atención en la pobreza, donde la noción de *uso* como propia de la vida franciscana resulta crucial para entender su relación con la propiedad. Agamben, apoyándose en Hugo de Digne y

⁵²⁹ Esto ya fue advertido por Paolo Virno: “[...] en los últimos años el concepto de “biopolítica” se ha puesto de moda: a él se recurre con frecuencia y de buena gana para todo tipo de propósito. Debemos evitar este uso automático e irreflexivo. Preguntémonos, por lo tanto, cómo y porqué la vida irrumpen en el centro de la escena pública, cómo y porqué el Estado la regula y gobierna. A mi parecer, para comprender el nudo racional del término “biopolítica”, se puede partir de un concepto distinto, mucho más complicado bajo el ángulo filosófico: el de fuerza de trabajo. De esta noción se habla dondequiera en las ciencias sociales, descuidando su carácter áspero y paradójico. Si los filósofos profesionales se ocuparan de algo en serio, deberían dedicarle mucho esfuerzo y atención. ¿Qué significa “fuerza de trabajo”? Paolo Virno (2003). *Gramática de la multitud*, Buenos Aires, Colihue, pp. 84-85.

⁵³⁰ “[...] la fuerza de trabajo se nos presenta como una mercancía de excepción, capaz de crear más valor que el que ella vale, lo que como exclusión la convierte en lo sustancialmente incluido en el “inmenso arsenal de mercancías” establecido por el capital, desde la teoría del biopoder el vínculo capital -corporeidad viva del trabajador destaca los cimientos de un orden social que reposa, como exclusión”. Jaime Osorio (2012). *Estado, biopoder, exclusión. Análisis desde la lógica del capital*, Barcelona, Anthropos, p. 89.

Buenaventura de Bagnoregio afirmará que la noción de *uso* es consustancial al momento en que la ley natural prescribe a los hombres conservar su naturaleza, obligándoles a conservar aquellos bienes necesarios para la conservación⁵³¹; es el nivel de las cosas necesarias para mantener la existencia biológica (la mera vida) y que no necesariamente tiene que ver con obligación alguna a la propiedad. El uso es contrapuesto a la propiedad, por lo que la propiedad de los alimentos, el agua, el vestido, etc. no conservan la naturaleza, sino el uso. Sobre la lógica del imperio de la propiedad (en términos negrianos), los propietarios han traspasado al uso como elemento del mantenimiento de la existencia biológica que garantiza la explotación de la fuerza vital en determinado contexto histórico en tanto “derecho a no tener ningún derecho” (de propiedad) en términos de producción.

Este *dispositivo* permite que la explotación de la fuerza vital sea posible, aspecto que se traduce en que el trabajador tenga “lo necesario” para recobrar fuerza, duerma lo necesario para evitar la improductividad y en su retorno permanente al círculo de explotación su trabajo sea retribuido para garantizar su existencia biológica. En esa medida, la administración de la vida y la fuerza de trabajo coinciden, ingresando ésta última al espacio de *prolongación* de vida destinada a su explotación, separando además el uso de la propiedad, la pobreza de la acumulación: la biopolítica siempre corresponde a dos mundos superpuestos donde la inclusión de los elementos necesarios para la existencia biológica se definen por la incorporación a la vida política en tanto ésta última representa la exclusión (la renuncia, la expulsión) a todas las condiciones para reproducir por sí mismo sus condiciones materiales de existencia.

⁵³¹ Cf. Agamben Giorgio (2013). *Altísima pobreza...*, op. cit., p. 176.

Una *segundo* ejemplo por la que el debate de la biopolítica parece ser correspondiente sobre la tensión de la trascendencia del poder respecto de la vida en su inmanencia ocurre en México, con un fenómeno que parece regresar a la figura del suplicio⁵³² como dispositivo de castigo, del que Foucault, en *Vigilar y Castigar*, había pronosticado su superación gracias a la racionalización jurídica de la pena. Se trata de las políticas de *seguridad* del Estado, las cuales parece haber sido resultado de una exposición constante de cadáveres violentados a raíz del fenómeno del narcotráfico. Si bien habíamos advertido que de manera global la biopolítica consistía en poner en tensión la vida de los sujetos y las prácticas políticas que de ellas derivaban, fenómenos como los que ocurren en economías emergentes dentro del capitalismo global adquieren ciertas particularidades que muestran aún representaciones disciplinarias muy marcadas, expresiones nomotéticas que parecen construir una artificialidad del Estado, donde el poder sobre la vida y la muerte se tornan indistintas y que dan cuenta del tránsito epocal de la sociedad disciplinaria a la de control (Deleuze).

El narcotráfico en México, da cuenta de lo que parece ser una *necropolítica*, que en palabras de Achille Mbembe sería “una estrategia poscolonial de control y

⁵³² “La desaparición de los suplicios es, pues, el espectáculo que se borra; y es también el relajamiento de la acción sobre el cuerpo del delincuente [...] Pero la relación castigo-cuerpo no es en ellas idéntica a lo que era en los suplicios. El cuerpo se encuentra aquí en situación de instrumento o de intermediario; si se interviene sobre él encerrándolo o haciéndolo trabajar, es para privar al individuo de una libertad considerada a la vez como un derecho y un bien. [...] Se acabaron aquellos suplicios en los que el condenado era arrastrado sobre un zarzo (para evitar que la cabeza reventara contra el suelo), en los que se le abría el vientre, arrancándole las entrañas apresuradamente, para que tuviera tiempo de ver, con sus propios ojos, cómo las arrojaban al fuego; en los que se le decapitaba finalmente y se dividía su cuerpo [...] Sin duda, la pena ha dejado de estar centrada en el suplicio como técnica de sufrimiento; ha tomado como objeto principal la pérdida de un bien o de un derecho. Foucault Michel (2002). *Vigilar...*, op. cit, pp. 12, 13, 14 y 17.

uso económico de las muertes provocadas.⁵³³ Si bien Mbembe apela estrictamente a la condición poscolonial, es posible pensar la necropolítica dentro de los términos biopolíticos de este debate. Al menos en México, a partir de la función que tiene la exposición de la violencia y el uso extensivo de la exposición sangrienta y la mutilación corporal (literal), la degradación de la vida social en su exposición más cruda que expone dentro de la figura que el cadáver violentado. No son tan ajenas las consideraciones de la prensa independiente mexicana y de algunos analistas políticos que aluden a que la exposición generalizada de la violencia en nuestro país se debe a una carencia de legitimidad del gobierno y de una crisis del Estado, aquí es donde el dispositivo disciplinario toma con la violencia un sentido pedagógico centrado en la docilización de la inconformidad social a partir de la figura del miedo.

Uno de los mayores impactos ha sido la “guerra contra el narcotráfico”, término acuñado por el expresidente Felipe Calderón y que hasta la redacción de nuestra tesis sigue cobrando vigencia. El 12 de junio de 2012 aparecieron en Veracruz, en el municipio de Álamo Temapache 14 cuerpos desmembrados; el impacto gráfico de esta realidad no es acaso el problema más grave. Apenas un día antes del suceso, el gobernador de esta entidad, Javier Duarte, había solicitado a la clase empresarial veracruzana y a la opinión pública en general,

⁵³³ “He propuesto la noción de necropolítica y necropoder para dar cuenta de las diversas formas en que, en nuestro mundo contemporáneo, las armas son desplegadas en el interés de la máxima destrucción de las personas y la creación de mundos de muerte, formas nuevas y únicas de la existencia social en que vastas poblaciones están sometidas a condiciones de vida que les confiera el estatus de muertos vivientes. También he esbozado algunas de las topografías de los reprimidos por crueldad (la plantación y la colonia, en particular), y han sugerido que bajo las condiciones del necropoder, las líneas entre la resistencia y el suicidio, el sacrificio y la redención, el martirio y la libertad se ven borrosas”, Achille Mbembe. “Necropolitics”, in Morton Stephen and Bygrave Stephen (2008), *Foucault in an Age of Terror. Essays on Biopolitics and the Defence of Society*, GB, Palgrave MacMillan, p. 175. (La traducción es mía).

dejar de ver al Estado como “violento”, pero no pasó ni una semana para que a la luz pública un comando paramilitar autodenominado “mata-zetas” asociados con otro también autodenominado “Cártel de Jalisco Nueva Generación” se atribuyeran dicha masacre. Ante este suceso posible sostener que la producción exacerbada de muertes (ejecuciones y asesinatos) vienen como resultado de una estrategia política, denominada, en efecto, como *guerra contra el narcotráfico*, que para efectos de este estudio se traduce en un *uso económico de la muerte*, y que, sin embargo, dentro de la racionalidad gubernamental, dicha “guerra” apela por la “defensa de la vida” de la población. Resulta económico este ejercicio de muerte porque se funda una excepcionalidad jurídica como previsor de posibles estallidos, protestas o revueltas sociales derivadas de la ausente legitimidad del gobierno, además del impacto y promoción del miedo que la muerte violenta genera en la vida pública.

La desaparición reciente de 43 estudiantes de la Normal rural de Ayotzinapa ocurrida en el municipio de Iguala en el Estado de Guerrero en México, coloca de manera notable la razón de ser de la *excepción* y del poder mismo en el ámbito de su trascendencia, y que se basa en una incapacidad, aquella de no poder acceder al terreno de la vida en su inmanencia dentro del espacio de tensión de la relación *bíos/zoé*. Cuando decimos el poder “mata” físicamente - aunque de antemano afirme la vida discursivamente- no puede controlar de ninguna manera la contingencia ni el devenir. El *exceso de vida*, no es pues la indignación, la rabia, el coraje o incluso la aparición violentada de los restos físicos (cuerpos cercenados, desollados, etc.). Pero cuando ocurre algo que interrumpe la mecánica del poder, algo que, como veíamos con Negri resignifica la potencia

creadora de la multitud, la consigna “*Vivos se los llevaron, vivos los queremos*” se establece la cesura entre el plano de lo trascendente con la inmanencia. Los 43 normalistas desaparecidos de Normal rural de Ayotzinapa Guerrero demuestra que la vida en su ámbito de inclusión por exclusión es “potente” (un flujo de conciencia a-subjetiva). No es la representación humana de la vida, tampoco la memoria de cada uno de los muertos y desaparecidos, lo importante aquí, el fenómeno que nos convoca, es la configuración de espacios por fuera del poder, espacios de resistencia que escapan a la norma, espacios que afirman la vida negando a la operación política.

De la raíz latina *excessus*, entiéndase a dicha noción como la “parte o cantidad que está alejada de la norma de referencia”; “lo que sobrepasa lo considerado decente, normal, o razonable”; “sobreabundancia de algo”⁵³⁴, la inmanencia de la vida es lo monstruoso definido por la racionalidad del poder. En contracara *exceptio, -ōnis*, refiere a una “irregularidad o exclusión”, a “exceptuar”.⁵³⁵

Podemos colocar este mismo acontecimiento en una lectura sobre problema del exceso de inmunización espositiano, que será, en un primer momento, “aquello” que está dispensado de una “obligación”, de un “deber”, de un *munus* (“don de dar”); el punto en común, paradójicamente entre la *excepción soberana* a la regla junto con el *exceso de vida* indica que ambas nociones están dispensadas de la deuda de la comunidad y por ese mismo argumento vinculadas

534 Diccionario de la Real Academia Española (2012), 22ª. Ed. Consultado en Línea: <http://www.rae.es/recursos/diccionarios/drae>

535 Ídem.

estrecha y originariamente en un acontecimiento límite (cuando pelagra la misma permanencia de la comunidad). Por eso, cuando pensamos que el soberano es el único que decide el estado de excepción no podemos hoy estar del todo ciertos. Cuando encontramos este tipo de acontecimientos que, por su condición límite colocan la exigencia de la justicia por cuenta propia, cuando se suspende la ley en un Estado, cuando se ocupan y queman las oficinas de un gobierno, como el de Guerrero, el Palacio Municipal de Iguala, ello nos sugiere pensar que hay algo fuera de la operación del poder gubernamental y de su *tekhné*, algo que no es exclusivo de aquella figura clásica del soberano, sino que también puede ser usada por la multitud. Si vivimos en un mundo donde la inmunización es el paradigma de la Modernidad y la excepción es la regla de acuerdo con Esposito, el espacio donde interactúan las relaciones de poder sugiere que la potestad soberana la puede tener cualquiera, sólo hace falta establecer los fines, aquello que defienden la vida negándola o aquellos otros que defienden la vida afirmándola.

Como se puede apreciar, el dispendio de la deuda se coloca dentro del problema de la excepción de la soberanía donde, en efecto, inmune es el soberano, inmune a la ley de la comunidad de los hombres y sin embargo dentro de ella (excluido de la obligación de la ley por ser la legitimación y a su vez estar incluido en ésta), aquel que está exceptuado de la reciprocidad, de la deuda o el deber como aspectos necesarios para la existencia de la comunidad, pero que aplica también para los movimientos de resistencia al poder.

Diremos, entonces, que “excluido por inclusión” refiere a la capacidad soberana del poder de afirmarse a partir del principio de no-reciprocidad o deuda

con la comunidad política (defendiendo la vida negando negándola), mientras que “incluido por exclusión” es el terreno la vida misma toda vez que es capturada por la vida política, es decir, excluida de la decisión.

La relación excepción-exceso mostraría las dos caras de la biopolítica: negativa y afirmativa. Para Esposito *inmunidad* es una condición jurídica porque define "lo que es propio" (personal) y difiere de "lo que es común"⁵³⁶, en esa medida se contrapone a todo lo comunitario y permite establecer la relación entre exceso y excepción. Pero la vida como exceso siempre es el afuera de la política, es lo excluido original por ser inaccesible desde siempre a la operación; la vida singular interrumpe el circuito social de la donación recíproca de la comunidad instituida.

Similar a la tesis de Agamben, Esposito vería que la obra de Foucault se desarticula a partir de que sitúa a la biopolítica como un fenómeno exclusivamente moderno, pero con la diferencia que en otros momentos parece trazar líneas de continuidad más lejanas a la Modernidad.⁵³⁷ Para Esposito es necesario atravesar la vertiente jurídica de la de inmunidad hacia su sentido biológico que es donde radica su verdadera complejidad, es decir, en el lugar de la vida misma, su exceso.

Entre los siglos XVIII y XIX, con el surgimiento de la bacteriología médica, se produce un pasaje de la inmunidad natural a la inmunidad adquirida. La protección inmunitaria en términos políticos va de la mano con el saber médico, en la medida que aparece entonces un mecanismo que protege a la vida negándola,

536 Cf. Esposito Roberto (2009b). *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 15 y 16.

537 Cf. Esposito Roberto (2006), *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 17-18.

un marco que significa: "exclusión por inclusión."⁵³⁸ Lo inmunitario si bien puede prolongar la vida, lo hace siempre en hacer probar constantemente la muerte, así la noción de *phármakon* aparece tanto como medicina como veneno.

Esposito contribuirá ha contribuido a nuestra tesis a partir de la idea de que allí donde la vida es ingresada al mecanismo de "inclusión por exclusión" se encuentra el *exceso de vida*, por ello es interesante remarcar que Esposito ve en la categoría de *immunitas* un modo de interpretación de la modernidad, un paradigma portador de un carácter histórico pero también reversible en tanto pensar ese *exceso*⁵³⁹.

A este respecto tendríamos que traer a cuenta el concepto de *estado de excepción* que, entre los usos que hacen de éste Agamben y Esposito, puede inscribirse dentro del paraje del concepto de *violencia mítica* y *violencia divina* del léxico benjaminiano en su texto *Para una crítica de la violencia*, que a saber, expresa que la primera es una simple manifestación de los dioses, es decir, no es un medio para sus fines, sino una manifestación de su ser, mientras que la segunda es destructiva de los límites de ese derecho:

"Si la violencia mítica funda el derecho, la divina lo destruye; si aquélla establece límites y confines, esta destruye sin límites, si la violencia mítica culpa y castiga, la divina exculpa; si aquélla es tonante, ésta es fulmínea; si aquélla es sangrienta, ésta es letal sin derramar sangre. A la leyenda de Níobe se le puede oponer, como ejemplo de esta violencia, el juicio de Dios sobre la tribu de Korah. El juicio de Dios golpea a los privilegiados, levitas, los golpea sin preaviso, sin amenaza, fulmíneamente, y no se detiene frente a la destrucción".⁵⁴⁰

538 Esposito Roberto (2009). *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, p. 18

539 Cf. Ibídem, pp. 70 y 71.

540 Benjamin Walter (2001). "Para una crítica de la violencia", Santiago de Chile, Ed. De la Escuela de Filosofía de la Universidad de ARCIS, p. 16.

Para entender mejor esta idea, y en particular desde Agamben, la violencia divina cobra un giro: antikantiano –una “dialéctica en suspenso” – que remite al mesianismo como una vida inseparable de su forma, un *bíos*, pero que, a su vez, se diferenciaría radicalmente del gesto antikantiano presente en el pensamiento de Hegel. Allí nace la anomia propia del mesianismo agambeniano. De ahí que, podríamos decir, para el filósofo italiano se trata de tomar otra vez la pregunta de Arendt, desde el campo de la biopolítica y suspender la pregunta kantiano-leninista del “¿qué hacer?” para reconducirla hacia un lugar más originario: ¿qué significa actuar políticamente”.⁵⁴¹

En diciembre de 2014, en un artículo publicado por VICE News, se hacía notar que, en palabras de Elena Poniatowska: “Ayotzinapa evoca Auschwitz”.

“Esta formulación potente, expresada por Elena Poniatowska, establece un paralelo que no es una alegoría. No debe tomarse a la ligera. Ayotzinapa no es simplemente Ayotzinapa; es la ventana a una era. Revela, en todo su horror, en el asesinato de 43 estudiantes universitarios, la nueva configuración que está atravesando México: el capitalismo necropolítico. Da a conocer la política de la muerte como la base para formas aceleradas y decadentes de la acumulación por desposesión. Ayotzinapa ha despertado una protesta peculiar: la primera lucha nacional contra el capitalismo necropolítico.”⁵⁴²

¿Cómo se da el paso de la violencia mítica a la necropolítica? Si bien el fenómeno de la gubernamentalidad neoliberal, como hemos visto coloca en pura artificialidad al Estado, en las últimas décadas en México, podemos apreciar como resultado una trayectoria que ha pasado por las etapas del capitalismo cínico y el capitalismo narcopolítico, según Luis Arizmendi:

⁵⁴¹ Karmy Bolton Rodrigo (2010). “Soberanía y mesianismo. El gesto antikantiano en Giorgio Agamben”, en Cassigoli Isabel y Mario Sobarzo (eds.). *Biopolíticas del sur*, Santiago de Chile, Ed. ARCIS, p. 301.

⁵⁴² Arizmendi Luis (2014). “Capitalismo necropolítico y Ayotzinapa”, en *Rebelión*, 10 de diciembre, artículo digital: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=192555>

“A finales del siglo pasado, la globalización capitalista se despidió del Estado liberal, que había operado tanto en el Sur global y mundial Norte, tratando de controlar lo que Wallerstein llama las "clases peligrosas" por medio de la elevación del nivel de vida y la promoción de la soberanía nacional. Entre 1982 y 1988, México era parte de una nueva tendencia, tomando el mismo enfoque que se había desatado un poco antes en la Argentina a través de su dictadura militar: la acumulación por desposesión de los salarios de la nación como fuente de homenaje a pagar la deuda externa. En menos de seis años, décadas de desarrollo social fueron duramente invierten. En 1987, el salario mínimo real se encontraba en su nivel más bajo desde 1951. Enormes masas de riqueza que habían constituido originalmente el fondo social de consumo fueron ahora redirigido al fondo de la acumulación capitalista. Una configuración del capitalismo surgió que no puede ser llamado "neoliberal", sino más bien cínico. El establecimiento de la política de acumulación por desposesión desechó la promesa de progreso para todos. En cambio, el mercado llegó a ser definido en términos de los heridos y los muertos”.⁵⁴³

Es posible seguir argumentando sobre que la violencia mítica es correspondiente, e incluso idéntica, a la violencia que funda a partir de la inmunización del derecho como lo ha sugerido Esposito. La función de la violencia en la creación jurídica, en efecto, es doble en el sentido de que la creación jurídica, si bien persigue lo que es instaurado como derecho, como fin, con la violencia como medio, esta no abandona en modo alguno a la violencia, sino que ahora hace de ella una violencia creadora de derecho, en cuanto instaura como derecho, con el nombre de poder, no ya un fin inmune e independiente de la violencia, sino íntima y necesariamente ligado a ésta.

También es posible afirmar que la crisis de seguridad va ligada originalmente al fenómeno de la vigilancia del Estado como un dispositivo de control. Es por dicha relación que podemos concluir una particularidad de la biopolítica en su condición de extrapolación, es decir, en tanto lo biopolítico requiere del *estado de excepción* coincide también con el sentido inmunizador del

⁵⁴³ Ídem.

derecho, trasladándose así a un sentido necropolítico como inherente. La “razón” gubernamental entorno a una política de vigilancia deviene en la necesidad de un control generado por la misma “estrategia estatal”, la intensificación e incremento de las atribuciones policiacas y el aumento de las “responsabilidades” militares en un esquema panóptico que supera sus propios límites, esto es la excepción vuelta regla, el estado de alarma, de peligro y a la vez de incertidumbre jurídica sobre los derechos fundamentales de los individuos que inscriben a la vida en el arbitrio de la muerte.

El marco jurídico por el cual se apoya la necesidad de *vigilancia permanente* no resuelve, ni reduce por sí mismo el problema de la violencia. Ya lo sugería Franz Kafka en su novela *El Proceso*: el marco jurídico o las leyes en general tienen como fin último el suplicio del proceso más que la búsqueda de la justicia. Así, en la vigilancia se muestra un proceso antepuesto al proceso judicial mismo, del cual todos “son sospechosos” y objetos de vigilancia.

Si la autoridad del Estado gira en torno a la esfera de los derechos fundamentales, es a partir de esto que deriva un marco normativo del Estado en general, y del uso de la fuerza en particular. Los poderes “legítimos” de uso de la fuerza como violencia estructural, debieran entonces garantizar el ejercicio de esos derechos. Toda razón gubernamental expresa dos momentos, el primero para neutralizar el uso de la fuerza por parte de los actores privados y condenar su uso de la violencia; el segundo se orienta hacia la racionalización del uso de la fuerza, lo cual se expresa como la forma de las reglas de control que configuran el uso de esa violencia estatal.

Un tercer ejemplo opera sobre la *bioética*, en particular sobre la misma pulsión entre la vida humana y la vida natural (bíos-zoé). Esta pulsión coloca, por un lado el nivel de las *decisiones* de vida individual de un paciente como aquello que no es realmente la decisión de sí mismo (estamos lejanos a un arte de gobernarnos a nosotros mismos). Toda práctica del saber es correspondiente con la práctica del poder inscrita en el marco de subjetividad de la vida política, o para efectos más precisos, entre la relación vida y política. Por otro lado, las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población como ejes alrededor de los cuales se despliegan los mecanismos de poder sobre la vida individual, la anatomía y la biología, así como la emergencia del individuo como inteligibilidad posible y las tecnologías encierran al sujeto y dan cuenta de un poder cuya función ya no es matar, sino invadir la vida en su totalidad. Esta idea ha representado en esta tesis un escenario por el que el debate de la biopolítica nos ha abierto un panorama fecundo sobre la discusión entre gubernamentalidad y soberanía.

En 1983 Nancy Cruzan, una mujer que había sufrido un muerte cerebral irreversible derivado de un accidente automovilístico, abre el debate bioético sobre la decisión individual entre la vida y la muerte. Ante esa evidente incapacidad de “decidir” entre su vida y su muerte, el problema que surge al respecto es, como se puede apreciar, aquel que sugiere la pregunta de si la muerte de la vida orgánica o natural suspende la subjetividad y la individualidad, o dicho en mejores términos, si ésta vida queda al margen absoluto del *bíos*, es decir, dentro del marco estructural de la vida política (vida formada) que está atravesada por un conjunto de saberes, no sólo el médico, sino el jurídico, la moral, etc. Este suceso, como se repetirá en buena parte de personas con una condición similar, e incluso aquellas

que, en condición de una vida desahuciada quisieran o no optar por su muerte. En este sentido la bioética corresponde con un nivel muy específico de la biopolítica, aquel que coloca a la vida individual dentro todo un desafío respecto del marco de inscripción de la vida natural.

Si bien los familiares de Cruzan esperaron su recuperación, aunque eventualmente, luego de cuatro años aceptaron que su condición no variaría. A partir de 1987 los padres de Nancy Cruzan solicitaron que su tubo de alimentación fuese removido. El Hospital y los médicos a cargo rechazaron la petición, indicando que requerían una orden judicial para ello. Esta negación fue respaldada por el entonces Gobernador de Missouri John Ashcroft.

El caso de Nancy Cruzan fue el primero acerca del derecho a morir que apela a la Corte Suprema de los Estados Unidos (1990). En Julio de 1988 la familia Cruzan ganó el caso en la Corte de Sucesión, sin embargo, el abogado general apeló, por lo que la Corte Suprema de Missouri revirtió tal decisión⁵⁴⁴. Esta Corte concluyó que el Estado tiene un interés incondicional en “preservar la vida”, y que el soporte médico de un paciente incompetente podría ser suspendido sólo si se cumple adecuadamente con el “estándar de evidencia clara y convincente” (el más alto status de evidencia en un juzgado). Esto aseguraría que Nancy habría rechazado el tratamiento si estuviese competente, lo cual hasta el momento no se había logrado, debido a que los padres de Nancy no expusieron de manera certera su voluntad. En vista de este escenario, los Cruzan apelaron a la Corte Suprema de los Estados Unidos. En Junio de 1990 la Corte Suprema decidió, por

⁵⁴⁴ Reculé Francisca (s. a.) “Caso Nancy Cruzan” (recopilación), Centro de Bioética, Facultad de Medicina Clínica Alemana Universidad del Desarrollo, artículo digital: <http://medicina.udd.cl/centro-bioetica/files/2010/10/nancy.pdf>

5 votos contra 4, que constitucionalmente la Corte de Missouri requería un alto estándar de evidencia de los deseos de Nancy Cruzan antes de permitir la suspensión del tratamiento⁵⁴⁵.

A su vez, la Corte Suprema al revisar la decisión de la Corte de Missouri, presentó tres importantes declaraciones. Primero, y de manera más general, reconoció el derecho del paciente competente de rechazar tratamiento médico, incluso si tal decisión conduce a la muerte del paciente. Con la decisión del caso Cruzan, esta fue la primera vez que la Corte Suprema reconoció que la Constitución le otorga a los norteamericanos la libertad de prescindir del tratamiento médico no deseado. Así, la defensa de la vida por parte del Estado no debe ser una privación de la libertad individual. Segundo, la Corte Suprema indicó que retirar el tubo de alimentación no difiere de suspender cualquier otro tratamiento de soporte vital. Tercero, con respecto a los pacientes incompetentes, la Corte Suprema estableció que el Estado podía, pero no necesitaba pasar, del estatuto de requerir del estándar de evidencia de clarificación y convencimiento, al estatuto de qué es lo que querría un paciente competente si se volviese incompetente por un largo tiempo.

El punto esencial aquí es el acto inmunizador jurídico a través del cual el Estado define de manera indirecta, y en el ámbito de los derechos individuales, el hecho de que existe un “tipo de vida” que necesita tutelarse, lo cual sugiere pensar también el sentido de preservar su sentido idóneo de comunidad. El caso de Nancy Cruzan es un ejemplo que permite apreciar la tensión interna que habría entre vida y política, y esta suspensión nos coloca en el nivel, nuevamente, de la

⁵⁴⁵ Ídem.

excepcionalidad a la regla frente al exceso de la vida. En este caso particular, la tensión entre libertad individual y el derecho del Estado de asegurar la existencia biológica de los sujetos que lo componen.

La relación indisociable entre el saber médico y el jurídico obliga a confirmar esta naturaleza biopolítica, en la medida que las decisiones particulares están orientadas por una política generalizada enlazada a la perspectiva de un biopoder que define la episteme del conjunto de las voluntades entre el continuar o no con una vida desahuciada. Entre los argumentos fundamentales de dicho “saber” se pueden identificar dos posiciones muy bien definidas, el primero de ellos es la *autonomía* del paciente, en la cual representaría un interés de la persona por vivir de acuerdo con su concepción de *buena vida*, concepto evidentemente no político sino económico y que se centra en la particularidad de la misma, por esa razón no se entendería tal interés con la *vida buena*.

No obstante los intereses que pueden ser muy variables de persona a persona se subordinan necesariamente a una *cualificación* de la vida (bíos) subordinado a estos saberes, mostrando que si bien, existe cierta libertad de actuar en este terreno conforme a las propias decisiones, ello no significa que el desahuciado quiera morir, sino que la no correspondencia con la calidad de vida, sea a veces mayormente influida por relativa autonomía, o bien por el mayor peso del saber médico que define la vida cualificada.

El caso de Cruzan –como muchos otros en los que no se tiene consciencia del estado clínico– muestra un enigma aún discutible: ¿qué habría decidido ella de estar consciente?; el estado “vegetativo” de su condición, su mera vida biológica desde luego no puede ser explicada desde el terreno de su autonomía porque el

nivel de su consciencia a suspendido el nivel de su subjetividad; ¿pero esto es cierto?, en absoluto podemos concluir que no, habría entonces pensar su vida en tanto exceso, el plano de su empirismo trascendental (Deleuze) Como aquella condición en la que –aún con su muerte cerebral– resiste al decisionismo jurídico. Lo cierto es que, en cualquier caso la autonomía parece no explicar, o al menos no es algo a lo que se pueda apelar ni por el estado consciente o inconsciente del desahuciado. Es necesario concluir que cuando la vida natural queda aparentemente al margen de los saberes estructurales por completo, ni la individualidad, ni la autonomía pueden explicar lo que ahí sucede; la vida requiere siempre de un marco de inscripción, no hay salida, pero este marco puede ser distinto, en ello se coloca el desafío de la vida respecto del poder, la vida como exceso.

La biopolítica es una forma específica de gobierno que aspira a la gestión de los procesos biológicos de la población, pero ésta es efecto de una preocupación anterior del poder político como se manifiesta en nuestros días en tanto se presenta como *biopoder*. La biopolítica, en este sentido es un conjunto de estrategias de saber y relaciones de poder que se articulan desde el siglo XVII sobre lo viviente en Occidente las cuales pueden pensarse en su sentido negativo y afirmativo de la vida. Por la parte de la *biopolítica negativa*, recorrido dentro del pensamiento de Foucault el tránsito de la sociedad disciplinaria centrada en el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, ello hasta una etapa de integración en sistemas de control eficaces y económicos, asegurado por procedimientos de poder.

Por parte de una biopolítica afirmativa, tuvimos que pensar más allá de los mecanismos de regulación y control, donde la principal deriva la hemos colocado sobre el estudio de lo que *excede* a sus elementos factuales. Mucho se ha aportado a este respecto, incluso podríamos referir una lista enorme de investigaciones actuales que se gestan en este sentido, por ejemplo, los de Flavia Costa (reconocida traductora de Agamben al español) que extienden la hipótesis foucaultiana del concepto de población como motor de la reorganización de los mecanismos de poder desde el siglo XVIII y que hizo posible a la gubernamentalidad, encajando por primera vez los dispositivos de seguridad para gobernar la heterogeneidad de la población, hasta el siglo XX donde acontecen nuevas formas de subjetivación sobre cuatro grandes aspectos: 1. Expansión y mutación mediática de la información como dispositivo transformador de la población en el *público*, a partir del punto de vista de sus opiniones, sus modos de hacer y sus comportamientos, hábitos, temores, prejuicios, exigencias, etc., todas ellas influenciadas por esta mediatización. 2. La transformación del capitalismo industrial en capitalismo financiero y espectacular en tanto una fase actual de la reorganización del poder sobre la vida, que consiste básicamente en la creación del cuerpo como imagen y vehículo comunicacional, dando lugar a un escenario en que el capital ya no requiere valorizarse de la fuerza de trabajo clásica, sino que combina el trabajo especializado y las habilidades laborales genéricas a partir de industrias culturales. 3. El surgimiento de un nuevo y actual principio en que los comportamientos individuales se colocan dentro de la razón de la gubernamentalidad neoliberal que extiende la inteligibilidad de comportamientos tradicionalmente considerados no económicos hacia un sentido rentista sobre la

figura biopolítica del “capital humano”. La extensión de esta gubernamentalidad se extiende por encima de las nociones de cuerpo-máquina y cuerpo especie, hacia una noción de “cuerpo extendido” que genera coloca a la vida en el dilema disociado del cuerpo de origen (bancos de órganos, embriones congelados, reproducción eugenésica, etc.), hasta fenómenos como el del cuerpo-imagen también disociado por la apariencia estética del *fitness* y el cultivo de la “buena apariencia” del cuerpo. 4. Finalmente el surgimiento de una nueva episteme de la información tecno-científica y la cibernética moduladora de nuevas subjetividades por la que el cuerpo se inscribe ya no en tanto unidad moldeable desde fuera, sino modificable por dentro⁵⁴⁶.

3.

Con una muy marcada escena intelectual italiana, y un resurgimiento del pensamiento filosófico que recupera la tradición latina, hemos visto que la biopolítica ofrece un rendimiento conceptual inédito para pensar los problemas filosóficos no sólo desde la Europa continental sino también los problemas latinoamericanos, aun reconociendo que estos últimos no han sido parte de la reflexión en esta tesis. En este sentido, la tarea que nos convocó a lo largo de esta investigación fue aquella en la que la biopolítica se nos presentaba como un concepto emergente, difuso, y en ocasiones contradictorio. El mayor problema se colocaba dentro la deconstrucción genealógica de la soberanía en nuestros

⁵⁴⁶ Cf. Costa Flavia y Pablo Esteban Rodríguez (2010). “La vida como información, el cuerpo como “señal de ajuste”: los deslizamientos del biopoder en el marco de la gubernamentalidad neoliberal”, en Lemm Vanessa (ed.) *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*, Santiago de Chile, Ed. De la Universidad Diego Portales, pp. 152-154.

distintos autores revisados. En distintos momentos pudimos observar que el abordaje de dimensión biopolítica siempre quedaba atravesada por los grandes temas adyacentes sobre los vacíos teórico-conceptuales a partir del desarrollo de esa misma noción en Michel Foucault.

Al respecto, hemos alcanzado un punto clave. A partir del desarrollo de la biopolítica en Foucault -la cual hemos caracterizado dentro del pensamiento realista de mirar al poder desde sus márgenes- Agamben emprendió en cambio, una genealogía teológica de la soberanía como un concepto superpuesto, y en esa medida, distanciando de Foucault sobre la microfísica del poder. No demeritando la gran aportación de Agamben, la de este pensador es una biopolítica pensada macrofísicamente derivando las formas teológicas por las que el poder soberano se encarna en la vida humana y determina por medio de la disposición soberana del mandato hacia la gubernamentalidad.

En cambio, Esposito es un pensador que se coloca en medio de la discusión, porque aunque recupera de manera más importante el problema de la praxis en la política, no negará por completo aquellos conceptos desarrollados por Agamben resultados de su genealogía teológica, aunque desde su revés. En este sentido, la inmunización espositiana permiten complementar el análisis de algunos fenómenos contemporáneos como el *estado de excepción* o el *campo de concentración* en tanto espacios reales que definen el *nómos* de lo moderno, y por los cuales, encontramos una correspondencia entre ellos, en particular, ahí donde la ley no solo se desactiva, sino más bien sobre un efecto inmunizador de la ley.

Hardt y Negri rompen de facto con la lectura teológica de la biopolítica en la medida que ésta implica un pensamiento que no logra salir de la trascendencia de

la lectura de la soberanía, y en consecuencia, de la lectura apocalíptica donde queda muy poco para el margen subversivo respecto a los dispositivos de control. Estos autores retoman el pensamiento de la inmanencia como base un poder constituyente que no solo cuestiona sino que se contrapone a la constitución como nivel democrático de la forma *imperio*, es decir, aquella que corresponde con la determinación soberana basada en la multiplicidad que gobierna la vida a escala global desterritorializando el viejo esquema soberano pero conservando su dominación sobre la base del modo de producción capitalista respecto al trabajo inmaterial. Así, para Hardt y Negri la multitud no sólo se coloca en el plano del trabajo inmaterial, sino que a partir de éste, la producción creativa va ligada a la biopolítica. La biopolítica en este sentido no es negativa, porque se coloca a contracara del plano de trascendencia soberano donde habita la posibilidad inmanente de la ontología subversiva contra la ontología social que el imperio soporta en tanto se ha trasfigurado como *biopoder*.

4.

Hemos alcanzado un punto de lectura no sólo apropiado, sino también ordenador del debate de la biopolítica. A este respecto, podemos marcar los siguientes puntos: a) La genealogía teológica de la soberanía y la gubernamentalidad de Agamben se posiciona como la lectura más crítica a Foucault, y consecuencia de ello, en Esposito y Hardt y Negri, se reformulan los postulados realistas del poder soberano. El objetivo de esta reformulación era lograr un sistema teórico integrado a partir de los ejercicios deconstructivos y genealógicos de la soberanía como efecto del estudio de los dispositivos de poder, y en tanto espacios en los que se

interviene la vida, donde el biopoder es igual a la correlación entre disposición, decisión, obligación y mandato soberano. b) No obstante, mientras que dicho proceso que define al biopoder está solventado por una lectura negativa de la vida (biopolítica negativa) fundada por la fórmula foucaultiana que rompe con el viejo esquema del derecho de espada (“hacer vivir dejar morir”), en Hardt y Negri, esto parece no corresponder en mayor medida a los dispositivos de control sino a la condición misma de su existencia. De esta forma, la multitud es más bien gobernada mediante los instrumentos del sistema capitalista posmoderno y dentro de las relaciones sociales de la subsunción real. Dado que la multitud surge como categoría contrapuesta a la trascendencia soberana y las formas de representabilidad, ésta es gobernada siguiendo líneas internas dentro de la producción capitalista, lo que significa además que la biopolítica en tanto opera en el nivel de la existencia y en el plano material de la vida no necesariamente es negativa. Por ello, pensar en la autonomía deterritorializada, la existencia biopolítica de la multitud contiene el potencial de transformación hacia una masa autónoma de productividad inteligente, en un poder democrático a partir del constante retorno de su capacidad constituyente. El hecho de que para Hardt y Negri, la constitución del imperio depende de las fuerzas que representan esta amenaza (las fuerzas autónomas de la cooperación productiva), será una cuestión que a nuestro parecer no les permite salir por completo de la teorización respecto a la biopolítica negativa.

Finalmente, en cada pensador que hemos abordado existen distintas propuestas para interrumpir el sentido negativo de la defensa de la vida. En Agamben, esta salida corresponde al sentido que le otorga a la profanación, dado

el aspecto secular-teológico de la gubernamentalidad. El papel de teología cristiana como base de los gobiernos secularizados de Occidente, tomará de la liturgia y la gloria el cimiento para configuración de los gobiernos modernos, siendo la excepción soberana un *emplazamiento* que se clausura y actualiza a partir de su determinación del destino de las vidas de los hombres. En esa medida, la biopolítica llena a la vida en general de una operosidad, de un rasgo teleológico en el que se justifica la intervención sobre la labor de los hombres como soporte de la gubernamentalidad. Agamben propondrá adoptar una vida inoperosa, carente de toda formación, que profanaría el sentido teológico de los dispositivos de poder respecto a una vida moldeable y su posición de bando, éstos últimos como aspectos inherentes de la base del poder soberano moderno y basado en la vida monástica de las enseñanzas de Pablo de Tarso, es decir, una manera en la que la vida escapa en su exceso (imposibilidad de gobernar absolutamente la vida) similar a lo que Hardt y Negri entenderán por éxodo.

La propuesta de Hardt y Negri se coloca dentro del éxodo de la multitud. Es un escape ya no solo a los dispositivos de poder, sino a todo el sentido de trascendencia heredado de la soberanía y colocado hoy día dentro de todo el modelo de producción capitalista respecto a la explotación del trabajo vivo e inmaterial. Estos autores recurrirán al modelo de vida de *Job*, pero sobre todo en la figura de Dios como soberano no absoluto, poder que se vuelve contra su propia justicia y verdad, y en el que ese devenir monstruoso del poder, nos coloca en la necesidad de evidenciar nuevos acontecimientos. Del libro de *Job*, se parte hacia lo que ellos llaman *ontología de la subversión*, salida que da lugar al cuestionamiento y duda sobre la justicia.

Para Esposito, a partir de su genealogía de la comunidad como lectura transversal de la genealogía de la soberanía, partimos a comprender que la inmunización tiene un papel específico: la desactivación del *cum*, es decir, de la amenaza que suprime el derecho en pro de preservar la comunidad y la vida. Esta desactivación, este efecto inmunizador alejaría el retorno de la alteridad constitutiva del *munus* (deuda que nos obliga a vivir en comunidad sobre el sentido de la retribución hacia los otros), pero que, en la sociedad actual, en la era biopolítica queda excedido.

El exceso de inmunización corresponde con el poder soberano en tanto que impide que la vida de los hombres se decida por los mismos hombres, es decir, la inmunización como efecto del poder soberano constituye la única fórmula facultada para decidir la vida. Los ejemplos que hemos visto, van desde la imposibilidad de que un enfermo terminal pueda ejercer su muerte si no es a partir de un marco legal, o bien, la imposibilidad de que ciudadanos amenazados de muerte por los efectos del crimen organizado puedan defender por sí mismo su vida, si ello no se coloca por debajo de la violencia mítica como consustancial al derecho. Dicha imposibilidad de dirigir la vida natural, nutre y justifica el papel de la gubernamentalidad sobre el gobierno de la vida de los hombres, facultándole y dotándole de su autoridad.

La salida que presenta Esposito viene en función de interrumpir aquel dispositivo que da sustento a la inmunización: el *dispositivo de la persona*, en la medida que la ley siempre dota de un sentido personalizador opuesto a la radicalidad constitutiva de la comunidad, es decir, reproduciendo discrecionalmente lo propio, la individualización y la des-obligación de la

retribución como base de lo común. Para Esposito, será un pensamiento o filosofía de lo impersonal lo que logrará reconocer y en consecuencia interrumpir los acontecimientos que develen aquello que ya no es válido, es decir que nadie nace *persona*, en la medida que hay todo un proceso de selección y exclusión sobre esa forma jurídica. Será necesario traspasar a los sistemas jurídicos modernos que se caracterizan por tener en común la diferencia entre la cualidad de la persona y el cuerpo del hombre sobre el cual se implanta, es decir, una visión impolítica de categorías ya agotadas, en las que inscribe la biopolítica sobre instrumentales conceptuales inválidos.

5.

Una última consideración que puede cerrar este ciclo, es aquella que coloca otras simetrías entre Agamben, Esposito, Hardt y Negri sobre la misma problemática de pensar al *exceso de vida*, relacionado con diversas nociones en torno a la destrucción de la operación del poder sobre la vida, lo que daría pauta a pensar una raíz banjaminiana como complementaria al estatuto foucaultiano de la biopolítica.

A este respecto, lo que articula la obra de Agamben con Esposito es la cuestión del sacrificio, es decir, que la decisión de Cristo de morir, de “sacrificarse en la cruz” corresponde con el nivel de la soberanía en tanto se asume o se forma, si se prefiere como *persona*, o bien, de un revestimiento. Este paso de la *dispotio* a la *decisión*, en efecto, se logra a partir de aquello que le da forma al sacrificio, la transformación del hombre Jesús, en el universal Cristo, lo que indicaría a su vez, que Cristo no toma la decisión, él es la decisión porque su sacrificio lo coloca en el

nivel trascendente de su persona, y en consecuencia, de la omnipotencia en su relación con ese poder: Dios.

Dicha articulación, disposición-decisión es la que define a ambos sistemas de pensamiento (Agamben-Esposito) como una lectura muy correspondiente y que definen la *obligación* (de ejercer ese poder) como el rasgo de legitimación de la voluntad soberana para intervenir la vida. Pero además será con Negri que esta *obligación* queda traspasada por la figura del *mandato*; con la noción de *imperio*, se articula definitivamente el poder soberano como “aparato de mando”, y a su vez, como una fase en la que la biopolítica impregna de manera general a toda la vida humana en tanto ésta se entiende como fuerza vital, esto es, trabajo vivo explotable.

¿Cómo salir de esta relación? De la misma manera, entre Agamben y Hardt-Negri se puede distinguir una correspondencia sobre el pensamiento de la vida en tanto exceso que escapa a la representación trascendente del poder. Esta es aquella que se coloca en el nivel de la multitud. Mientras para Agamben será necesario comprender la *multitudo* de Dante tomada del averroísmo de la eternidad del género humano en correlación con la unicidad del intelecto posible, la transformación antikantiana-leninista del “¿qué hacer?” puede dar entonces un giro a la potencia del pensamiento como eje transversal del debate de la biopolítica en torno al pensamiento de la resistencia y de la crítica kantiana repensada por Foucault:

“Dante desarrolla y radicaliza esta teoría, haciendo de la *multitudo* misma el sujeto del pensamiento y de la vida política. Ella no es sencillamente ociosa, porque no está, como el individuo, esencialmente separada del entendimiento uno; no es, por otro lado, sólo laboriosa, porque el paso del acto depende siempre, en forma contingente, de este o aquel individuo. La *multitud* es, entonces, *la forma*

genérica de existencia de la potencia, que de este modo siempre se mantiene en una proximidad esencial con el acto (*sub actu, non in actu*)⁵⁴⁷.

Es así que, el pensamiento de la potencia es también un pensamiento del *exceso de vida* sobre el acto operacional del biopoder, la salida del *sub jectum* hacia *sub actu*. Pero el *sub actu* nunca está separado de la *forma* (de vida), no está separada la vida de su marco de inscripción (*bíos*), pero puede ser pensada en su proximidad al acto. De la misma manera, el *sub actu* nos colocaría en la inoperancia del hombre, la inoperosidad no es un “deja de hacer”, sino una salida a la operación, una posibilidad de *no-ser* dentro del marco de inscripción, según la lectura de Agamben a Dante⁵⁴⁸.

Es también la salida de ese exceso inmunizador espositiano sobre el pensamiento de lo impersonal, la tercera persona que escapa a la dialéctica entre derecho y vida, o entre regla y vida según Agamben. Para Esposito, con la *tercera persona* “ya no está en juego la relación de intercambio entre una “persona subjetiva”, el yo, y una “persona no subjetiva, representada por el tú, sino la posibilidad de una persona no personal”, o, más radicalmente, una no-persona. La no-persona o la impersonalización interrumpe el circuito mecánico de la inscripción de la vida en el poder porque no es individuable, más aún la no-persona presenta una simetría con el pensamiento de la multitud tanto agambeniana como negriana porque no es referible a nadie, o, mejor dicho es extensible a todos, entre nadie y cualquiera⁵⁴⁹.

⁵⁴⁷ Agamben Giorgio (2008b). *La potencia del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, p. 386.

⁵⁴⁸ Cf. *Ibidem*, p. 387.

⁵⁴⁹ Cf. Esposito Roberto (2009c). *Tercera persona...*, op. cit., p. 154-155.

Podemos ahora colocar dentro de los términos del pensamiento foucaultiano de la *resistencia*: la *potencia*, la *inoperosidad*, lo *impersonal* ante los mecanismos de poder. Quizás, un tanto paradójico, resulte cerrar con una cita a Derrida, a sabiendas de que es un crítico del desarrollo teórico que ha alcanzado la biopolítica y que se ha mantenido al margen. Sin embargo, una enseñanza que es necesario reactivar, sugiere afirmar que el debate de la biopolítica italiana ha alcanzado un nivel de correspondencia frente a uno de tantos posicionamientos que le han cuestionado.

En su estudio sobre Kierkegaard, Derrida centrará la figura del temor y el temblor de una manera muy sugerente al pensamiento del *exceso de vida* y que no debemos dejar pasar para abonar a la defensa de nuestra tesis:

“Tiemblo ante lo que excede mi ver y mi saber aun cuando ello me afecte en lo más íntimo, en cuerpo y alma, como se suele decir. Tendido hacia aquello que hace fracasar el ver y el saber, el temblor es efectivamente una experiencia del secreto o del misterio, pero otro secreto distinto, otro enigma u otro misterio vienen a precintarse la experiencia invivible, añadiendo un precinto o una custodia de más al *tremor*”.⁵⁵⁰

Derrida se preguntará de dónde viene el carácter suplementario del precinto del temor sobre el temblor. ¿No es justamente esa suplementariedad del poder ligada por el terror lo que irrumpe e invade la mera vida a partir de la *forma* que éste le dota? Derrida lanzará otra pregunta: “¿Por qué lo incoercible adopta esa forma?”; ¿por qué la vida adopta una forma? Y ¿por qué el terror nos hace temblar cuando se puede temblar por otras causas que más bien son fisiológicas? Para Derrida, es necesario abrir nuevas vías en el pensamiento del cuerpo, sin disociar los registros del discurso para llegar a un punto cúlmine, esto es, responder

⁵⁵⁰ Derrida Jacques (2006). *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, p. 66.

respecto a lo que nos hace temblar y llorar, a esa causa, que no es ni será la última y que se le puede llamar Dios o la muerte, pero tampoco será la causa: el accidente o la circunstancia, sino la más próxima, aquella que sea más cercana a nuestro cuerpo: “¿*qué quiere decir el cuerpo?*”⁵⁵¹. Requerimos ahora de una nueva etapa en el pensamiento de la biopolítica, aquella que implique pensar y deconstruir el problema de la muerte, es decir, pensar sobre nuevas políticas que interrumpan el curso de la gubernamentalidad y el gobierno sobre la vida.

⁵⁵¹ *Ibíd.*, p. 67.

Bibliografía

(A)

Agamben Giorgio (1998). “¿Qué es un campo?”, en *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*, Buenos Aires, No. 2, Trad. de Flavia Costa, pp. 52-59.

_____ (2003). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, p. 15).

_____ (2005). *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Ed.

_____ (2008). *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y el gobierno*, Valencia, Pre-Textos.

_____ (2008b). *La potencia del pensamiento*, Barcelona, Anagrama.

_____ (2009). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia, Pre-Textos.

_____ (2010). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos.

_____ (2010b). *Signatura Rerum*, Barcelona, Anagrama.

_____ (2010c). *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, Valencia, Pre-Textos.

_____ (2011). “¿Qué es un dispositivo?”, en *Sociológica*, año 26, número 73, mayo-agosto de 2011.

_____ (2013). *Altísima pobreza Homo sacer IV, 1*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Ed.

(B)

Badiou Alain (2014) *L'être et l'événement*, París, Seuil.

Bataille Georges (2008). *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Ed.

_____ (2010). *El límite de lo útil*, Madrid, Losada.

Barry M. Rubin y Judith Colp Rubin (2007). *Chronologies of modern terrorism*, USA, M.E.Sharpe Ed.

Beck Ulrich (2006). *La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós.

Benjamin Walter (2001). “Para una crítica de la violencia”, Santiago de Chile, Ed. De la Escuela de Filosofía de la Universidad de ARCIS.

Blanchot Maurice. (2002). *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena.

Baudrillard Jean (1991). *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Barcelona, Anagrama.

_____ (2002). *The Spirit of Terrorism and Requiem for the Twin Towers*, trans. C. Turner, London, Verso.

_____ (2002b). *The perfect crime*, United Kingdom, Verso

Brossat Alain (2008). *La democracia inmunitaria*, Palinodia, Santiago de Chile, Traducción M.E. Tijoux

Borón Atilio A. (2002). *Imperio & Imperialismo [una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri]*, Buenos Aires, CLACSO.

Butler Judith (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós.

(C)

Cabezas Óscar (2013). *Postsoberanía. Literatura, política y trabajo*, Buenos Aires.

Cassigoli Isabel y Mario Sobarzo eds. (2010), *Biopolíticas del sur*, Santiago de Chile, Editorial ARCIS-Universidad de Arte y Ciencias Sociales.

Castro Edgardo (2010). “El concepto de vida en Giorgio Agamben”, en Karmy Bolton Rodrigo (ed.), *Políticas de la Interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*, Ilaes, Santiago de Chile.

Cavalletti Andrea (2010). *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Ed.

Costa Flavia y Pablo Esteban Rodríguez (2010). “La vida como información, el cuerpo como “señal de ajuste”: los deslizamientos del biopoder en el marco de la gubernamentalidad neoliberal”, en Lemm Vanessa (ed.) *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*, Santiago de Chile, Ed. De la Universidad Diego Portales, pp. 151-176.

(D)

De La Higuera Javier (2008). “El concepto de lo impolítico”, en *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, Buenos Aires, marzo, núm. 2, sin páginas: http://www.elgeniomaligno.eu/numero2/varia_concepto_higuera.html

Deleuze Gilles (1990). “¿Qué es un dispositivo?”, en *Michel Foucault filósofo*, Barcelona, Gedisa, tr. Alberto Bixio.

_____ (2007). “La inmanencia: una vida...”, en Giorgi Gabriel y Fermín rodríguez (comps.) *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós.

_____ (2009). *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu

_____ y Félix Guattari (2010). *El AntiEdipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Paidós.

_____ y Félix Guattari (2010b). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos.

_____ (2011). *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós.

De Lyon San Irineo. *Adversus Haereses (Contra los herejes)*: Libro II: Denuncia y refutación de su doctrina, 1.5. (versión digital): <http://bibliotradicion.blogspot.mx/2009/10/contra-los-herejes-libro-escrito-por.html>

Derrida Jacques (2003). "Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides. A Dialogue with Derrida", en G. Borradori (ed.), *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, University of Chicago Press, 2003, pp. 85-136.

_____ (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Trotta, Trad. de Cristina de Peretti

_____ (2006). *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós.

_____ (2010). *Seminario la bestia y el soberano*, Vol. 1 (2001-2002), Buenos Aires, Manantial.

(E)

Esposito Roberto (1996). *Confines de lo político*, Madrid, Trotta.

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

_____ (2006b). *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz.

_____ (2006c). *Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Grama Ediciones.

_____ (2007). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu.

_____ (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, España, Herder.

_____ (2009b). *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu.

_____ (2009c). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu.

_____ (2011). *El dispositivo de la persona*, Buenos Aires, Amorrortu.

(F)

Foucault Michel (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, S. XXI Editores.

_____ (1978). "Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques", en Michel Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris.

_____ (1979). *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.

_____ (1979b). *La arqueología del saber*, México, S. XXI Ed.

_____ (1984). "Espacios otros", en *Architecture, Mouvement, Continuité*, n. 5, octubre, (Versión digital).

_____ (1984b). "Cómo se ejerce el poder", en Hubert Dreyfus, Paul Rabinow y Michel Foucault, *Un Parcours Philosophique*, Paris, Editions Gallimard.

_____ (1985). "Poderes y Estrategias", en: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza.

_____ (1988). "El sujeto y el poder", en *Revista Mexicana de Sociología*, México, Vol. 50, núm. 3, jul-sep., pp. 3-20.

- _____ (1991). "La política de la salud en el siglo XVIII" en *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta.
- _____ (1991). *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta.
- _____ (1992). *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets.
- _____ (1992b). *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta.
- _____ (1994). "¿Qué es la Ilustración?", en *Actual*, núm. 28, (artículo digital sin páginas): <http://www.ram-wan.net/restrepo/modernidad/que-es-la-ilustracion.pdf>
- _____ (1995). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza.
- _____ (1995b). "¿Qué es la crítica?" (Conferencia), en *Δαίμων. Revista de Filosofía*, núm. 11, pp. 5-25.
- _____ (1996). *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa.
- _____ (1998). *La vida de los hombres infames*, Argentina, Altamira, Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría.
- _____ (2001). *Los anormales*, Madrid, Akal.
- _____ (2001b). *Dits et Écrits*. Dos Volúmenes. París, Gallimard Quarto.
- _____ (2001c). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza Editorial.
- _____ (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, S. XXI Editores.
- _____ (2003). *Hay que defender la sociedad*, Madrid, Akal.
- _____ (2005). *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1981-1982)*, Madrid, Akal.
- _____ (2005b). *El poder psiquiátrico. Curso del Collège de France 1973-1974*, Madrid, Akal.
- _____ (2007). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, S. XXI Editores.
- _____, et. al. (2007b). *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós.
- _____ (2008). *Seguridad, Territorio y población*, Madrid, Akal.
- _____ (2009). *Nacimiento de la Biopolítica*, Madrid, Akal.
- _____ (2010). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- _____ (2011). *Historia de la sexualidad. 1. La Voluntad de saber*, México, S. XXI Editores.
- _____ (2014). *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia. (Curso de Lovaina. 1981)*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- _____ (sin año). "Espacios otros", Versión digital, Estudios de Comunicación y Política-UAM-Xochimilco.
- _____ (sin año). "El sujeto y el poder", versión digital, Universidad de ARCIS, Santiago de Chile: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Foucault/EI%20sujeto%20y%20el%20poder.pdf>

(G)

Guattari Félix y Antonio Negri (1999). *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo*, Madrid, Akal.

Gramsci Antonio (1967). *La formación de los intelectuales*, México, Grijalbo.

(H)

Hardt Michael (2005). *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Buenos Aires, Paidós.

_____ y **Antonio Negri (2000).** *Imperio*, Santiago de Chile, edición digital de la Escuela de Filosofía de la Universidad ARCIS, trad. de Eduardo Sadier.

_____ (2004). *Multitude. War and democracy in the age of Empire*, New York, The Penguin Press, p. 18.

_____ (2009). *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal.

Harvey David (1998). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu.

_____ (2004). *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal.

_____ (2007). *Espacios del capital: Hacia una geografía crítica*, Madrid, Akal.

Hegel, G.W.F (1978). “La positividad de la religión cristiana”, en *Escritos de juventud*, México, FCE.

Herbert Gary B. (1989). *Thomas Hobbes: The Unity of Scientific and Moral Wisdom*, The University of British Columbia Press.

Houen Alex (2008). “Sovereignty, Biopolitics and the Use of Literature: Michel Foucault and Kathy Acker”, en Stephen Morton and Stephen Bygrave (eds.), *Foucault in an Age of Terror. Essays on Biopolitics and the Defence of Society*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 63-87.

(J)

Jameson Fredric (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós.

Jonas Hans (2000). *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid, Trotta.

(K)

Karmy Rodrigo (2009). *Políticas de la e(x)carnación. Elementos para una Genealogía Teológica de la Biopolítica*, Santiago, Universidad de Chile, Tesis de Doctorado.

_____ (2010). "Políticas de la interrupción. Giorgio Agamben y los umbrales de la biopolítica", Ponencia presentada en las Jornadas de Derecho Constitucional organizadas por el Centro de Estudiantes de la Universidad de Chile, _____ archivo _____ digital: http://www.biopolitica.cl/docs/publi_bio/Karmy_INTERRUPCION.pdf

Kraus Arnoldo, "Eutanasia 2013: otras noticias", en *El Universal online*, 10 de marzo de 2013: <http://www.eluniversalmas.com.mx/editoriales/2013/03/63449.php>

Kuhn Thomas (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE.

(L)

La Mettrie, Lulien Offray de (1987). *El hombre máquina*, Madrid, Editorial Alhambra.

Laqueur Thomas (2007). *Sexo solitario. Una historia cultural de la masturbación*, Buenos Aires, FCE.

Latour Bruno (2004). *Politics of nature How to Bring the Sciences into Democracy*, USA, Harvard University Press.

Lazzarato Maurizio (2000). "Del biopoder a la biopolítica", en *Multitudes*, no. 1, marzo, París, sin páginas, artículo digital: <http://www.sindominio.net/arkitzean/otrascosas/lazzarato.htm>

Lemm Vanessa (ed.) (2000) *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*, Santiago de Chile, Ed. De la Universidad Diego Portales.

Luc Ferry, et. al. (1981). *Rejouer le politique: travaux du Centre de recherches philosophiques sur le politique*, Paris : Editions Galilée

(M)

Maquiavelo Nicolás (2012). Capítulo XVIII: "De qué modo los príncipes deben cumplir sus promesas", en *El príncipe*, Santiago de Chile, Ed. de la Universidad ARCIS.

Marx Karl (2002). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo II, México, S. XXI Editores.

Mauss Marcel y Henri Hubert (2010). *El sacrificio. Magia, mito y razón*, Buenos Aires, Las Cuarenta.

Mbembe Achille (2008). “Necropolitics”, in Morton Stephen and Bygrave Stephen, *Foucault in an Age of Terror. Essays on Biopolitics and the Defence of Society*, GB, Palgrave McMillan, pp.152-182.

(N)

Negri Antonio (1992). *Fin de siglo*, Barcelona, Paidós.

_____ (1993). *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Barcelona, Anthropos-UAM-Iztapalapa.

_____ (1994). *El Poder Constituyente. Ensayo Sobre Las Alternativas de la Modernidad*, Madrid, Ediciones Libertarias-Prodhufi.

_____ (2003). *La forma-Estado*, Madrid, Akal.

_____ (2003b). *Del retorno. Abecedario biopolítico*, Barcelona, Debate.

_____ (2003c). *Job. La fuerza del esclavo*, Buenos Aires, Paidós.

_____ (2004). *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, Barcelona, Paidós.

_____ (2006). *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión*, Madrid, Akal.

_____ (2007). *Goodbye Mr. Socialism. La crisis de la izquierda y los nuevos movimientos revolucionarios*, Barcelona, Paidós.

_____ (2008). *La fábrica de porcelana. Una nueva gramática de la política*, Madrid, Paidós.

_____ (2008b). *Descartes político o de la razonable ideología*, Madrid, Akal.

_____ (2011). *Spinoza subversivo. Variaciones (in) actuales*, Madrid, Akal.

_____ (2011b). *Spinoza y nosotros*, Buenos Aires, Nueva Visión.

_____ y **Cesare Casarino (2012).** *Elogio de lo común*, Madrid, Paidós.

(O)

Ortega Carlos (1997). *Lo excelso y lo raro*, Madrid, Huerga y Fierro Editores.

Osorio Jaime (2012). *Estado, biopoder, exclusión. Análisis desde la lógica del capital*, Barcelona, Anthropos.

(P)

Pence, G. E. (2004). "Comas: Quinlan and Cruzan" in *Classic Cases in Medical Ethics*, 4th ed.

Perceval José María (2013). *El racismo y la xenofobia. Excluir al diferente*, Madrid, Cátedra.

Piketty Thomas (2014). *Capital in the twenty-first century*, USA, Harvard.

Power Nina (2012). "Towards and New Political Subject? Badiou between Marx and Althusser", en *Badiou and Philosophy*, United Kingdom, Edinburgh University Press.

(Q)

Quintiliano, Institutio Oratoria, 3,3; Cicerón, De oratore. (Versión electrónica).

(R)

Rancière Jacques (1996). *El desacuerdo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
_____ (2010). *El espectador emancipado*, España, Ellago Ediciones.

Rabinow Paul (1989). *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*. Cambridge, Mass, MIT Press.

(S)

Saidel Matías (s.a.), "Reseña sobre Roberto Esposito y su mirada impolítica", http://www.biopolitica.cl/docs/publi_bio/saidel_esposito_impolitico.pdf

_____ (2011). "Roberto Esposito: de lo impolítico a lo impersonal", en *Metrópolis. Revista de información y pensamiento urbanos*, julio-septiembre, artículo _____ en _____ línea: <http://w2.bcn.cat/bcnmetropolis/arxiu/es/page8564.html?id=21&ui=547#>

Schmitt Carl (2009). *Teología política*, Madrid, Trotta.

Scott, James C. (1998). *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven, Yale University Press.

Simel, Georg (1986). "El espacio y la sociedad" (selección), en *Sociología 2. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Alianza.

Sloterdijk Peter (2004). *Esferas II (Globos). Macroesferología*, España, Siruela.

Spinoza Baruch (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Ediciones Orbis.

(V)

Vatter Miguel y Vanessa Lemm (2009). “Biopolítica y Filosofía: (Roberto Esposito entrevistado por Vanessa Lemm y Miguel Vatter)”, en *Revista de Ciencia Política*, Santiago, v. 29, núm. 1, pp. 133-141.

Vázquez García Francisco (2009). *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España 1600-1940*, Madrid, Akal.

Virno Paolo (2003). *Gramática de la multitud*, Madrid, Traficantes de Sueños.

(W)

Wallerstein Immanuel (2005). *Las incertidumbres del saber*, Barcelona, Gedisa.
_____ (2009). *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, México, S. XXI Ed.

(Z)

Žižek Slavoj (2010). *Viviendo en el final de los tiempos*, Madrid, Akal.