

MARCELO RAFFIN

E D I T O R

| BOROVINSKY | FAGIOLI | FLEISNER | HEFFES | MELO |
| PAGOTTO | POZZI | RAFFIN | RIERA | TACCETTA | VIDELA |

LA NOCIÓN DE POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO DE AGAMBEN, ESPOSITO Y NEGRI

El conjunto de trabajos reunidos en este libro pretende interpelar la noción de “política” en las obras de Giorgio Agamben, Roberto Esposito y Antonio Negri, a partir de las variables clásicas de la “acción” y el “sujeto” políticos. Aun cuando estos pensadores recusan los conceptos clásicos y modernos de la política (como los de acción y sujeto), tienen que medirse contantemente –así como sucede con otras derivas de las discusiones de la filosofía contemporánea– con aquellas categorías que cuestionan, inclusive cuando pretenden su liquidación, su desmantelamiento, su reemplazo o su rehabilitación. Formular una pregunta que apunte a las virtualidades de la noción de “política” que

Sigue en contratapa.



aurelia libros • ensayo / serie estudios
rivera

MARCELO RAFFIN

E D I T O R

| BOROVINSKY | FAGIOLI | FLEISNER | HEFFES | MELO |
| PAGOTTO | POZZI | RAFFIN | RIERA | TACCHETTA | VIDELA |

LA NOCIÓN DE POLÍTICA
EN EL PENSAMIENTO DE
AGAMBEN,
ESPOSITO Y NEGRI



aurelia libros
rivera

facebook.com/aureliolibros

Raffin, Marcelo

La noción de política en el pensamiento de Agamben,
Esposito y Negri / Marcelo Raffin ; editado por Marcelo Raffin.
- 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Aurelia Rivera,
2015.

236 p. ; 20 x 14 cm.

ISBN 978-987-1294-65-7

1. Ensayo Filosófico. I. Raffin, Marcelo, ed. II. Título.
CDD 190

Publicación con referato del Comité editorial integrado por la Dra. Cristina López (Centro de Estudios Filosóficos de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín, Argentina), la Dra. Beatriz Podestá (Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan, Argentina) y el Dr. Luca Paltrinieri (LabTop - CRESPPA/Universidad de París 8 - CNRS y Collège International de Philosophie, Francia)

1º edición / diciembre de 2015
Hecho en Argentina, Ciudad de Buenos Aires.

© Marcelo Raffin (raffinmarcelo@yahoo.com)
*aurelia rivera libros 2015

Desarrollo editorial: Alessandrini & Salzman facebook.com/aureliolibros

ISBN: 978-987-1294-65-7

Hecho el depósito que indica la ley 11.723
Todos los derechos reservados.

Contenido

Prólogo	7
Marcelo Raffin	
VARIACIONES EN TORNO DE LA POLÍTICA EN GIORGIO AGAMBEN.....	17
01. Arte y política de los cuerpos: entre el uso, la clandestinidad y los placeres. Anotaciones sobre la lectura agambeniana del último Foucault.....	19
Paula Fleisner	
02. La imagen-dispositivo en lo político agambeniano	43
Natalia Taccetta	
03. Campos: cercanías y distancias entre Agamben y Foucault.....	61
Omar Darío Heffes	
04. Estado, violencia, crisis: Giorgio Agamben y la escena contemporánea	79
Tomas Borovinsky	
VARIACIONES EN TORNO DE LA POLÍTICA EN ROBERTO ESPOSITO	95
05. Comunidad y violencia. El pliegue tanatopolítico de la <i>immunitas</i> *	97
Graciela Pozzi	
06. Política de la vida en Gilles Deleuze y Roberto Esposito.....	113
María Alejandra Pagotto	
07. La voz “política” en Roberto Esposito.....	135
Julián Raúl Videla	

VARIACIONES EN TORNO DE LA POLÍTICA EN ANTONIO NEGRI	153
08. Multitud, carne y política en Antonio Negri: digresiones en el campo literario.....	155
Adrián Melo	
09. La noción de derecho en la saga <i>Imperio</i>	169
Ramiro Riera	
10. Un operaísta en París: la producción de subjetividad en el trabajo de Antonio Negri	193
Andrea Fagioli	
11. Las categorías de “imperio”, “multitud” y “Commonwealth” en la filosofía política de Antonio Negri	211
Marcelo Raffin	
Sobre los autores	231

Prólogo

En los últimos años, se ha abierto un eje fundamental en el debate filosófico-político contemporáneo entre pensadores de lengua italiana. Inscriptos en las sendas abiertas por el pensamiento posnietzscheano, estos filósofos han desarrollado diversos aspectos y temáticas que –aun pecando de un exceso de reduccionismo– refieren a las potencialidades que la noción de vida, tal como es inaugurada por la filosofía del siglo XIX y en particular por Friedrich Nietzsche, puede asumir, sea en la línea de la definición de lo “humano”, en la de las posibilidades de la acción, en la del pensamiento sobre la temporalidad y la historia o en las virtualidades del arte y la política. La relación con la noción de vida nietzscheana no es, sin embargo, siempre directa, sino que aparece frecuentemente mediada por la recepción y el tratamiento que el pensamiento del filósofo alemán recibió en Francia, en especial, a partir de los desarrollos que sus epígonos fueron desplegando, *grosso modo*, desde los años 1960. Encontramos allí, una valiosa cantera del pensamiento contemporáneo que ha tenido múltiples derivas y en la que se puede reconocer como artífices primordiales, a Michel Foucault y a Gilles Deleuze. En este contexto, es sobre todo Foucault quien sostiene un acontecimiento decisivo que ha marcado el mundo moderno: el bio-poder (*bio-pouvoir*) o poder sobre la vida.¹ Este biopoder, que rápidamente es denominado biopolítica (más allá de las especificidades que ambos términos tienen en un comienzo y

1. Cf. Foucault, M., *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1994. Traducción propia.

en la obra en que son presentados), es definido por Foucault como “aquel que hace entrar la vida en el ámbito de los cálculos explícitos y hace del poder-saber un agente de transformación de la vida humana”.² Como colofón de este descubrimiento, Foucault afirma que el hombre moderno es un animal en cuya política está en cuestión su vida de ser viviente. Esta imbricación entre la vida y el poder, señalada por Foucault e inscripta en la senda posnietzscheana, tendrá fuertes repercusiones en los debates contemporáneos en el campo de la filosofía, entre cuyas líneas principales podemos distinguir, además de la cuestión de la biopolítica considerada en sí misma, las de la comunidad y la animalidad. Estas últimas cuestiones remiten, asimismo, a otros antecedentes en la filosofía francesa del siglo XX (como es el caso, entre otros, de Georges Bataille) y a la recepción e influencia del pensamiento de Martin Heidegger en ese espacio-tiempo.

Es en el contexto descripto, que desde hace aproximadamente poco más de dos décadas, algunos filósofos italianos han desarrollado sus investigaciones, abrevando en alguna de las líneas mencionadas (o en todas ellas), sea por la intermediación francesa sea por exégesis directa de las ideas y fuentes nietzscheanas y heideggerianas. A ello se suma, al mismo tiempo, una fuerte impronta de cuño marxista (presente, por lo demás, también en Francia, en Europa y en todo el mundo), que marca a fuego la experiencia político-social de los años 1960 y 1970 en el contexto de la Guerra Fría y de los procesos concomitantes de la descolonización y la liberación nacional, así como el debate con las tradiciones del hegelianismo y el marxismo académico, que deja sus profundas huellas en los filósofos italianos a los que referimos.

2. Ibíd., p. 188.

En ese contexto, hemos decidido, entre las múltiples aristas que reviste, formular una interpelación a la categoría de “política” pero focalizándola en las contribuciones de aquellos que, en nuestra opinión, aparecen como los representantes más relevantes de dicho debate en el campo de la filosofía política: Giorgio Agamben, Roberto Esposito y Antonio Negri. Formular una pregunta que apunte a las virtualidades de la noción de “política” que se desprende de su producción, resulta especialmente pertinente en la medida en que, por una parte, implica concepciones novedosas que cuestionan el modo en que tradicionalmente se ha pensado la política en la modernidad y, por otra, se trata de desarrollar un objeto que no ha sido suficientemente analizado hasta el momento. De manera general, se puede sostener que la noción de política que estos filósofos proponen, rompe de un modo común –más allá de las especificidades y diferencias entre ellos–, con la idea de la política como aquello que es el resultado de la acción teleológica y voluntaria de los hombres. Se trata, antes bien, en un sentido fuerte pero no único, de una pura “medialidad” en el contexto de situaciones determinadas, que pretende tanto adaptarse a las transmutaciones de lo que aún podría denominarse el espacio público, como apuntar a la posibilidad de desactivación de los mecanismos que han desembocado en la configuración de lo “humano” bajo el capitalismo, el capitalismo tardío o la posmodernidad y, eventualmente, en la raíz de todo proceso civilizatorio.

Por lo tanto, el conjunto de trabajos reunidos en este libro pretende interpelar la noción de “política” en las obras de Agamben, Esposito y Negri, a partir de las variables clásicas de la “acción” y el “sujeto” políticos. Aun cuando estos pensadores recusan los conceptos clásicos y modernos de la política (como los de acción y sujeto), tienen que medirse contantemente –así como sucede con otras derivas de las discusiones de la filosofía contemporánea– con

aquellas categorías que cuestionan, inclusive cuando pretenden su liquidación, su desmantelamiento, su reemplazo o su rehabilitación. De manera que, y pese que a las categorías mencionadas de acción y sujeto puedan aparecer de manera contradictoria con las propuesta de los filósofos señalados, constituyen herramientas indispensables, de todas formas, para poder interrogar las recusaciones efectuadas.

A tal fin, los estudios que aquí presentamos, se abocan a un análisis de la noción de “política” en las obras de los filósofos escogidos, en base a un trabajo exegético-hermenéutico, así como, siguiendo una perspectiva genealógico-arqueológica, a un examen de sus antecedentes, en especial, en el debate en torno de la vida y de la comunidad en Francia, y de algunas derivas, en particular, en otros pensadores contemporáneos de lengua italiana y francesa. Estos estudios resaltan los aspectos de similitud y diferencia que signan los pensamientos elegidos y que delinean su identidad: la necesidad de repensar la configuración de la vida bajo distintas formas; el fuerte cuestionamiento a la idea de propiedad y la apuesta a *contrario sensu* por el uso; el acento en la multitud como actor socio-político; la revisión de la categoría de agencia; la fascinación por la figura de los franciscanos menores y, en particular, de Francisco de Asís; el convulsionado telón de fondo del mundo de los años 1960 y 1970 y, en especial, de la escena política italiana de esos años, donde cada uno ha tenido una participación diferente, pero cierta; la reconversión de algunos en funcionarios públicos; y las ideas de una política estetizante (o una estética-política) y de una estética de la existencia.

Asimismo, cabe destacar que este libro se presenta como una instancia de difusión parcial de los resultados de investigación del Proyecto UBACyT 20020110100110 *La noción de política en el pensamiento de Giorgio Agamben, Roberto Esposito y Antonio*

Negri, Programación Científica 2012-2015, radicado en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (área de Epistemología y estudios filosóficos de la acción) de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (Resolución CS 4895/12), del que la mayoría de los autores ha formado parte y que he dirigido.

Hemos elegido el término “variaciones” para referirnos a los análisis sobre la noción de política en los filósofos elegidos, evocando la idea de “variación” en el campo musical como una suerte de vuelta sobre, tematización y glosa al tiempo que, en nuestro caso, análisis y crítica, de un tema (problema), tal como se presenta, entre otros, en la obra que concibió Johann Sebastian Bach y que ha sido conocida bajo el nombre de *Variaciones Goldberg BWV 988*, probablemente en razón de su primer intérprete, Johann Gottlieb Goldberg, discípulo del músico y compositor alemán. En nuestro trabajo, esas “variaciones” (el fondo de variaciones melódicas) son llevadas adelante en el campo teórico-filosófico sobre la configuración (o configuraciones) que asume la noción de política (el tema común), en términos de las implicancias que conlleva, los materiales de que está hecha, las interacciones que propone o a las que responde, sus fortalezas y debilidades, y sobre todo, sus potencialidades, en la producción filosófica de los pensadores escogidos.

Las primeras variaciones, que refieren a la noción de política en Giorgio Agamben, comprenden los trabajos de Paula Fleisner, Natalia Taccetta, Omar Darío Heffes y Tomas Borovinsky.

En “Arte y política de los cuerpos: entre el uso, la clandestinidad y los placeres. Anotaciones sobre la lectura agambeniana del último Foucault”, Paula Fleisner investiga las apropiaciones agambenianas de algunos tópicos de la filosofía del “último” Foucault con el objetivo de evaluar el interés común en ciertas prácticas sexuales. En primer lugar, revisa algunas menciones realizadas por Agamben respecto del modo en que el filósofo francés entiende la

experiencia de los placeres y las prácticas de sí como fórmulas para la transformación de sí y la vida común, anteriores a la culminación de la “saga” *homo sacer*. En segundo lugar, interpreta el pasaje de *Lo abierto. El hombre y el animal* de Agamben, en que el filósofo piensa la satisfacción sexual como posible detención de la máquina antropológica. Y, finalmente, analiza la lectura más sistemática de la “estética de la existencia” que el filósofo italiano propone en *Homo sacer IV, 1 y 2* (2011 y 2014), donde se discuten las consideraciones foucaulteanas sobre el cuidado de sí y el sadomasoquismo en el contexto de la búsqueda de un pensamiento del uso, donde la propiedad y el gobierno sean suspendidos.

“La imagen-dispositivo en lo político agambeniano” de Natalia Taccetta, propone un sucido rastreo del concepto de “imagen” en la obra de Agamben para pensarla como noción central de lo político. Desde *El hombre sin contenido* (1970), el concepto de imagen opera como un articulador fundamental de la relación entre la vida, la política y la historia en la producción del filósofo italiano. La reflexión agambeniana sobre el pensamiento de Guy Debord y de Walter Benjamin se vuelve ineludible al problematizar los modos en que la imagen actúa en la configuración del poder en el siglo XX y la noción de “espectáculo” sigue constituyendo un punto de inflexión imprescindible para pensar la imagen del poder y sus signos.

Omar Darío Heffes en “Campos: cercanías y distancias entre Agamben y Foucault”, analiza sobre todo las diferencias entre las visiones de Agamben y Foucault respecto de la cuestión biopolítica, focalizándose, en particular, en las problemáticas del campo de concentración y la sacralidad. El análisis concluye que el campo constituye, para Foucault, una cuestión en la que están en juego prácticas y la producción de la subjetividad y, por el contrario, para

Agamben, una estructura jurídico-política que crea una oposición dialéctica.

En “Estado, violencia, crisis: Giorgio Agamben y la escena contemporánea”, Tomas Borovinsky revisita el pensamiento del filósofo italiano para medir su actualidad en un mundo atravesado por una alta conflictividad.

El segundo conjunto de variaciones refiere a la noción de política en Roberto Esposito a través de los trabajos de Graciela Pozzi, María Alejandra Pagotto y Julián Videla.

Graciela Pozzi en “Comunidad y violencia. El pliegue tanatopolítico de la *immunitas*”, se propone analizar la construcción social de un grupo víctima a partir de las categorías teóricas centrales que Esposito elabora en el contexto de sus investigaciones sobre la comunidad. El pensador italiano desarrolla las nociones de *communitas* e *immunitas* como clave de interpretación de la modernidad occidental y al hacerlo, relee la noción de la biopolítica foucaultiana. Particularmente, la idea de comunidad le permite interpelar las formas en que ella es concebida por posiciones tan disímiles como el liberalismo, el marxismo o el comunitarismo, oponiéndose a la idea de una relación dialéctica entre sujeto y comunidad. Asimismo, la noción de *immunitas* le permite demostrar cómo la lógica y el lenguaje de la inmunización, propio de la medicina, domina tanto las formas jurídicas como las políticas. Si con el advenimiento de la modernidad, la conservación de la vida se torna objetivo primordial del poder político, ello se produce al precio de requerir formas inmunitarias que, por vía negativa, la protejan. Precisamente, es el exceso de esa vía negativa, entendido como pliegue tanatopolítico, el que Pozzi se propone explorar en su artículo.

Por su parte, María Alejandra Pagotto en “Política de la vida en Gilles Deleuze y Roberto Esposito”, explora las convergencias

y divergencias en las posiciones de ambos filósofos en torno de la relación entre las nociones de política, vida y cuerpo. La elección de estos tópicos de análisis en dichos pensadores, pone el énfasis en las relecturas que cada uno lleva adelante sobre los desarrollos de la biopolítica foucaultiana.

En “La voz «política» en Roberto Esposito”, Julián Raúl Videla reconstruye la perspectiva impolítica como tópico capaz de sacar a la luz facetas de la política dejadas de lado por la filosofía política, al tiempo que examina la concepción espositeana de comunidad como cifra de lo político. El propósito de este análisis es examinar el movimiento que produce la afirmación de la comunidad política y no su negación a través de la representación o la inmunidad. Asumiendo ciertas nociones como conflicto, finitud y devenir, la perspectiva impolítica analizada en Esposito problematiza la filosofía política hasta lo otro de sí misma y afirma la política como *pólemos* y no como *ordo*. Especificando las oscilaciones semánticas del *munus*, advirtiendo la potencia de nada que conlleva y asumiendo la mortalidad de la existencia, el análisis de la *communitas* espositeana revierte en la imagen de una política improductiva, finita y relacional, y no en la propiedad entre iguales que perpetúa tal igualdad. Es por ello que Videla suscribe la posición de que la política en Esposito, no posee la unidad de sentido entre iguales, sino, por el contrario, la pluralidad de sentidos de los desiguales.

El último grupo de variaciones remite a la noción de política en Antonio Negri y comprende los trabajos de Adrián Melo, Ramiro Riera, Andrea Fagioli y Marcelo Raffin.

Adrián Melo en “Multitud, carne y política en Antonio Negri: digresiones en el campo literario”, retoma la noción de “multitud” de Negri y Hardt en tanto agente político de acción, transformación y liberación, de carácter monstruoso y vampírico, que se gobierna a

sí misma, con el fin de mostrar cómo en los últimos años, lo monstruoso de las sociedades modernas (como figura recurrente para dar cuenta del sujeto indisciplinado, subversivo o perverso sexual) es reivindicado por parte del campo literario argentino, en particular, por las narrativas de Naty Menstrual y Pablo Pérez, contribuyendo así a crear las condiciones culturales de la multitud monstruosa redentora.

En “La noción de derecho en la saga Imperio”, Ramiro Riera analiza la noción de derecho utilizada por Negri en el marco de la investigación que puede denominarse bajo el título de “imperio”, desarrollada junto con Michael Hardt. Sobre la base de un análisis crítico de los modos de empleo del concepto de derecho en las obras principales que la integran y otras previas y posteriores, pretende explicitar una noción de derecho que, sin salir de la identificación clásica entre norma y derecho, invierte marxianamente la relación entre política y derecho pero no permite crear un nuevo modo de concebir lo jurídico. Este problema, ínsito en el corazón mismo de la filosofía de Negri, se presenta como un desafío central de la dimensión propositiva de su pensamiento, según el cual se propone concebir un nuevo modo de vida o subjetividad que conduzca, a su vez, a una nueva política mediante un neocomunismo.

Andrea Fagioli, en “Un operaista en Francia. La producción de subjetividad en el trabajo de Antonio Negri”, se aboca al análisis del problema de la subjetividad en la producción de Negri, en particular, en sus trabajos más recientes, donde el filósofo italiano la entiende como la constitución del sujeto en el campo de tensión entre formas de sujeción y procesos de subjetivación. El artículo de Fagioli propone un análisis de esta cuestión a partir de los dos sentidos que implica el genitivo del sintagma “producción de subjetividad”: fabricación de subjetividad y subjetividad productiva. De este modo, el trabajo revisa la influencia tanto del operaísmo como

del posestructuralismo en el pensamiento de madurez de Negri, rastrea la inquietud por la subjetividad “revolucionaria” en la producción negriana de los años 1970 (si bien limitada al interior de las categorías marxianas), para focalizarse, finalmente, en el análisis de la producción biopolítica, momento en que la subjetividad, tornándose directamente productiva, cobra una centralidad nueva en las luchas políticas.

Finalmente, en mi artículo “Las categorías de «imperio», «multitud» y «commonwealth» en la filosofía política de Antonio Negri”, analizo los alcances y las potencialidades de esas categorías en el marco de la investigación –tanto de diagnóstico como de propuesta de toma de posición y de acción–, que el filósofo junto a Michael Hardt llevaron adelante durante la década del 2000, acerca de la configuración actual del mundo y de la vida en él, con el fin de sopesar las potencialidades que una ontología positiva derivada de una cierta interpretación de la noción de “biopolítica”, pueden presentar en esta arena.

Creemos que nuestra contribución con los trabajos que presentamos en este libro, reviste especial relevancia en la medida en que pretende auscultar algunas de las propuestas más sugerentes, originales y urgentes de la filosofía actual y, mediante dicho análisis, formular una pregunta aún clásica acerca de la creación humana frente a las trágicas reconfiguraciones del campo político y de las apremiantes modalidades que asume lo viviente en nuestro presente.

MARCELO RAFFIN

**VARIACIONES EN TORNO DE
LA POLÍTICA EN
GIORGIO AGAMBEN**

01. Arte y política de los cuerpos: entre el uso, la clandestinidad y los placeres. Anotaciones sobre la lectura agambeniana del último Foucault

PAULA FLEISNER

Es maravilloso poder encontrar un cuerpo a la vez
tangible y fugitivo.

MICHEL FOUCAULT

Esa indisociabilidad entre disciplina y goce,
en la que los dos sujetos llegan a coincidir por un
instante es, precisamente, la vergüenza.

GIORGIO AGAMBEN

Aunque con flagrantes “tergiversaciones” que han irritado a los foucaultianos del mundo,¹ Giorgio Agamben declara haber hecho uso de la caja de herramientas conceptuales proporcionada por Michel Foucault y no sólo para hacer su diagnóstico del

1.Cfr. por ejemplo Ojakangas, Mika, “Impossible Dialogue on bio-power: Agamben and Foucault”, en *Foucault Studies*, N°2, may 2005 o Genel, Kathia, “Le biopouvoir chez Foucault et Agamben” en *METHODOS. Savoir et textes*, N° 4, 2004.

funcionamiento del poder en Occidente, sino también para presentar lo que se niega a llamar la *pars construens* de su proyecto filosófico. Interesado en lo que, siguiendo a Feuerbach, llama la *Entwicklungs-fähigkeit* de la filosofía, Agamben concibe su tarea como el desarrollo ulterior de algunos conceptos foucaultianos, a los que, no obstante, parece aplicar el procedimiento situacionista de *détournement*. En efecto, el filósofo italiano ha intentado recientemente explicitar el nexo entre “uso” y “forma-de-vida” (los dos dispositivos centrales para la posibilidad de una ontología no operativa) a partir, entre otras fuentes, de una curiosa relectura de la estética de la existencia foucaultiana.²

Dado que, como dice Foucault, “la única curiosidad que vale la pena practicar con cierta obstinación” es “no la que busca asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite alejarse de uno mismo”,³ presentaré en lo que sigue una posible interpretación del interés común, pero diverso, de Foucault y Agamben en el uso de los cuerpos en las prácticas sexuales.

Foucault: la politicidad de los placeres

De acuerdo con Guillaume Le Blanc, en *La voluntad de saber* Foucault da cuenta de la politización de la vida sexual que lleva la nueva forma de gubernamentalidad política a la que denomina “biopolítica”. El dispositivo de sexualidad que allí se describe

2. Al analizar la lectura agambeniana de Foucault, Jeffrey Bossolini compara el uso de Foucault que hace Agamben con uso de Nietzsche que hace Heidegger. Cfr. “Critical Encounter between Giorgio Agamben and Michel Foucault: Review of Recent Works of Agamben”, en *Foucault Studies*, N° 10, nov. 2010, p.108.

3. Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, trad. M. Soller, Buenos Aires, Siglo XXI, 1986, p. 12.

tiene una función identitaria fundamental: ser inteligible para uno mismo es desvelar el misterio del propio sexo. Por ello, frente a la *scientia sexualis* de la Modernidad, el *ars erotico* de los antiguos que Foucault investigará en los tomos siguientes de *Historia de la sexualidad* permite pensar una experimentación de los placeres y de los cuerpos que habilite el surgimiento de subjetivaciones heréticas y sitúe la sexualidad en el plano de la invención. Contra la fatalidad del sexo, la creación de formas de vida en el uso de los placeres ha sido posible y podría volver a serlo.⁴

En el así llamado “período ético”, el interés de Foucault está centrado en los modos de constitución de la subjetividad y en las “prácticas de sí”.⁵ Aunque haya declarado que su preocupación central ha sido desde siempre el “sujeto”,⁶ la especificidad de la reflexión del último período consistiría en la consideración del sujeto como el efecto de fabricaciones, como resultado de una construcción individual, pero también política: los modos de subjetivación son las prácticas a través de las cuales se producen sujetos. Por ello, podemos acordar con Agamben cuando afirma que

4. Cfr. Le Blanc, Guillaume, *El pensamiento de Foucault*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, pp. 177-178. Cfr. también “Sex, Power and the Politics of Identity”, entrevista a M. Foucault de B. Gallagher y A. Wilson en Toronto, junio de 1982, publicada en la revista *The Advocate* N° 400, 7 de agosto de 1984, traducida al español en: Foucault, Michel, *Estética, Ética y Hermenéutica, Obras esenciales, Volumen III*, intr. trad y ed. A. Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 417-429.

5. Cfr. Foucault, Michel, *El uso de los placeres*, trad. cit., p. 9.

6. Foucault, Michel, “El sujeto y el poder” (2001) en Dreyfus H.L. y Ravinow P., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, p. 241.

la separación entre ética y política es extraña a la preocupación del último Foucault.⁷

Dicho brevemente, al describir el comportamiento moral de la Grecia clásica en *El uso de los placeres*, Foucault elabora el concepto de “estética de la existencia” para referir otro modo de subjetivación posible, en el que la vida (el *bios*) es tomada como el material de una obra de arte y cuyo ideal es tener una existencia bella. La estética de la existencia es, así, una manera de vivir que no responde a un trabajo de purificación ni a un código alguno de comportamiento, sino que se trata de algunos principios generales para el uso de los placeres (su distribución, jerarquía y límites).⁸ Este modo de “sujeción”, la regulación de las prácticas, no responde a una legislación universal que determina lo prohibido y lo permitido, sino a un “arte” que define “las modalidades de un uso en función de variables diversas”.⁹ Lejos de un esteticismo individualista, podemos encontrar en la apuesta de Foucault por la descripción de las prácticas de sí antiguas y por un pensamiento de la “estética de la existencia”, el reverso de la regulación científico-política de la vida descripta en *La voluntad de saber*. Pensada desde el punto de vista del arte, la vida se sustrae tanto de la esfera de lo “cognoscible” como de la imposición del desciframiento de una esencia. Se trata de la creación de “otra vida” cuya belleza reside en la “armonía que el individuo crea entre sus palabras y sus actos”, como en la experiencia cínica descripta en su último curso.¹⁰ Esa estética puede ser

7. Agamben, Giorgio, *L'uso dei corpi, Homo sacer IV*, 2, Vicenza, Neri Pozza, 2014, p. 62.

8. Cfr. Foucault, Michel, *El uso de los placeres* (1986), trad. cit., p. 87.

9. *Idem*, p. 89.

10. Bernauer, James, “Más allá de la vida y de la muerte. Foucault y la ética después de Auschwitz” en AA.VV., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 263.

pensada como una “política de nosotros mismos” cuya función es la de resistir a aquella forma del poder que ata a los individuos a una supuesta identidad propia: así como en *El coraje de la verdad* la “vida filosófica” es la contracara de la “vida soberana”,¹¹ la biopolítica podría tener su contracara en una “biopoiésis”, es decir, una *poiésis*, entendida como el modo de hacer específico del arte, un pasaje del no ser al ser, una producción de belleza que construye un *bios* sin neutralizar ni administrar desde un supuesto saber universal, su carácter político.

No obstante, no se trata de rehabilitar aquellos usos pasados del placer, sino de pensar, por ejemplo en el contexto del movimiento gay, modos de creación de la sexualidad que implicarían novedosas formas de relación, de amor y de amistad. Crear un nuevo arte de vivir, dice Foucault en la famosa entrevista sobre sexo y poder publicada por *The advocate*, a partir de la invención de prácticas de placer que experimenten de otro modo con el cuerpo: desexualizar el placer y erotizar zonas impensadas de los cuerpos, como en las prácticas sadomasoquistas consentidas que se sostienen no en la necesidad de “liberación de una violencia reprimida” sino en un juego de *acting-out* de las relaciones estratégicas de poder.

Estudiaré en lo que sigue la lectura agambeniana de estos tópicos de la filosofía tardía de Foucault.

11. Foucault, Michel, *El coraje de la verdad*, trad. H. Pons, Buenos Aires, FCE, 2010, p. 283.

Agamben: primeras lecturas del cuidado de sí y de la vida como una obra de arte

En contacto con la obra de Foucault desde finales de los años ochenta,¹² Agamben comienza a considerar los conceptos de resistencia, cuidado de sí y vida como obra de arte unos pocos años después de la publicación del primer tomo de *Homo sacer* hasta llegar a dedicarle un largo “Intermezzo” en el último volumen de la saga.

En una entrevista publicada inicialmente en la revista *Vacarme*, Agamben intenta dar cuenta de la dificultad de pensar la lucha por el reconocimiento y las “formas de lucha concretas” cuando el sujeto es concebido como un proceso simultáneo de subjetivación y desubjetivación: ciertamente, no puede tratarse ya de la búsqueda de un sujeto revolucionario que reivindique ciertos derechos que le han sido negados. Si, como lo muestra Foucault, el Estado es una máquina de desubjetivación de las identidades clásicas (ciudadanos, extranjeros, criminales, etc.), es también una máquina de recodificación subjetivante que se ejerce sobre la vida biológica de los individuos, una subjetivación que sujetta. En este contexto, Agamben retoma la noción foucaultiana del “cuidado de sí” que es también, paradójicamente, un “separarse de sí”. Por ello, no es la propia identidad aquello que debemos indagar, pues el arte de vivir consiste en la destrucción de la identidad, en la desviación de sí: una práctica de sí, explica Agamben, es a la vez un proceso de separación de sí. Se tratará entonces de buscar las zonas intermedias entre la identidad y la no identidad a partir de aquella noción de “cuidado de sí” pero desplazándola hacia otros dominios:

12. La primera alusión a Foucault es en el prefacio a la traducción francesa de *Infancia e Historia*, de 1989, más de veinte años después del inicio de su labor filosófica.

cualquier práctica de sí que se pueda tener, incluso esta mística cotidiana que es la intimidad, todas estas zonas donde se limita con el no conocimiento o una zona de desubjetivación, sea la vida sexual o cualquier aspecto de la vida corporal. Ahí hay siempre imágenes donde un sujeto asiste a su derrota [...]. Es necesario prestar atención a todo aquello que nos daría una zona de este tipo. Es todavía muy vago, pero es aquello que podría ofrecer el paradigma de una biopolítica menor.¹³

Ya desde el comienzo de sus preocupaciones filosóficas, Agamben ha intentado pensar otra estructura de la subjetividad en la que el modo de subjetivación sea siempre revocable, donde la máscara no se vuelva persona culpable. Y Foucault le ofrece una mirada estratégica del asunto: ser sujeto sólo como parte de un juego de táctica y estrategia en el que no se termine sujetado, amarrado a una esencia última que *nos diga quiénes somos*. Frente a la consideración del sujeto a partir de principios últimos, Foucault da cuenta de ciertas “prácticas” que resisten el poder, no desde un afuera utópico sino desde el reticulado milimétrico de su circulación. No obstante, tomemos nota, Agamben se detiene sobre las ideas de cuidado de sí y de vida íntima, pero no menciona aquí la cuestión del uso de los placeres.

En una entrevista posterior, Agamben adelanta el contenido de un posible último tomo de *Homo sacer* en el que ya no se desarrollará una discusión histórica sino que trabajará sobre los

13. Agamben, Giorgio, “Biopolitica minore”, en Perticari, Paolo (ed.), *Biopolitica minore*, Roma, manifestolibri, 2003, pp. 194-195. Se trata de una entrevista con S. Grelet y M. Potte-Bonneville para *Vacarme 10*, hiver 2000.

conceptos de forma-de-vida y de estilo de vida, conceptos que remite en esta oportunidad directamente al trabajo de Foucault sobre Grecia y Roma.¹⁴ Una arqueología de la experiencia de vida inmediata cuya configuración aún le resulta difícil delinear, pero que será, nos dice, la tarea que resta al pensamiento.

Un buen primer paso en dicha tarea consiste en la comprensión de la idea foucaultiana de “hacer de la propia vida una obra de arte”, idea que coincide en Foucault, señala Agamben, con “una suerte de desposesión de sí”.

En este sentido, una vida filosófica, una vida bella y buena, es otra cosa: cuando tu vida se vuelve una obra de arte, tú no eres la causa de ello. [...]. La construcción de la vida coincide con lo que Foucault refería como “*se déprendre de soi*”. Y esta es también la idea nietzscheana de obra de arte sin artista.¹⁵

La vida, que fuera oportunamente definida como “potencia que incesantemente excede sus formas y sus realizaciones”,¹⁶ incluso en la adopción de una forma, en su conversión en *una* vida, implica una instancia desubjetivante, una instancia común que Agamben remite al concepto nietzscheano de obra sin artista.¹⁷ La

14. Rauff, Ulrich, “Interview with Giorgio Agamben, Life, A Work of Art Without an Author: The state of Exception, the Administration of Disorder and Private Life” en *German Law Journal* 5, may 2004, pp. 612-613.

15. *Idem*, p. 613.

16. Agamben, Giorgio, “La potenza del pensiero” en *La potenza del pensiero*, Vicenza, Neri Pozza, 2005, p. 286.

17. Cfr. Nietzsche, Friedrich, FP 2 [114] otoño de 1885-otoño 1886, *Fragmentos póstumos, Volumen IV (1885-1889)*, trad. intr. y notas de J. L. Vermal y J. B. Llinares,

vida como una obra de arte que ya no puede ser pensada como la plasmación de una voluntad que se expresa, tirana, y que se mantiene dentro de los límites de aquella metafísica de la subjetividad a la que Heidegger había condenado su versión de Nietzsche. La vida aquí, a través de la versión foucaultiana de Nietzsche, como una obra de arte sin artífice, es toda ella un artefacto, toda ella obra de ningún autor.¹⁸

Sujeto desposeído o vida sin autor, la herencia foucaultiana va más allá del diagnóstico biopolítico y permite comenzar a pensar el problema de la resistencia y la libertad sin reivindicaciones específicas. Más adelante y para cerrar su investigación en torno al funcionamiento del poder, Agamben querrá encontrar en la tradición misma –teológica primero, filosófica después– una fisura a partir de la cual volver a pensar una vida que pueda coincidir con su forma y concebirla “como aquello de lo que jamás se da propiedad, sino sólo un uso común”,¹⁹ una vida que pueda ser contemplación sin conocimiento, una vida, finalmente, que, en la irrisoriedad de su intimidad clandestina e incognoscible, se muestre como la custodia del “secreto de la política, la otra cara del *arcانum imperii* sobre el que naufragan toda biografía y toda revolución”.²⁰

Madrid, Tecnos, 2006, p. 110.

18. En “Agamben’s Foucault. An overview”, en *Foucault Studies*, N° 10, nov. 2010, pp. 55-56, AnkeSnoek analiza, aunque de modo distinto al que aquí propongo, la herencia foucaultiana de “el arte de vivir” en Agamben.

19. Agamben, Giorgio, *Altissima povertà, Regole monastiche e forme di vita, Homo sacer IV*, 1, Vincenza, Neri Pozza, 2011, p. 10.

20. Agamben, Giorgio, *L’uso dei corpi, Homo sacer IV*, 2, ed.cit., p. 11.

Vida sexual, demasiado (hetero)sexual. Violencia Rivas intérprete de Agamben

En *Homo sacer I* Agamben había criticado el optimismo de las últimas páginas de *La voluntad de saber* donde se anunciable “otra economía de los cuerpos y de los placeres” como posible horizonte de una política distinta.²¹ Tras la investigación aquí emprendida, afirmaba Agamben, una nueva cautela es necesaria: también el concepto de “cuerpo”, al igual que el de sexo y sexualidad criticados por Foucault, está siempre ya atrapado en un dispositivo, “es siempre cuerpo biopolítico y vida desnuda, y nada en él y en la economía de sus placeres parecería poder ofrecernos un terreno firme contra las demandas de poder soberano”.²²

Sin embargo, en *L’aperto, l’uomo e l’animale*, su investigación acerca de la construcción de lo humano, Agamben plantea la posibilidad de una fuga sexual y placentera a través de la idea benjaminiana de una vida insalvable y feliz. En el apartado “Tra” Agamben enmarca esta idea en un epígrafe con una cita de aquel libro de Foucault: “Todos los enigmas del mundo nos parecen leves en comparación con el minúsculo secreto del sexo”. Se abre aquí la alternativa de una resistencia al poder disociador sostenida en la pertenencia y excedencia simultáneas del hombre, como ser vivo que goza, respecto de la naturaleza.

Agamben recorre algunos textos de Benjamin y analiza dos cuadros de Tiziano para construir una imagen diferente de la relación entre la naturaleza y el hombre. Según el modelo de la

21. Cfr. Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, trad. U. Guiñazú, México, Siglo XXI, 1990, p. 194.

22. Agamben, Giorgio, *Homo sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 2005, p.209.

“dialéctica suspendida” benjamíniana, lo decisivo es el intervalo abierto entre el hombre y la naturaleza, la suspensión de ambos términos, que se instala entre ellos y se mantiene en su relación. La máquina antropológica, que articula hombre y naturaleza suspendiendo y capturando lo in-humano, ha sido detenida y da lugar a algo que ya no es ni animal ni hombre. La satisfacción sexual será para Benjamin la imagen incierta de una vida que se ha emancipado de su relación con la naturaleza: ella –que parece pertenecer íntegramente a la naturaleza pero que la excede por todas partes– corta sin resolver dialécticamente “el vínculo secreto que liga al hombre a la vida”.²³ En el extremo de la volubilidad, la vida se libera del misterio y reconoce una no-naturaleza, tal es el acertijo que ha de comprenderse, interpreta Agamben.

Con una imagen que deberemos esperar hasta Foucault para poder des-heterosexualizar (es decir, “de-sexualizar”), Benjamin señala que el misterio del hombre no reside en la sexualidad pero que a través de la satisfacción sexual el hombre pierde el misterio, que queda truncado. La mujer corta el lazo que une al hombre con la vida liberándolo para la muerte: “así como la amada lo libera del hechizo de la madre, la mujer lo desliga más literalmente de la madre tierra; es la comadrona que corta ese cordón umbilical que el misterio de la naturaleza ha trenzado”.²⁴ Una imagen que Agamben interpreta como la cifra de una emancipación posible de la máquina de construir sujetos. Por un lado, la sexualidad no es el misterio, el sexo no es un secreto esencial y universal, podríamos decir con Foucault: la hominización queda suspendida en el goce;

23. Agamben, Giorgio, *L' aperto. L' uomo e l' animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002, p. 85.

24. citado en Agamben, Giorgio, *L' aperto*, ed. cit., p. 85.

por el otro, es en la satisfacción de la voluptuosidad donde naturaleza e historia, cuerpo y espíritu, creación y redención, pierden su carácter de oposición binaria y se solapan, se distingue, se tensan y conspiran para salvarse.

Un enigma se cierne sobre la relación sexual, enigma que, sin resolversese disuelve con el goce final. Es a partir de la perdida del misterio, producida con la satisfacción sexual, que una nueva vida, feliz y ociosa, ni animal ni humana, se hace posible. Los amantes, iniciados en la ausencia de misterio como en el secreto más íntimo, se pierden en la ausencia de obra, en el *desoeuvrement* de la naturaleza y el conocimiento, del cuerpo y del espíritu, del animal y del hombre.

Nada dice aquí Agamben sobre la especial relación entre vida biológica y vida anímica que se da en “el uso de los placeres”. Uso que en su potencia colectiva –la *potentia gaudendi*, y no la buena voluntad, es tal vez la cosa mejor repartida del mundo²⁵ podría eventualmente dar lugar a otras formas de vida, otras relaciones entre el aparato somático y el mundo fantástico de las imágenes que desarticulen el trámoso misterio de la propiedad-identidad del deseo sexual normalizado. En efecto, en ciertas prácticas amorosas –y habría que pensar bien en cuáles, pues en esas decisiones puede jugarse la distancia más importante entre Agamben y Foucault– podría suponerse un elemento potencialmente profanador, la feliz promesa de una relación diversa entre el cuerpo y el alma en la que, sin disolverse ni armonizarse, ambos están involucrados pero, en su ociosidad, ninguno prevalece.

25. Cfr. Preciado, Beatriz, *Testo Yonqui*, Madrid, Espasa Calpe, 2008, p. 38. Allí se define el concepto de *potentia gaudendi* (o “fuerza orgásrnica”) como la “potencia (actual o virtual) de excitación (total) de un cuerpo”.

En relación con estas posibles diferencias entre Foucault y Agamben, no estará de más explicitar que una “cierta ceguera de género” persiste a lo largo de la obra agambeniana, según la atinada expresión de Catherine Mills. Ceguera manifiesta en esta reivindicación de la noche salvada benjamíniana, pero también en la idea de que la pornografía alcanza su objetivo representando el placer femenino signado únicamente en el rostro o en la asociación entre la vida infantil y la vida femenina como vidas aferradas a su fisiología. Al respecto, afirma Mills: “Para cualquiera con algo de conocimiento de las últimas décadas de filosofía feminista, es difícil leer semejante declaración por parte de un filósofo contemporáneo sin algo de consternación”.²⁶ Por otro lado, y casi como un corolario de aquella ceguera, podríamos decir que el de Agamben es un pensamiento atravesado por un dispositivo de sexualidad heteronormativo, embebido de una imagen de lo femenino surgida de la pobre pero duradera fenomenología masculina de la mujer y de lo que Foucault llama la “vieja virilidad heterosexual”.²⁷

26. Mills, Catherine, *The philosophy of Giorgio Agamben*, Stocksfield, Acumen, 2008, p. 115. Cfr. respectivamente, Agamben, Giorgio, *Idea della prosa* (1985), Macerata, Quodlibet, 2002, p. 56 y “Per una filosofia dell’ infanzia”, en La Cecla, F. (ed.), *Perfetti & invisibili. L’ immagine dei bambini tra manipolazione e realtà*, Milán, Skira, 1996, p. 239.

27. Mencionemos algunas de las expresiones que nos dejan perplejas (o nos hacen reír, según nuestro estado de ánimo), pues parecen más dignas de un empirista inglés del siglo XVIII que de un filósofo foucaultiano: “llamamos bella a una mujer cuya mente parece felizmente inconsciente de un secreto del cual su cuerpo está perfectamente al tanto” (en Agamben, Giorgio, *Nudità*, Roma, Nottetempo, 2009, p. 161); o “Es una experiencia común que el rostro de una mujer que se siente mirada devenga inexpresivo. Es decir, la conciencia de ser expuesta a la mirada hace vacío en la conciencia y actúa como un potente disruptor de los procesos expresivos que animan en general el rostro” (en Agamben, Giorgio, *Profanazioni*, Roma, Nottetempo, 2005, p. 104). Sobre la expresión “vieja virilidad heterosexual”,

Sadomasoquismo ontológico. Entre el cenobio y la bathhouse

En el volumen IV de *Homo sacer*, el último Foucault volverá a hacerse presente. En el primer tomo será apenas mencionado, pero en el segundo ocupará unas cuantas páginas, donde se lo presentará como el filósofo de la subjetividad procesual y como teórico del *ethos* sadomasoquista de toda subjetivación.

Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita, busca en el seno de la Iglesia Católica una salida de la ontología de la efectualidad que esa institución ha terminado de inventar.²⁸ Se trata de un estudio de la forma de vida del monaquismo y de la idea de *usus pauper* franciscano, como dos tentativas extremas y frustradas de pensar una *forma vitae* dentro del cristianismo. En la investigación dedicada al cenobio monástico, Agamben señala una posible relación entre la vida común allí descripta y las consideraciones tardías de Foucault: en el monasterio, dice, no se despliega un dispositivo legal a través del cual el monje debe observar ciertos preceptos, sino que la vida allí parece desarrollarse de acuerdo a las reglas de un arte, es ella misma un arte. Pero esto no debe entenderse como una estetización de la existencia²⁹ sino como “aquellos que parecen tener en mente Michel Foucault en los últimos escritos, [...] una definición de la propia vida en relación con una práctica

cfr. “Michel Foucault, una entrevista: Sexo, poder y política de la identidad”, trad. cit., p. 421.

28. Ontología a la que ha dedicado una investigación paralela y simultánea, publicada en *Opus Dei. Archeologia dell’ ufficio, Homo sacer, III*, 5, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.

29. Estetización que ya había criticado como parte del dispositivo de glorificación en *Il Regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell’ economia e il governo Homo sacer II*, 2, Torino, Bollatti Boringhieri, 2009, p. 235 y ss.

incesante”.³⁰ Afirmación breve y al margen que, no obstante, no sólo confirma la importancia del arte para pensar modos de vida alternativos a la vida desnuda(da), sino que adelanta, en parte, la aparición de Foucault en el último volumen del proyecto.

L'uso dei corpi, por su parte, presenta una suerte de sistematización de tres investigaciones sobre temas ya presentados anteriormente que sirven de palabras finales, mas no definitivas, para el “abandono” de la saga.³¹ Agamben analiza la estética de la existencia principalmente en dos momentos: en el contexto de la teoría del uso presentada en el primer capítulo y en el largo primer “Intermezzo” que cierra esa primera parte del libro. Dos cuestiones principales ocupan su examen: el problema del sujeto como apóretico proceso en el que se entrecruzan la inquietud de sí (*souci/cura*) y el abandono de sí; y el interés foucaultiano por las prácticas sadomasoquistas.

30. Agamben, Giorgio, *Altissima povertà*, ed. cit., p. 47.

31. El libro está compuesto por: 1) una teoría del “uso” que comienza con el análisis del sintagma “uso del cuerpo” en la definición aristotélica de la naturaleza del esclavo y culmina con la propuesta de una desactivación de la escisión sujeto/objeto, 2) un estudio ontológico sobre el dispositivo de escisión del ser que determina el lenguaje, también partiendo de Aristóteles, que propone como contracara una ontología modal que suspenda la separación entre esencia y existencia, 3) una concepción de la forma-de-vida que busca desandar la separación de la vida tal y como se llevó a cabo en Occidente a partir de la reivindicación de la teoría estoico-plotiniana del carácter unitario de todo fenómeno vital (*eidos zoes*), 4) un epílogo en el que se sientan las bases para una teoría de la potencia destituyente. En medio de estas investigaciones aparecen tres consideraciones (“Prólogo” y dos “Intermedios”) muy “personales” sobre aquellos que podemos considerar los pensadores más influyentes en la construcción de *Homo sacer*, Guy Debord, Michel Foucault y Martin Heidegger. Me ocuparé aquí de modo exclusivo de las consideraciones sobre Foucault.

Agamben retoma en el primer capítulo las consideraciones foucaultianas sobre la inquietud de sí, llamando la atención sobre la estrategia desplegada en *La hermenéutica del sujeto* de identificar el cuidado de sí (*heauton*) a partir de la cuestión del uso (*chrestai*), lo que permitiría plantear, en el marco de una inmanencia entre el sujeto ético y el de uso, una noción de sujeto como proceso no sustancial. En el “Intermezzo” aproxima esta cuestión al problema ontológico de la separación del ser y a la paradoja de la relación entre poder constituyente y poder constituido, para concluir que “la práctica de sí es esta operación en la que el sujeto se adecua a la propia relación constitutiva, permanece inmanente a ella” y que por ello “el sujeto es la puesta en juego en el cuidado de sí y este cuidado no es otra cosa que el proceso a través del cual el sujeto se constituye a sí mismo”.³²

Por otro lado, Agamben se interesa por la predilección foucaultiana por las prácticas sadomasoquistas de las comunidades gays estadounidenses. Su interés³³ consiste en la posibilidad de identificar en dichas prácticas la estructura misma de la subjetivación, como su *ethos*:

Amo y esclavo, sádico y masoquista no son aquí dos sustancias incomunicables, sino que, tomados en el uso recíproco de sus cuerpos, ellos transitan el uno en el otro e incessantemente se indeterminan [...]. Es

32. Agamben, Giorgio, *L'uso dei corpi*, ed.cit., p. 143.

33. Interés que ya había manifestado en *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer III*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, capítulo “La vergogna o del soggetto”.

decir, el sadomasoquismo exhibe la verdad del uso, que no conoce sujeto y objeto, agente y paciente.³⁴

Así, Agamben retoma las consideraciones foucaultianas pero para transformar las prácticas en un paradigma que explique la búsqueda moderna de las huellas perdidas de un “uso de los cuerpos” más allá de las escisiones, descuidando en su análisis el aspecto novedoso que Foucault ve en el S/M. Por ello, puede concluir que se trata de un intento deficiente de volver *inoperosa* la relación amo/esclavo que desde la dialéctica hegeliana nos condena a la humanidad. Después de todo, el S/M no puede transformar la ontología, pues las relaciones de poder permanecen aunque se hayan vuelto corporales y, desde esa perspectiva, el horizonte de la gubernamentalidad es insuperable.³⁵

El puto y el obispo

Para terminar, querría esbozar algunos reparos a la lectura-agambeniana de la fascinación de Foucault por las prácticas sadomasoquistas. En primer lugar, Agamben parece víctima de la “epistemología del armario”,³⁶ ese lugar imposible, del que no se puede nunca terminar de salir y al que no se puede estar seguro de volver

34. Agamben, Giorgio, *L'uso dei corpi*, ed.cit., p. 61.

35. *Idem*, pp. 146-148. No analizo aquí por falta de espacio lo que sería un tercer tema importante en esta interpretación agambeniana del último Foucault, que es la cuestión de la vida como obra de arte que tematiza en este mismo “Intermezzo” y complementa su lectura de la propuesta foucaultiana como una ética y no como una estética.

36. La expresión pertenece al libro de Eve Kosofsky Sedgwick, citado por Halperin, David, *San Foucault. Una hagiografía gay*, Córdoba, Cuadernos del Litoral, 2000, p. 57.

a entrar, que la mirada heteronormativa naturalizada impone sobre la sexualidad gay. Sostenida en la “evidencia de la obviedad del hecho heterosexual”, esta forma argumentativa está presente en el escandaloso silencio que Agamben mantiene sobre las operaciones de lectura que se realizaron sobre la vida gay del filósofo francés. En efecto, parece disculpar a los biógrafos que necesitaron dar cuenta de la vida privada de Foucault;³⁷ pues, en algún sentido, es culpa del propio Foucault –que declara su interés en los ambientes homosexuales de San Francisco y New York como laboratorios para la creación de nuevas formas de vida– el interés despertado por aspectos de su vida que “en general no son considerados pertinentes para la comprensión del pensamiento de un autor”.³⁸ Pero el problema no es sólo el encubrimiento agambeniano de la propia obscenidad y la de los relatores, sino que, a partir de allí, todo el “Intermezzo” parece un honesto intento de devolver a Foucault al terreno filosófico (del que fue expulsado por sus prácticas personales desviadas) mediante la reducción del interés por el S/M a un problema ontológico. “¡Aleluya!” –podremos gritar al terminar de leer– “¡Foucault ha sido salvado!”.

En segundo lugar, y en relación con esto, para que la operación de lectura funcione, se instala como su fundamento la atribución de una inamovible y verdadera “identidad sexual” foucaultiana

37. Menciona de modo completamente acrítico a James Miller, Hervé Guilbert y el joven que registró detalladamente sus reacciones durante una excursión al Death Valley en la que experimentó con LSD, Simeon Wade. Aunque reconoce en Foucault “una persona esquiva y discreta”, Agamben sostiene que no parece haber una diferencia importante entre su vida pública y su vida privada. Cfr. Agamben, Giorgio, *L'uso dei corpi*, ed.cit., p. 135. Luego del *Ecce homo* nietzscheano, esta afirmación parece cuanto menos cándida.

38. *Ibídem*.

–no olvidar: Foucault es puto y eso lo explica todo– sostenida en una integridad psicofísica que, por lo demás, contradice la estética de la existencia entendida como una ética de elaboración continua. Contra el múltiple y creativo uso de los placeres, se impone la ley del deseo, el aburrimiento de ser siempre el mismo. La explicación ontológica y continuista del S/M de la lectura agambeniana desdibuja completamente el carácter ficcional y novedoso que Foucault le atribuye. Como el amor cortés medieval, el S/M es un juego estratégico, pero a diferencia de aquel, no tiene una finalidad sexual explícita.³⁹ No es la satisfacción sexual del varón heterosexual lo que motiva, como en la imagen benjamíniana, es la creación de nuevos placeres no imaginados anteriormente, donde incluso la “orientación sexual” del/la compañero/a se vuelve irrelevante, pues el placer ha sido desgenitalizado. Por ello, además, el viejo monopolio de los venerados genitales masculinos se transforma en el mapa de nuevas vulnerabilidades.⁴⁰

Finalmente, en consonancia con lo dicho, es notable que a pesar de señalar el surgimiento de un “placer adéspota y común”⁴¹ en las prácticas S/M, la explicación agambeniana neutraliza el poder político que el placer parece adquirir en la perspectiva foucaultiana. En efecto, interesado en el concepto de uso, Agamben analiza la estética de la existencia desde la idea de la inquietud de sí, señalando una cierta limitación en el planteo foucaultiano que pareciera solapar la cuestión política del uso en la ética del cuidado. Pero así como no se detiene en el carácter innovador de las prácticas S/M –que reduce al viejísimo problema ontológico de

39. Cfr. Foucault, Michel, “Sexo, poder y política de la identidad”, trad. cit., p. 425.

40. Cfr. Halperin, David, *San Foucault*, trad. cit., p. 112.

41. Agamben, Giorgio, *L'uso dei corpi*, ed.cit., p. 61.

la autoconstitución del ser, problema que, como todos sabemos, no se resuelve visitando saunas sino enfrentando valientemente, como Heidegger, la historia de la ontología—⁴² tampoco lo hace en el placer corporal como acontecimiento impersonal y contra-productivo. Agamben ve en las experiencias en EE.UU. el interés por la constitución de un nuevo sujeto y reduce la cuestión a una recreación ritualizada y paródica de una dimensión pre-jurídica del uso de los cuerpos que resulta insuficiente para desactivar la máquina antropogénica de la dialéctica entre el amo y el esclavo.⁴³ Pero, ¿y el placer en el uso del propio cuerpo y del cuerpo ajeno? El placer se produce en el límite del sujeto, entre los sujetos, es una instancia que “disuelve al sujeto en la continuidad sensorial del cuerpo”.⁴⁴ Tras la genealogía de la moral emprendida en *Historia de la sexualidad*, Foucault se permite pensar un erotismo no disciplinario que produzca, en el encuentro azaroso de los cuerpos, placeres sin cálculo –placeres acaso muy distintos de la promesa de felicidad de la pornografía heterosexual que tanto fascina al filósofo italiano.⁴⁵ Por esto, luego de leer el análisis de la estética de la existencia ofrecido por Agamben nos queda la sensación de haber asistido a la neutralización de una potencialidad política del planteo foucaultiano –potencialidad que en los años sucesivos fue explotada al máximo por los discursos políticos *queer*–. En nombre

42. Idem, p. 148.

43. Cfr. Agamben, Giorgio, *L'uso dei corpi*, ed.cit., pp. 64-65.

44. Halperin, David, *San Foucault*, trad.cit., p. 119.

45. Interés que leemos desde sus primeros artículos hasta las últimas obras. Cfr. por ejemplo, “La 121a giornata di Sodoma e Gomorra”, en *Tempo presente*, vol. 11, N° 3-4, Roma, mar.-abr. 1966, pp. 59-70; o “Idea del comunismo” en *Idea della prosa* (1985), Macerata, Quodlibet, 2002; o “Elogio de la profanazione” en *Profanazioni*, Roma, Nottetempo, 2005.

de una posible sustracción de las relaciones estratégicas del poder, de un posible espacio Ingobernable más allá del domino y el poder, Agamben parece desestimar el poder transformador de la propuesta foucaultiana de pensar el placer, múltiple y diverso, como una “política de nosotros mismos”, más allá del deseo. En la indocilidad de los cuerpos podría haber un potencial profanador que restituyera a un uso común el placer confiscado y gestionado para la incrustación en los cuerpos de una esencial identidad sexual que lo transforma en deseo incumplido.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *Altissima povertà, Regole monastiche e forme di vita, Homo sacer IV, 1*, Vicenza, Neri Poza, 2011.
- “Biopolitica minore”, en Perticari, Paolo (ed.), *Biopolitica minore* (2003), Roma, manifestolibri, En “Agamben’s Foucault. An overview”, *Foucault Studies*, N° 10, nov. 2010, pp. 55-56.
 - *Homo sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 2005.
 - *Idea della prosa*, Macerata, Quodlibet, 2002.
 - *Il Regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e il governo Homo sacer II, 2*, Torino, Bollatti Boringhieri, 2009.
 - *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.
 - “La 121a giornata di Sodoma e Gomorra”, en *Tempo presente*, vol. 11, N° 3-4, Roma, mar.-abr. 1966, pp. 59-70.
 - “La potenza del pensiero” en *La potenza del pensiero*, Vincenza, Neri Pozza, 2005.

- *L'uso dei corpi, Homo sacer IV, 2*, Vicenza, Neri Pozza, 2014.
 - *Nudità*, Roma, Nottetempo, 2009.
 - *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio, Homo sacer, III, 5*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.
 - “Per una filosofia dell’ infanzia”, en La Cecla, Franco (ed.), *Perfetti & invisibili. L’immagine dei bambini tra manipolazione e realtà*, Milán, Skira, 1996.
 - *Profanazioni*, Roma, Nottetempo, 2005.
 - *Quel che resta di Auschwitz. L’archivio e il testimone. Homo sacer III*, Torino, BollatiBoringhieri, 1998.
- Bernauer, James, “Más allá de la vida y de la muerte. Foucault y la ética después de Auschwitz” en AA.VV., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Bossolini, Jeffrey, “Critical Encounter between Giorgio Agamben and Michel Foucault: Review of Recent Works of Agamben”, en *Foucault Studies*, N° 10, nov..2016.
- Genel, Katia, “Le biopouvoir chez Foucault et Agamben” en *METHODOS. Savoir et textes*, N° 4, 2004.
- Foucault, Michel, *El coraje de la verdad*, Buenos Aires, FCE, 2010.
- “El sujeto y el poder”, en Dreyfus, Hubert y Ravinow Paul, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.
 - *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1990.
 - *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1986.
 - “Sex, Power and the Politics of Identity”, entrevista a M. Foucault de B. Gallagher y A. Wilson en Toronto, junio de 1982, publicada en la revista *The Advocate* N° 400, 7 de agosto de 1984, traducida al español en: Foucault, Michel,

- Estética, Ética y Hermenéutica, Obras esenciales, Volumen III*, intr. trad y ed. A. Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 417-429.
- Halperin, David, *San Foucault. Una hagiografía gay*, Córdoba, Cuadernos del Litoral, 2000.
- Le Blanc, Guillaume, *El pensamiento de Foucault*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- Mills, Catherine, *The philosophy of Giorgio Agamben*, Stocksfield, Acumen, 2008.
- Nietzsche, Friedrich, FP 2 [114] otoño de 1885-otoño 1886, *Fragmentos póstumos, Volumen IV (1885-1889)*, trad. intr. y notas de J. L. Vermal y J. B. Llinares, Madrid, Tecnos, 2006, p. 110.
- Ojakangas, Mika, “Impossible Dialogue on Bio-power: Agamben and Foucault”, en *Foucault Studies*, may 2005, pp. 5-28.
- Preciado, Beatriz, *Testo Yonqui*, Madrid, Espasa Calpe, 2008.
- Rauff, Ulrich, “Interview with Giorgio Agamben, Life, A Work of Art Without an Author: The State of Exception, the Administration of Disorder and Private Life”, en *German Law Journal* 5, may 2004, pp. 612-613.
- Snoek, Anke, “Agamben’s Foucault. An Overview”, *Foucault Studies*, N° 10, nov. 2010, pp. 55-56.

02. La imagen-dispositivo en lo político agambeniano

NATALIA TACCETTA

Imagen y palabra

La reflexión de Giorgio Agamben sobre la imagen parece ser un aspecto como mínimo poco explorado en su proyecto filosófico-político. Sin embargo, puede pensarse como la clave de una trama en la cual Agamben prueba la doble operación de separación a partir de la cual se configura la vida del hombre. En sus obras sobre arte y crítica estética, en relación con la cuestión del lenguaje (sobre todo vinculada al análisis de la imagen poética) o en virtud de sus análisis políticos (relativos al espectáculo, la soberanía, o la ontología política en general), el concepto de imagen opera en prácticamente toda la obra agambeniana a partir de una premisa propia de la filosofía occidental.

Toda investigación sobre el problema de la imagen debe comenzar antes que nada por reconocer que este término, en nuestra cultura, designa un imposible. La imagen, en efecto, es el lugar donde la metafísica occidental buscó la solución de su enigma propiamente central: la unión de lo sensible y lo inteligible, de lo múltiple y lo uno. Es por esto que la imagen conlleva en sí misma una dualidad irreductible y originaria: es, por esencia, aquello que

es repetible y reproducible pero, al mismo tiempo, es la aparición de un único.¹

Siguiendo la lectura de Connal Parsley,² podría decirse, la imagen es por un lado “imposible”, y por otro, la mediación que le permite a Agamben problematizar nociones como las de umbral, cesura e historia, centrales en su vocabulario filosófico para la conceptualización de la vida. Señala que, como medio, la imagen es lo que le permite volver a la noción de historia, es decir, a lo “en-common” señalando una tensión. En *Ninfas* (2007), Agamben lo expresa del siguiente modo: “Las imágenes, que constituyen la consistencia última de lo humano y el único camino de su posible salvación, son también el lugar de su incesante faltarse a sí mismo”.³ Así, “imagen” puede considerarse un término fundamental para un problema como el de la mediación entre lo sensible y lo inteligible, lo único y lo reproducible, lo singular y lo múltiple.

La preocupación por la imagen aparece en el primer libro de Agamben, *El hombre sin contenido* de 1970, donde rastrea las modificaciones históricas que atravesaron algunos conceptos estéticos fundamentales, e indaga sobre la importancia y la función del arte en la reapropiación de la historia. Para ello, hace hincapié en las implicaciones ontológicas y epistemológicas que conlleva pensar la subjetividad en el arte y los problemas y consecuencias que trae la teorización estética a lo largo de la modernidad. Es importante notar que en este primer libro la exploración agambeniana de la

1. Agamben, Giorgio (2004), « Le pays au-delà des images » en *Image et mémoire. Écrits sur l'image, la danse et le cinéma*, París, Desclée de Brouwer, p. 138. La traducción es mía.

2. Parsley, Connal, “Image”, en Alex Murray y Jessica Whyte (comps.), *The Agamben Dictionary*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2011, pp. 100-101.

3. Agamben, Giorgio, *Ninfas*, Valencia, Pre-Textos, 2007, p. 50.

estética implica arriesgar una ontología del presente y preguntarse por los modos de establecer vínculo y continuidad con la realidad: es decir, se trata, finalmente, de una reflexión sobre la espaciotemporalidad adecuada para que la experiencia pueda tener lugar. En este sentido, Agamben piensa la crisis de la estética como un problema que involucra a la cultura en su conjunto y asume que, si no es posible representarse un mundo en el que la experiencia sea posible, la supervivencia de toda la cultura queda amenazada. De modo que, en este primer libro, la pregunta por el arte y la imagen apunta a una indagación sobre la vida humana y sus posibilidades.

Una suerte de rastreo del concepto de “imagen” vuelve evidente que constituye un dispositivo central en la conceptualización agambeniana de la vida, su pensamiento de lo político y su exploración de la relación entre el arte y la historia. Se hará imperioso, entonces, volver sobre la confianza que Agamben deposita en el arte y las tensiones que, en su pensamiento, constituyen lo humano y articulan la vida.

En “¿Qué es un dispositivo?”, Agamben resume en tres puntos la conceptualización de Michel Foucault: se trata de una red que se establece entre discursos, instituciones, edificios, leyes, proposiciones filosóficas, etc.; tiene una función estratégica que se inscribe en una relación de poder; resulta del cruce entre relaciones de poder y de saber. La concepción de Agamben, por su parte, carga sobre “dispositivo” una genealogía que le permite pensar la *oikonomía* como administración o gestión en función de la importancia que el concepto reviste para el pensamiento teológico medieval. El término latino *dispositio* asume, según Agamben, esta compleja esfera semántica en la medida en que reconoce la fractura que articula el ser y la praxis, la naturaleza y la esencia, la administración y el gobierno:

en lo cual y a través de lo cual se realiza una actividad pura de gobierno sin ningún fundamento en el ser. Por esta razón, los dispositivos siempre deben implicar un proceso de subjetivación, es decir, deben producir un sujeto.⁴

Agamben define los dispositivos en su constante captura de lo viviente. En este sentido, quedan inscriptos en la *oikonomía* definidos como “cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes”.⁵ Ahora bien, si “sujeto” es la resultante de las relaciones del “cuerpo a cuerpo entre los vivientes y los dispositivos”, se produce para Agamben una diseminación de la subjetividad en el mundo contemporáneo “que lleva al extremo el aspecto de máscara que siempre ha acompañado a todas las identidades personales”.⁶

Precisamente, esta noción de máscara reenvía al problema de la imagen. Como dispositivo, se la puede pensar como en “Le visage et le silence”, donde Agamben indaga sobre la relación entre la imagen y la poesía para asumir que “Que no se trata de un paralelo general entre las dos artes, sino más bien de algo como una relación esencial [y] que [...] ‘uno solo es el cumplimiento (*télos*) de los dos’”. Para preguntarse concretamente: “¿Qué es este cumplimiento, este fin común de la pintura y la poesía? O, ¿qué especie

4. Agamben, Giorgio, *¿Qué es un dispositivo?*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2014, p. 16.

5. Ibid. p. 18.

6. Idem, p. 19.

de relación está aquí instituida entre imagen y palabra?”.⁷ En “Le pays au delà des images”, asume que toda imagen reposa sobre un abismo por lo que el problema de la imagen “deviene el del estatus de aquello que constituye desde siempre el tema común de la pintura y la filosofía”.⁸

La máscara vuelve cuando al explorar la cuestión en el teatro Agamben repara en la pregunta por lo intermediario –el personaje– entre el género y el individuo. Los personajes son seres híbridos entre un individuo de carne y hueso –el actor– y el rol que el autor escribió para él. “Que tal encuentro implique para el actor una mutación extraordinaria resulta del ceremonial al cual debe someterse para sumir su rol”.⁹ Frecuentemente, porta una máscara (*persona*), que señala “su pasaje a una vida superior, sustraída de las vicisitudes de la existencia individual”.¹⁰ Este proceso de individuación tiene una suerte de evolución en el cine, pero, a diferencia del teatro, “no pone en absoluto en juego un actor que presta su cuerpo a un personaje parlante, sino únicamente diferentes grados de tensión a lo largo de una escala cuya cima no es otra que este ser paradojal que no existe más que en el cine: el *divo*, la estrella”.¹¹

Imagen, vida y política

La máscara que da forma a la captura de la vida en todas las manifestaciones tiene en Agamben la forma de la relación entre

7. Agamben, Giorgio, “Le visage et le silence”, en *Image et mémoire. Écrits sur l'image, la danse et le cinéma*, París, Desclée de Brouwer, 2004, p. 147.

8. Idem.

9. Ibíd., p. 123.

10. Idem.

11. Ibíd. p. 125.

ontología y política en el primer libro de la serie *Homo sacer*, es decir, *Homo sacer I. El poder soberano y la vida desnuda*, donde Agamben busca restituir la política a su dimensión verdadera en términos ontológicos y prácticos para exhibir el lazo que une la “vida desnuda” con la existencia política. La imagen permite comprender la politicidad de la *zoe* como “elemento político originario” a partir de la idea de exposición, es decir, como vida que está expuesta a la muerte, vida que ha sido expuesta –sacada afuera para ser vista– por considerarse no-vivible (o no digna de ser visible).

Asimismo, la noción de imagen es central para comprender la idea de soberanía que Agamben propone a partir del análisis de *Los dos cuerpos del Rey* de Ernst Kantorowicz (1957). Allí se describen las ceremonias fúnebres de los reyes franceses, en las cuales la efigie de cera del soberano ocupa un lugar fundamental y se la expone con los mismos honores que tendría un cuerpo vivo. Kantorowicz se refiere a la imagen del rey del siguiente modo:

En sus *Historias romanas*, Herodes, cuando describía la apoteosis del Emperador Septimio Severo, describía también una serie de servicios ceremoniales que eran ofrecidos a la efigie del mandatario muerto: la efigie, tratada como un hombre enfermo, yace en la cama; senadores y matronas se alinean a ambos lados; médicos fingían tomar el pulso a la imagen y darle asistencia médica hasta que, después de siete días, la efigie ‘muere’ ”.¹²

La imagen se homologa con una dignidad “que nunca muere”. La importancia de la imagen para este “pasaje” al mundo de los muertos aparece en “L’image immémoriale” donde Agamben buscar problematizar la imagen a partir de la figura del eterno

12. Kantorowicz, Ernst, *The King’s Two Bodies. A study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1997, p. 427. La traducción es propia.

retorno en Friedrich Nietzsche. Esta búsqueda lo lleva a reparar en la etimología de la palabra *Gleich* y el término *leich* que está escondido en “*ewige Wiederkehr des Gleichen*” (“eterno retorno de lo mismo”). *Leiche* es la palabra alemana para cadáver y es la que le permite recordar que “el cadáver es por excelencia lo que tiene la misma figura, la misma semejanza (*ressemblance*). Esto es tan así que para los romanos la muerte se identifica con la imagen, es la *imago* por excelencia y, vice versa, la *imago* es ante todo la imagen del muerto”.¹³

La expuesta vida desnuda reaparece en el tercer volumen de la serie, en *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, donde la figura del musulmán es central para pensar la captura de la vida en el campo de concentración. La imagen como dispositivo, la imagen-dispositivo, le permite a Agamben el señalamiento de un límite que problematiza la distinción vida/muerte tanto como posible/imposible, además de constituir un elemento fundamental en la economía ética que piensa a partir de la experiencia del exterminio.

La imagen constituye una categoría elemental también en el análisis de la gloria de *Homo sacer II, 2. El Reino y la Gloria*. Allí, el estudio del paradigma de la teología económica le permite a Agamben sustituir la trascendencia del poder soberano por una *oikonomía*. El análisis de este concepto conduce a Agamben a conceptualizar el funcionamiento y la gestión del gobierno en las sociedades modernas y a pensar el poder como “majestuosidad ceremonial y litúrgica”. En esta exploración, cobran importancia el análisis de la gloria y las aclamaciones –que, en cierto sentido,

13. Agamben, Giorgio, « L'image immémoriale » en *Image et mémoire. Écrits sur l'image, la danse et le cinéma*, París, Desclée de Brouwer, p. 99.

construyen la “imagen del poder” – y el modo en que se reactualizan en la lógica de los medios masivos contemporáneos, es decir, en la imagen del espectáculo.

Agamben lee los gestos y signos del poder como signaturas que dan eficacia constatativa a los signos u objetos. Junto con el examen de las aclamaciones se abre la esfera de la “gloria”, dispositivo situado originalmente en el espacio litúrgico cristiano, que imprime una suerte de signatura sobre las formas de gobierno de las democracias contemporáneas (donde las aclamaciones y la gloria se trasladan a la opinión pública y el consenso). La gloria opera en la formación y control de la opinión pública en una democracia que Guy Debord llama “sociedad del espectáculo”, una democracia gloriosa cuya *oikonomía* se resuelve en la gloria y la función doxológica se absolutiza para penetrar en toda la vida social, volviéndola, de algún modo, imaginal.

Agamben relea *La sociedad del espectáculo* de Debord y vincula la idea de la sociedad como una “inmensa acumulación de espectáculos” con la tesis Carl Schmitt sobre la opinión pública como la esfera moderna de la aclamación, lo que podría redefinir la función de la gloria como centro de la imagen de la política actual. La democracia moderna es, en esta perspectiva, un sistema basado en la eficacia de la aclamación, en la gloria diseminada en los medios masivos. Debord lo diagnostica claramente al comenzar su libro: “El espectáculo no es un conjunto de imágenes, sino una relación social entre personas, mediatizada por las imágenes”.¹⁴ Curiosamente, esto no está tan alejado de lo que Walter Benjamin propone sobre el final del ensayo *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, refiriéndose al contexto de los fascismos

14. Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Madrid, Pre-Textos, 2002, p. 15.

de la década del treinta del siglo XX: “La humanidad se ha convertido ahora en espectáculo de sí misma. Su autoalienación ha alcanzado un grado que le permite vivir su propia destrucción como un goce estético”.¹⁵

En diversos tramos de su pensamiento, Agamben recorrió las obras de Debord y Benjamin. Desde el breve texto sobre el cine situacionista hasta las glosas marginales a *La sociedad del espectáculo*, Agamben recuperó a Debord como un pensador de la captura imaginal del poder contemporáneo, mientras encontró en Benjamin un incansable pensador de las signaturas históricas. En *El Reino y la Gloria*, la preocupación por la representación del poder lo obliga a prestar atención a los peligros de la manipulación inherente a sus propios mecanismos, que no es difícil asociar con el espectáculo como un mundo falso que pervierte lo político.

La salida parece ser la deriva situacionista hacia la interrupción del anestesiamiento fetichista y una liberación de la potencia de la imagen como quería Benjamin. Esta liberación toma la “forma” de la inoperosidad como interrupción, la de la politización del arte y la de la puesta en evidencia de la perversión capitalista a través de una imagen que la horada en su propio fundamento. De algún modo, esto hace Debord y su grupo en la producción filmica que va de *Hurlements en faveur de Sade* (Lamentos en favor de Sade) de 1952 hasta *In girum imus nocte et consumimur igni* (Damos una vuelta por la noche y somos consumidos por el fuego) de 1978. En estos films aparece una encrucijada de vida y arte a la que Agamben llama “gesto” y que funciona como potencia que nunca se actualiza, y apunta incansablemente hacia una tensión

15. Benjamin, Walter, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en *Discursos interrumpidos I*, Buenos Aires, Taurus, 1989, p. 57.

que aparece al comienzo de *L'uso dei corpi*, el último volumen de la serie *Homo sacer*: “la oscura e inconfesada conciencia de que el elemento genuinamente político consiste exactamente en esta incomunicable y casi ridícula clandestinidad de la vida privada”.¹⁶

Benjamin y Debord enfrentan el espectáculo (o la vida estetizada) con el *détournement* para torcer el sentido fetichizado de las imágenes de la fantasmagoría capitalista, arrancarlas del “devenir-imagen” del capital como última metamorfosis de la mercancía. Y con el llamado a la politización del arte asumiendo el papel que las nuevas tecnologías artísticas podrían tener en el enfrentamiento a la vida alienada. Ambos exploran los mecanismos para enfrentar la tiranía estética del espectáculo volviendo evidente la necesidad de una apertura en la que converjan el arte y la política, dando cuenta del carácter fantasmagórico del desdoblamiento del valor que hace a la mercancía acceder a una posición de soberanía sobre la vida de los hombres.

Agamben pone de manifiesto que una indagación sobre lo político es, al mismo tiempo, una exploración sobre el carácter de total exposición que tiene la política, en definitiva, la absoluta preeminencia de la imagen. Por las características atribuidas al espectáculo integrado actual, considera que la política es más verdadera cuanto más exhibe el hecho de ser ficción. “Elevar a apariencia la apariencia misma es la tarea de la política”,¹⁷ propone. De modo que el poder de los Estados se funda ahora en la exposición en un mundo espectacular, en el que la comunicación se separa de ella misma.

16. Agamben, Giorgio, « Prólogo », en *L'uso dei corpi. Homo sacer*, IV, 2, Vicenza, Neri Pozza Editore, 2014, p. 11.

17. Agamben, Giorgio, *Medios sin fin*, Valencia, Pre-Textos, 2002, p. 69.

Esta deriva parece confirmar la preocupación agambeniana por pensar las esferas del arte y la política en el relevamiento de la inescindibilidad entre estética, filosofía política y la centralidad de la vida. En este sentido, Agamben ofrece una lectura del modo en que la teología cristiana intentó estetizar la gloria, cómo ocultó la relación que tiene con la idea de soberanía –recuérdese que “gloria” es *Herrlichkeit*, cuya raíz comparte con *Herrschaft*, es decir, señorío, dominio– para articular una reflexión sobre los mecanismos de glorificación que ponen de manifiesto la forma en que la vida es violentamente capturada en el orden divino, pero cuya representación se vincula enfáticamente con la belleza. En la gloria confluyen teología y política y una apariencia que oculta el vacío inoperante que produce vida desnudada. El esteticismo del discurso teológico sobre la gloria asume que Dios ejercita su dominio de un modo embellecido, estetizado y estetizante. Hacia el final de *El Reino y la Gloria*, la única salida parece ser la de una vida ingobernable, inopera, capaz de disolver las formas predeterminadas de la sociedad glorificada. En definitiva, una vida poética abierta a nuevos usos.

Para Debord, el espectáculo quiebra la “antigua unidad de la vida” en imágenes separadas que ni siquiera conforman una colección. Son relaciones sociales mediadas que obligan a reevaluar el grado hasta el cual el espectáculo conforma realidad. La conciencia de clase o el despertar no se dan por una epifanía, sino por la asunción del carácter espectacular de la vida. Del espectáculo capitalista, es posible recapturar la imagen para configurar una suerte de ejército provisional de reserva cuyo potencial activador es obliterado por las lógicas dominantes de la estetización. Como en la reescritura de la historia benjamíniana, se intenta volver evidente la esfera de lo perdido frente a la cual es necesaria alguna reparación. Estos dispositivos median “la realidad” del mismo modo que

la comprensión litúrgica de la producción de poder vuelve imposible el acceso no mediado a lo político.

La apuesta benjamíniana de repensar la desauratización de la obra de arte como potencia se puede comprender en términos afines, pues poniendo de manifiesto que el fundamento del arte ya no es ritual sino político en la época de su reproductibilidad técnica, se hace imperioso articular dispositivos que escapan a la lógica de la dominación y que sean deliberadamente incompatibles con la estetización de la vida. Si la copia y el espectáculo pretenden el estatuto de lo real, la autoalienación del hombre se convierte en la producción litúrgica de la época de la reproductibilidad técnica. Sin embargo, esta supervivencia no clausura toda la potencialidad política para Benjamin en la medida en que en confía en que cierta apropiación del arte puede posibilitar el estallido que destruya el edificio espectacular del fascismo. Es claro que Benjamin piensa en un tipo de arte que impide una expectación “litúrgica”.

Para Agamben, advertir que estos procedimientos siguen operando como prácticas teológicas secularizadas, conlleva asumir, como propuso Benjamin, que el capitalismo es una religión, incluso la más feroz de todas, la primera enteramente de culto que opera a través de separaciones continuas y repetidas. Profana el carácter religioso de sus mecanismos para volverlos imperceptibles constituyendo un improfanable generador de deudas inexpiables. La forma que Agamben encuentra para interrumpir la efectividad de este procedimiento es la profanación misma de las categorías centrales del capitalismo, es decir, la de trabajo y producción. Sostiene que la modalidad particular del poder capitalista es la crear una forma nueva de consagración a través del consumo como sacramento. Como el espectáculo debordiano, Agamben vuelve evidentes los mecanismos de la máquina biopolítica capitalista para hacerla inefectiva. Debord lo hace en sus films a través

del montaje, las yuxtaposiciones extrañas, las sobreimpresiones, el uso expresivo del sonido, la sobreabundancia de cuadros blancos o negros; Benjamin con el llamado a la politización del arte, su fascinación con las vanguardias, el carácter críptico de sus tesis sobre el concepto de historia o la configuración anárquica –una suerte de taller en pleno trabajo o una cartografía– de una filosofía de la historia del siglo XIX en el *Libro de los Pasajes*.

La apuesta agambeniana por la inoperosidad no es ni un llamado a la inercia ni al ocio. Apunta más bien a una actividad que implique la liberación del trabajo y la efectividad para detener la producción espectacular de la vida, liberándola para otros usos, esto es, usos que escapan a la dupla espectáculo/consumo. Tal vez no haga falta pensar en equivalentes “políticos” de la escritura de un poema que se sustrae a la función comunicativa del lenguaje o la producción de un film sobre los mecanismos anestesiadores del cine. Siguiendo la perspectiva de Agamben parece más interesante asumir que esta es la producción política por venir en tanto el hombre ya no debe hacerse cargo de prescripción alguna y, en todo caso, debe asumir su potencia de no hacerlo. Es así que el gesto filosófico que Agamben reconoce en Debord y Benjamin parece no ser tanto la interrupción que proponen del aparato espectacular-fascista, como haberse detenido en las condiciones de posibilidad de esa cesura en un contexto en el que la gloria y la imagen funcionan como matrices de la vida política.

No obstante, la imagen no es sólo espectáculo y exhibición. Es para Benjamin la detención mesiánica que interrumpe el *continuum* espectacular de la dominación y es por eso el lugar de lo político. En términos agambenianos, es la presentación de la *dynamis* que refiere incansablemente a otras imágenes, como los fotogramas de un film, que constituyen el gesto filmico de Debord

en quien reconoce operaciones anti-cinematográficas para inhibir imaginalmente el consumo y la contemplación.

Como el capitalismo no expropia únicamente el producto del trabajo sino la actividad misma, la propuesta de Agamben permite ver cómo se produce una auténtica alienación del propio lenguaje, que Debord pone en evidencia con sus films y Benjamin cuando se refiere a los noticiarios de la tercera versión de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* o con la llamada a una inervación corporal colectiva de las primeras versiones. La inervación es un llamado a la potencia y al movimiento, y no una arenga que da comienzo a un proceso o concluye en una producción.

Asumir la vida política como secularización de la vida teológica y culto culposo que exige el capitalismo, implica profanar el lugar mismo de la imagen. Como Debord y Benjamin lo hacen con las operaciones del *détournement*, la cita y el montaje como articuladores mesiánicos de la historia. En los dos casos, se hace manifiesto que funcionan como estrategias profanadoras de la imagen del poder.

Imagen-dispositivo

Agamben parece emular de algún modo el gesto benjamíniano de asumir una mirada nostálgica pero nunca enteramente pesimista (como lo hace con la narración, la obra de arte cultural o incluso con la historiografía materialista). En este sentido, aunque la profanación pueda ser la tarea a realizar y aunque el capitalismo se sostenga sobre la persecución incansable de un improfanable, Agamben sostiene que “es posible, sin embargo, que lo Improfanable, sobre lo cual se funda la religión capitalista, no sea verdaderamente tal, que se den todavía hoy formas eficaces de

profanación”.¹⁸ La profanación no restaura un uso incontaminado, sino que es más bien un acto de desinscripción. Es esto precisamente lo que ocurre con la imagen cuando Debord y Benjamin ponen en evidencia la conciencia del doble filo del fundamento político del arte.

Las imágenes que constituyen el espectáculo capitalista se han cristalizado y se transforman en espectros que esclavizan haciendo creer en una esencia y un destino, cuando en realidad son “la huella de lo que los hombres que nos precedieron esperaron y desearon”.¹⁹

El diagnóstico de Debord obliga a asumir que la gloria ahora tiene el aspecto de una “fantasmagoría espectacular” que transforma la política y la vida. Obliga a suspender el “dinamograma cargado de tiempo”²⁰ para invertir su carga, reafirmando que las relaciones sociales son constatación de la simple apariencia, de una imagen. Lo vivido se transforma en una representación, de modo que es posible afirmar que, si en las imágenes el hombre se juega su carácter de hombre, el espectáculo confirma la expropiación de la sociabilidad humana al encerrarlo en una separación que vuelve real a la imagen e imagen a lo real.

En *Profanaciones* Agamben sostiene que, en su fase extrema, “el capitalismo no es más que un gigantesco dispositivo de captura de los medios puros, es decir, de los comportamientos profanatorios”.²¹ Los medios puros representan la desactivación

18. Agamben, Giorgio, “Elogio de la profanación”, en *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2005, p. 111.

19. Agamben, Giorgio, *Ninfas*, op. cit., p. 35.

20. Ibíd., p. 37.

21. Agamben, Giorgio, “Elogio de la profanación”, op.cit., p. 114.

y ruptura de cada separación. Esto ocurre con el lenguaje cuando gira en el vacío haciendo posible su potencial profanatorio. Es el medio puro el que no debe ser capturado ni neutralizado para emanciparse a un nuevo uso.

Dicho sucintamente, el gesto filosófico que comienza con la genealogía que relaciona al Reino y la gloria termina diagnosticando a las sociedades actuales como un Reino de la imagen. Reino que produce la exposición del sujeto y su imagen sin cesar.

Bibliografía

Agamben, Giorgio, *Medios sin fin*, Valencia, Pre-Textos, 2002.

- “Le pays au-delà des images”, “Le visage et le silence”, “L’image immémoriale”, en *Image et mémoire. Écrits sur l’image, la danse et le cinéma*, París, Desclée de Brouwer, 2004.
- “Elogio de la profanación”, en *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2005.
- *Ninfas*, Valencia, Pre-Textos, 2007.
- *¿Qué es un dispositivo?*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2014.
- «Prólogo», en *L’uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*, Vicenza, Neri Pozza Editore, 2014.

Benjamin, Walter, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en *Discursos interrumpidos I*, Buenos Aires, Taurus, 1989.

Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Madrid, Pre-Textos, 2002.

Kantorowicz, Ernst, *The King's Two Bodies. A study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

Parsley, Connal, “Image”, en Alex Murray y Jessica Whyte (comps.), *The Agamben Dictionary*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2011.

03. Campos: cercanías y distancias entre Agamben y Foucault

OMAR DARÍO HEFFES

Introducción

Los campos de concentración aparecen como un hito imposible de eludir. Su fuerza radica, básicamente, en que hasta el mínimo o superficial acercamiento nos interroga sobre su existencia, sobre su presencia y sobre su permanencia. Obviamente estas preguntas surgen porque el horror de los campos es inimaginable, imposible de pensar y, además, por la centralidad de este acontecimiento en la historia moderna. Los estudios históricos y las especulaciones filosóficas han intentado reflexionar, en más de una oportunidad, la problemática que se abre por su existencia. Es así que se puede empezar un recorrido, no taxativo, a partir de los desarrollos de Hannah Arendt que ha considerado, principalmente, en su libro, de 1948-1951, *Los orígenes del totalitarismo*, ciertas cuestiones que aparecen como centrales en la primera parte de la posguerra. Arendt plantea que “[e]l designio totalitario de conquista global y de dominación total ha sido el escape destructivo a todos los callejones sin salida. Su victoria puede coincidir con la destrucción de la Humanidad; donde ha dominado comenzó por

destruir la esencia del hombre”¹. Dicho libro se divide en tres partes: antisemitismo, imperialismo y totalitarismo, con la noción de totalitarismo agrupa no sólo a los movimientos de derecha como el nazismo, sino también al stalinismo. El campo de concentración, según Arendt, se estructura como parte de la práctica totalitaria y “sirven como laboratorios en los que se pone a prueba la creencia fundamental del totalitarismo de que todo es posible”².

En definitiva, lo que se pretende en el campo es la eliminación de cualquier espontaneidad en los seres humanos, ya que “[e]l problema es fabricar algo que no existe, es decir, un tipo de especie humana que se parezca a otras especies animales, cuya única ‘libertad’ consistiría en ‘preservar la especie’”³. En otras palabras, la intención del totalitarismo es la construcción de un hombre que sea simplemente un haz de reacciones. Para comprender esta idea se debe recurrir a otro libro de Arendt, *La condición humana* de 1958, que se ha desarrollado a lo largo de este texto, pero que, en pocas palabras, implica que la labor es la actividad que está relacionada con la vida y con su reproducción,⁴ de esta manera, el intento del campo de concentración está dado por la reproducción de la labor, en tanto actividad que permite la preservación de la especie. Del lado contrario a la labor se encuentra la acción que es la actividad humana que se realiza entre libres e iguales y que, básicamente, tiene que ver con la posibilidad de una vida en común.⁵ Esta actividad requiere de la espontaneidad humana, y que, por

1. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Barcelona, Taurus, 1999, p. 10.

2. Ibíd., p. 533.

3. Idem.

4. Cf. Arendt, H., *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 21.

5. Cf. Ibíd., pp. 21-22.

consiguiente, la humanidad no sea un simple haz de reacciones. Si el campo quiere, en resumidas cuentas, en palabras de Arendt, convertir al hombre en un haz de reacciones y que sólo preserve la especie, entonces el campo se convierte en el lugar por antonomasia de la labor y, a su vez, en el lugar en donde “la infinita pluralidad” y la “diferenciación” de los seres humanos es imposible, por ende, el totalitarismo es el ataque más detallado y minucioso contra la política.

Nuda vida o subjetividad

Si bien tiene diferencias, el hombre como un haz de reacciones, esto es, la centralidad del *animal laborans*, es uno de los puntos de partida de Giorgio Agamben, que en 1995 revitaliza no sólo la problemática del campo de concentración, sino que además hace reaparecer a la biopolítica en la discusión. En su libro *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Agamben parte del análisis arendtiano sobre el campo, parte de la idea arendtiana de que “los campos de concentración son laboratorios para la experimentación del dominio total”, pero sostiene que es necesario combinarlo con los análisis foucaultianos, pero esta combinación es sólo posible si se comprende que “en nuestro tiempo la política ha pasado ser integralmente biopolítica, se ha podido constituir, en una medida desconocida, como política totalitaria”.⁶

La biopolítica, para Foucault, implicaba técnicas o mecanismos de gobierno de la vida de la población que se articulan con

6. Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998, p. 152.

técnicas anatomicopolíticas que constituían lo que denominó biopoder⁷. Foucault sostiene la aparición de “una especie de estatización de lo biológico, o, al menos, cierta tendencia conducente a lo que podría denominarse la estatización de lo biológico”⁸, también desarrolla la noción de “racismo de Estado (...) como un racismo que una sociedad va a ejercer sobre sí misma”⁹ y se opone al “enfoque tradicional del problema del poder (...) [o] en modelos institucionales e invita a ‘liberarse del privilegio teórico de la soberanía’”¹⁰. Esta posición teórica o esta forma de adentrarse al problema no están relacionadas con una teoría, ni con una metodología, sino con una historia de diferentes modos de subjetivación.¹¹ Pero esta búsqueda está afuera de la teoría política y de ciertas nociones comunes como soberanía, pueblo, Estado o sociedad civil. El camino elegido por Foucault estaba fundado en un estudio de las prácticas en dónde ellas se dan, es decir, no entender las prácticas a partir de las nociones comunes, o, en otros términos, ir por el camino inverso.¹² En definitiva, la subjetividad para Foucault no puede ser la construcción decidida por un poder soberano, sino que la

7. Cfr. Foucault, M., *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, F.C.E., 2000, p. 220 y Cfr. Foucault, M., *Historia de la sexualidad. 1- La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2003, pp. 168-169.

8. Foucault, M., *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, *op. cit.*, p. 217.

9. Ibíd., p. 66.

10. Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, *op. cit.*, pp. 14-15.

11. Cf. Foucault, M., *Dits et écrits IV, 1980-1988*, París, Gallimard, 1994, pp. 222-223.

12. Cf. Foucault, M., *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires, F.C.E., 2007, p. 17.

subjetividad es una sucesión de prácticas que se van entrelazando, se reflejan y se racionalizan.

Agamben, por su lado, parte de la distinción aristotélica entre *zoe* y *bios*, para poder entrelazar el problema del campo de concentración con los desarrollos foucaultianos a través de la noción de poder soberano. Al menos en el primer tomo de la saga *Homo sacer*, la pregunta de Agamben pareciera ser cuál es el centro en el que confluyen tanto las técnicas de individualización basadas en la disciplina, y las técnicas totalizantes basadas en la regulación de la población. La respuesta que para él surge es que el núcleo originario, aunque oculto, es la nuda vida, es decir, la vida desprovista de toda calificación. El concepto de nuda vida para Agamben, no se trata simplemente del hecho biológico, sino de una producción del poder soberano. Esta producción es posible a través del mecanismo jurídico del estado de excepción que coloca a la vida desnuda en el centro de los cálculos del Estado moderno y que “no hace, en consecuencia, otra cosa que volver a sacar a la luz el vínculo secreto que une el poder con la nuda vida, reanudando así (según una correspondencia tenaz entre moderno y arcaico que se puede encontrar en los ámbitos diversos) el más inmemorial *arcana imperii*”.¹³ La idea del *arcana imperii* está directamente relacionada con un mecanismo jurídico-religioso, y esta es la razón por la que se devuelve a la luz el núcleo secreto y oculto del poder, que no es otro que la conceptualización del estado de excepción. En ese punto, Agamben sostiene que la tesis foucaultiana debe ser corregida o completada, ya que la característica de la biopolítica no está dada por la inclusión de la *zoe* en la *polis*,

13. Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit., p. 16.

en sí misma antiquísima, ni el simple hecho de que la vida como tal se convierta en objeto eminente de los cálculos y de las previsiones del poder estatal: lo decisivo, 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 está situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bios* y *zoe*, derecho y hecho entran en una zona de irreductible indiferenciación.¹⁴

El campo de concentración aparece, entonces, como esa estructura jurídico-política que guarda un vínculo constitutivo con el estado de excepción y, por eso, “[e]l campo de concentración es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla”.¹⁵ La fuente de este texto agambeniano es la idea de Walter Benjamin en la tesis 8 de *Sobre el concepto de historia*, en donde Benjamin sostiene que “[...]a tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el estado de excepción en el que vivimos”.¹⁶ El fascismo, según Benjamin, implicó la consolidación de este estado de excepción que conlleva la posibilidad de esa tradición y conceptualmente le posibilita a Agamben explicar cómo ocurrió, a través de este mecanismo jurídico, la consolidación de ese umbral de indecidibilidad entre *zoe* y *bios*; la opresión es el resultado del estado de excepción benjaminiano que se ha vuelto regla

14. Ibíd., p. 18-19.

15. Idem, p. 215.

16. Benjamin, W., *Tesis sobre la filosofía de la historia* en Benjamin, W., *Ensayos (Tomo I)*, Madrid, Editora Nacional de Madrid, 2002, p. 115.

y que se consolida como nuda vida inseparable de la vida calificada en el estado de excepción agambeniano. El fascismo es, entonces, la posibilidad de conexión entre estado de excepción y campo de concentración, la posibilidad de demostración como el cuerpo biopolítico es una decisión soberana, la posibilidad del campo como un paradigma biopolítico de lo moderno, como un nomos regulador de la modernidad, y, por ello, “[e]n lugar de deducir la definición del campo en los acontecimientos que allí tuvieron lugar; nos vamos a preguntar más bien: ¿Qué es un campo de concentración? ¿Cuál es su estructura jurídico-política, esa estructura que permitió que pudieran llegar a suceder acontecimientos de tal índole?”.¹⁷

Foucault, por el contrario, sostiene que “no debemos esperar a (...) los campos de concentración para reconocer la existencia de relaciones [de poder]”.¹⁸ De esta manera, lo que conlleva esta postura no es necesariamente que no se deba investigar el campo de concentración, sino que en el campo no se va a encontrar ninguna respuesta especial que no se encuentre en cualquier otro conjunto de prácticas, contrariando, en forma antedatada, lo que ha sostenido Agamben, ya que éste piensa encontrar en el campo algún secreto que posibilite una definición de la política, y, justamente por esto, la necesidad que tiene Agamben de contar con un mecanismo jurídico-religioso¹⁹ como el estado de excepción imbricado con el campo. Pero, además, y como queda claro, el planteo de Foucault

17. Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit., pp. 211-212.

18. “[N]ous ne devrions pas avoir à attendre la bureaucratie ou les camps de concentration pour reconnaître l’existence de relations [du pouvoir]” Foucault, M., *Dits et écrits IV, 1980-1988*, op. cit., pp. 224-225.

19. Agamben sostiene que hay “dos campos de investigación que Foucault ha dejado a un costado, el derecho y la teología, son extremadamente importantes

está basado en un estudio de las prácticas que han permitido el análisis de las mismas que conllevan una forma de subjetivación. Por su lado, en Agamben, la subjetivación es una decisión del poder soberano, su aportación más original, subjetivación que tiene en su centro esa nuda vida.

La ambigüedad de la sagrальad

Agamben, a su vez, rescata la figura del *homo sacer*, una figura enigmática que ha recibido una serie de discusiones a partir de la definición que hiciera Sexto Pompeyo Festo que sostenía que “[h]ombre sagrado es, empero, aquél a quien el pueblo ha juzgado por un delito; no es lícito sacrificarle, pero quien le mate, no será condenado por homicidio”.²⁰ Lo que demuestra es una ambigüedad que llama la atención, según Agamben, y ha despertado divergencias en las interpretaciones. En esa tónica, René Girard había destacado que “el sacrificio se presenta de dos maneras opuestas, a veces como una cosa ‘muy santa’ de la que no es posible abstenerse sin grave negligencia, y otras, al contrario, como una especie de crimen que no puede cometerse sin exponerse a peligros no menos graves”.²¹ Ambigüedad, entonces, que se encuentra y está inscripta en lo sagrado y que se puede rastrear también en la palabra griega *katharma* y que está relacionada con la problemática de la expiación dado que implica el objeto rechazado por impuro y también la limpieza y purificación, lo mismo sucede con su par

para comprender nuestra situación presente” AGAMBEN, G., *Estado de excepción. Homo sacer II, I*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2004, p. 14.

20. Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit., p. 94n.

21. Girard, R., *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 2005, p. 9.

latino *piaculum*²² que también juega con ese doble significado de expiación y de maleficio.

Horacio escribió una frase que puede ser de utilidad, ya que afirma: “Vestrum praetor, is intestabilis et sacer esto”.²³ Esta frase demuestra en forma concreta este juego, dado que *intestabilis* indica infamia, no poder aparecer como testigo frente a un magistrado, y perder, virtualmente, gran parte de su capacidad como ciudadano, es por eso que el significado convencional de *intestabilis* está unido al de *detestabilis*.²⁴ La ambigüedad radicaría en la posibilidad de que alguien que no pueda dar testimonio, alguien que no tiene la capacidad de que su palabra fuera tomada fidedignamente pueda ser *sacer*. Esta unión es posible fácilmente, gracias a la propia ambigüedad del término *sacer* que se puede colocar para definir a alguien que pierde gran parte de su categoría de ciudadano.

La elección agambeniana, de esta figura, radica, no sólo en la facilidad de ser entendida como un umbral que es asimilable a un estado de excepción, dado que la vida del *homo sacer* ha quedado suspendida en un intermedio porque pertenece al mundo de los dioses pero no puede ser sacrificada, y pertenece al mundo humano pero cualquiera lo puede matar sin cometer homicidio, sino también porque, según Agamben, esta es la primera vez que se vincula una vida humana con la sacralidad. *Homo sacer*, entonces, funciona como una estructura política originaria y, además,

22. Cf. Brasse, J., *Greek Gradus, or, Greek, Latin, and English Prosodial Lexicon: Containing the Interpretation, in Latin and English, of All Words Which Occur in the Greek Poets from the Earliest Period to the Time of Ptolemy Philadelphus and Also the Quantities of Each Syllable*, London, Baldwin, 1828, p. 438.

23. “Vos pretor, sin testimonio y sacralizado seas”.

24. Cf. Horacio, *Quinto Horatii Flacci Opera Omnia*, London, Whittaker & Co., 1869, p. 477.

el *homo sacer* es una nuda vida expuesta que no está protegida ni por dioses ni por los hombres. A través de esto, la cuestión que se puede trazar como relevante es la manera en la cual el *homo sacer*, figura jurídico-religiosa en forma evidente, es utilizada para comprender “la figura que nuestro tiempo nos propone [y que no es otra más que] (...) la de una vida de un insacrificable, pero se ha convertido en eliminable en una medida inaudita, [por ello] la nuda vida del *homo sacer* nos concierne de modo particular”.²⁵ Y Agamben continúa diciendo “[l]a sacralidad es una línea de fuga que sigue presente en la política contemporánea, que, como tal, se desplaza hacia regiones cada vez más vastas y oscuras, hasta llegar a coincidir con la misma vida biológica de los ciudadanos. (...) [Q]uizás (...) todos somos virtualmente *homini sacri*”.²⁶

Sacrificio y campo

La importancia de esta figura, además, para entender la *Shoá*, está en el terrible equívoco que implico el nombre Holocausto para hacer referencia al genocidio nazi. Dicho término puede ser hallado en el Antiguo Testamento, tal como afirma Agamben, en *Levítico*, se pueden encontrar cuatro tipos de sacrificios: *olah*, *hattat*, *shelamin*, *minha*. La Vulgata traduce *olah* por *holocaustum* que luego pasa “a los Padres latinos que lo utilizaron esencialmente para referirse a los sacrificios judíos en los numerosos comentarios

25. Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit., p. 147.

26. Ibíd. Amén de esto se debería destacar las palabras de Leo Peppe que sostiene que la interpretación agambeniana sobre el *homo sacer*, es “fascinante pero infundada” y advierte sobre el uso difuso del derecho romano que conllevan riesgos interpretativos. Cfr. PEPPE, L., “Reflexiones sobre la noción de *iustitia* en la tradición jurídica europea” en *Revista de Derecho UNED*, núm. 3, 2008, p. 444).

del texto sagrado”.²⁷ A partir de esta conceptualización se utiliza el término para condenar la inutilidad de los sacrificios cruentos y también el término se amplía para referir, en forma metafórica, a los mártires cristianos equiparando su suplicio a un sacrificio, como así también la muerte de Cristo en la cruz pasó a ser un holocausto.²⁸ Por ejemplo, Luis de Granada sostiene que “el Salvador se hizo holocausto vivo por nuestro amor (...) [. A]cuérdese que en todo este libro tratamos de la perfección de la vida cristiana: la cual no es otra cosa que hacerse el hombre holocausto vivo de Dios, donde no aya cosa que no se emplee en su servicio”.²⁹ Además, de estos usos Agamben destaca “el empleo del término en sentido polémico contra los judíos (...) [que en] un pasaje de un cronista medieval, (...) constituye la primera aparición (...) del término ‘holocausto’ para hacer referencia a una matanza de judíos, pero, en este caso, con una coloración violentamente antisemita”.³⁰ Todos estos antecedentes hacen poco recomendable el uso del término holocausto, dado que “establecer una conexión, aunque sea lejana, entre Auschwitz y el *olah* bíblico, y entre la muerte en las cámaras de gas y la ‘entrega total a motivos sagrados o superiores’ no puede dejar de sonar como una burla”.³¹ De esta manera, Agamben ve la utilización de este término como “una irresponsable ceguera

27. Agamben, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2002, p. 28.

28. Cf. Ibíd., p. 29.

29. Luis de Granada, *Obras del Venerable P. Maestro Fr. Luis de Granada. Tomo III*, Madrid, Don Pedro Marín, 1788, p. 403.

30. Agamben, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III, op. cit.*, p. 30.

31. Ibidem, p. 31. También *shoá* es un término problemático dado que hace referencia al castigo divino (*Idem*, p. 30).

historiográfica” y por eso “[e]l judío bajo el nazismo es el referente negativo privilegiado de la nueva soberanía biopolítica y, como tal, un caso flagrante de *homo sacer*, en el sentido de una vida a la que se puede dar muerte pero que es insacrificable. (...) Matarlos [no es más que] (...) una posibilidad de recibir la muerte que es inherente a la condición de judío como tal”.³² Estas muertes no son un holocausto, no son justamente un sacrificio, afirma Agamben, sino que fueron realizadas en su calidad de pura nuda vida que se encuentra al arbitrio de toda decisión soberana. De esta manera, en definitiva, construye su teoría a través de esa figura que implica como posibilidad la muerte, pero que además produce un desplazamiento en el desarrollo de la biopolítica que el mismo Agamben destaca, sosteniendo:

Si, en todo Estado moderno, hay una línea que marca el punto en el que la decisión sobre la vida se hace decisión sobre la muerte y en que la biopolítica puede, así transformarse en tanatopolítica, esta línea ya no se presenta hoy como una frontera fija que divide dos zonas claramente separadas: es más bien una línea movediza tras de la cual quedan situadas zonas más y más amplias de la vida social, en las que el soberano entra en una simbiosis cada vez más íntima no sólo con el jurista, sino también con el médico, con el científico, con el experto o con el sacerdote.³³

De esta manera si la biopolítica tiene en su centro la nuda vida por decisión del poder soberano, que además se convierte en

32. Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit., p. 147.

33. Ibíd., pp. 155-156.

tanatopolítica por esa decisión, claramente la posición agambeniana se separa totalmente de la posición foucaultiana, se dirige a otro punto de la comprensión de la vida que ha ingresado en los planes políticos. Para Foucault “la soberanía podría ser vista como el mecanismo jurídico-legal yuxtapuesto con los mecanismos disciplinarios y de seguridad que posibilitan aunados, el desarrollo de una matriz general de poder”³⁴ y en esa yuxtaposición se alumbría la biopolítica, que es una exposición a la muerte, pero siempre en nombre de la necesidad del mantenimiento de la vida a través de técnicas que “poseen funciones de incitación, de reforzamiento, de control, de vigilancia, de aumento y organización de las fuerzas que somete: un poder destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que obstaculizarlas, doblegarlas o destruirlas”.³⁵ Por el contrario, si la biopolítica se torna cada vez más en tanatopolítica, implicando una difusa línea de división entre vida y muerte, el efecto productivo del poder no estaría destinado al mantenimiento de la vida, sino al propio desarrollo y mantenimiento del poder soberano, el poder soberano crea o produce nuda vida, pero la produce pura y exclusivamente para su posible aniquilación y por eso todos somos virtualmente *homo sacer*.

La pregunta que parece surgir respecto del campo, es sobre la manera en que se lo puede pensar, en tanto y en cuanto, está cruzado por la muerte, o en otros términos, la pregunta que aparece con Agamben, sería si la biopolítica se ha convertido en tanatopolítica. Pero desde Foucault, el tratamiento del problema surge por

34. Heffes, O. D., “Foucault e Agamben ou as diferentes formas de pôr em jogo a vida” en *Revista Aulas, Dossiê Foucault N 3*, Dezembro 2006/Março 2007, Campinas (Brasil), Universidad de Campinas, p. 20.

35. Foucault, M., *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber, op. cit.*, p. 171.

lo que manifiesta en la famosa clase del 17 de marzo de 1976 en el Collège de France, al referirse al racismo, sosteniendo que es

el medio de introducir por fin un corte en el ámbito de la vida que el poder tomó a su cargo: el corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir. En el *continuum* biológico de la especie humana, la aparición de las razas, su distinción, su jerarquía, la calificación de algunas como buenas y otras, al contrario como inferiores, todo esto va a ser una manera de fragmentar el campo de lo biológico que el poder toma a su cargo; una manera de desfasar, dentro de la población, a unos grupos con respecto a otros. (...) La muerte del otro no es simplemente mi vida, considerada como mi seguridad personal; la muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o el anormal), es lo que va a hacer que la vida en general sea más sana; más sana y más pura.³⁶

Además, Foucault sostiene, en *La Voluntad de saber*, que “[l]a vieja potencia de muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida”.³⁷ De esta manera lo que surge de estos desarrollos hace imposible la aparición de una tanatopolítica, por el contrario el problema es la vida, la vida que debe ser trabajada, moldeada y también expuesta, pero lo es en tanto vida, en tanto hecho biológico que se puede

36. Foucault, M., *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, op. cit., p. 230.

37. Foucault, M., *Historia de la sexualidad. 1- La voluntad de saber*, op. cit., p. 169.

construir y que está dotado de un valor que puede ser producido, que puede ser recreado, o creado de manera total y absoluta. Es por eso que para Foucault, “el nazismo es, en efecto, el desarrollo paroxístico de los nuevos mecanismos de poder que se habían introducido desde el siglo XVIII”.³⁸ Pero se debe destacar que, para Foucault, el nazismo es una combinación extrema entre disciplina, biopoder y soberanía, pero esta combinación extrema no implica el primer plano del poder soberano, sino, por el contrario, que todos los elementos recorren y sostienen el pulso de la sociedad nazi.

Conclusión

La crítica de Agamben a Foucault, es que por un lado se construye a partir de la decisión soberana y por el otro se construye en una particularidad con la entrada de la biología, pero que en ningún caso puede comprender la construcción de la subjetividad, que pareciera ser central para poder entender el cambio de la modernidad y el capitalismo.

Esto genera una oposición dialéctica, como forma de percibir el desarrollo del capitalismo, conlleva “una lógica que hace intervenir términos contradictorios en el elemento de lo homogéneo”,³⁹ pero, justamente, la propuesta de Foucault supone el estudio de prácticas discursivas y no discursivas entendidas como enfrentamientos, como una lógica de la estrategia, una lógica que establece conexiones posibles entre términos dispares y que siguen dispares, es por eso que “[l]a lógica de la estrategia es la lógica de la

38. Foucault, M., *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, op. cit., p. 233.

39. Foucault, M., *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, op. cit., p. 62.

conexión de lo heterogéneo y no la lógica de la homogeneización de lo contradictorio".⁴⁰

Por consiguiente, el campo de concentración no puede ser concebido como una estructura jurídico-política, sino como una producción de subjetividad, una producción biopolítica, que no tiene en su centro la producción de la muerte, sino la producción de la vida, pero aun infringiendo la muerte, es por esa vida que se pretende producir, y no, por el contrario, porque la muerte sea el objetivo concreto de la organización biopolítica, sino que es el instrumento para que la vida elegida sea más pura y más sana. En última instancia, la biopolítica no es tanatopolítica, sino que está basada en la producción de vida, en su administración, en su mejora, y la muerte es uno de los instrumentos posibles para esta realización, aunque no el único.

Bibliografía

- Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998.
- *Estado de excepción. Homo sacer II, I*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2004.
- *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2002.
- Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Barcelona, Taurus, 1999.
- *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2003.

40. Ibíd.

- Benjamin, W., *Tesis sobre la filosofía de la historia* en BENJAMIN, W., *Ensayos (Tomo I)*, Madrid, Editora Nacional de Madrid, 2002.
- Brasse, J., *Greek Gradus, or, Greek, Latin, and English Prosodial Lexicon: Containing the Interpretation, in Latin and English, of All Words Which Occur in the Greek Poets from the Earliest Period to the Time of Ptolemy Philadelphus and Also the Quantities of Each Syllable*, London, Baldwin, 1828.
- Foucault, M., *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, F.C.E., 2000.
- *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2003.
 - *Dits et écrits IV, 1980-1988*, París, Gallimard, 1994.
 - *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires, F.C.E., 2007.
- Girard, R., *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 2005.
- Heffes, O. D., “Foucault e Agamben ou as diferentes formas de pôr em jogo a vida” en *Revista Aulas, Dossiê Foucault N 3*, Dezembro 2006/Março 2007, Campinas (Brasil), Universidad de Campinas.
- Horacio, *Quinto Horatii Flacci Opera Omnia*, London, Whittaker & Co., 1869.
- Luis de Granada, *Obras del Venerable P. Maestro Fr. Luis de Granada. Tomo III*, Madrid, Don Pedro Marín, 1788.
- Peppe, L., “Reflexiones sobre la noción de *iustitia* en la tradición jurídica europea” en *Revista de Derecho UNED*, núm. 3, 2008.

04. Estado, violencia, crisis: Giorgio Agamben y la escena contemporánea

TOMAS BOROVINSKY

Introducción

La filosofía de Giorgio Agamben está construida en diálogo con una multiplicidad de autores y ejemplos que toma para erigir un pensamiento fundamental todavía en mutación. A lo largo de su gran obra *Homo sacer*, y en otros libros anteriores y posteriores fuera de los que componen esa obra, Agamben busca realizar una arqueología del gobierno de la vida en Occidente estudiando el derecho, la teología, la política y la estética (de distinto modo en los diferentes volúmenes). Para esto parte del concepto de *homo sacer* –que da nombre a toda la obra– que vendría a ser una figura oculta del derecho romano arcaico –en palabras de Agamben– que habilita que alguien pueda matar a otro al declararlo sagrado sin recibir castigo alguno.

Esta figura llamada *homo sacer* es la que utiliza el autor para explicar el funcionamiento de la soberanía y el gobierno de la vida en la modernidad, tomando como ejemplo extremo los campos de exterminio nazis en los que las víctimas son exterminadas sin que recaiga pena sobre quienes los aniquilan. A partir del *homo sacer* el autor piensa el gobierno de los hombres como si fuera una administración de la mera vida biológica de los mismos, lo que él llama

la *nuda vida*: una vida desprovista de toda forma. Agamben parte del derecho romano arcaico y llega a nuestros días estudiando las raíces teológicas ocultas de la modernidad. El problema de la vida, el gobierno y la ley atravesará de distinto modo su producción intelectual desde el primero hasta el último de los tomos del *Homo sacer*, así como también estarán estos temas presentes en su obras exteriores al *Homo sacer*. En este sentido es difícil obviar las observaciones de Agamben en relación a la cuestión del Estado, la violencia y la crisis contemporánea cuando asistimos a un escenario mundial en llamas. Crisis económicas, humanitarias, ecológicas, etc.

Estado, violencia, crisis

Para pensar la relación entre Estado, violencia y crisis debemos partir remarcando que hay en Agamben una polémica indistinción entre democracia y totalitarismo. Asistimos, desde su perspectiva, al advenimiento de sociedades posdemocráticas y “especulares”.¹ Porque “los totalitarismos de nuestro siglo constituyen realmente la otra cara de la idea hegelio-kojeviana de un fin de la historia”. Prosigue Agamben leyendo a Alexandre Kojève y dice que “el hombre ya ha alcanzado su télos histórico y no queda más que la despolitización de las sociedades humanas a través del despliegue incondicionado del reino de la oikonomía, o bien la asunción de la propia vida biológica como tarea política suprema”.² Hay que tener en consideración contra todas las caricaturizaciones

1. Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, 1996, p. 20.

2. Agamben, G., *La potencia del pensamiento*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007, p. 418.

a las que Agamben ha sido objeto que el autor remarca las “enormes diferencias” entre democracia y totalitarismo al tiempo que señala la importancia de marcar la “intima solidaridad” en el plano “histórico-filosófico”. Aquí escribe en el mismo sentido en que lo hacía Martin Heidegger al señalar las continuidades entre capitalismo anglo-sajón y el comunismo soviético.³

En las referencias del párrafo anterior hallamos comprimidas las afinidades electivas de Agamben. El totalitarismo de Hannah Arendt, el fin de la historia de Alexandre Kojève, la neutralización de Carl Schmitt y lo especular de Guy Debord. Porque Agamben piensa la biopolítica y la poshistoria en el marco de sociedades “especulares” siguiendo a Debord, a quien le dedica *Mezzi senza fine*. Subyace también a “lo especular” la cuestión de la poshistoria, por eso dice Debord que “el fin de la historia ofrece un placido reposo a todo poder presente. Le garantiza sin falta el éxito del conjunto de sus empresas, o cuando menos el ruido del éxito”.⁴ La sociedad del espectáculo de Debord consiste en separar al hombre de lo que puede neutralizando la Acción. Por eso Agamben hablará de un “Estado especular integrado (o democrático-especular)”.⁵ La sociedad del espectáculo es un mundo sin Acción, por eso Debord propone construir “situaciones”: como no hay forma de abordar la totalidad-mundo hay que construir pequeñas totalidades manejables y estratégicas.

La sombra de Carl Schmitt atraviesa el pensamiento de Giorgio Agamben (por eso él dirá que buscó contrarrestar esta

3. Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2003, p. 42.

4. Debord, G., *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, Anagrama, Barcelona, 1999, p. 26.

5. Agamben, G., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005, p. 70.

influencia con la presencia de Walter Benjamin). En este sentido siguiendo la estela schmittiana podemos recordar a Jean-François Kervégan cuando dice que “si conservamos en la memoria el análisis realizado por Schmitt del Estado europeo clásico, en el cual la policía habría reemplazado a la política: la cuestión de los modos y los medios de subordinación hasta entonces secundaria”, al menos en los términos del análisis schmittiano, “se vuelve decisiva para el Estado contemporáneo, posliberal, pues la multiplicación de sus funciones y sus intervenciones en la vida social se incrementa”.⁶ En un mundo posliberal, o quizás mejor aun posdemocrático, la política y la policía parecen confundirse desde la mirada de Agamben ya que después de todo como señala el propio Schmitt en su prólogo de 1963, polémicamente, luego recuperado en *Mezzi senza fine*:⁷ “conviene recordar que ambas palabras, tanto política como policía, derivan de la misma palabra griega *polis*”.⁸

En este mismo sentido, para continuar con otro pensamiento de la constelación de Agamben, también podemos recordar aquello señalado por Michel Foucault sobre la noción de policía cuando apunta que esta fue adquiriendo diferentes significados a lo largo de los últimos siglos al punto que Foucault recuerda en su breve historización de la noción de policía que: “Muy a menudo pueden encontrarse series de expresiones o enumeraciones como la siguiente: los Estados, los principados, las ciudades, las policías. O bien se comprueba con frecuencia la asociación de dos palabras:

6. Kervégan, J-F., *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, Escolar y Mayo, Madrid, 2007, p. 84.

7. Agamben, G., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, op. cit., p. 84.

8. Schmitt, C., *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 2005, p. 41.

las repúblicas y las policías".⁹ Esto vale hasta el siglo XVII en que se empezará a llamar a la policía como al “conjunto de los medios a través de los cuales se pueden incrementar las fuerzas del Estado a la vez que se mantiene el buen orden de este”.¹⁰ Podemos decir, por tanto, que habrá una intensa y cambiante relación entre policía –en su sentido amplio– y administración. Recordemos a Foucault cuando señalaba que, en estado puro “la policía es el golpe de Estado permanente”.¹¹ Agamben dirá en este mismo sentido: “La decadencia de la democracia moderna y su progresiva convergencia con los Estados totalitarios en las sociedades posdemocráticas y <espectaculares> tienen, quizás, su raíz en la aporía que marca su inicio y la ciñe en secreta complicidad con su enemigo más empedernido”.¹²

La policía forma parte del gris y fantasmal tono que adquiere la escena contemporánea donde como señala Walter Benjamin en relación con la policía –en su clásico texto *Zur Kritik der Gewalt*– su “violencia es informe, como su fantasmal aparición en medio de la vida de los Estados modernos, estando extendida ubicuamente, pero inasible”.¹³ Ahí es que la policía espectral –el Estado *espectral*– tendrá un importante papel técnico cuando diluye la distinción –quizás teórica– entre lo público y lo privado, y además cuando, como señala Jacques Derrida en torno a Carl Schmitt la policía “arruina por adelantado y *desde dentro* la posibilidad de lo político”,¹⁴ debido a que “la policía no se contenta ya hoy en día con

9. Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*, FCE, Buenos Aires, 2006, p. 357.

10. Idem.

11. Ibíd., p. 388.

12. Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit., p. 20.

13. Benjamin, W., *Obras. Libro II/Vol. I*. Abada, Madrid, 2007, p. 193.

14. Derrida, J., *Políticas de la amistad*, *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998, p. 166.

aplicar la ley por la fuerza (*enforce*), y así, conservarla, sino que la inventa, publica ordenanzas, interviene cada vez que la situación jurídica no es clara para garantizar la seguridad”.¹⁵ La administración va incluso cobrando importancia en el ámbito del derecho donde en general se da, una vez más, una administrativización que no deja afuera ni a la policía ni al derecho, ni a la política. La cuestión radica en que la administrativización de la política al extremo hiere la política. Una herida que no cicatriza, pero que no mata del todo. Cuando la lógica de la policía deglute el espacio de la política todo es político y al mismo tiempo nada lo es.

Se forma no ya una dicotomía binaria entre un extremo y el otro sino más bien una tensa bipolaridad. Como señala Jacques Derrida, en *Politiques de l'amitié*, autor fundamental para leer a Agamben, leyendo a Carl Schmitt, tanto “en la guerra civil como en la guerra colonial transforma el concepto de hostilidad convencional y enturbia las fronteras de ésta”. Y continúa diciendo que “el partisano no es ya, aparentemente, un enemigo, y no tiene enemigo en el sentido clásico del término. La hostilidad real llega en adelante, mediante el terrorismo y el contraterrorismo, hasta la exterminación”.¹⁶ Comienza a darse un “manejo de las masas por medios científicos”,¹⁷ donde de “la coacción y del control aumentados técnicamente resultan nuevas formas de pensar y hablar que escapan a esta coacción y a este control”.¹⁸ En este sentido la lógica partisana atraviesa el mundo presente forzando el pensamiento

15. Derrida, J., *Fuerza de ley. El <fundamento místico de la autoridad>*, Tecnos, Madrid, 2002, p. 107.

16. Derrida, J., *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 163.

17. Schmitt, C., *Ex captivitate salus*, Trotta, Madrid, 2009, p. 30.

18. Ibíd., p. 31.

contemporáneo a disparar sentencias tan resonantemente schmittianas como aquella divisa que re-impulsó en los umbrales del siglo XXI Giorgio Agamben cuando habló inquietantemente de una “guerra civil mundial”.¹⁹ Porque después de todo mientras hombres del progreso universal como Alexandre Kojève solo esperan el “alineamiento de las provincias”²⁰ otros como Reinhart Koselleck sostienen que “la infinita superficie geográfica de nuestro planeta se ha contraído hasta la finitud de un ámbito de acción interdependiente, todas las guerras se han transformado en guerras civiles”.²¹

En esta misma línea es que Jacques Derrida afirma que Schmitt “diagnóstica una despolitización que solo sería en suma el síntoma suplementario –e invertido–, la hipérbole abismal de una hiperpolitización. La despolitización no enturbiaría en apariencia los criterios fronterizos de lo político, no los neutralizaría más que para extender el dominio de esto último, hasta la hostilidad absoluta, en su mayor pureza filosófica”.²² Una neutralización político-estatal que implica paradójicamente la hiperpolitización de todo.

El pensamiento de Benjamin, tan fundamental para Agamben, recorre un camino que lo lleva de pensar en el *Trauerspiel* a un principio que debe excluir la excepción (*Ausnahmezustandausschliessung*) –no siguiendo en este punto al pie de la letra al Schmitt de la *Politische Theologie*–, a los

19. Agamben, G., *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2004, p. 26.

20. Kojève, A., *El emperador Juliano y su arte de escribir*, Grama, Buenos Aires, 2007, p. 57.

21. Koselleck, R., *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 85.

22. Derrida, J., *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 157. Además en este mismo sentido Derrida continúa diciendo que la hostilidad absoluta sería entonces la cosa de la filosofía, su causa misma.

fragmentos de *Über den Begriff der Geschichte* de 1940 en los que con el advenimiento de la guerra –guerra que Theodor Adorno no creía realmente posible²³– Benjamin alcanza a divisar uno de los núcleos del momento histórico que pagaría con su vida. En este sentido es importante señalar que fue Schmitt quien trató de reconducir la violencia a un contexto jurídico para que la excepción justamente “no se saliera de control”. De ahí que creamos que sea posible leer al Benjamin que afirma que: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el <estado de excepción> en que vivimos es sin duda la regla”.²⁴ Sentencia polémica e inquietante que debe ser también leída en el marco de la crisis de la decisión estatal que impediría que “el soberano” decida el “estado de excepción”, justamente porque aquella crisis es de caracteres mayúsculas y una línea de no retorno se ha cruzado (como si el *Necessitas legem non habet* no tuviera retorno).

En ese sentido, Giorgio Agamben afirma que los derechos humanos, el genoma y la economía global “son tres caras solidarias de un mismo proceso por el cual la humanidad poshistórica parece asumir su fisiología como último e impolítico mandato”.²⁵ Tres caras solidarias que no hacen más que constituir las dimensiones visibles de una administración de las cosas. Porque cuando todos somos reconocidos como hombres lo que toca a su fin es la lucha

23. Buck-Morss, S., *Origen de la dialéctica negativa*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2011. Afirma la autora que todavía en febrero de 1939 “Adorno tenía dudas respecto del estallido de la guerra, creyendo, con una sorprendente ortodoxia marxista, que Inglaterra ‘cuyas clases dominantes... no pueden permitirse arriesgan nada’, continuaría capitulando ante Hitler dado que los planes alemanes coincidían en última instancia con los intereses del imperialismo británico”, p. 390.

24. Benjamin, W., *Obras. Libro I/Vol. II*. Abada, Madrid, 2007, p. 309.

25. Agamben, G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, op. cit, p. 141.

por el reconocimiento político pero no la lucha. Desde esta lógica la lucha puede persistir como exterminio del Otro. Al otro se lo reconoce como Hombre, pero al mismo tiempo se lo extermina como a un igual. Esa es la diferencia ontológica entre el nazismo y el estalinismo, como suele señalar Slavoj Žižek.²⁶ El nazismo extermina a inferiores y el estalinismo, hijo del paradigma revolucionario jacobino, extermina a iguales.

Agamben sostiene que ya no es posible pensar el destino de la humanidad en términos de clases sociales porque asistimos al triunfo de la pequeña burguesía planetaria y las viejas clases sociales se han disuelto: “la pequeña burguesía ha heredado el mundo. Esta es la forma en la que la humanidad ha sobrevivido al nihilismo”.²⁷ Aquí Agamben no podría ser más, tristemente, kojieviano. Fue Alexandre Kojève quien dijo en su momento que el país de la pequeña burguesía por antonomasia era la máxima representación de la sociedad sin clases.²⁸ Es el triunfo de la homogeneidad social y el fin de la vida comprometida (tan temido esto por Leo Strauss y por Carl Schmitt). La sombra de Pier Paolo Pasolini también atraviesa la obra de Giorgio Agamben.

Agamben frente a la escena contemporánea

Giorgio Agamben escribe sobre un mundo en guerra desde una Europa en crisis. Actualmente, una Europa en crisis política, económica y cultural. Un viejo continente museificado por

26. Žižek, S., *La suspensión política de la ética*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005, p. 203.

27. Agamben, G., *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007, p. 51.

28. Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 2000, p. 437.

el turismo global y sumido en el post-optimismo.²⁹ Porque como indica el autor de *Il Regno e la Gloria*: “El turista es la extrema reencarnación del peregrino en tierra cristiana, es la figura planetaria de la irreducible extranjería al mundo”, donde “el peregrino y el turista son, el efecto colateral de una misma economía (en su versión teológica y secularizada)”.³⁰ Señalemos que para Agamben el tema del turismo es capital. No solo porque como él señala es una de las principales industrias del mundo sino porque además el turismo implica “la perdida irrevocable de todo uso, de la absoluta imposibilidad de profanar”³¹ donde “la museificación del mundo es hoy un hecho consumado”.³² Un mundo poshistórico como aquel del que hablaba Francis Fukuyama.³³

Agamben sostiene que “la supervivencia política de los hombres solo es pensable hoy en una tierra donde los espacios de los Estados hayan sido perforados y topológicamente deformados”.³⁴ Queda claro aquí que Agamben prende la destrucción del Estado. Como dice Agamben, “el hecho nuevo de la política que viene es que ya no será una lucha por la conquista o el control del Estado, sino la lucha entre el Estado y el no-Estado (la humanidad)”. Una lucha entre “la disyunción insuperable de las singularidades cual-sea y la organización estatal”.³⁵ Por eso mismo el filósofo italiano,

29. Haaf, M., *Dejad de lloriquear. Sobre una generación y sus problemas superfluos*, Alpha Decay, Salamanca, 2012, p. 77.

30. Agamben, G., *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza, 2007, p. 158.

31. Agamben, G., *Profanaciones*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005, p. 110.

32. Ibíd., p. 109.

33. Fukuyama, F., “The End of History?”, *The National Interest*, Chicago, 1989, p. 6.

34. Agamben, G., *Profanaciones*, op. cit., p. 109.

35. Agamben, G., *La comunità che viene*, op. cit., pp. 67-68.

recordemos, apunta lo paradojal que tiene señalar el fin de la historia junto a la continuidad de la estatalidad. Lo *qualunque* implica un posicionamiento disolvente frente al Estado mientras que la *inoperosità* supone una rebeldía frente a un mundo que nos quiere útiles e impotentes. Agamben pretende la destrucción del Estado porque no hay otra forma de ser consecuente con el fin de la historia. Dice: “Solo está a la altura un pensamiento que sea capaz de pensar *conjuntamente* el fin del Estado y el fin de la historia, y de movilizar uno contra otro”.³⁶ Porque para Agamben los grandes experimentos totalitarios del siglo XX solo han venido a terminar la tarea de los Estados-nación del siglo XIX, el nacionalismo y el imperialismo. Señala en un fragmento que entabla un diálogo explícito con Alexandre Kojève que “a partir de la Segunda Guerra Mundial es evidente, en efecto, que ya no hay tareas históricas asignables a los Estados-naciones”.³⁷ Por eso Agamben se propone llevar la lógica del final de la historia a su final que consistiría en abolir el Estado. Aquí Agamben además muestra del todo a qué nivel se ubica del lado que algunos pensadores, no precisamente afines, han denominado como mesiánico postmoderno,³⁸ fiel a un pensamiento que podríamos denominar como libertario anti-estatal.

El cualsea [qualunque] de Agamben irrumpió como una singularidad potente con la supuesta capacidad de disolver las ataduras de la estatalidad poshistórica. El ser que viene, explica Agamben en su libro *La comunità che viene*, es el ser cualsea. El ser cualsea que viene es una verdadera singularidad más allá de lo individual y

36. Agamben, G., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, op. cit., p. 88.

37. Ibíd., p. 108.

38. Entrevista a Jorge Dotti en *El Río Sin Orillas*, número 1, Buenos Aires, 2007, p. 240.

lo universal, es una singularidad en cuanto singularidad cualsea en la que “el ser-cual está recobrado fuera de su tener esta o aquella propiedad, que identifica su pertenencia a este o aquel conjunto”.³⁹ La singularidad de lo cualsea se opone como un heterogéneo más frente al Estado universal y homogéneo. En un mundo que, sostiene Agamben, ha perdido sus gestos formateados por lo homogéneo, lo singular asciende como un rostro individuado que persiste como resto e ingresa en el campo de batalla a partir de lo común.

Por eso Agamben piensa en Tíannamen porque en la plaza china que era atravesada por un espíritu hermano al del Mayo del '68, dice el filósofo italiano, irrumpió un “ser cuya comunidad no está mediada por condición alguna de pertenencia”.⁴⁰ Los pedidos, reclamos y proclamas del acontecimiento que sería pisoteado por las autoridades comunistas eran vagas e imprecisas. Pero entonces ¿por qué tanta violencia estatal contra esta indeterminable e incipiente manifestación? Justamente, la violencia estatal-comunista (debería sonar a oxímoron) se dirigió a apagar un fuego que todavía no había alcanzado su temperatura máxima. Un fantasma recorrió la República Popular China en aquellos días y no fue el fantasma del comunismo: fue el espectro de lo cualsea, una singularidad con la que no es posible entablar una negociación o un diálogo porque no se sabe exactamente qué es. Un porvenir-presente que no sabe a ciencia cierta qué quiere ser.

Agamben es un pensador crítico del presente y como tal tiene muchísimo que aportar a la comprensión de la escena contemporánea. Sin embargo, es posible que el cierre de la gran obra *Homo sacer* sea decepcionante. Y quizás no solamente porque los libros

39. Agamben, G., *La comunità che viene*, op. cit., p. 9.

40. Ibíd., p. 67.

parecen ser investigaciones realizadas cada vez en menos tiempo que terminan constituyendo obras de menor volumen y efectividad sino porque luego de haber prometido tanto quizás no haya forma de no decepcionar a los lectores (amigos y enemigos). De ahí que más allá de la erudición ineludible en los textos sus obras supuestamente menores que se encuentran por fuera del *Homo sacer* sean quizás las que más cumplen lo que se proponen porque prometen poco (esté uno de acuerdo o no con él). Sus textos más fragmentarios y abiertos parecen cumplir más con su propósito lúdico-filosófico que los libros en los que Agamben pretende al parecer demasiado al pretender definir la historia entera de Occidente en unas pocas líneas.

El gran gesto agambeniano –criticado demoledoramente por Jacques Derrida– consiste en pretender encontrar la clave que sobredetermina el presente en un específico punto localizado por él en el pasado. Hallar el momento determinante que aun nadie ha encontrado y ser el primero en señalar que de ahí venimos es el gesto agambeniano por antonomasia que Derrida señala como un “gesto soberano” (esto puede leerse extensamente en *La bête et le souverain*).⁴¹ Gesto curioso para alguien que supuestamente es un crítico de la soberanía –Agamben– y que de ese modo (diciendo “soy el primero en señalar el momento soberano que nadie a señalado”) se erige como un arqueólogo-soberano pero soberano al fin: un rey disfrazado de plebeyo-arqueólogo del presente.

41. Derrida, J., *La bestia y el soberano*, Manantial, Buenos Aires, 2011, 388.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2004.
- . *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*, Trotta, Madrid, 2006.
- . *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998.
- . *Mezzi senza fine. Note sulla política*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005.
- . *La potencia del pensamiento*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007.
- . *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2010.
- . *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza, 2007.
- . *La comunidad que viene*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.
- . *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2004.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2000.
- Benjamin, Walter. *Obras. Libro II/Vol. I*. Abada, Madrid, 2007.
- . *Obras. Libro I/Vol. II*. Abada, Madrid, 2007.
- Buck-Morss, Susan. *Origen de la dialéctica negativa*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2011.
- Debord, Guy. *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, Anagrama, Barcelona, 1999.
- Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad, Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998.
- . *Fuerza de ley. El <fundamento místico de la autoridad>*, Tecnos, Madrid, 2002.

- *La bestia y el soberano*, Manantial, Buenos Aires, 2011.
- Dotti, Jorge. “Entrevista”, *El Río Sin Orillas*, número 1, Buenos Aires, 2007.
- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- Fukuyama, Francis. ”The End of History?”, *The National Interest*, Chicago, 1989.
- Haaf, Meredith. *Dejad de lloriquear. Sobre una generación y sus problemas superfluos*, Alpha Decay, Salamanca, 2012.
- Kervégan, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, Escolar y Mayo, Madrid, 2007.
- Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 2000.
- *El emperador Juliano y su arte de escribir*, Grama, Buenos Aires, 2003.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 2005.
- *Ex captivitate salus*, Trotta, Madrid, 2009.
- Žižek, Slavoj. *La suspensión política de la ética*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005.

**VARIACIONES EN TORNO DE
LA POLÍTICA EN
ROBERTO ESPOSITO**

05. Comunidad y violencia. El pliegue tanatopolítico de la *immunitas**

GRACIELA POZZI

Introducción

En el presente artículo nos proponemos trabajar algunas cuestiones presentes en las categorías teóricas elaboradas por Roberto Esposito. El pensador italiano desarrolla las nociones de *communitas* e *immunitas* como clave para interpretar la modernidad occidental y lo hace en una relectura de la noción de biopolítica foucaultiana. Particularmente, con la idea de comunidad viene a enfrentar la definición elaborada por posiciones tan disímiles como el liberalismo, el marxismo o los pensadores comunitaristas, opiniéndose a la idea de una relación dialéctica entre sujeto y comunidad. Por otra parte, a través de la noción de *immunitas* señala como la lógica y el lenguaje de la inmunización, propio de la medicina, domina tanto las formas jurídicas como las políticas. Si en el advenimiento de la modernidad, la conservación de la vida se torna objetivo primordial del poder político, esa vida, remitida a sí misma, requiere de formas inmunitarias que, por una vía negativa,

* El presente artículo retoma las elaboraciones correspondientes al capítulo 1 de mi tesis doctoral en Ciencias Sociales “*Biopolítica y tanatopolítica: el campo de exterminio y la producción de subjetividad en la experiencia argentina 1976-1983*”, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, 2013.

la protejan. Precisamente, será el exceso de esa vía negativa, entendido como pliegue tanatopolítico, el que nos proponemos explorar a continuación.

Comunidad: el deslizamiento de lo común a lo propio

A fines del siglo XX, ya no resulta posible ignorar que en nombre de la “comunidad”, la humanidad puso en acto una capacidad excepcional de autodestrucción. Desde el momento mismo en que se desliga del vínculo religioso fundante e inicia el proceso de autoproducción, este modo de producir la vida conlleva en sus pliegues formas de destrucción cada vez más eficaces. En nombre de la sangre, la esencia, la raza o alguna otra identidad mística, los hombres han aniquilado parte de la comunidad que los reunía. Frente al miedo eterno ante lo extraño, siempre asimilado a lo violento, es que parece ponerse en acto un artificio que preserva destruyendo, pero que a la vez debilita el cuerpo social aislandolo de lo común y encerrándolo en lo propio. Ese artificio que Esposito llama *immunitas*, reconoce dentro de sí un mecanismo de selección de un grupo víctima: “La comunidad está obligada a separar de sí un punto de su interior sobre el cual hacer converger el mal colectivo, de modo que se aleje del resto”.¹

Para entender mejor la potencia de un mecanismo como el de la *immunitas*, es necesario analizar primero cómo se ha dado la relación entre comunidad y violencia a través de rituales que incluyen a la víctima sacrificial. Rituales que intentan funcionar como formas de aplacamiento de la ira entre los hombres y que se reconocen como tales en las sociedades más antiguas. Rituales cuya

1. Esposito, Roberto, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, p. 59.

continuidad, en las sociedades modernas, se lleva a cabo a partir del derecho.

Suele definirse comunidad como un atributo, una determinación, un cierto predicado que encuadra a los sujetos como pertenecientes a un mismo conjunto. O si se quiere, como una sustancia producida por esta asociación. Se es sujeto de una entidad mayor que la simple identidad individual, pero ambas se configuran en forma especular. Comunidad puede entenderse como todo, pero a la vez se la puede designar como un valor o una esencia y, por supuesto, como un origen. En su acepción más elemental, adquiere sentido por oposición a lo propio tal y como lo expresa Esposito:

La *communitas* es la relación que, sometiendo a sus miembros a un compromiso de donación recíproca, pone en peligro a su identidad individual. La *immunitas* es la condición de dispensa de esa obligación y, en consecuencia, de defensa contra sus efectos expropiadores. La *immunitas* restablece los límites de lo propio puesto en riesgo por lo común.²

Si seguimos estos desarrollos acerca del término comunidad, podemos establecer que el término *munus* conlleva tanto la idea de deber como la de don. Es un tributo que se paga obligatoriamente. El *munus* es la obligación que se contrae con otro y que exige una nueva donación, el que recibe queda a merced del otro. Expresado de esta manera, lo que en común tienen los miembros de la comunidad es que comparten una carga, un deber o una tarea, pero no

2. Esposito, Roberto, *Bios. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

una sustancia: “*Communitas* es un conjunto de personas unidas no por una propiedad común sino por una deuda o un deber”.³

Si lo que funda lo común es este compartir con (*cum*) otros la obligatoriedad del don, entonces el sujeto queda extrañado de lo propio; en la comunidad no hay lugar para el *homo clausus*, ya que éste se encuentra vuelto hacia el exterior. La *communitas* está ligada a un movimiento de compensación permanente entre sus miembros. Pero si el hombre de la modernidad, que es el *homo oeconomicus* del capitalismo, asigna un precio específico a cada servicio, ya no puede sostener la gratuidad que requiere el don. La modernidad entonces deberá encontrar un mecanismo que permita a los hombres liberarse de la deuda que los vincula mutuamente. Si la *communitas* estaba ligada a la *compensatio*, el paradigma de la *immunitas* implica el beneficio de la *dispensatio*, tal y como afirma Esposito.

Partiendo de esta forma de definir comunidad, corresponde ahora tratar de explicitar porqué funciona como un espacio que a la vez que protege y conserva la vida: lo hace negándola. Trabajaremos esta cuestión, siguiendo a Esposito, a través de los planteos hobbesianos sobre la sociedad caínica, donde miedo y muerte o el miedo a la muerte fundan política. Hobbes hará explícito que aquello que los hombres tienen en común, aquello que los hace semejantes más que cualquier otra propiedad, es el hecho de que cualquiera pueda dar muerte a cualquiera para obtener aquello que desea. Cuestión que podría establecerse siguiendo la línea de pensamiento de René Girard⁴ en este terreno. Su propuesta implica explorar cómo en el

3. Esposito, Roberto, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

4. Girard René, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1995.

deseo aparece no sólo el sujeto que desea y el objeto deseado, sino además la figura del rival, ese otro que también desea el mismo objeto. Podríamos suponer que se desea el objeto porque el propio rival lo desea. Girard afirma que el rival se constituye en el modelo del sujeto en el plano más esencial del deseo. Así formulado, el deseo aparece en la modalidad de lo mimético; en otras palabras, se forma a partir de un deseo modelo. Lo que lleva a la situación en que dos deseos convergen sobre el mismo objeto y se obstaculizan mutuamente dando lugar a un enfrentamiento violento que no es otra cosa que el conflicto que deviene en la posibilidad de ser muerto por el otro, tal y como Hobbes planteaba.⁵

Si este deseo común es lo que amenaza la integridad de los sujetos, la única alternativa es romper con lo común a partir de un dispositivo tal que permita generar un vínculo de origen artificial, que coincidirá con la figura privada y privativa del contrato. Esto es lo que habilitará al Estado hobbesiano a ejercer la abolición de toda relación social que no responda al intercambio vertical protección-obediencia. Los hombres renunciarán a convivir y de este renunciamiento se compondrá la autorización soberana que permite preservar la vida. Lo propio toma el lugar de lo común en una sociedad en la que todo gesto tiene precio y donde los hombres quedan extrañados entre sí. Esta forma de renuncia funda un cierto orden social que consiste en evitar aterrorizar a los demás para no ser aterrorizado por los más fuertes. Se huye de un miedo y una violencia iniciales para terminar aceptando un miedo seguro y acotado por el pacto, que a la vez implica el monopolio de la violencia. Queda establecido que el Estado no debe eliminar el miedo ni la

5. Sobre este tema, véase Girard René, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1995, p. 153.

violencia, sino hacerlos seguros, conservarlos porque funcionarán como resguardo de su propio devenir a la vez que serán potencia productiva de política. En tal sentido dirá Espósito: “[la modernidad] lleva por eso dentro de sí una impronta indeleble de conflicto y violencia”.⁶ Este es su arcano imperio, se pone fin al estado de naturaleza conservando sus principios: la capacidad de matar.

Conservar el miedo a la muerte, mantenerlo siempre presente es la garantía del pacto que aliena a los hombres entre sí. En este sentido, la comunidad puede sobrevivir a la violencia que la atraviesa sólo desplazándola a un enemigo que la atraiga sobre sí. Y lo hará a partir de un dispositivo inmunitario donde ésta no se suprime, sino que se manifiesta en dosis no letales tal y como en los ritos en los que se inyecta un poco de violencia para que no se desate en su totalidad. La víctima sacrificial, entonces, ha de atraer sobre sí la violencia dirigida en un principio al conjunto de la comunidad de forma tal que se desvíe de su curso natural. El sacrificio protegerá a la comunidad y volverá a las víctimas externas a ella. En este punto, la comunidad está obligada a separar de sí un grupo sobre el cual hacer converger el mal colectivo, de modo que se aleje del resto.

La víctima sacrificial como forma de alejamiento de la violencia

En un artículo publicado en 1998 sobre el olvido de la violencia cometida, Nicole Loraux⁷ recupera el siguiente relato: a fines del siglo V a. C., Atenas, que había padecido el enfrentamiento fratricida en la lucha contra la tiranía de los Treinta, prohíbe la rememoración de lo acontecido bajo la forma de *mé mnesikakeín*

6. Esposito, Roberto *Communitas*, *op. cit.*, p. 61.

7. Loraux, Nicole, “De la amnistía y su contrario”, en Yosef Hayim Yerushalmi *et al.*, *Los usos del olvido*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1998.

(“está prohibido recordar las desgracias”). Esta prohibición política recibe el reforzamiento de un juramento prestado por cada ciudadano *ou mnesikakéso* (“no recordaré las desgracias”). Se deduce que más allá de su eficacia, lo que se intenta es una forma de reconciliación dentro de la comunidad. Un alejamiento de la violencia, que la venganza atraería sobre la polis, a través de un mandato: no recordaré las hostilidades que opusieron a los atenienses entre sí, no recordaré la violencia desatada. Cada ciudadano renuncia a su legítimo *álastor páthos*⁸ obedeciendo lo prescripto por la autoridad de la ciudad con la intención de restituir una cierta continuidad como si nada hubiera ocurrido. Dicho de otra manera, se trata de librar a la polis del conflicto y de la división desde la política, bajo la modalidad de repudiar la violencia que de este modo se cobija en los pliegues de esa misma política.

Restaurada en su integridad por virtud del acuerdo, la comunidad se reinstituye y resuelve. Proscribe toda recordación de un pasado litigioso, inoportuno por conflictivo. A cada ateniense le tocará olvidar lo que fue la *stásis* obedecer a la ciudad edificando para sí mismo una máquina contra el vértigo lúcido del *álaston*. Y la política recobrará sus derechos, versión cívica y tranquilizadora del olvido de los males.⁹

En sus indagaciones sobre la relación entre la violencia y lo sagrado publicada bajo el título de *La violencia y lo sagrado*

8. Loraux lleva a cabo un cuidadoso análisis filológico que le permite definir esta expresión como el sufrimiento inolvidable que conduce al reclamo de venganza y, por tanto, al conflicto.

9. Esposito, *Communitas*, *op. cit.*, p. 50.

(1972), René Girard establece que el sacrificio contiene una cierta ambivalencia, una suerte de oscilación entre lo sagrado y el crimen, como si el homicidio revistiera el carácter de algo santo. Toma como referentes tanto al *phármakos* griego como al *homo sacer* romano. En un juego de permutaciones recíprocas, el acto sacrificial aparece ligado a la violencia criminal.

En las sociedades pre modernas, el sacrificio conformó una operación donde se verificaba una transferencia colectiva que se efectuaba a expensas de la víctima y que funcionaba aplacando las tensiones internas de la comunidad. De este modo, el sacrificio cumplía una función social, ya que era la comunidad entera a la que el sacrificio protegía de su propia violencia. Dicho de otra forma, la eficacia del sacrificio estaba en relación directa con la necesidad de restituir la unidad social.

Por otra parte, Girard señala, sin desarrollarlo en toda su potencialidad, que existía una asimilación entre la enfermedad contagiosa y la violencia, donde la catarsis sacrificial cumplía la función de impedir su propagación desordenada, como si se tratara de alguna forma de contagio. Queda entonces establecido que para curar la ciudad se hace necesario identificar y expulsar al ser impuro, portador del virus contaminante, expulsando la violencia fuera de la comunidad. Esta asimilación entre enfermedad y violencia reconoce un nexo que es la imagen de la sangre derramada.

Tan pronto como se desencadena la violencia, la sangre se hace visible, comienza a correr, es imposible detenerla, se introduce en todas partes, su fluidez expresa el carácter contagioso de la violencia, su

presencia denuncia el crimen, por eso se dice que clama venganza.¹⁰

Pero la sangre se convertirá en una sustancia tal que funcionará, a través de la víctima sacrificial, en la modalidad del *phármakon* platónico que ensucia y limpia, envenena y cura, muestra el crimen y lo redime mediante el ritual. La mediación de la sangre sacrificial implica no mirar de frente la violencia, no rastrear su origen, buscando una solución de recambio. Ahora bien, ese recambio debe tener algunas cualidades que resultan insoslayables. La víctima de recambio debe ser vulnerable, debe resultar superflua para la vida de la comunidad o bien se debe construir tal lugar. Lo importante, dirá Girard, es que no incite a la venganza; o dicho de otro modo, debe ser tan perjudicial que su eliminación concite la adhesión de todos. Lo realmente importante es tratar de desviar hacia la víctima una violencia que amenaza con herir a los miembros de la comunidad. Si el *phármakos* griego estaba constituido por los prisioneros de guerra o los esclavos, en las sociedades modernas esta categoría se remplaza por las diferencias religiosas o bien étnicas, y de no mediar esta posibilidad, se construye como ocurrió en el caso de la dictadura argentina 1976-1983 con el concepto de “delincuente subversivo”. Se trata de categorías que revisten el carácter de exteriores o bien se las construye como tales. Hemos visto, durante el siglo XX, que lo extranjero o lo extraño se transforma rápidamente en grupos víctima y desencadena una violencia unánime. La víctima sacrificial funciona en el imaginario como único responsable de los males y su eliminación disipa las querellas. En las sociedades modernas, es posible reconocer vestigios del ritual

10. Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, op. cit., p. 40.

en los linchamientos, en los pogromos o en la justicia expeditiva, dejando en evidencia el modo en que ha sido una ilusión tremadamente eficaz pues permitió y permite disimular la violencia incorporada en la comunidad de los hombres. Como afirma Girard: “Para defender la ciudad contra la subversión hay que purgar a los espíritus subversivos, hay que mandar a Sófocles al exilio, hay que hacer del poeta otro *katharma* u otro *phármakos*”.¹¹

El paradigma de la inmunización

Como ya dijimos, la noción de biopolítica pone en relación la vida con la forma que asume su gestión a través de la política. Esta forma de gestionar la vida reconoce dos modalidades: una afirmativa, de carácter productivo, y otra negativa, de carácter letal. Considera Esposito¹² que tal y como Foucault dejó planteada la cuestión, ambas constituirían formas alternativas sin puntos claros de contacto o transiciones visibles. Es por ello que el filósofo italiano introduce el paradigma inmunitario que constituye a su juicio, el nexo faltante en los desarrollos foucaultianos.

La ventaja hermenéutica del modelo inmunitario reside en que estas dos modalidades –positivo y negativo, conservativo y destructivo– hallan finalmente una articulación interna, una juntura semántica que los pone en relación causal de índole negativa.¹³

11. Ibíd., p. 305.

12. Esposito, Roberto Bios, *op. cit.*, p. 72

13. Ibíd., p. 74.

Retomaremos en principio el análisis que hace Esposito del modelo hobbesiano. Según Esposito, Hobbes establece que la conservación de la vida está ligada a su sumisión a un poder exterior que la constriñe y la limita. Esto es así en la medida en que los hombres poseen un impulso ilimitado de poseerlo todo, por lo que el conflicto resulta inevitable; conflicto que se manifiesta bajo la modalidad de la inseguridad, ya que cualquiera puede ser muerto por otro. La soberanía, que funciona a partir de un momento instituyente que sujeta a los individuos a su voluntad, se constituye en un dispositivo inmunitario inducido. Al hacer esto, queda fuera del control de aquellos que la hicieron posible, porque sólo de esta manera puede cumplir su función inmunitaria. Pero ¿por qué la necesidad de un aparato inmunitario? Esposito deduce que el conflicto entre hombres iguales se da en una relación horizontal que los vincula en una dimensión que les es común:

justamente aquello en común –el peligro que se deriva para la vida de todos y cada uno– debe ser abolido mediante esa individualización artificial constituida por el dispositivo soberano.¹⁴

Lo que se constituye es un individuo desligado de lo común, y esta cuestión aparece garantizada por la soberanía. La soberanía queda entonces instituida como una garantía preventiva ante la posibilidad de la lucha intestina. Pero neutralizar el conflicto no implica eliminarlo, sino incorporarlo en la modalidad del anticuerpo; esto constituye esa doble posibilidad de conservar la vida y a la vez de quitarla, lo que por otra parte normaliza la excepción.

14. Ibíd. p. 98.

Ahora bien, si el dispositivo inmunitario funciona no sólo separando lo común de lo propio, sino también permitiendo incluir lo irreducible una vez domesticado, tendremos entonces que en ciertas circunstancias la *immunitas* es capaz de conducir a la eliminación de aquello que no puede incluirse en la comunidad. Para ello deberemos pensar la inmunización desde la metáfora biológica cuando se manifiesta como anticuerpo.

Centraremos nuestra mirada en su funcionamiento como dispositivo, ese artilugio que evita el contagio, que impide el advenimiento de lo destructivo. Si bien, en el estricto ámbito de la medicina, lo inmune hace referencia a la condición reluciente de un organismo vivo respecto de una enfermedad, hay algo más que determina su especificidad en relación con la noción de biopolítica. Se trata del carácter intrínseco que conjuga los dos elementos que componen esta última. Dirá Esposito:

antes que superpuestos de una manera exterior que somete a uno al dominio del otro, en el paradigma inmunitario vida y política resultan constituyentes de una unidad inescindible que sólo adquiere sentido sobre la base de su relación. La inmunidad no es únicamente la relación que vincula la vida con el poder sino el poder de conservación de la vida.¹⁵

Conservación y destrucción constituyen las dos modalidades predominantes en el modelo inmunitario, una suerte de articulación interna que pone a ambas en relación. Desde este punto de vista, bien puede aseverarse que la inmunización es una protección

15. Ibíd., pp. 73-74.

negativa de la vida. Tal como la vacunación, la inmunización del cuerpo político funciona introduciendo dentro de él una mínima cantidad de la misma sustancia patógena de la cual se lo quiere proteger. Por eso, Esposito recurre a la metáfora del *phármakon* entendido en el doble sentido de medicina y veneno o, más bien, antídoto que defiende la vida. Si aquello que se combate puede ser incorporado en pequeñas dosis, entonces el cuerpo podrá asimilarlo y tendrá tiempo de generar los anticuerpos necesarios para que la asimilación sea de forma paulatina y ordenada. Ese combate político aparece como benéfico para el sistema en su conjunto, porque es capaz de eliminar o transformar los elementos considerados indeseables.

Veamos ahora qué implica proteger a la comunidad frente a un peligro real o supuesto. Lo primero que debemos preguntarnos es: ¿qué forma reviste ese peligro? La forma de la intrusión como una irrupción violenta en el cuerpo social. Una irrupción que se ubica en la frontera entre lo interior y lo exterior, y que asume el carácter de un enfrentamiento entre lo propio y lo extraño. La cuestión es que algo penetra el cuerpo individual o colectivo e intenta cambiarlo, subvertirlo o corromperlo. Lo idéntico a sí mismo –por lo tanto, sano y normal– es ahora amenazado por algo diferente y revulsivo. Cuando el modelo inmunitario se aplica a los sistemas sociales, adquiere el léxico epidemiológico de la terminología médica y lo combina con el vocabulario militar. La comunidad va a la guerra contra lo extraño. Y lo hace a partir de una reacción, o dicho de otro modo: “de una contrafuerza que impide que otra fuerza se manifieste”.¹⁶

16. Esposito, Roberto *Immunitas*, op. cit., p. 17.

No es entonces una batalla convencional, sino un enfrentamiento que se expresa como en la metáfora del *katékhon* “que freña el mal conteniéndolo, conservándolo, deteniéndolo dentro de sí”¹⁷ sin derrotarlo definitivamente. Y funciona en esta modalidad porque –como muchos de los pensadores de las ciencias sociales habían establecido, entre ellos, Émile Durkheim– lo que se opone a lo normado resulta ser el motor necesario que impulsa la transformación en las configuraciones sociales. Esto podría traducirse diciendo que los sistemas no funcionan sino produciendo sus propias contradicciones, las que dan lugar a cambios controlados. Un impulso productivo que resulta funcional pero que debe dosificarse, administrarse en pequeñas dosis para poder ser tolerado por el sistema en su conjunto. Esta es una de las claves del funcionamiento del paradigma inmunitario: mientras pueda ser capaz de impedir el advenimiento inmediato de lo nuevo, su funcionamiento no se hace exasperado.

Sin embargo, si la comunidad va a la guerra contra una parte de sí misma, y lo hace en nombre de un reforzamiento de la vida, deberá establecer una cesura en el continuum social, ese movimiento que separa lo que debe vivir de lo que debe morir. Al hacerlo, iniciará el itinerario que va de la biopolítica hacia la tanaxropolítica, constituyendo así la aporía de conservar la vida al precio de destruir una parte de ella. Tal como en la operación de vacunar, la inmunización del cuerpo social funciona introduciendo dentro de él una cantidad de la misma sustancia patógena de la cual se lo quiere proteger. El enemigo político es convertido en enemigo biológico, porque no aparece como el portador de un virus contagioso, sino como el virus en sí. Esta operatoria contiene un doble

17. Ibíd., p. 18.

propósito, ya que estigmatiza y aísla simultáneamente, lo cual facilita el desencadenamiento represivo. El discurso del “contagio” circula en la sociedad civil generando formas de distanciamiento con el grupo-victima o, en el mejor de los casos, indiferencia por la suerte de los otros. Apela a la obsesión de las sociedades modernas por la salud y la higiene emparentando a los disidentes políticos con los bacilos, los virus y los parásitos.

Cada vez que lo propio aparezca amenazado por una vuelta a “lo común”, el dispositivo inmunitario entrará en escena para evitarlo; o en palabras de Esposito:

cada vez que prevalece la “libertad popular” [...] regresan algunos rasgos de la comunidad extralegal con todas las potencialidades, pero también los riesgos, incluidos en ella. De allí la necesidad de un freno – religioso, jurídico o moral– capaz de contener con un impulso inmunizante en contra del impulso disolutivo de la *communitas*.¹⁸

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2004), *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Bataille, Georges (2003) *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora.
- Bazzicalupo, Laura - Esposito, Roberto (2003) *Politica della vita*, Roma, Laterza.

18. Ibíd., p. 65.

- Benjamin, Walter (1971), “Tesis de filosofía de la historia” y “Para la crítica de la violencia”, en *Angelus Novus*, Barcelona, Edhasa.
- Blanchot, Maurice, (1992) *La comunidad inconfesable* México, Vuelta.
- Esposito, Roberto (2003), *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (2005), *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (2006), *Bios. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Galindo Hervas, Alfonso (2003) *La soberanía. De la teología política al comunitarismo ímpolítico*, España, res Pública.
- Girard, René (1995), *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama.
- Nancy, Jean Luc (2001) *La comunidad desobrada* (1986), Madrid, Arena Libros.
- (1999) *Conloquium*, en Esposito, Roberto *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Op.cit.
- Yerushalmi, Yoseph *et al.* (1998), *Los usos del olvido*, Buenos Aires, Nueva Visión.

06. Política de la vida en Gilles Deleuze y Roberto Esposito

MARÍA ALEJANDRA PAGOTTO

Lecturas biopolíticas

El legado foucaultiano sobre el funcionamiento del poder es una cantera abierta para las investigaciones de Gilles Deleuze y Roberto Esposito sobre las nociones de vida, cuerpo y política.¹ Todo pensamiento que tome como legado la biopolítica foucaultiana requiere como advirtió Negri, problematizar la ambivalencia de la noción biopolítica en la medida en que se dice que el poder ha investido la vida; y también significa que la vida es un poder. En consecuencia, también se debe enfrentar la inquietud filosófico-política de la pregunta por la reconstrucción de un espacio de subjetivación y de resistencia más allá de lo humano. Las definiciones de política que pueden encontrarse en los trabajos de Deleuze y de

1. Por razones de extensión, en este capítulo se obvian algunas indicaciones sobre el derrotero de las investigaciones de Foucault que podrían contribuir a una mejor comprensión de la recepción de este legado en los autores de referencia de este capítulo. En particular, indicaciones sobre la manera en que el poder se transforma –en un determinado período– con el fin de gobernar la vida, pasando por la elaboración de la noción de gubernamentalidad, hasta la problemática de las prácticas de subjetividad.

Esposito se enmarcan en la imbricación vida/poder, y están dinamizadas por la sentencia foucaulteana que “donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder”.² Ambos autores conciben una política de la resistencia en la huella foucaulteana de una línea de fractura, o saliente; que es la vida misma.

Especialmente, Roberto Esposito en su libro *Bíos. Biopolítica y filosofía*, del año 2004 señala que con el derrumbamiento de las distinciones modernas entre público y privado, Estado y sociedad, local y global; y el agotamiento de todas las fuentes de legitimación, la vida misma se sitúa en el centro de cualquier procedimiento político, “ya no es concebible otra política que una política de la vida, en el sentido objetivo y subjetivo del término”.³ Esta ambivalencia del doble sentido –objetivo y subjetivo– del término vida es el núcleo problemático sobre el que trabaja la recepción de Esposito del paradigma biopolítico foucaulteano. Esposito se propone en su investigación que lleva más de veinte años construir una soldadura conceptual –que no encuentra formulada en los desarrollos de Foucault– entre estas dos lecturas en competencia: o la biopolítica produce subjetividad o produce muerte; o es política *de la vida*, o *sobre la vida*.

En otras palabras, puede leerse tanto en Deleuze como en Esposito una política *de la vida*, que realiza una torsión en el centro de la ambivalencia del genitivo a partir de la necesidad de plantearse el modo en que la vida humana puede ser el sujeto de la política que viene. Es decir, la forma en que el sujeto, convertido durante la

2. Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI, México, 1999. p.116

3. Esposito, Roberto. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu, Buenos Aires, 2006. p. 26

Modernidad en objeto de las ciencias humanas y de los dispositivos disciplinarios y biopolíticos, puede hacer de su propia vida una práctica de subjetivación. Tan pronto como el poder afecta la vida, ésta le replica volviéndose contra él con la misma fuerza. La vida es capaz de retomar aquello que la toma y absorberlo en sus pliegues infinitos de la multiplicidad de lo viviente. Sin embargo, esta forma que adquiere la política en estos autores no supone proponer modelos de acción política en el sentido tradicional de un programa revolucionario o reformista; porque si ya no es posible desarticular vida y política, ya no es posible pensar una dirección externa de la segunda.

A lo largo de las investigaciones de Foucault queda evidenciado que el cuerpo es el lugar donde se ejerce la biopolítica, la intersección donde se produce el encuentro entre política y vida. El cuerpo es el terreno donde se conjuga el gobierno del cuerpo individual y de la población. Como corolario de esta situación el cuerpo deja de ser metáfora jurídico-política y se convierte en una realidad biológica, campo de intervención de los dispositivos de poder. Bajo el conjunto de estas observaciones sobre el poder, la vida y el cuerpo en Michel Foucault es posible encontrar el esbozo de una *filosofía de la vida* como espacio de un modo de subjetivación más allá de lo humano.

El propósito general de este capítulo es exponer los tres ejes de análisis en Deleuze como en Esposito; bajo el supuesto que pueden ser articulados para dar cuenta del poder innovador de la vida en términos políticos; y de este modo, conformarse en los tópicos centrales sobre los cuales investigar para problematizar la reconstrucción del espacio de subjetivación o el establecimiento de formas de vida futuras.

Conceptualizaciones sobre la vida, el cuerpo y la política en Gilles Deleuze y Roberto Esposito

A continuación, se presentan algunos argumentos que permitirían sostener que esta filosofía es eco de debate, es reelaborada –aunque con derivas diferentes– por Gilles Deleuze y Roberto Esposito.

La serie de trabajos de Roberto Esposito es claramente el intento de resolver algunos de los temas planteados más arriba como el legado abierto del paradigma biopolítico foucaultiano, mientras que los trabajos de Gilles Deleuze quizás son el complejo producto de una vinculación amistosa con la obra de Michel Foucault, marcada por una cifra de proximidad y diferencia en el ejercicio de sus miradas filosóficas. En este sentido, la recepción de Esposito del trabajo de Foucault puede ser caracterizada por una mayor sistematicidad; mientras que la de Deleuze debe ser construida a partir de una serie de trabajos que no tienen como motor expreso de su escritura esta recepción. Sin embargo, ambos autores pueden contribuir en un diálogo fructífero a la reelaboración de una filosofía de la vida como parte del legado abierto por Foucault alrededor de sus investigaciones biopolíticas.

1. Vida

Para recaer en la importancia que el concepto vida tiene para el debate filosófico-político contemporáneo, se reproduce una cita de Esposito que alcanza el tono de una convocatoria de trabajo colectivo en torno de una *política de la vida*:

Si la vida es entendida en su irreductible complejidad, como un fenómeno pluridimensional que en cierto sentido está siempre más allá de sí mismo y si es

pensada en su profundidad, estratificación, discontinuidad, en la riqueza de sus fenómenos, en la variedad de sus manifestaciones, en la radicalidad de sus transformaciones, el escenario puede cambiar.⁴

En *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Roberto Esposito comienza señalando que la vida queda adherida cada vez más a la materia biológica y apartada de toda forma jurídico – política en el contexto de los mecanismos biopolíticos (*hacer vivir*) y tanatopolíticos (*dejar o hacer morir*).

Asimismo, advierte que afrontar la noción de vida en el debate contemporáneo requiere remontarse al término griego, especialmente aristotélico, de *Bíos*. El *bíos* refiere a una “forma de vida” o “vida calificada”, mientras que *zoé* corresponde a una vida en su simple mantenimiento biológico. La preocupación de Esposito radica en que la idea de biopolítica

Parece situarse en una zona de doble indiscernibilidad. Por una parte, porque incluye un término que no le corresponde y que incluso amenaza con distorsionar su rasgo más pregnante; por la otra, porque refiere a un concepto –justamente el de *zoé*– de problemática definición él mismo: ¿qué es, si acaso es concebible, una vida absolutamente natural, o sea despojada de todo rasgo formal?²⁵

4. Esposito, Roberto, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Herder, España, 2009. p.23.

5. Esposito, Roberto, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006. p. 25

Por una parte, la advertencia que Esposito decide realizar complejiza la mirada sobre una relación exclusiva entre vida y política: desde siempre hay modalidades, que justamente hacen a la vida política. Por otra parte, la observación con la que Esposito inicia *Bíos...* implica una redefinición de la vida de los hombres, abriendo posibilidades de desplazamiento de los límites en relación con lo no humano: por una parte el animal y por la otra el mundo inorgánico.

En *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Deleuze y Guattari se acercan conceptualmente a esta idea de *modalidades*, definiendo que la vida está segmentarizada espacial y socialmente. El hombre es un animal segmentarizado por todas partes y en todas direcciones.⁶ Para Deleuze no hay vida en general; la vida no es un absoluto indiferenciado, sino una multiplicidad de planos heterogéneos de existencia.

Los planos de existencia son inventariables según el tipo de línea de fuerza que los gobierna o los anima; y más que distinguirlos a unos de otros, esa multiplicidad atraviesa a los individuos.⁷ Deleuze aborda conceptualmente la vida a partir de las nociones de agenciamiento y de multiplicidad. Cualquier tipo de agenciamiento incluye líneas de segmentaridad dura o binaria (molares), y también líneas de linde, de fuga o de pendiente (moleculares). Este desarrollo teórico conduce a que los dispositivos de poder son sólo una dimensión de los agenciamientos, hay otra que no forma dualismo con ella y fuga.

6. Deleuze, G.; Guattari, F. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2008.

7. Zourabichvili, François, *El vocabulario de Deleuze*, Editorial Atuel, Buenos Aires, 2007.

Esposito menciona la figura del animal como aquella que, en la deriva tanatopolítica, permite la puesta en funcionamiento del dispositivo de separación que habilita el exterminio de los cuerpos que coinciden con esa vida sin cualificaciones humanas. Justamente, los últimos desarrollos de Esposito sobre una *filosofía de lo impersonal* se proponen criticar no sólo estas operaciones, sino también el llamado dispositivo de la persona –de rasgos religiosos, filosóficos y jurídicos– que aparta al hombre de su dimensión natural.⁸

En contrapartida, el corrimiento de las fronteras hacia una vida animal e inorgánica ocupa en la filosofía de Deleuze un lugar significativamente positivo para pensar *la política que viene*. Con relación a este tópico, el animal no es lo otro del hombre; y de este modo, deja de ser el cerrojo teórico que asegura la distinción jerárquica de los reinos humano, animal, vegetal y mineral. La caída del sujeto sustancial en la filosofía de Deleuze, provoca que la separación entre naturaleza y cultura se vuelva indiferente. La forma de vida animal ya no es frontera antropológica, sino fenómeno anómalo, de borde, ofrece apertura de una imagen de vida con diversidad de marchas y de *ethos*.

Las formas de vida futura en Deleuze son tributarias de esa animalidad anómala, de la pluralidad de los modos culturales de subjetivación que exploran umbrales variables o zonas de indiscernibilidad en las que lo humano y lo animal intercambian sus propiedades.⁹ Del mismo modo, esa experimentación –de las que son producto las zonas de indiscernibilidad (y de la que el arte es

8. Esposito, Roberto, *El dispositivo de la persona*, Amorrortu, Buenos Aires, 2011.

9. Sauvagnargues, Anne, *Deleuze. Del animal al arte*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

terreno privilegiado)– se despliega mediante acoples con elementos de la vida inorgánica que permiten incorporar o encarnar. Estas prácticas son las que confieren un cuerpo, una vida, un universo.¹⁰ El animal presente en el hombre, en todos los hombres, y en todo hombre; significa la multiplicidad, la pluralidad y la metamorfosis en la filosofía de la vida de Deleuze y de Esposito.

En las páginas de *Bíos*, el poder desde el principio da forma a la vida, asimismo, este carácter político originario de la vida, es su poder constitutivo. Friedrich Nietzsche resuena en las páginas de Esposito como lo hace en la letra de Deleuze para denunciar a la modernidad como negación formal de su propio contenido vital. Para Esposito Nietzsche piensa la dimensión política del *bíos*, no en cuanto carácter, ley, destino de algo que vive con anterioridad, sino como el poder que desde el principio da forma a la vida en toda su extensión, constitución e intensidad. El poder no desarrolla una vida puramente biológica, sino que es motor de una continua potenciación de la vida.¹¹ Es frecuente la referencia de la impronta nietzscheana en el pensamiento de Deleuze, en este sentido, en su *Nietzsche y la filosofía*, aparece la crítica relación entre conocimiento y vida. Recurriendo al lenguaje foucaulteano, puede leerse el problema de la verdad y la vida, como parte de los procesos de subjetivación. Explica Deleuze esta relación en Nietzsche de la siguiente manera:

El conocimiento se opone a la vida, pero porque expresa una vida que contradice la vida, una vida reactiva que halla en el propio conocimiento un medio de

10. Deleuze, G.; Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 2005.

11. Esposito, Roberto. *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

conservar y de hacer triunfar su tipo. (Así el conocimiento da a la vida leyes que la separan de lo que pueden, le evitan actuar y le prohíben actuar, [...] casi como un animal en un parque zoológico. Pero este conocimiento que mide, limita y modela la vida, ha sido construido totalmente sobre el modelo de una vida reactiva...¹²

La relación entre el pensamiento y la vida es ambivalente al punto de habilitar –y este proyecto puede ser atribuido a Foucault, a Deleuze y a Esposito– un pensamiento, una filosofía, y un arte que lleven a la vida hasta el final de lo que puede; y donde la vida pueda ser fuerza activa del pensamiento; pero el pensamiento se convierte en poder afirmativo de la vida: para descubrir e inventar nuevas posibilidades de vida en continua errancia.

En uno de sus últimos textos Deleuze reflexiona sobre la noción de vida precisando la idea de *una vida*: “uno es siempre un índice de una multiplicidad: un acontecimiento, una singularidad, una vida...”¹³ Ese texto es clave para releer en contrapunto, y en clave de impersonalidad y singularidad, los últimos desarrollos de Esposito sobre la *filosofía de lo impersonal*.

Para Deleuze la vida se define como un puro campo de inmanencia, porque escapa a la trascendencia tanto del objeto como del sujeto; no depende de un objeto ni pertenece a un sujeto. Es potencia, en un claro sentido spinoziano.¹⁴ Una vida, emerge, cuando la

12. Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2008.

13. Deleuze, Gilles, “La inmanencia: una vida...” en Giorgi, G. y Rodríguez, F. (Comp.) *Ensayos sobre biopolítica*, Paidós, Buenos Aires, 2009. p.39

14. Desarrolla Deleuze en un trabajo dedicado a Spinoza: “Toda potencia es acto, activa, y en acto. La identidad de la potencia y del acto se explica porque la potencia

vida de una individualidad se borra en beneficio de la vida singular; cuando cede lugar a una vida impersonal. Deleuze es categórico: “la literatura sólo empieza cuando nace en nuestro interior una tercera persona que nos desposee del poder de decir Yo (lo «neutro» en Blanchot)”.¹⁵ En la última etapa de la investigación de Esposito –obra aún abierta–, recorre algunas de las figuras de la tercera persona: el animal, lo ajeno, lo neutro, el afuera, el acontecimiento, entre otras.¹⁶ El desmontaje del dispositivo de la persona evidencia que se superponen hombres-humanos y hombres-animales y que “la persona sólo lo es en tanto una parte de sí o su cuerpo por entero, se reduce a condición de cosa”.¹⁷ Claramente, los hombres-cosa están expuestos o destinados –según el momento histórico de referencia– a la muerte.

Se observa nuevamente esa operación de escisión o divergencia en el hombre, entre lo que constituye su ser, respecto a su modo. Esta operación, como se desarrolló anteriormente, queda ampliamente superada en la vida de la definición deleuzeana de la vida donde coinciden acto y potencia. Esposito es claro al respecto: toda atribución de personalidad contiene implícito un ejercicio de reificación frente a la base biológica impersonal, respecto de la que toma distancia. De esta manera, queda contrapuesta al dispositivo

no puede separarse de un poder de afección, y éste se encuentra constante y necesariamente satisfecho por las afecciones que lo realizan.” Deleuze, G. *Spinoza: Filosofía Práctica*. Tusquets, Buenos Aires, 2006. p.119.

15. Deleuze, Gilles, *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona, 2009. p.13

16. Esposito, Roberto, *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009.

17. Esposito, Roberto, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Herder, España, 2009. p.125

de la persona una práctica que da lugar a un pensamiento de lo impersonal.

La tercera persona, es no-persona, se expresa en un se habla, se ve, se muere, se vive. Hay lugares móviles que ocupar en el terreno de un murmullo anónimo. En el momento que se ocupa ese lugar, emerge de entre la polvareda, *una vida* como punto indivisible donde la forma de vida –el modo– coincide con el contenido mismo, coincidente sólo consigo misma. Estas elaboraciones sobre una vida, reconducen a los procesos de subjetivación –en tanto puntos de resistencia–, que Michel Foucault investigó como uno de los ejes de su obra. Como indica Deleuze es la obra en su homenaje: cuando la relación consigo mismo y con los otros adquiere independencia del poder, el afuera se pliega, se curva en un adentro que se abre, se despliega en una dimensión propia (un plegamiento, una reflexión). El terreno del plegamiento es el de los ejercicios prácticos, donde se afecta y se es afectado por el *Afuera*, y la vida es u habita en los pliegues.¹⁸

2. Cuerpo

Gilles Deleuze y Félix Guattari anuncian en *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia* la noción de Cuerpo sin Órganos (CsO), que en la obra *Mil Mesetas...* ocupará el protagonismo de una de ellas. Como se señalara con relación al paradigma biopolítico foucaultiano, el cuerpo es el lugar donde se produce el encuentro entre la política y la vida. Bajo el influjo de esta tesis, el concepto acuñado de CsO se propone para transformar el pensamiento sobre el cuerpo, cumpliendo dos funciones conexas: tratar los modos de individualización corporal antes de su organización centrada,

18. Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paidós, Buenos Aires, 2003.

con el organismo como centro organizador (unificante y jerarquizado); y, articuladamente, operar esta reforma de la concepción de lo vital. El CsO permite la crítica del modelo político implícito de la organización de un poder soberano, centrado y jerárquicamente rector de la máquina corporal. El CsO termina con la tesis de una forma orgánica que rige para informar la diversidad material: la unidad del cuerpo se concibe mediante una individuación por diferencia intensiva sobre un campo preindividual de singularidades.

La noción de CsO supone el acceso a una realidad corporal más viva que la de los cuerpos organizados; pero del mismo modo, supone asumir el riesgo de correr hasta los límites de la vida humana. El riesgo está expresado en las figuras de la monstruosidad, la muerte, la caída en la deserción de la locura; todas ellas son formas que no pueden componer un plan o plano de consistencia.

El CsO es un cuerpo no domesticado por la conciencia social, abierto a la intensidad, el devenir y la mutación. El CsO está conducido por el deseo impersonal.¹⁹ Es un cuerpo provisto de órganos pero indeterminados en sus usos y en sus acoplamientos, o síntesis productivas con la vida animal e –incluso– no orgánica. Esta noción enriquece –y es arma de lucha para– la crítica de las líneas de estratificación que rigen la vida y el campo social.

En *Immunitas*, Esposito dedica un capítulo a la reflexión del cuerpo desde la figura del implante, está particularmente interesado en las mediaciones técnicas de la vida dentro del paradigma inmunitario. Siguiendo los trabajos de Donna Haraway interroga desde esas páginas cómo la técnica se instaló en los propios miembros. Los procesos de modificación corporales: los implantes, los

19. Deleuze, G.; Guattari, F. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2008.pp.155-170.

explantes y las prótesis; no sólo son modos de proteger la vida, sino también en muchos casos de potenciarla y de vivir experiencias de un cuerpo abierto y acoplado al modo del CsO. La condición corporal es resultado de una operación práctica, el cuerpo es un constructo operativo.

El matiz diferencial que puede establecerse entre los desarrollos sobre el cuerpo en Deleuze y en Esposito, es que en el paradigma inmunitario espositeano la intención es siempre la de proteger y durar (aunque como el CsO, el control terapéutico también corre riesgos –puede fallar–), mientras que el CsO no sólo persigue reproducir el estado de vida, sino también puede estar regido por un deseo de destrucción o consumición de la vida.

Esposito es claro respecto de la noción de cuerpo, es un constructo determinado por un conjunto de factores dinámicos –sobre todo de inmunización–, ni sujeto ni objeto; el cuerpo es un principio de acción:

El cuerpo nunca es original, acabado, íntegro, «hecho» de una vez por todas, sino que continuamente y cada vez se hace según las situaciones y los cruces que determinan su desarrollo. Sus límites no lo bloquean en un mundo cerrado; por el contrario, constituyen el margen, delicado y problemático por cierto, pero siempre permeable, de su relación con aquello que, aunque se sitúe en su exterior, desde el comienzo lo atraviesa y lo altera.²⁰

20. Esposito, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005. p.241

Esta construcción de la noción de cuerpo habilita la multiplicidad y la posibilidad de lo común como aquello que reúne lo propio y lo ajeno, lo *im-propio* y lo *im-personal*. La tradición antigua y moderna cada vez que pensó la relación cuerpo y política, lo hizo a partir de un cuerpo cerrado sobre sí, idéntico a sí, y en opción a su propio exterior. El cuerpo y *el sí* no pueden coincidir consigo mismos porque están atravesados y conservados por una alteridad inmunitaria, que producen una individualidad compartida o un compartir individualidad.

En *Bíos*, Esposito remite a Nietzsche para mostrar el traslado de la relación entre Estado y cuerpo del plano clásico de la metáfora –propia de la tradición antigua y moderna– al de la realidad efectiva: sólo hay política *de* los cuerpos, *sobre* los cuerpos, *a través* de los cuerpos. Es el lugar material de conflicto y de las condiciones de prevalencia y sujeción, jerarquía y resistencia, que éste va determinando en cada caso.

En *Bíos*, el autor italiano, hace referencia a la carne como la cosa abyecta que va más allá del cuerpo mismo: parte, zona, membrana del cuerpo que no es una misma cosa que éste. Forma parte de ese estrato indiferente, que en su irreductible heterogeneidad, expone al propio cuerpo a la diferencia. Esposito retoma el pensamiento de Merleau-Ponty alrededor de la ampliación que éste hace del cuerpo a la dimensión del mundo; y le atribuye una aproximación más de enlace entre lo viviente y lo no viviente. Esposito introduce con este exponente del pensamiento fenomenológico la pregunta por la posibilidad de que la carne matérica, inorgánica, salvaje, pueda tener alguna pregnancia política. Y para abrir aún más este interrogante –y posible línea de investigación en sí misma– advierte la necesidad de correr la noción del acervo cristiano y cita el trabajo de Deleuze sobre la pintura de Francis Bacon, donde

se afirma: “somos pieza de carne, somos osamentas en potencia”.²¹ Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?* oponen muchos más reparos –que en el algo entusiasta desarrollo de Esposito– a la noción de carne. Vuelven sobre el trabajo acerca de la pintura de Bacon para clarificar que lo que importa es la materialidad de los huesos. La carne todavía está demasiado pegada a la experiencia vivida (peripecia de la fenomenología); y por eso en las figuras de Bacon, chorrea: no se sostiene por sí misma.

3. Política (de la vida)

Las investigaciones de Esposito, que él mismo denomina de carácter genealógico, sobre el paradigma de la biopolítica –y en el marco del debate postnietzscheano de la comunidad– comienzan con *Communitas. Origen y destino de la comunidad* del año 1998. El trabajo sobre la categoría de *communitas*, tiene como consecuencia el sucesivo aproximarse al concepto de biopolítica adentrándose en las aporías que supone el *paradigma de la inmunicación*. El estudio del concepto *communitas* conduce a Esposito al concepto de *munus* del cual deriva su estatuto ontológico, concebido como “ley del don”, es una forma que tiende a expropiar al sujeto individual en pro de la alteridad respecto de uno mismo y que adquiere los rasgos afirmativos del ser en común en el que los hombres reconocen su propia donación originaria. También es el riesgo de la alteración, o de la expropiación, de su propia identidad subjetiva. A este trasfondo obedece la necesidad inmunitaria como

21. Deleuze, Gilles. *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, Arena Libros, Madrid, 2009. p. 32.

un correlato indispensable de la *communitas*.²² Cuatro años más tarde Esposito publica *Immunitas. Protección y negación de la vida*, donde una especie de dialéctica entre comunidad e inmunidad permite leer la Modernidad, tal como la biopolítica se lo había permitido a Michel Foucault.

La inmunidad está dada por el conjunto de estrategias de preservación tendientes a defender la vida humana frente a los riesgos de disipación que asechan su sostenimiento, que se operan incluso sacrificando el carácter común de dicha vida. En este juego, la comunidad se define como lo restante, y como punto de resistencia, potencial, pero nunca identificable positivamente. La comunidad nunca es sujeto, sino objeto de inmunización, protegida y negada a la vez por los dispositivos inmunitarios; dispositivos de exclusión de sentido mortífero, como se indicará en *Bíos...* pero no con el objetivo de identificar una parte para sacrificar (como lo supone el paradigma de la soberanía), sino para salvar la vida en su conjunto. La tesis central de Esposito sobre la política pretende explicar de modo articulado la capacidad tanto potenciadora como destructiva de y sobre la vida. El sujeto que sale por fuera de los límites impuestos por los dispositivos de poder, lo hace en dimensión hacia la vida (como condición a priori y como contenido de experiencia); y ésta es de por sí un poderío en común, así como la comunidad es una forma de vida. Esa comunidad valoriza por fuera de cualquier procedimiento de exclusión, el elemento impersonal (singular y común a la vez) que es parte integrante de todo ser vivo y de la vida en cuanto tal.²³

22. Esposito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.

23. Esposito, Roberto, *Diez pensamientos acerca de la política*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012.

Por su parte, entre los trabajos de Gilles Deleuze pueden señalarse dos textos que retomaremos para esta presentación y que explícitamente quedan rotulados como aquellos que reúnen pensamientos sobre la política, aunque en toda su obra filosófica se ocupe de ella. En el libro editado junto a Claire Pernet, en su última parte, deja establecida una definición que permite dar cuenta del modo en que el campo social está estructurado: por tres líneas:

La línea de fuga o de ruptura, que conjuga todos los movimientos de desterritorialización [...] los lleva a formar parte de un plano de consistencia o de una máquina mutante; la línea molecular, en las que las desterritorializaciones son relativas [...]; por último la línea molar, con segmentos bien determinados, y en la que las re-territorializaciones se acumulan para constituir un plano de organización y pasar a formar parte de una máquina de sobrecodificación.²⁴

La política es para Deleuze una experimentación activa, que hace pasar estas líneas. Son prácticas indeterminadas, nadie puede saber de antemano por donde pasaran estas líneas. Estas líneas conciernen a todos los dispositivos de poder que trabajan nuestros cuerpos, concierne a nuestra manera de percibir, actuar y sentir. La maquinaria de Estado es la encargada de marcar las codificaciones de segmentariedad dura y las líneas de fuga construyen máquinas de guerra, ellas no son más que agenciamientos de deseo –que muchas veces encontramos en experimentaciones donde la obra artística y la vida coinciden–. La figura de la minoría emerge como

24. Deleuze, G. y Pernet, C. *Diálogos*, Pre-Textos, Valencia, 2004. p.155

punto de resistencia –como insumisión al control–, se constituyen como *derecho al deseo* y el terreno de una incertidumbre respecto de su estar en común creando nuevos espacio – tiempos y disposiciones corporales de ocupación: cara a cara, espalda a espalda, cara a espalda.

El segundo texto de referencia, es la última parte de un libro que lleva por título *Conversaciones*. En ese texto reaparece la figura de la minoría con más precisión: “las minorías no se distinguen de las mayorías numéricamente. Una minoría puede ser más numerosa que una mayoría. Lo que define a la mayoría es un modelo al que hay que conformarse...”²⁵ ¿Qué es lo que tiene en común la minoría? Algo que se sustrae, que no hay modelo, su potencia depende de lo que ha sabido crear –y que permite esa integración y paradójicamente siempre falta–, porque su existencia es ocasional, acontecimental, y parte de la multiplicidad de la vida.

El sistema conceptual de Deleuze es diferente al de Esposito; sin embargo, el desarrollo deleuzeano de las líneas alcanza una conclusión similar acerca de la fuga de la vida, sus puntos de resistencia; y de la necesidad de un colectivo –de un común– que no está actualizado, sino *por venir*. Una forma de vida colectiva, en común, que requiere de una novedosa conceptualización del cuerpo para comprender la relación política y vida.

A modo de cierre

Este último eje de trabajo sobre una *política de la vida*, de algún modo permite volver a entrelazar los puntos de contacto y distancias entre los autores presentados alrededor de algunas de

25. Deleuze, Gilles. *Conversaciones*, Pre-textos, Valencia, 2006. p.271.

líneas que exigen profundización y que aquí han sido exploradas en una primera instancia. Para citarlas de modo sintético podrían expresarse en un conjunto de problemáticas:

- La vida implica una revisión de lo humano en sus vínculos con: el borde de la animalidad y el problema de lo impersonal.
- El cuerpo es principio de acción política.
- Una política de la vida exige replantearse en problema de lo común y de los modos de su fuga: *hacia afuera y por venir*.

Bibliografía

- Castro, Edgardo, (2011) *Lecturas Foucaulteanas. Una historia conceptual de la Biopolítica*, La Plata: UNIPE Editorial Universitaria.
- (2011) *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Buenos Aires: Siglo XXI – UNIPE Editorial Universitaria.
- Deleuze, Gilles, (2003) *Foucault*, Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G. y Parnet, C., (2004) *Diálogos*, Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F., (2005) *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G., (2006) *Conversaciones*, Valencia: Pre-textos.
- (2006) *Spinoza: Filosofía Práctica*. Buenos Aires: Tusquets.
- Deleuze, G. y Guattari, F., (2008) *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G., (2008) *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama.
- (2009) *Crítica y clínica*, Barcelona: Anagrama.

- (2009) *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, Madrid: Arena Libros.
- (2009) “*La inmanencia: una vida...*” en GIORGI, G. y RODRÍGUEZ, F. (Comp.) *Ensayos sobre biopolítica*, Buenos Aires: Paidós.
- Esposito, Roberto, (2005) *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires: Amorrortu.
- (2006) *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu.
- (2007) *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires: Amorrortu.
- (2009) *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires: Amorrortu.
- (2009) *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, España: Herder.
- (2011) *El dispositivo de la persona*, Buenos Aires: Amorrortu.
- (2012) *Diez pensamientos acerca de la política*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel, (1999) *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- (2003) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- (2007) “*La vida: la experiencia y la ciencia*” en GIORGI, G. y RODRÍGUEZ, F. *Ensayos sobre Biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós.
- (2007) *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2008) *Defender la sociedad*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2008) *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Buenos Aires: Paidós.

- Negri, Antonio (2008) *La fábrica de porcelana. Una nueva gramática de la política*, Buenos Aires: Paidós.
- Revel, Judith, (2009) *Diccionario Foucault*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Sauvagnargues, Anne, (2006) *Deleuze. Del animal al arte*, Buenos Aires: Amorortu.
- Trombadori, Duccio, (2010) *Conversaciones son Foucault. Pensamientos, obras, omisiones del último maître-à-penser*, Buenos Aires: Amorortu.
- Zourabichvili, François, (2007) *El vocabulario de Deleuze*, Buenos Aires: Editorial Atuel.

07. La voz “política” en Roberto Esposito

JULIÁN RAÚL VIDELA

Introducción

Este trabajo propone una idea de la voz «política» en Roberto Esposito a partir su pensamiento sobre la comunidad y su perspectiva impolítica. Tales tópicos contribuyen a comprender ese movimiento afirmativo que el filósofo buscará en la *communitas*. En efecto, pensada como ese movimiento de expropiación al interior de la subjetividad, ella combate la despolitización moderna que la transforma en sociedad, esto es, en vínculos de sujetos preexistentes, «prepolíticos» podría decirse, al ser relacional, menesteroso e improductivo que caracteriza a aquella. De este modo, la política espositeana se aboca a la despotenciación de un sujeto incapaz de «producir», por sí mismo, un único sentido de comunidad.

Impolítico

Lo impolítico critica conceptos niales de la política occidental: ley, soberanía, democracia, representación, Estado, etc. Sin rechazar iluministamente la tradición, profundiza en sus voces más distintivas recuperando lo impensado en ellas, eso que forma parte del horizonte de sentido del que éstas emergen, siempre rico

en tensiones semánticas y, por esto, oscilante.¹ De aquí que «impolítico» no señale «la decisión soberana sobre la nuda vida».² Se acerca a lo que Cacciari comentó sobre la obra de Nietzsche, a saber, una «crítica de lo político en cuanto afirmación de Valores».³ Pero nótese que, principalmente, busca ingresar en la perspectiva de la Filosofía Política para exteriorizarla a lo otro de sí.

Con este objetivo, lo impolítico ubica al «conflicto» como «la realidad de la política, su factum»,⁴ y, por esto, como lo Irrepresentable. Se opone así a todo un trayecto moderno que, a partir de la caracterización hobbeseana del conflicto como «guerra», se encauzó en la tarea de su «neutralización».

Ello —la exclusión filosófica del conflicto— es posible sólo a un altísimo precio, que la filosofía política moderna entre Hobbes y Hegel (pero de modo al que no es del todo ajeno Marx) paga con modalidades e intentos muy diversos, reduciendo hasta la extinción el propio objeto. O mejor, plegándolo a la lógica forzada de su progresiva autonegación: es decir, confiando justamente a la política la misión de despolitizar la sociedad según ese irresistible impulso a la neutralización del conflicto en el cual finalmente se resuelve

1. Esposito, R. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, trad. esp. de A. García Ruiz, Barcelona: Herder, 2009, p. 11.

2. Agamben, G. *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, trad. esp. de A. G. Cuspinera. Valencia: Pre-textos, 1998, p. 221.

3. Cacciari, M. *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*; trad. esp. de M. Cagnolini y A. Paternostro. Buenos Aires: Biblos, 1994, p. 68.

4. Esposito, R. *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, trad. esp. de P. L. Ladrón de Guevara. Madrid: Trotta, 1996, p. 21.

la coacción del orden que constituye para la filosofía política moderna *telos* y *arché* juntos.⁵

La dificultad, por tanto, reside en la relación que la Filosofía Política como tal mantiene con su objeto. Es la intrínseca conexión entre orden y representación lo que oculta al conflicto como objeto del pensamiento político. Por esto Esposito insiste en una creciente incomprendición entre política y pensamiento: «la filosofía política no consigue llenar —o simplemente conocer— la separación entre política y pensamiento *porque es ella misma quien la produce*», y esto se debe a que «hay una relación directa entre la *forma* de la filosofía política y la incapacidad de pensar la política: es justamente esta forma —representacional— la que impide el pensamiento sobre la política».⁶

No existe *filosofía* del conflicto que no reduzca a este al propio orden categorial y por tanto que, en definitiva, no lo niegue precisamente mientras lo representa y a través de tal representación: como queda testimoniado por el tradicional primado, en filosofía política, de la *reductio ad unum* de lo que es por definición particular: queda la ‘parte’ pero como órgano (...) del todo. La filosofía no dice, no *puede* decir: no hay todo sin parte. Pero ahora y siempre puede decir: no hay parte sin todo.⁷

5. Ibíd., p. 25.

6. Ibíd., pp. 19-20.

7. Ibíd., p. 21.

Ahora bien, por todo lo dicho, lo impolítico no tiene que ver con una «anti» o «a» política, pues no la niega *unificándola*, sino que la afirma radicalmente señalando su pura conflictividad. «Antipolítica» es, en todo caso, aquella política que se niega a sí misma al pretender aplacar el *pólemos* que colinda fonética y semánticamente con la *polis*.⁸ Lo impolítico defiende la «hipótesis del fin de la filosofía política»,⁹ y no el fin de la política en cuanto tal.

Desde este punto de vista, la antipolítica es la forma extrema, póstuma y acabada de la política moderna como manera, inevitablemente conflictiva, de neutralizar otro conflicto. Exactamente todo lo que no hace lo impolítico que, en lugar de chocar con el conflicto político, o de negar la política como conflicto, la considera como la *única* realidad.¹⁰

La expresión «la *única* realidad», por otra parte, expone el antidualismo de lo impolítico: no hay una realidad diferente a la del conflicto, no hay un transmundo pacífico. La comunidad política no provendría de una estructura arquetípica atemporal; ni estaría destinada, como en las modernas Filosofías de la Historia, a una condición pacífica posthistórica. Antes del conflicto no hay sino conflicto, y luego de él, no habrá sino lo mismo. Explicitamos que la opción ontológica de lo impolítico, al poner al conflicto como

8. Cf. Mouffe, S. *El retorno de lo político*, trad. esp. de M. A. Galmarini, Barcelona: Paidos, 1999, p. 14.

9. Espósito, R., *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, ed. cit., p. 13. El destacado es nuestro.

10. Esposito, R. *Categorías de lo impolítico*, op.cit., p. 14.

«límite», e incluso «fin» de la política, es la «finitud». Ésta, sin estar sometida a la superioridad metafísica de lo Infinito, no es más que finitud; insuperable, constitutiva, esencial si se quiere, y no accidental. Y se nos patentiza en la impracticabilidad del Bien, la Justicia y la Unidad de la comunidad política. Tan así, que sería metodológicamente inconsecuente relanzarlos hacia la infinitud de un valor universal y objetivo. Precisamente porque lo «objetivo» no existe por fuera del conflicto de perspectivas que, claramente y por lo general, lo utilizan en clave auto legitimadora para presentarse como posiciones «neutrales», como «verdades».

La política no siempre tiene conciencia de su propia finitud constitutiva. Está constitutivamente llevada a olvidarla. Lo impolítico no hace otra cosa que recordárselo. Es decir, la devuelve al corazón mismo de lo político. No solamente a sus márgenes, sino a su centro —él mismo impolítico en cuanto no producido por, y no productor de política—.¹¹

Esta discusión, por momentos tan ontológica, no es *abstracta*. Al contrario, el empeño por realizar íntegramente el Bien —el Orden político—, conduce a su más efectiva negación. Tal o cual situación, por más beneficiosa que se la considere para la comunidad, nunca se instaurará plenamente si aceptamos a la *pólis* como un campo de energías encontradas. La no-realización de la política impedirá, consecuentemente, su disolución en una ordenación totalitaria de la comunidad. Si acaso hemos de obrar, se tratará de evitar que la tarea se *cumpla*, si se nos permite la expresión: se

11. Idem.

desobrará.¹² «Impolítico» no sólo es un término técnico del filósofo napolitano, sino que señala una «condición» de la política, lo que ella «es»: la política es impolítica. Frente a la *actualitas* de la Obra, lo impolítico es, sobre todo, *inactualitas*.

Hay también aquí es una concepción muy específica del devenir: no como lo que «degrada» el ser en un movimiento de «corrupción». Por tanto, tampoco se trata de una temporalidad dialéctizada que confluye en la Inmanencia «absoluta», adjetivo que, por su etimología, señala que nada queda suelto, la perfecta inscripción del ser en sí mismo: la identidad. Es un devenir que sólo produce devenir, un tiempo que no se suspende jamás, un aparecer que va más allá de sí gracias a su propio ausentarse.

El modo de lo impolítico es esta inmanencia que “remite ya a la trascendencia”, una inmanencia trascendente o una trascendencia excavada en la inmanencia. No un espacio, o todavía menos, un valor situado fuera de lo político y a él indiferente, sino el trascendente interior a lo político como categoría afirmativa. El vacío, la ausencia, que lo político abre cuando pone en juego, revoca, al respecto, su propia dimensión de presencia (de representación). Lo impolítico consiste en una salida de sí mismo que no arriba a ninguna trascendencia. Por esto, forma parte de la vida. Es la vida sustraída a la pura inmanencia en sí misma y precipitada en el trascenderse de la existencia (en la existencia como trascenderse).¹³

12. Ibíd., p. 221; Cf. Esposito, R. *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, op. cit., pp. 55 y 121.

13. Esposito, R. *Categorías de lo impolítico*, op.cit., p. 135.

Ahora bien, todas estas concepciones que contribuyen a problematizar el objeto política, no pueden dejar en pié a aquello que funda la representación: el Sujeto. Podría decirse que lo impolítico, a medida que se van desarrollando sus aristas, es una crítica en clave política de la subjetividad. Por esto no es de extrañar que, en relación a este punto, Esposito apele a Bataille. Éste, rechazando la dimensión de «presencia» de la representación, desobjetiva la existencia pues el hombre batailleano se autodiluye. Cuando Bataille afirma que la experiencia interior no es «hecha» por el sujeto sino que ella «deshace» a quien la vive, el proceso de desubjetivación es tal que impide la «absurda pretensión del *ipse* de querer serlo todo».¹⁴ Así es cómo, en la negación batailleana del sujeto, lo impolítico encontrará ese espacio de afirmación donde la comunidad pueden comenzar a ser pensada.

¿Qué “comunidad política”?

Esposito piensa la comunidad impolíticamente. Sólo en la problematización sin reservas de la filosofía política surge la *communitas*. Mas si hoy en día la comunidad es entendida como una «posesión común», la dificultad consiste precisamente en entenderla como «posesión» o «propiedad», pues, ¿no es lo común lo que es de todos, y precisamente por eso, de nadie?

Desde que en la modernidad la comunidad fue concebida como individuos unidos por una cualidad —una tierra, una lengua, una historia pasada o futura, una sangre, etc.—, se la observó, presuponiendo ya al Sujeto, como una «subjetividad más vasta», o bien una «unidad de unidades». Entonces, a aquel primer nivel

14. Bataille, G. *La experiencia interior*, trad. esp. de F. Savater, Madrid: Taurus, 1963, p. 61.

individual, viene a agregársele otro, más complejo, el de la comunidad, que nos tornaría todavía «más» sujetos: sujetos de sí mismo «y» de comunidad, pertenencia a sí mismo «y» al todo. La comunidad sería como el cerramiento colectivo de nuestra identidad, siempre a través de una «posesión común». Ésta, que no pocas veces fue promovida a «esencia», ha sido recuperada si fue perdida en la historia de la comunidad, o alcanzada a futuro si nunca fue poseída del todo. La temporalidad de la comunidad, entonces, será pensada dentro de las filosofías arqueológicas o teleológicas. Y, de este modo, ella quedaría nuevamente sometida a la idea de un «pre» o «post» determinado, propio, casi intemporal, que debemos restaurar o alcanzar.

Para desasir la comunidad de toda «propiedad» ella debe ser encuadrada en una «ontología del cambio». ¹⁵ Para esto Esposito analizará la palabra latina *communitas*. Compuesta por *cum* y *munus*, el primer prefijo significa «relación» —estar unos «con» otros—, y la segunda posee tres significados diferentes: *onus*, obligación; *officium*, oficio; y, *donum*, don. Éstos, según Esposito, remiten a la idea de «deber», algo que «pierdo» o que hago por «obligación». De hecho, por su raíz *mei* (intercambio), el *munus* es el don «que se da porque *se debe* dar y *no se puede no dar*». ¹⁶ Mas, dado que también lo compone el subfijo *nes*, aquél indica simultáneamente una caracterización colectiva mas no recíproca. El *munus* no regresa al donatario, rompe el lazo biunívoco entre éste y el donador: es «unilateral». Y aquí es cuando asoma su matiz de

15. Esposito, R. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, op.cit., p. 14.

16. Esposito, R. *Communitas. Origen y destino de la comunidad.*, trad. esp. de C. R. Molinari Marotto, Buenos Aires: Amorrortu, p. 28.

desposesión: el *munus* no es dado para recibirlo, no desposee para reposeer, da por y para dar, es *mutuus*, plural.

No implica de ningún modo la estabilidad de una posesión —y mucho menos la dinámica adquisitiva de una ganancia—, sino pérdida, sustracción, cesión: es una «prenda», o un «tributo», que se paga obligatoriamente. El *munus* es la obligación que se ha contraído con el otro, y requiere una adecuada desobligación. La gratitud que *exige* nueva donación. *Munis*, en este sentido, y más aun *munificus*, es quien manifiesta su propia «gracia» —según la ecuación plautina (*Mercator, 105*) *gratus-munus*— dando algo que *no puede* conservar para sí. Y de lo cual, por lo tanto, no es por entero dueño.¹⁷

Por tanto, lo que vincula no es un «más», sino un «menos»; no un haber, sino un deber. Ahora bien, el *munus*, en tanto intercambio plural (colectivo), obligatorio y gratuito, se encuentra a su vez unido al *cum*, que viene a reforzar su trayecto relacional. Por tanto, la *communitas*:

Expropia, en parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad. (...) Restablecemos la oposición fundamental: no es lo propio, sino lo impropio —o, más drásticamente, lo otro— lo que caracteriza a lo común. (...) Una despropiedad que inviste y descentra al sujeto propietario, y lo fuerza a salir de sí mismo. A alterarse.

17. Idem.

En la comunidad, los sujetos (...) no encuentran sino ese vacío, esa distancia, ese extrañamiento que los hace ausentes de sí mismos: «donantes a», en tanto ellos mismos «donados por» un circuito de donación recíproca cuya peculiaridad reside justamente en su oblicuidad respecto de la frontalidad de la relación sujeto-objeto.¹⁸

De aquí que la comunidad no pueda ser entendida como un «cuerpo», mucho menos artificial, que lo hombres puedan «hacer». Cuando los hombres se atribuyen tamaña tarea, la comunidad es entendida como el efecto de un sujeto que primero existe y se entrega con posterioridad a la actividad de vincularse con los otros. Mas la comunidad no es el hacer por el cual se vincula un ser, «es el ser mismo como relación».¹⁹

Ahora bien, este flujo relacional, deja un vacío —o nada— al interior de los sujetos. La *communitas* mantiene, efectivamente, esta relación positiva con la nada: sin ella se produciría la plenitud que la solidificaría como una «presencia». Pero si la *communitas* «es», es a costa de «no ser», pues, por un lado, el *munus* prescribe donación obligatoria y, por el otro, gracias al mismo acto, la subjetividad del donante entra en fuga e imposibilita la cristalización de la comunidad: lo que nos impele a donar —la *communitas*—, nunca existe. A la vez que nos obliga a todos con todos, ella está exigida por una ley siempre transgredida por el movimiento inaprehensible del *munus*.

18. Ibíd., pp. 30-31.

19. Esposito, R. *Categorías de lo impolítico*, op. cit., p. 25.

Alrededor de esta paradoja podemos intentar una primera definición de comunidad: aquello que es al mismo tiempo necesario e imposible. Imposible y necesario. Que se determina en la lejanía o diferencia respecto de nosotros mismos. En la ruptura de nuestra subjetividad. En una carencia infinita, en una deuda impagable, en un defecto irremediable. (...) Nos falta hasta el punto que se debería concluir que lo que tenemos en común es exactamente tal carencia de comunidad. Somos la comunidad de aquellos que no tiene comunidad.²⁰

Desde otro ángulo, la tradicional desvinculación entre nada y ser temerá al contacto con esa nada que altera y destituye el mundo de vínculos organizados. Se temerá la pérdida de identidad y, por tanto, que el amigo se vuelva enemigo, acarreando potencialmente la pérdida más grande: la vida. La *communitas* tiene, también, este doblez de vida y muerte. Frente a este peligro los hombres deben, ciertamente, protegerse. Pero desde la modernidad en adelante, debido a la exacerbación de la potencia de muerte de la comunidad por parte de Hobbes,²¹ la nada de la comunidad apareció no sólo como aquello de lo que, a la vez que nos constituye, debemos protegernos, sino más aún, anular, precisamente para sobrevivir.

20. Esposito, R. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, op. cit., p. 26-27.

21. Nos referimos a la caracterización del estado de naturaleza como guerra de todos contra todos, estado de muerte inminente, de contingencia absoluta, cf. Th. Hobbes, op. cit., pp. 127 y ss. *Leviatán*, trad. esp. de A. Escrivá, Buenos Aires: Losada, 2007, p. 127 y ss.

Si la comunidad conlleva delito, la única posibilidad de supervivencia individual es el delito contra la comunidad. (...) Lo que se sacrifica es precisamente el *cum* que es la relación entre los hombres, y por lo tanto, en cierto modo, a los propios hombres. Paradójicamente, se los sacrifica a su propia supervivencia. Viven *en* y *de* la renuncia a convivir. (...) La vida es sacrificada a su conservación. En esta coincidencia de conservación y sacrificabilidad de la vida, la inmunización moderna alcanza el ápice en su propia potencia destructiva.²²

Para evitar esta lógica sacrificial inmunitaria Esposito apela, nuevamente, a Bataille. Vimos que el no-saber desfondaba al sujeto. El «sujeto» deja de ser el polo activo de conocimiento capaz de «desvelar» las cosas, pues conocer, mediante el representar, es ingresar al mundo a los medios y los fines, y anunciar «la reducción del hombre a la cosa».²³ El efecto de no poder ubicar al otro bajo los fines del *ipse*, hace del no-saber el camino para que en la comunidad no triunfe la forma individuo, para que la parte no se adueñe del todo. Por esto dice Bataille:

La experiencia interior es conquista y, como tal, *ipara otro!* (...) No podría —el sujeto—, sin embargo, disolverse hasta ese punto si su naturaleza no le permitiese tal cambio; (...) haciéndose *conciencia de otro*, (...), se pierde en la comunicación humana, en tanto que

22. Esposito, R. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, op. cit., p. 42-43.

23. Bataille, G. *Lo que entiendo por soberanía*, op. cit., p. 86.

sujeto se lanza fuera de sí, se abisma en una multitud indefinida de existencias posibles.²⁴

Como explicará por su parte Esposito, «la experiencia es el único sujeto, pero de la destitución de toda subjetividad» y sólo así se registra la relación como dato primario.²⁵ Mas es necesario que *ipse* y *alter* se expongan juntos a la experiencia interior: la relación sólo acontece cuando dos o más seres se ponen en juego.²⁶ La relación es, por tanto, mutación —no Conservación—, desobra —y no Obra—, incumplimiento —y no Cumplimiento—, pérdida —y no Encuentro—. Por esto, para Esposito, la comunidad no es el destino del individuo, ni éste es el origen de ella. No es lo que los hombres puedan, o deban, necesariamente lograr; ni tampoco a donde necesariamente deba regresar, dialéctica entre pérdida y reencuentro capaz de reencontrar al sujeto consigo mismo. De aquí que, como dijéramos, la historia, el acontecer, queda liberado de la forma Sujeto pues son ellos los que, por sobre todo, se dan. Ellos son lo perdido y quienes se pierden. Precisamente esto entiende Bataille por «sacrificio»: un acto que no cae bajo la relación medio–fin, una pérdida que no «sirva» a la ganancia del yo —el *munus* tampoco lo era—. El sacrificio arrastra, es necesario recordarlo, a la víctima y al victimario. Así, el sacrificio abre a lo sagrado, que no es sino el mundo mismo liberado de la preeminencia del sujeto, la existencia sin el «orden establecido por conciencias angustiadas».²⁷ Sin

24. Bataille, G. *La experiencia interior*, op. cit., p. 70.

25. Esposito, R. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, op. cit., p. 191.

26. Bataille, G. *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, trad. esp. de F. Savater, Madrid: Taurus, 1979, p. 51.

27. Bataille, G. *La experiencia interior*, op. cit., p. 105.

alguien capaz de apropiárselo, al mundo le sobreviene el descanso de lo común.

Ahora bien, lo interesante del trayecto hasta aquí recorrido es que le permite a Esposito marcar la diferencia entre el sacrificio de Bataille y el de Hobbes. Ambos hacían depender, ciertamente, la comunidad de la muerte de sus integrantes, pero difieren en la dirección que asumen a partir de semejante acto. Mientras en Bataille el sacrificio revela sagrado al aquí y ahora en que la vida existe, en Hobbes se vincula a un futuro en el que, de no darse, se concibe necesariamente como negativo: la vida sin Estado no se prolonga. El sacrificio de Hobbes produce miedo, y a su vez está fundado en él.²⁸ El de Bataille, a pesar de arrastrar a la víctima y al victimario, termina por destacar la vida y no el miedo a la muerte que, claramente, no son lo mismo. Bataille no teme afirmar la vida a través de su condición mortal, y exige de nosotros la capacidad de vivir sin extirparle tal mortalidad.

El mundo, nuestra existencia que transcurre en él, en fin, la vida, no puede desear una existencia compartida afirmando la inmortalidad del sujeto —su omnipotencia, su infinitud, etc. La vida, mortal como es, es lo sagrado: lo Insacrificable —como lo llama Esposito, apoyándose en Nancy—, aquello que al hombre no le está permitido violar a riesgo de destruirse a sí mismo. El italiano entrega la *communitas* a la idea de que, finita como es, encuentra su reapertura en la afirmación de una vida mortal.

Vimos que lo impolítico, negando la negación que la Filosofía Política hacia sobre la política, abría un espacio de afirmación.

28. Conviene recordar que Hobbes sostiene que el miedo a una muerte se compensa con el miedo a la espada soberana, *Leviatán*, op. cit., pp. 131, 145, al punto de hacer coincidir miedo y libertad, p. 194.

Pues bien, la *communitas*, en la negación a la negación hobbesiana, abre el espacio de un *munus* común.

Comentario final

¿Qué podemos entender, entonces, por «política» en el pensamiento de R. Esposito?

Digamos que no existe, en ninguno de sus textos, una «definición» de política —menos aún, de lo que ella «deba ser». No se devela, «representación» mediante, su «esencia». Buscar esto en la filosofía de Esposito evidenciaría un desvirtuado acercamiento a la misma.

Nuestra impresión es que «política», en Esposito, mienta un saber con implicancias prácticas, pero que, sin embargo, no ordena a nadie cómo actuar políticamente. No al menos mediante «leyes de la razón», de las que se deriven «reglas» o «normas» de acción. Si hay una indicación en su filosofía es, como vimos respecto de lo impolítico, custodiar lo irrepresentable de la comunidad política, su perenne conflicto, su permanente desfasaje de sí. Ahora bien, si la comunidad es lo Inmanipulable mismo, ¿se puede decir para qué sirve la política y, más aún, una reflexión sobre ella? Claramente, no se puede. ¿Y entonces? ¿Qué sentido ha tenido esto? ¿Para qué ha servido? No ha tenido ningún sentido, ni ha servido para algo.

A menos que finalmente dejemos de lado la lógica de «medios» y «fines» y miremos por fuera de marcos tradicionales hacia donde la comunidad, y por ende la política, adquieren sentido y espesor precisamente cuando nadie ni nada le impone un sentido y un propósito que deba *realizarse* en ella. La comunidad y la política quizá sean precisamente ausencia de todo sentido y de todo propósito. O, para evitar ecos de desolación, digamos que impiden el hecho de que *un* sentido, el del sujeto, devenga *único*. De este

modo, sin propietarios y sin propósitos, nadie poseerá su representación exacta, su verdad, y, más aún, invalidadas las ideas de sentidos pre o post determinados, se ve que a la comunidad y la política las habita una pluralidad de sentidos. De este modo, aquella supuesta ausencia de sentido se transforma en su opuesto. Cuando fallan, como lo han hecho, las proyecciones que se impusieran a la comunidad, se hace necesario que cada una sus singularidades esté dotada de sentido, aunque éste todavía quede impensado. La política espositeana no postula la comunidad de iguales que, a través de la posesión que los define como tales, perpetúan a su vez tal Igualdad. La comunidad de iguales es sólo para ellos; la *communitas* es la de los iguales y los desiguales.

Ahora bien, estas dos caras, la de ausencia de sentido «y» la sobreabundancia plural del mismo, señalan también que la única posibilidad de invertir esta condición es construyendo una comunidad impolítica, esto es: finita, relacional e improductiva. Si la filosofía y la política se alejan de las modalidades representacionales de pensamiento, serán arrojadas a su afuera; y, desterradas de un orden en sí mismo nihilista que niega, representándola, la mutabilidad de la vida, encontrarán su lugar en el conflicto de multiplicidad de subjetividades —pero también de subjetividades múltiples— florecidas de la muerte del Hombre.

Por último, en todo esto no hay que perder de vista que estas inversiones afirmativas no son un *destino*: la pluralidad de sentidos que habitarían la comunidad no se sigue *necesariamente* de la ausencia de sentido, sino que se *decidiría* a partir de éste. Toda decisión, de por sí práctica, puede favorecer y/o bloquear nuestro desplazamiento desde sentidos conocidos a otros desconocidos. No deben confiarnos las resonancias democráticas de lo plural, o los ecos morales de la obligatoriedad del don. Debemos recordar que la comunidad, si bien es necesaria, también es imposible. Por esto,

es coherente entender en su finitud a las prácticas que liberan un *munus* plural. Ellas, sin garantizarnos la paz perpetua, nos enseñan el cuidado infinito que exige un mundo finito compartido. Y, sin embargo, la inmensa fragilidad del hacer hace posible la coexistencia de singularidades finitas *entre* las cuales, i.e., superponiendo su adentro y su afuera, circula la chance de *algún sentido*.

Bibliografía

- Agamben, G. (1998) *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*; trad. esp. de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia, Pre-textos
- Bataille, G. (2001) *La oscuridad no miente. Textos y apunte para la continuación de la Summa ateológica*; trad. esp. de I. Díaz de la Serna. México: Taurus.
- (1973) *La experiencia exterior*; trad. esp. de Fernando Savater. Ma-drid: Taurus.
- (1979) *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, trad. esp.de F. Savater, Madrid: Taurus.
- Cacciari, M. (1994) *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*; trad. esp. de M. Cragnolini y A. Paternostro. Buenos Aires: Biblos.
- Esposito, R. (2006) *Categorías de lo impolítico*; trad. esp. de Roberto Raschella. Buenos Aires: Katz.
- (2003) *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. esp. de C. R. Molinari Marotto, Buenos Aires: Amorrortu.
- (1996) *Confines de la política. Nueve pensamientos sobre política*; trad. esp. de Pedro L. L. de Guevara Mellado. Madrid: Trotta.

- Hegel, G.W.F. (1980) *Introducción a la historia de la filosofía*, trad. esp. de J. Gaos, Madrid: Alianza Universidad.
- Hobbes, Th. (2007) *El leviatán*; trad. esp. de A. Escohotado. Buenos Aires: Losada.
- Mouffe, S. (1999) *El retorno de lo político*, trad. esp. de M. A. Galmarini, Barcelona: Paidos.
- Rousseau, J.-J. (2004) *El contrato social*, trad. esp. de C. Berges, Barcelona: RBA.
- Taylor, CH. (2006) *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad. de A. Lizón, Barcelona: Paidós.

**VARIACIONES EN TORNO DE
LA POLÍTICA EN
ANTONIO NEGRI**

08. Multitud, carne y política en Antonio Negri: digresiones en el campo literario

ADRIÁN MELO

I

Prematuramente, la naciente sociología conservadora del siglo XIX se interesó por el tema de las multitudes. Hubo también un temprano interés por caracterizarla como irracional, anárquica, fuerzas ciegas que discurren en las entrañas de la sociedad, masa sin pensamiento que se deja arrastrar por el sentimiento colectivo y que puede llegar a cometer desmanes que no cometería un hombre aislado.

También hubo una especie de obsesión ya advertida por Michael Hardt y Antonio Negri, por diferenciar a la multitud del pueblo. Porque mientras desde la tradición dominante de la filosofía política se postula que el pueblo puede erigirse en soberano y racional, queda claro que no le corresponde el mismo estatuto a la multitud.

Si bien el estudio sobre el que se basan principalmente estas teorías es la *Psicología de las masas* de Le Bon, pocos llegaron tan lejos como Ramos Mejía en *Las multitudes argentinas*. Porque para Le Bon es el individuo libre y autónomo el que se deja arrastrar por el sentimiento de la multitud y así pierde sus capacidades racionales y se transforma en hombre-masa, es decir, se aliena

cargándose de la espontaneidad y la violencia de los hombres primitivos. Pero para Ramos Mejía, la misma materia prima de la multitud está constituida por individuos de inteligencia vaga y sistema nervioso relativamente rudimentario y escasamente educado “en el cual el corazón se halla oprimido por el estómago y el cerebro por los instintos”.¹ Ramos Mejía acuñó el concepto de “hombre-carbono” para caracterizar al tipo ideal de hombre de las multitudes. Por ello, para el pensador argentino gobernar es educar a una multitud que debe ser entendida como objeto de una ciencia. Este es el único método, según la mirada crítica que aplica, de sanar a una sociedad enferma y conducirla mediante una terapéutica de poder, hacia su destino de nación. Educar a la chusma para que se transforme en una multitud política, encauzar sus corrientes libidinales al orden racional.

El temprano, profuso y prolongado interés de la Sociología y de los Estados modernos encubre y a la vez pone en evidencia, una obsesión y un temor frente al fenómeno de las multitudes, las cuales se presentan invariablemente como peligrosas y subversivas del orden social. En Argentina, la idea de multitud como turba, como chusma, como aluvión zoológico, como masa en disponibilidad plausible de ser captada demagógicamente, como conjunto de revoltosos que no tienen nada que ver con el pueblo, aparecerá principalmente durante el siglo XX y asociada al peronismo (aunque encuentra sus antecedentes en las multitudes rosistas, a la vez punto de partida del estudio de Ramos Mejía). En innumerables relatos ficcionales y mitos culturales argentinos, esta masa come-te atrocidades por su intrínseca banalidad del mal. Quizás uno de

1. Ramos Mejía, J. M., *Las multitudes argentinas*, Buenos Aires, Ed. de Belgrano, 1977, p. 57.

los más conocidos por el estatuto literario de sus autores, es el relato “La fiesta del monstruo” de Jorge Luis Borges y Adolfo Bioy Casares, en el cual durante un 17 de octubre, una multitud de hombres deformes y monstruosos de pies planos son recogidos por un camión que, cual basura genética, los arroja en Plaza de Mayo a escuchar el discurso del Monstruo. Ya *in situ*, esa misma multitud asesina a un estudiante judío. En todo caso, la idea de la multitud peronista no pensante, proclive a la pasión y a ser captada por sus instintos básicos, es perdurable en cierto espectro del imaginario social y político argentino.

El relato de Borges y Bioy Casares hace hincapié en una de las figuras más recurrentes con la que se ha asociado a la multitud: la del monstruo. Consecuente con esta figura, frecuentemente la multitud aparece asociada a la animalidad (los carníceros federales en el relato *El matadero* de Esteban Echeverría son descriptos en los mismos términos que los animales; el aluvión zoológico del peronismo tal como es descripto en los periódicos de la década del cuarenta del siglo XX) o a lo demoníaco (pensemos en *Los demonios* de Fedor Dostoievsky, novela citada por Michael Hardt y Antonio Negri).

Uno de los aspectos centrales del valioso libro de Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitud*, consiste en que reivindica y convierte a la multitud en el agente político clave de la acción, la transformación y la liberación social y política. Para los autores, la multitud en tanto sujeto social activo, puede actuar partiendo de lo común, de lo compartido, sin perder por ello las singularidades. La multitud es por tanto “un sujeto social internamente diferente y múltiple, cuya constitución y cuya acción no se fundan en la identidad ni en la unidad (ni mucho menos en la indiferenciación),

sino en lo que hay en común".² Hardt y Negri diferencian a esta multitud. La multitud pone en jaque a toda la tradición de la soberanía. "La multitud aunque siga siendo múltiple e internamente diferente, es capaz de actuar en común y, por lo tanto, de regirse a sí misma. En vez de un cuerpo político en donde uno manda y otros obedecen, la multitud es *carne viva* que se gobierna a sí misma".³ Hardt y Negri reivindican el carácter necesariamente monstruoso de la multitud; es decir, para que la multitud sea redentora, necesariamente tiene que ser monstruosa. La hipótesis de este artículo es que la rebelión de los monstruos precisa de una plataforma cultural que, lejos de condenar, reivindique lo monstruoso y que esta se encuentra en marcha en el campo literario argentino. Y para ello, me centraré en dos ejemplos: las narrativas de Naty Menstrual y de Pablo Pérez.

II

En *Un hombre*, el libro biográfico sobre el político y poeta griego Alexandros Panagulis, Oriana Fallaci describe en términos monstruosos a la multitud que se concentra en torno fr los funerales de Alekos. Cuando despiden sus restos,

un rugido de dolor y de rabia se alzaba sobre la ciudad, y atronaba incesante, obsesivo, arrollando cualquier otro sonido, escandiendo la gran mentira. *iZi, zi,zi!* ¡Vive, vive, vive! Un rugido que no tenía nada de humano. En efecto, no se alzaba de seres humanos,

2. Hardt, M. y Negri, A., *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, Barcelona, Debate, 2004, p. 128.

3. Idem.

criaturas con dos brazos y dos piernas y un pensamiento propio, sino que se elevaba de una bestia monstruosa y carente de pensamiento: la multitud, el pulpo que a mediodía, incrustado de puños cerrados, de rostros distorsionados, de bocas contraídas, había invadido la catedral ortodoxa, y luego había alargado los tentáculos a las calles adyacentes atestándolas, sumergiéndolas implacable como la lava que, en su desbordamiento, devora todos los obstáculos, ensordecéndolos con su *zi, zi, zi*. Sustraerse a ello era ilusorio.⁴

A las dos de la tarde había quinientos mil, a las tres un millón, a las cuatro un millón y medio y a las cinco, ni se contaban, describe Fallaci. Es un pulpo incrustado de puños cerrados, rostros distorsionados y boca contraída. Antes de ser multitud, era rebaño, ovejas obedientes, víctimas del trabajo alienado. La conversión del rebaño en pulpo se sucede cuando, ausente el líder, la multitud se gobierna a sí misma, cuando en nombre de lo que tienen en común, se vuelve justamente ingobernable. El Estado no sabe qué hacer con ella: no puede matarlos a todos.

III

Tal como señala Gabriel Giorgi, particularmente las producciones literarias argentinas en el contexto de tradiciones culturales en América Latina, habían hecho del animal un revés sistemático, en las que las imágenes de la vida animal trazaban el confín móvil de donde provenían el salvaje, el bárbaro, el indisciplinado, y

4. Fallaci, O., *Un hombre*, Buenos Aires, javier Vergara Editor, 1983, p. 3.

donde lo animal nombraba un fondo amenazante de los cuerpos que las frágiles civilidades apenas podían contener; tradiciones, en fin, que habían asociado al animal con una falla constitutiva (cultural, racial, histórica).⁵ En ese sentido, textos como *El matadero* de (1838/40), *En la sangre* de Eugenio Cambaceres (1887)⁶ o la citada “La fiesta del monstruo”, se presentan como paradigmáticos.

La particularidad del campo literario argentino de los últimos años es la emergencia de lo monstruoso como reivindicación. Como si la galería de monstruos descripta por Richard von Krafft-Ebing formaran una orgullosa multitud. El vampiro o el caníbal gay de las ficciones de Pablo Pérez, particularmente *El mendigo chupapijas*, los monstruos y animalizados travestis de los relatos de Naty Menstrual, son algunos de tantos ejemplos que se pueden citar.

Así, en su serie de relatos que aparecen con el nombre de *Continuadísimo*, Naty Menstrual describe travestis con HIV como monstruos. Reivindica en otros relatos la monstruosidad de la travesti sin más. Así, Sissy Lobato frente al cliente que descarga su furia contra ella y que le arremete con un “¡No cojo monstruitos... no tendrías que haber nacido”, parece aceptar su destino inscripto socialmente y asume su monstruosidad ante la piña de su agresor: “se lo puso en la boca, y con todas las fuerzas que le quedaban

5. Giorgi, G., *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2014, pp. 11.

6. En novelas como *En la Sangre* (1887) de Eugenio Cambaceres o *¿Inocentes o culpables?* de Antonio Argerich o *La bolsa* (1892) de Julián Martel, el italiano (en las dos primeras) y el judío (en la última) son descriptos como seres avaros, sin honra ni virilidad pero también como seres enfermos, pálidos, linfáticos, perversos sexuales, sifilíticos, como buitres, como el mal, como vampiros de la sociedad moderna, en definitiva, como monstruos.

TIRONEÓ y TIRONEÓ hasta arrancarlo entero".⁷ La Taladro, otra travesti, es una vampira que se mueve en la densa oscuridad del cine porno, al igual que la narradora de *Continuadísimo*: "cuando voy (al cine porno) me siento como poseída por una actitud vampírica salgo vestida de negro y a chupar sangre, en realidad son otros fluidos pero la actitud es esa, la del vampiro, en busca de la yugular perfecta que deje saciada su hambre".⁸ Y la Sabrina Duncan es una mujer lobo en busca de saciar una sed animal en los bosques de Palermo, cuando llega la luna llena y se deja llevar por su necesidad femenina y su calentura de perra y el aire le trae a sus narinas el aroma joven de la carne pendeja. Otra travesti enferma de sida se apoda Mr. Ed, el apodo del célebre caballo que habla, de la televisión norteamericana.

Tal como advierte Jorge Luis Peralta en su artículo "La narrativa travesti de Naty Menstrual", la escritora reivindica su deseo en términos que problematizan las nociones de sumisión y obediencia. La reapropiación de figuras y palabras usadas desde el discurso heteronormativo/transfóbico, permite a Menstrual una inversión de los significados convencionalmente atribuidos a los mismos. Si, siguiendo a Judith Butler,⁹ entendemos a los cuerpos travestis como abyeccos, temblando en la frontera de lo humano y lo animal, Naty Menstrual hará de esa abyección un estilo, convertirá esos cuerpos animalizados en ejemplos de una subversión del orden establecido.¹⁰

7. Menstrual, N., *Continuadísimo*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2008, p. 19.

8. Ibíd, p. 131.

9. Butler, J., *Deshacer el género*, Madrid, Paidós Ibérica, 2006, p. 26.

10. Cf. Peralta, J.L., "La narrativa travesti de Naty Menstrual", en *Lectora 17*, Buenos Aires, 2011, pp. 110-111.

Igualmente monstruo es el doblemente marginado y despojado de sus atributos humanos, materiales y sociales por su condición de mendigo y chupapijas en la novela homónima de Pablo Pérez. Oculto en la oscuridad, “le chupa la pija a cualquiera que se pare delante de él... su garganta no tiene fondo”.¹¹ Asiduo de cines pornos, solo deja una pija e interrumpe su labor cuando encuentra otra más grande. Es vampiro, pero también es caníbal, deglute pijas, se lee la interjección de su saboreo: “ñam ñam ñam”. En el último fragmento del texto, el mendigo chupapija pasa junto a un mendigo onanista que lo lleva a una casa abandonada junto a otros mendigos. Uno de ellos, el Chino, le pone un nombre de mujer, lo cuida y lo protege en sus brazos. “Es la noche más luminosa de mi vida”,¹² afirma el narrador. Una familia de monstruos que fascinaría al cineasta James Whale (se consuma al fin la amistad y la familia alternativa frustrada entre el ciego y Frankenstein del film *La novia de Frankenstein*).

La figura más recurrente: la del vampiro. Tal como expresan Hardt y Negri:

El vampiro es una de las figuras que expresan el carácter monstruoso, excesivo e ingobernable de la carne de la multitud, desde que el conde Drácula de Bram Stoker irrumpió en la Inglaterra victoriana, el vampiro amenaza el cuerpo social y en especial la institución social de la familia. La peligrosidad del vampiro deriva, en primer lugar, de su desmesurada sexualidad. Su deseo de carne es insaciable, y ataca con sus eróticas mordeduras a hombres y mujeres por igual,

11. Pérez, P., , *El mendigo chupapijas*, Buenos Aires, Mansalva, 2005, p. 9.

12. Ibíd., p. 77.

transgrediendo el orden de la unión heterosexual. En segundo lugar, transgrede el orden reproductivo de la familia al que opone su propio mecanismo alternativo de reproducción. La mordedura de los vampiros o vampiras crea nuevos vampiros, da lugar a una raza inextinguible de no muertos. De este modo, el vampiro funciona en el imaginario social como una figuración del carácter monstruoso de una sociedad donde están desmoronándose los cuerpos sociales tradicionales, como por ejemplo la familia. Por eso, no es de extrañar la reciente proliferación de vampiros en la novela popular, el cine y la televisión. Sin embargo los vampiros contemporáneos tienen ciertas peculiaridades. Si bien continúan siendo excluidos sociales, ahora su monstruosidad sirve para que reconozcamos que todos somos monstruos: universitarios caídos en la marginalidad, desviados sexuales, tipos raros, supervivientes de familias patológicas, etc. Y aún más importante: los monstruos empiezan a formar nuevas redes alternativas de afecto y de organización social. El vampiro, su existencia monstruosa y su insaciable deseo se han convertido en síntomas, no solo de la disolución de una sociedad antigua, sino de la formación de otra nueva.¹³

Es en este punto donde las teorías de Hardt y Negri se asocian a algunas ideas propuestas por la teoría *queer* y la influencia de esta en el mundo social. Es sabido que la palabra inglesa *queer* significa, en primera instancia, raro, curioso, excéntrico, extraño,

13. Hardt, M. y Negri, A., *Multitud*, op. cit., p. 130.

enfermo o anormal. Es hacia fines del siglo XIX –paralelamente en el Reino Unido y en los EE.UU.– que esa rareza o esa anormalidad torna a tener connotaciones sexuales. La anormalidad consiste a partir de entonces en no adecuarse a las normas del comportamiento conforme a la sexualidad “normal”, es decir, a grandes rasgos, al paradigma heteronormativo. De ahí el término “queer” devino en palabra despectiva e injuriosa sobre todo de los *gays*. “Rarito” o maricón serían las variantes en idioma castellano. A fines de los años ochenta del siglo XX, la palabra *queer* resurge pero como un término de autodesignación. Es decir, asumir como un orgullo los gustos sexuales consagrados como extraños, enfermos o anormales por la sociedad normalizadora, disciplinadora, patriarcal y capitalista. A principios de los años noventa, de la mano de teóricas como Teresa de Laurentis, Eve Kosofsky Sedgwick o Judith Butler, surge la teoría *queer*, sobre todo dentro de los estudios culturales de universidades estadounidenses. A su vez, de manera paralela el grupo *Queer Nation* fundado en Nueva York, se caracteriza por un militarismo contra la homofobia, pero a la vez como la asimilación de los *gays* y las lesbianas en las sociedades neoliberales. El término *queer* se erige como instancia superadora de otras categorías sexuales impuestas desde el siglo XIX en adelante (lo que Michel Foucault incluye dentro de un dispositivo de sexualidad normalizador y disciplinador) y en oposición a la identidad *gay* y lesbiana que delimita grupos y comunidades, que terminan siendo asimilados por la sociedad de consumo, el mercado y el capitalismo a grandes rasgos. El término *queer* se presenta asimismo como una manera de disolver las fronteras identitarias (transexuales, bisexuales, travestis, entre otras) y la multiplicidad de identidades *gays* y lesbianas (locas, *gays*, activos, pasivos, entre otros) y de constituir un solo grupo, sin características definidas y limitantes, que se eleve como movimiento contestatario de las

normas sexuales, culturales y sociales impuestas por el paradigma heteronormativo.

Si se parte de la idea de que las ficciones artísticas, literarias, televisivas o cinematográficas no se crean *ex nihilo* sino que nacen en contextos socio-históricos determinados y en ese sentido no pueden dejar de absorber los miedos, las obsesiones y las ideas de su tiempo, la proliferación de vampiros, *zombies*, no-muertos, fantasmas y otros tantos monstruos que parecen formar comunidades humanas y al margen de lo humano (por ejemplo, en series tales como *The Walking Dead* (2010), *The Vampire Diaries* (2009) y *True Blood* (2008-2014), entre tantas otras), sin duda guardan relación y llevan la marca de un tiempo que parece estar signado por la disolución de los Estados-nación y las familias tradicionales heteronormativas, tal como fueron concebidas durante la modernidad.

IV

Los relatos referidos suponen una ruptura, un cambio de paradigma.

La vida animal empezará, de modos cada vez más inconsistentes, a irrumpir en el interior de las casas, las cárceles, las ciudades; los espacios de la política y de lo político verán emerger en su interior una vida animal para la cual no tienen nombre; sobre todo, allí donde se interroguen el cuerpo, sus deseos, sus enfermedades, sus pasiones y sus afectos, allí donde el cuerpo se vuelva un protagonista y un motor de las investigaciones estéticas a la vez que horizonte de apuestas

políticas, despuntará una animalidad que ya no podrá ser separada con precisión de la vida humana.¹⁴

Esta emergencia novedosa de lo animal, de lo monstruoso, de lo vampírico, de lo marginal, de lo *zombie* que ya no puede ser excluida, ni exterminada, ni negada como lo habían hecho tradicionalmente las sociedades modernas, ofrece la posibilidad política de pensar nuevas formas familiares, nuevas formas de relación, nuevas formas de amar, pensar y sentir la sexualidad y también al Otro. La emergencia y la invasión de los monstruos permiten una nueva forma de carnaval a lo Bajtín,¹⁵ una orgía de la carne que remite al momento subversivo y caótico de la peste antes de la imposición del orden, al sueño político de la liberación colectiva. Suele haber en torno de la peste toda una ficción literaria de la fiesta. Las leyes suspendidas, las prohibiciones levantadas, el frenesí del tiempo que pasa, la orgía carnal frente a la carne que se consume, los cuerpos mezclándose sin respeto: en numerosas representaciones pictóricas, en los frescos sicilianos del siglo XV, la acumulación de cuerpos suele confundir peste con orgía, cuerpos amontonados con acoplamiento de la carne, los individuos monstruosos que se desenmascaran, que abandonan su identidad y dejan ver una verdad totalmente distinta.

14. Giorgi, G., *Formas comunes*, op. cit., pp. 11-12.

15. Cf. Bajtín, M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid, Alianza, 1998.

Bibliografía

- Bajtín, M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1998.
- Butler, J., *Deshacer el género*, Madrid, Paidós Ibérica, 2006.
- Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil mesetas*, Valencia, Pretextos, 1980.
- Fallaci, O., *Un hombre*, Buenos Aires, Javier Vergara Editor, 1983.
- Giorgi, G., *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*. Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2014.
- Hardt, M. y Negri, A., *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, Barcelona, Debate, 2004.
- Menstrual, N., *Continuadísimo*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2008.
- Peralta, J. L., “La narrativa travesti de Naty Menstrual”, en *Lectora 17*, Buenos Aires, 2011, pp.105-122.
- Pérez, P., *Un año sin amor. Diario del sida*. Buenos Aires, Perfil, 1998.
- *El mendigo chupapijas*, Buenos Aires, Mansalva, 2005.
- Ramos Mejía, J. M., *Las multitudes argentinas*, Buenos Aires, Ed. de Belgrano, 1977.
- Salessi, J., *Médicos maleantes y maricas*, Buenos Aires, Beatriz Viterbo, 1995.
- Sontag, S., *La enfermedad y sus metáforas/El sida y sus metáforas*, Buenos Aires, Taurus, 1977.

09. La noción de derecho en la saga *Imperio*

RAMIRO RIERA

Introducción

En el marco de la fecunda obra de Antonio Negri, el trabajo en común con el filósofo estadounidense Michael Hardt ocupa un lugar determinante. Esta producción conjunta se compone de una serie de sucesivas publicaciones a lo largo de casi veinte años en torno a los problemas de filosofía política contemporáneos en el contexto del capitalismo mundial integrado que funciona como su horizonte principal de comprensión. Esta saga, cuya obra principal es *Imperio* y que tiene como última entrega *Commonwealth*, desarrolla cada uno de los elementos de un sistema de filosofía política que posee dos objetivos fundamentales: ofrecer un marco de inteligibilidad renovado y actualizado de las categorías tradicionales del pensamiento político y, a la vez, proporcionar una guía para la acción política concreta y eficaz.

En este sentido, la obra de Negri y Hardt se inscribe claramente también en la tradición marxiana según la cual el problema excluyente a resolver, tanto filosófica como prácticamente, lo constituye el capitalismo que, como sistema social, determina la vida del ser humano en todas sus expresiones.

En efecto, las coordenadas conceptuales del trabajo realizado bajo la saga *Imperio* funcionan sobre el diagnóstico de que el enigma de la filosofía política contemporánea es el capitalismo. A partir de ello, ambos autores se proponen revisar buena parte de las categorías tradicionales de la teoría política para luego aportar una propuesta pragmática que pueda traducirse en nuevas formas de vida. Así, aparecen examinados y reformulados conceptos como guerra, dependencia, producción, trabajo, revolución, gobierno, clase, nación, resistencia, sujeto, biopolítica, modernidad, posmodernidad, pueblo, alienación, etc. Muchos de ellos poseen un origen y un alcance semántico marcadamente jurídico-político: Estado, derecho, poder constituyente, soberanía, república o democracia, entre otros.

La cuestión central de este breve estudio es, entonces, indagar acerca de lo que Negri y Hardt conciben, en la saga *Imperio*, como el derecho o la dimensión jurídica de la política. La noción de lo jurídico – que pertenece por entero a las formas y las realidades políticas – tiene un tratamiento preferencial en la serie y reviste una importancia central no solo en la articulación teórica de los conceptos de la filosofía desarrollada desde *Imperio* sino que también detenta una relevancia capital en su experimentación práctica.

De esta manera, comprender con la mayor precisión conceptual qué es lo que Negri y Hardt entienden por “derecho”, qué influencias teóricas registran y qué alcances y potencialidades le asignan en el esquema de su filosofía política se transforma en una vía de acceso privilegiada para valorar y apreciar los aportes y problemas de su propuesta teórica y práctica.

La saga *Imperio*

La trama conceptual que aquí se rotula como la saga *Imperio* se compone de un conjunto de obras publicadas en diferentes entregas entre 1994 y 2012. Hasta el momento, esta saga se conforma por una trilogía conceptualmente articulada y dos obras que funcionan como prólogo y epílogo, en el primer caso como diagnóstico y propedéutica y, en el segundo, como resumen e interpellación.

El trabajo introductorio que hace de preludio fue publicado en 1994 bajo el título de *El trabajo de Dionisos. Una crítica de la forma Estado*. Esta primera obra¹ anuncia ya la dirección de toda la – en aquel momento – futura investigación y encuadra, como uno de sus principales problemas, una crítica práctica del derecho y del Estado desde una perspectiva revolucionaria.² La segunda obra, *Imperio*, publicada en 2000, superdefine conceptualmente el enfoque filosófico de los autores respecto de la situación política mundial contemporánea. En el año 2004 los autores presentan la segunda entrega de la trilogía principal y la tercera de la saga con el título *Multitud: guerra y democracia en la época del Imperio*. La trilogía principal tuvo su última entrega en 2009 con la aparición de *Commonwealth. El proyecto de una revolución común*. Finalmente, con *Declaración* dada a conocer en 2012, Negri y Hardt cierran el círculo iniciado con *El trabajo de Dionisos* e investigado en la trilogía principal con una traducción programática del curso de acción política que se deriva de su filosofía política.

1. Resulta importante destacar que el trabajo filosófico de Antonio Negri comenzó signado por preocupaciones de orden jurídico como lo demuestra el tema de su tesis doctoral en la Universidad de Padua bajo el título *Crítica al formalismo jurídico*.

2. Negri, Antonio y Hardt, Michael, *El trabajo de Dionisos. Una crítica de la forma Estado*, Akal, Madrid, 2003, p. 10.

Con una lejana emulación del *Manifiesto comunista* – del cual los autores quieren explícitamente diferenciarse –, *Declaración* resume un conjunto de principios y verdades³ que orientan la agencia política de las subjetividades que conforman la multitud hacia la constitución de lo común como base de una nueva ontología social.

La obra filosófica de Negri excede ampliamente el trabajo en común publicado con Hardt. Tanto por investigaciones realizadas con anterioridad a su encuentro autoral como por otras realizadas en paralelo en forma autónoma. No obstante, puede afirmarse sin dudas que en el trabajo compartido con el pensador estadounidense encontramos el grueso del pensamiento filosófico y político más relevante de Negri y que, para el propósito de este breve estudio, sirve más cabalmente. En efecto, la noción del derecho que se intentará sonsacar no se encuentra del todo explicitada aunque sí presupuesta en esta prolífica parte de la obra negriana. Asimismo, Negri ha efectivamente abordado problemas tangenciales en obras separadas a la saga Imperio en la que se tratan con cierto detalles aspectos propios de la constelación conceptual que se desarrolla a lo largo de los trabajos realizados con Hardt. Así, por ejemplo, como escolios a la obra mayor constituida por la saga, Negri ha publicado individualmente trabajos como *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio* en 2003 o *Movimientos en el Imperio. Pasajes y paisajes* en 2006. Sin embargo, existen otros trabajos de Negri emparentados con la materia principal de la saga que también resultan relevantes para los objetivos de esta breve investigación como *La fábrica de porcelana. Una nueva gramática de la política* publicada en 2006 o, los más antiguos, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza* de 1981 y *El*

3. Negri, Antonio y Hardt, Michael, *Declaración*, Akal, Madrid, 2012, pp. 58-59.

poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad, de 1993.

Algunos conceptos jurídico-políticos fundamentales en Negri y Hardt

La saga Imperio organiza su entramado conceptual sobre la base de dos categorías principales: el Imperio y la multitud. Entre ambos conceptos quedará definida la ontología social del presente.

Los autores parten de una premisa central: las condiciones materiales de producción se han trasformado a partir de la década del 70⁴ inaugurando una nueva fase del capitalismo caracterizada por dos elementos. Por un lado, la extensión de la producción a todos los aspectos de la vida (biopoder) y la desaparición de la frontera entre el trabajo y el no trabajo. Por otro, la preeminencia del trabajo inmaterial por sobre el trabajo material. En este sentido, siendo el capitalismo global la forma actual de las relaciones de producción queda por determinar cuál es la forma política que le corresponde como régimen de gobierno. Es aquí donde comienza a tallar el concepto de soberanía. Si el capital es una relación de explotación económica entre el explotador y el explotado, la soberanía – en tanto concepto eminentemente moderno y coetáneo con el de capital – se define como la relación política de mando y obediencia entre el soberano y el súbdito.⁵

4. Segundo Negri y Hardt esta transformación se verifica en el pasaje del sistema de producción fordista al posfordista o toyotista señalando la ruptura entre modernidad y posmodernidad. Con una clara referencia al texto de Gilles Deleuze "Postscriptum sobre las sociedades de control", se apoyan en dos hechos históricos: el abandono del patrón oro y la finalización de la guerra de Vietnam. Negri, Antonio y Hardt, Michael, *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2000, pp. 35-50 y pp. 231-236.

5. Negri, Antonio, *Movimientos en el Imperio. Pasajes y paisajes*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 21.

Ahora bien, ¿cómo se configura la soberanía en el contexto de un mercado global de producción inmaterial coextensivo a toda la vida social? Lo hace como soberanía imperial y ya no como imperialismo como lo había mostrado Lenin. El Imperio es un estadio diferente y superior que el imperialismo precedente en términos de régimen político y económico. Pero el Imperio descripto por Negri y Hardt no es conceptualmente equivalente al imperio de la teoría política clásica. En primer lugar se trata de una soberanía sin localización territorial o, mejor dicho, de una soberanía que se ejerce en todo el globo. La soberanía imperial –entendida como la relación de mando/obediencia– posee un alcance global y, en consecuencia, carece de fronteras. La ausencia de límites exteriores, es decir, de otras entidades soberanas implica la extinción de la guerra en sentido tradicional westfaliano, *i. e.*, como enfrentamiento bélico entre dos unidades juridicopolíticas. En este sentido, el límite del Imperio es un límite absoluto, no jurídico, sino ontológico, encarnado por la multitud. En los márgenes de este límite absoluto que constituye la multitud frente al Imperio, todas las guerras no pueden sino ser solo guerras civiles, es decir, guerras intestinas o guerras al interior del Imperio que pretenden socavar poder soberano a través del rechazo y la revolución. En segundo lugar, el Imperio comprende la configuración de un horizonte temporal definido como perpetuo. El Imperio equivale a la suspensión de la historia dado que a la ausencia de fronteras espaciales le corresponde una ausencia de fronteras temporales. El Imperio posmoderno carece de toda frontera y se erige como la consumación de la historia traduciendo al plano ontológico la eternidad metafísica. En tercer lugar, el Imperio tampoco tiene límites ontológicos en la medida que abarca todo el espectro de la vida social. La soberanía imperial se extiende sobre toda la actividad social, productiva, improductiva y reproductiva, subsumiendo la totalidad de la vida bajo el poder.

A partir de este biopoder el Imperio es capaz de crear y recrear permanentemente la ontología social del presente axiomatizando las líneas de fuga que se precipiten en su interior convirtiendo toda la actividad humana en actividad de producción. Nada queda fuera del alcance de la biopolítica de la soberanía imperial, no hay trabajo vivo que escape al capital. En cuarto lugar, finalmente, el Imperio es la materialización de una paz eterna y universal en la medida en que no existe nada fuera de él, ni espacios, ni sujetos, ni tiempo. Toda violencia es violencia interna que merece una respuesta policial aunque sea con medios militares. Toda guerra, es guerra civil.⁶ Toda revolución es rebelión.

La multitud, entonces, se configura como el límite absoluto del Imperio. La multitud es el contrapoder. El conjunto de singularidades que no se reducen al individuo aislado y no llegan a conformar el sujeto colectivo “clase”, “pueblo” o “nación” recibe el nombre de multitud. La multitud se encuentra más allá de lo privado (el individuo) pero también más acá de lo público (el sujeto colectivo). Es la multitud la que produce al sujeto a la vez que es producida por el sujeto dando lugar a lo singular, por ello, la multitud es una relación entre elementos colectivos e individuales que producen lo singular. De tal modo, la multitud pertenece conceptualmente al orden de lo molecular antes que al de lo molar. Por lo tanto, si desde el punto de vista ontológico el conjunto de singularidades creativas se denomina multitud, desde el plano económico

6. “Si pertenecemos a un mundo en el que hay un único poder soberano, no un Estado-nación, sino una forma global de soberanía que carece de exterior, debemos admitir que toda guerra es necesariamente una guerra civil, en el sentido de que es un conflicto interno de una única sociedad convertida en una sociedad global.” Negri, Antonio, *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2004, p. 68.

de la producción recibe el nombre de *General Intellect*, en tanto que da cuenta de la cooperación de las singularidades productivas material e inmaterialmente comprensivo, a la vez, del trabajo vivo y del trabajo muerto. De allí que la multitud encarne lo común, es decir, como la común fuerza productiva de las singularidades.⁷ La traducción política de esta *potentia* (potencia) a través de la *cupidas* (cooperación) como construcción social conduce inexorablemente a la forma democrática radical que caracteriza por entero a la multitud.⁸ En efecto, la multitud equivale a la democracia radical en donde lo común actúa políticamente y transforma la ontología social. Dicha transformación generada por la multitud no puede sino tener lugar por el acontecimiento de una revolución y bajo la forma de un poder constituyente que le es propio.⁹ Por tal motivo, la multitud encarna los tres elementos del contrapoder: la resistencia, la insurrección y el poder constituyente.¹⁰ Es la resistencia – la producción social que excede al capital, lo común que escapa a la explotación – de la multitud frente al Imperio el espesor ontológico donde se resuelve el antagonismo central de la actual morfología

7. "Multitud no es ni reencuentro de la identidad ni pura exaltación de las diferencias, sino más bien el reconocimiento de que, detrás de identidad y diferencias, puede existir una 'comunidad', 'un común', si éste se entiende como una proliferación de actividades creativas, relaciones o formas asociativas diversas.". Negri, Antonio, *Guías*, op. cit., p. 119.

8. Negri, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Anthropos, Barcelona, 1993, pp. 357-366.

9. "Toda práctica del poder constituyente revela, tanto a su inicio como a su término, en el origen como en la crisis, una tendencia de la multitud a hacerse sujeto absoluto de los procesos de la potencia.". Negri, Antonio, *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Prodhufi, Madrid, 1994, pp. 370-371.

10. Negri, Antonio, *Guías*, op. cit., pp. 103-111.

social produciendo la revolución y constituyendo una constitución material del común.

Esquemáticamente, con sus respectivas correspondencias el dualismo conceptual elaborado por Negri y Hardt podría presentarse de la siguiente manera:

Plano	Concepto	
Metafísico	Inmanencia	Trascendencia
Ontológico	Multitud	Imperio
Económico	<i>General Intellect</i>	Capitalismo global
Político	Democracia radical	Monarquía de Estados-nación y aristocracia de empresas multinacionales
Jurídico	Poder constituyente	Constitución imperial

Los mecanismos por medio de los cuales lo determinable se actualiza continuamente son claramente identificados por Negri y Hardt: la deuda, el miedo, la comunicación y la representación.¹¹ Estos cuatro elementos –emulando el movimiento filosófico deleuziano respecto de la historia de la filosofía con relación a la diferencia –estructuran el grillete de la Multitud conjurando la posibilidad de una revolución para la construcción de una nueva ontología

11. Negri, Antonio y Hardt, Michael, *Imperio*, op. cit., pp. 301-305. También, en un plano más práctico: Negri, Antonio y Hardt, Michael, *Declaración*, op. cit., pp. 15-36.

social. Los pares conceptuales podrían articularse de la siguiente manera:

El grillete de la Multitud		
Medio	Objetivamente	Subjetivamente
Deuda	Dinero	Endeudado
Miedo	Guerra	Seguritizado
Comunicación	Éter	Mediatizado
Democracia liberal	Representación	Representado

Trazados los contornos de la ontología social del presente, *i.e.*, su constitución material, en la cual identifican las formas contemporáneas del poder y las potencialidades de la transformación política, Negri y Hardt intentan articular una línea de fuga frente al Imperio, la emergencia del fondo a la superficie. Esto significa un modo mediante el cual la multitud actualice la virtualidad de nuevas formas de participación política de naturaleza democrática que permitan compartir lo común como riqueza común, es decir, como *commonwealth*. Sin lugar a dudas, se trata de un neocomunismo. La singularidad democrática del neocomunismo frente a la individualidad empresaria del neoliberalismo.

Las posibilidades de este *commonwealth* residen en el derecho de resistencia que se manifiesta como rechazo (negar la deuda, generar afectos, construir verdades, constituirse políticamente) en la construcción de un nuevo orden mundial bajo la forma de una

república de lo común, un devenir-príncipe de la multitud.¹² La multitud se expresa la subjetividad política transformadora en el marco del Imperio. En un mundo sin fronteras, es decir, sin exterior, la multitud deviene el nuevo bárbaro. Allí reside toda su potencialidad en tanto que la multitud es una perpiclación de ideas en sentido plenamente deleuziano: multiplicidades o Ideas de Ideas. Los actos de resistencia individual en el marco de revueltas colectivas permiten una organización de lo singular bajo la forma de un poder constituyente. Es precisamente la multiplicidad como poder constituyente sin clausura, *i. e.*, sin volverse poder constituido, la instancia en donde la república del común se vuelve posible ontológicamente. En tal sentido, la multitud no puede ser identificada con las masas (conjunto indiferenciado, cuerpo sin órganos) ni con el pueblo (conjunto homogéneo, órgano del aparato de Estado) sino como una subjetividad política *sui generis* donde existe una organización. Esa determinación abierta de la multitud se orienta según los principios de libertad, igualdad y felicidad del común.¹³

En este punto es donde la cuestión se vuelve problemática y la noción del derecho inserta en la saga permanece indefinida. ¿De qué se trata esta “organización” de la multitud? Y, en tal caso, ¿qué la diferencia de la organización que la forma Estado proporciona a través del derecho? ¿Qué son y cómo funcionan estos “principios” o “derechos inalienables” de actuación de la multitud distintos a los principios jurídico-políticos de la imagen dogmática de la filosofía?

12. Negri, Antonio y Hardt, Michael, *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Akal, Madrid, 2011, p. 8.

13. Negri, Antonio y Hardt, Michael, *Declaración*, op. cit., pp. 58-59.

La imagen dogmática del derecho: ¿cuál spinozismo?

En lo que aquí interesa, la pregunta decisiva radica en si Negri y Hardt, en su trabajo sincrético de autores, en su combinación de tradiciones filosóficas, en una palabra, en su “pop filosofía”, mantienen o no una imagen del pensamiento sobre el derecho que sigue siendo dogmática. Cuánto Marx y cuánto Deleuze. Esa es la cuestión.

La tradición filosófica ha siempre comprendido el derecho bajo una identidad: la norma. Y, entre las normas, con una muy en particular: la ley. El derecho, de este modo, expresa la trascendencia sin mediación. Kant representa quizás su expresión más acabada. Poco importa a favor de qué interés se incline la norma; si en defensa de los débiles frente a los fuertes o, por el contrario, como instrumento de dominación de los fuertes sobre los débiles. El dilema platónico, sea cual sea su resolución, no escapa a esta imagen dogmática del derecho en la cual la articulación entre la norma y los estados de cosas permanece excluida o sometida al más absoluto misterio.¹⁴ La imagen dogmática del derecho como norma se inscribe, en este sentido, en una más amplia imagen dogmática de la filosofía en donde la forma Estado cobra su total preponderancia.¹⁵

Tampoco para Marx, sin perjuicio de las infinitas controversias acerca de la existencia o no de una teoría marxiana del Estado y del derecho, escrita por el propio Marx. Acaso esa cuestión pertenezca a las disputas eruditas antes que a la creación filosófica. Pero lo cierto es que, a pesar de adolecer del célebre capítulo sobre

14. Platón, *Politeia*, 327a-354c.

15. Sobre la imagen dogmática del derecho, véase: Lefebvre, Alexandre, *The Image of Law: Deleuze, Bergson, Spinoza*, Standford University Press, Standford, 2008.

las clases o de aquel sobre el Estado de *El capital* proyectado en los *Elementos para una Critica de la economía política*, el Estado representa los intereses de la clase dominante siendo el derecho una de las manifestaciones paradigmáticas de las formas sociales detrás de las que se esconden las relaciones concretas de producción encarnadas por capitalistas y proletarios. El derecho es, para Marx, la ley que se manifiesta como norma y, fundamentalmente, como norma penal destinada a proteger la propiedad privada en tanto que garantía de preservación del sistema de producción capitalista.¹⁶

En las primeras páginas de *El trabajo de Dionisos* Negri y Hardt afirman que un comunismo jurídico consiste en “un método de pensamiento ajeno a toda dimensión de la racionalidad instrumental del derecho y del Estado, un método que destruye esa racionalidad”.¹⁷ Se trata de una destrucción nietzscheana en sentido deleuziano en la medida que consiste en una crítica afirmativa, es decir, en una experiencia creativa e inmanente.¹⁸ Por otra parte, siguiendo a Marx, sostienen que el derecho solo puede ser entendido como una relación o un horizonte abierto cuyo verdadero origen o genealogía remite a las relaciones de fuerza existentes entre los sujetos sociales. De allí que sus contenidos pertenezcan siempre al plano de la inmanencia del cual dependen ontológicamente. No existen conceptos jurídicos en sí mismos sino que todos pertenecen a las realidades sociales de las cuales son un producto. En efecto,

16. Marx, Karl, *Los debates de la Dieta Renana*, Gedisa, Barcelona, 2007. A fines de 1842 Marx escribe un conjunto de artículos en los que expone su rechazo a la promulgación de una ley por la cual se prohibía a los campesinos del Mosela recoger ramas caídas para utilizarlas como leña.

17. Negri, Antonio y Hardt, Michael, *El trabajo de Dionisos*, op. cit., p. 12.

18. Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2008, pp. 7-10.

según Negri y Hardt el derecho expresa un mero reflejo distorsionado de las relaciones de producción que lo origina. A esta dicotomía, también la identifican como constitución formal (derecho positivo y teoría del derecho) y constitución material (sociología del derecho), identificándose la primera con el orden normativo y la segunda con las realidades sociales que se encuentran a la base.¹⁹ El derecho es, en este sentido, pura forma sin contenido propio, a diferencia de la materia social que es previa en un sentido lógico y también ontológico. En pocas palabras, la dimensión jurídica de las relaciones sociales contribuye y es un elemento central de la alienación del sujeto con relación a su trabajo y, muy particularmente, con relación a su producción, de la cual se encuentra desposeído por efecto de la relación capitalista/asalariado, por medio de la figura jurídica del contrato de trabajo (precio a cambio de fuerza de trabajo).

En lo esencial, Negri y Hardt repiten la imagen dogmática del derecho que, aunque invertida como la dialéctica hegeliana, había sido ya presentada por Marx. En efecto, si el desocultamiento operado por Marx respecto del capitalismo reside en llevar a la superficie en mundo de la producción escondido tras las formas de las relaciones de intercambio, lo mismo cabe para el derecho. Marx se detiene especialmente en señalar el contexto de producción normativo y no meramente su contexto de aplicación. Negri y Hardt, a pesar de sus esfuerzos, no logran ir más allá o salir de

19. Textualmente Negri afirma: “La distinción entre ‘constitución formal’ y ‘constitución material’, es decir, la diferencia entre la figura formal de la norma constitucional y el conjunto de fuerzas y de sujetos que están materialmente determinados por la constitución, se funda en el desfase diacrónico, en esa apertura que pide ser redeterminada”. Negri, Antonio, *La fábrica de porcelana. Una nueva gramática de la política*, Paidós, Barcelona, 2008, p. 143.

este desvelamiento consumado en el siglo XIX. El hecho de que las normas jurídicas dependan de las relaciones sociales que las crean no transforma el concepto del derecho como conjunto de normas, sino que sólo señala su origen. La norma, en cuanto tal, sigue siendo así una expresión de la trascendencia independientemente de su contexto de producción, sean las relaciones sociales (políticas o económicas) o sea la revelación divina. En cualquier caso, ambas reducen el derecho a la norma y, de este modo, sostienen una imagen dogmática del derecho. Eliminar el espesor ontológico a la norma no elimina la norma, sino que solo señala que es una pura forma. En estos términos, el sintagma “constitución material” empleado por Negri y Hardt se convierte más un concepto sociológico que un concepto jurídico, para el cual reservan la denominación “constitución formal”. Así, el derecho permanece separado de una política comunista y el proyecto de un derecho común se ve, al menos, fuertemente condicionado. Invertir la dialéctica no es destruirla nietzcheanamente sino simplemente pensarla al revés marxianamente. Cambiar los términos de la contradicción no significa eliminar la negación sino simplemente trocar su orden. Invertir la prelación entre norma y hecho solo modifica su prioridad ontológica pero no equivale a construir una noción de derecho diferente de la norma. El problema reviste vital importancia en la medida que el estatuto filosófico que la saga la asigna al derecho incide en toda su finalidad: superar la distinción entre teoría y praxis y hacer una filosofía política que, a la vez, sea una acción política materialmente realizable.

Toda la cuestión reside entonces en un solo interrogante: ¿cuál es el spinozismo que finalmente prevalece en Negri y Hardt al momento de tratar con la noción de derecho? ¿Es el Spinoza de la geometría y los razonamientos deductivos que encarna el mejor alumno de Hobbes y Descartes o, por el contrario, se trata del

Spinoza de los escolios y del devenir loco de creación de conceptos y amigo desconocido de Nietzsche descubierto por Deleuze?

En el taller número 7 del curso dictado en el Collège International de Philosophie durante los años 2004 y 2005, Negri ensaya una respuesta parcial sobre este problema. Luego de reconocer la dificultad filosófica que encierra la definición de “derecho”, Negri deriva la problemática hacia el léxico político – sin señalar que se trata en todos los casos de términos juridicopolíticos- y, en particular, hacia el derecho subjetivo como forma del derecho de resistencia. Negri encuadra el problema, entonces, sobre la base de la recuperación de las categorías clásicas del derecho administrativo según el cual se distingue entre el derecho subjetivo, el interés legítimo y el interés simple, de conformidad con la cual únicamente el primero de ellos es pasible de ser exigido judicialmente, es decir, es derecho en el estricto sentido de la palabra. En efecto, es precisamente esa la definición de derecho que suministra Negri: una potestad subjetiva para exigir a otro un comportamiento que se considera legítimo.²⁰ Legitimidad que, a su vez, se dirige en la distancia que se establezca entre pretensión y tutela. La tutela a la que refiere Negri es siempre proporcionada por el Estado. Incluso cuando dicha exigencia se dirige contra el Estado mismo. Resulta claro que dicha legitimidad estará determinada en función de una estructura de valores objetivos y que tal construcción puede ser realizada por la multitud como nueva verdad o como verdad de lo común. Pero ¿quién decide sobre esa legitimidad sin devenir automáticamente autoridad o, en otras palabras, Estado?

Desde *La anomalía salvaje*, Negri se ha encuadrado filosóficamente en las filas de una interpretación heterodoxa y herética

20. Negri, Antonio, *La fábrica de porcelana...*, op. cit., p. 137.

de la filosofía spinoziana. Negri prefiere seguir los pasos de Deleuze al comprender a Spinoza antes que los de la tradición de la historia de la filosofía oficial. Un Spinoza subversivo antes que un Spinoza como filósofo de Estado.²¹ Sin embargo, llegados a la cuestión del derecho, el fantasma de Hobbes parece tragarse la figura de Spinoza. El derecho equivale a derecho subjetivo inalienable y, en definitiva, conserva una correspondencia total con el derecho natural de resistencia hobbesiano recuperado y ampliado por el Spinoza cartesiano.

De este modo, el derecho en la saga Imperio comprende dos problemas paralelos y simultáneos: a) la filosofía política de Negri y Hardt no parece aportar una nueva imagen del derecho distinta a la formulada por la tradición filosófica; y, b) incluso sosteniendo una imagen del derecho reducida a la norma su consistencia con una ontología social sin Estado como la comunista repite, en el plano político, el mismo problema. La imagen del derecho necesariamente requiere ser modificada una vez construida una nueva ontología social o, aún más, una nueva imagen del pensamiento.

Palabras finales

La introducción y la conclusión de la saga se encuentran atravesadas por importantes y decisivas reflexiones y posiciones de carácter jurídico político. Tanto *El trabajo de Dionisos* – su preuela – como *Declaración* – su secuela – contienen apreciaciones

21. Negri, Antonio, *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*, Akal, Madrid, 2000. Esta afirmación negriana responde, por lo demás, a una tesis de historia de la filosofía moderna en donde distingue una modernidad, una contramodernidad y una altermodernidad. Negri, Antonio y Hardt, Michael, *Commonwealth*, op. cit., pp. 67-129.

y conceptos que son propios de la filosofía política pero también de la filosofía del derecho. El primero porque explora las posibilidades de un comunismo jurídico; el segundo porque intenta traducir esas posibilidades en un texto netamente jurídico. Ahora bien, ¿responden esos conceptos a una nueva imagen del pensamiento? O, por el contrario, ¿reproducen una imagen dogmática del derecho arrastrada desde Grecia y consagrada por la filosofía neokantiana contemporánea? Y, finalmente, ¿es posible un derecho comunista, es decir, un derecho sin Estado?

Si Marx comenzó sus escritos advirtiendo las inconsistencias y denunciando los simulacros del idealismo hegeliano sobre todo con relación al derecho y al Estado, Negri y Hardt repiten ese movimiento con las problemáticas y el enfoque utilizado en *El trabajo de Dionisos* y en los primeros capítulos de *Imperio*. Y, a la vez, si Marx condensa toda su filosofía (política y metafísica) en un documento de naturaleza panfletaria como el *Manifiesto* que contiene una enumeración precisa y detallada de medidas normativas,²² Negri y Hardt vuelven a repetir ese recorrido con *Declaración*. La dictadura del proletario – como primera paso hacia el comunismo – se ve reemplazada por la asamblea constituyente y permanente de la multitud que encarna ya directamente la forma de organización política que se corresponde con la conceptualización de la riqueza material como común, superadora de la propiedad pública (socialismo) o privada (capitalismo). El empirismo en términos políticos que Negri y Hardt ensayan conceptualmente no termina de responder al interrogante sobre las instituciones y las normas, es decir, sobre el derecho. Advirtiéndolo, incluso, se preguntan:

22. Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Manifiesto comunista*, ACeditores, Buenos Aires, 2002, p. 54.

“¿por qué seguimos hablando de constituciones? [...] ¿por qué no podemos librarnos de todas las estructuras e instituciones normativas? Toda revolución necesita un poder constituyente, no para poner fin a la revolución, sino para continuarla, garantizar sus conquistas y mantenerla abierta a innovaciones adicionales. Un poder constituyente es necesario para organizar la producción social y la vida social de acuerdo con nuestros principios de libertad, igualdad y solidaridad”.²³ Pero, ¿cómo es posible una institucionalidad sin segmentaciones duras, sin normatividad, sin coacción?

Lo común en el pensamiento de Negri es el término que resume toda la filosofía política neocomunista. La multitud es el agente de transformación, el *General Intellect* la fuerza productiva, la democracia radical su expresión política y el poder constituyente su comprensión jurídica. La inmanencia del Uno. Sin embargo, justamente el poder constituyente consiste en un concepto-límite que se encuentra en un umbral de indiferenciación entre el derecho y la política, es decir, a mitad de camino entre ambos y que, por tal motivo, se vuelve completamente ambivalente. De allí que la formulación de un “derecho de lo común”²⁴ o de una “definición jurídica de lo común” planteada por Negri se convierta en un enigma crucial. El intento de reconceptualizar la definición de servicio público en servicio común parece insuficiente o, por lo menos, inexplicable a la luz de una institucionalización de cierta judicatura. En efecto, en el marco de una democracia radical en donde las singularidades ejercen conjunta y cooperativamente todas las funciones del gobierno (legislativas, ejecutivas y judiciales) ¿es ontologicamente posible el conflicto? ¿Cómo es posible un conflicto

23. Negri, Antonio y Hardt, Michael, *Declaración*, op. cit., p. 52.

24. Negri, Antonio y Hardt, Michael, *El trabajo de Dionisos*, op. cit., 114.

(¿de intereses, de derechos?) al interior del poder constituyente? Y, en caso de ser posible, ¿cómo y quién resuelve? ¿Es la propia multitud funcionando judicialmente?²⁵ ¿Se trata en ese caso de una cesura de un conjunto de singularidades respecto de otro conjunto de singularidades que, a pesar de ello, mantienen la unidad de la multitud como democracia absoluta y sin sufrir la cesura estatal?

Las respuestas estos interrogantes arrojan algunos resultados problemáticos para la consistencia interna de la saga. A pesar de orientarse por una ontología spinoziana que rechaza la distinción entre ser y deber ser, al tratar con el derecho, los autores recurren a una imagen del derecho totalmente identificada con la norma, es decir, con el deber ser. Por un lado rechazan totalmente la normatividad estatal y, en este sentido, es consistente con el rechazo comunista al aparato de Estado en cualquiera de sus modalidades. Sin embargo, por otro lado, Negri y Hardt no descartan el derecho como tal –es decir, como norma, aunque no sea más que procedimental²⁶ en el marco de un *socius* comunista sino que pretenden construir un derecho comunista. Y es allí donde la cuestión se torna aún más difícil de comprender en la medida que, para ello, recurren al concepto de violencia divina elaborado por Benjamin. Luego de recusar toda violencia mítica – como fundación y aplicación del derecho – se acercan a la indeterminada noción divina de la violencia en donde el comunismo a través de su configuración

25. Negri, Antonio y Hardt, Michael, *Declaración*, op. cit. pp. 101-103.

26. “Así pues, se trata de una democracia sin fundamento, sin límite lógico o real, sin teleología. En realidad, el uno es la multitud y la vida de la multitud es la democracia. De este modo, la república y, cabalmente, el derecho quedan reducidos a procedimientos.”. Negri, Antonio y Hardt, Michael, *El trabajo de Dionisos*, op. cit., pp. 139.

como poder constituyente parece identificarse con el concepto teológico de paraíso.²⁷

Finalmente, una última cuestión. En el trabajo realizado por Deleuze junto a Guattari en *El Anti-Edipo*, los autores distinguen tres tipos de ontologías sociales: una sociedad sin Estado actualizado (la máquina territorial salvaje) y dos sociedades con Estado actualizado (la máquina despótica bárbara y la máquina capitalista civilizada). Partiendo de esa base – que, por lo demás, es de la que parten Negri y Hardt – ¿cómo cabe pensar ontológicamente el neocomunismo de Negri y Hardt? ¿Se trata de una máquina salvaje desterritorializada cuyos contornos están definidos por la primacía del trabajo inmaterial? Y, en tal caso, ¿en qué consistiría un derecho común en el marco de una sociedad sin Estado? ¿Qué forma adquiere un derecho sin Estado? ¿Cómo pensar la “organización” y la “institucionalización” de la multitud de manera distinta a la forma Estado?²⁸ ¿En qué difiere, en tal caso, aquello que hace esta multiplicidad organizada algo distinto de la masa sin organización y, a la vez, del órgano del Estado? ¿Cómo crear instituciones sin institucionalizarlas?²⁹ En definitiva, ¿qué es el derecho sino la manera en que el *socius* organiza e institucionaliza las prácticas configurando una ontología social determinada?

En síntesis, resulta filosóficamente posible concebir un derecho más allá de la norma pero, al menos hasta el momento, parece difícil pensar un derecho más allá del Estado. Evidentemente, no se trata de una filosofía del derecho de cuño deleuziano en la cual la jurisprudencia, como determinable, adquiere una importancia

27. Negri, Antonio y Hardt, Michael, *El trabajo de Dionisos*, op. cit., pp. 119-120.

28. Negri, Antonio, *La fábrica de porcelana*, op. cit., pp. 189-190.

29. Negri, Antonio y Hardt, Michael, *Commonwealth*, op. cit., pp. 355-360.

decisiva como mediación entre la norma y los estados de cosas.³⁰ La propuesta filosófica negriana sobre el derecho contenida en la saga Imperio deja muchos más interrogantes que respuestas e, inevitablemente, esta circunstancia conspira contra los mismos propósitos que la movilizan.

Bibliografía

- Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, Pre-Textos, Valencia, 2004.
- *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
 - *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2008.
 - y Guattari, Félix, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1995.
- Lefebvre, Alexandre, *The Image of Law: Deleuze, Bergson, Spinoza...*, Standford University Press, Standford, 2008.
- Marx, Karl, *Los debates de la Dieta Renana*, Gedisa, Barcelona, 2007.
- y Engels, Friedrich, *Manifiesto comunista*, ACeditores, Buenos Aires, 2002.
- Negri, Antonio, *Movimientos en el Imperio. Pasajes y paisajes*, Paidós, Barcelona, 2006.
- *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2004.
 - y Hardt, Michael, *El trabajo de Dionisos. Una crítica de la forma Estado*, Akal, Madrid, 2003.
 - *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Anthropos, Barcelona, 1993.

30. Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, Pre-Textos, Valencia, 2004, p. 67.

- *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Prodhufi, Madrid, 1994.
 - *La fábrica de porcelana. Una nueva gramática de la política*, Paidós, Barcelona, 2008.
 - *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*, Akal, Madrid, 2000.
 - y Hardt, Michael, *Declaración*, Akal, Madrid, 2012.
 - *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2000.
 - *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Akal, Madrid, 2011.
 - *El exilio*, El viejo Topo, Barcelona, 1998.
 - *El tren de Finlandia*, Libertarias\Prudhufi, Madrid, 1990.
 - *Fin de siglo*, Paidós, Barcelona, 1992.
 - *Marx más allá de Marx*, Akal, Madrid, 2001.
 - y Guattari, Félix, *Las verdades nómadas y General Intellect, poder constituyente y comunismo*, Akal, Madrid, 1999.
- Platón, *Politeia*, 327a-354c.

10. Un operaísta en París: la producción de subjetividad en el trabajo de Antonio Negri

ANDREA FAGIOLI

En los años Setenta, en Italia se hizo aquella política que al mismo tiempo la metafísica francesa teorizaba: así como en el siglo XIX la política se hacía en Francia –lo recuerda Marx– y la metafísica de aquella política en Alemania.

MICHAEL HARDT

Si tuviéramos que describir brevemente el pensamiento maduro de Antonio Negri, tal vez diríamos que se trata de una reflexión sobre lo real caracterizada por una actitud ultramarxista y por una crítica radical, en un sentido foucaulteano,¹ que conlleva el dúplice objetivo de formular un diagnóstico y acuñar herramientas conceptuales para intervenir materialmente sobre la realidad, sobre la producción de mundo, desde una perspectiva que se sabe interna a la historia y partisana. Una mirada genealógica que piensa el presente rastreando en el pasado líneas de fuerzas, discontinuidades y factores azarosos que contribuyeron a darle forma; que

1. Cf. Chignola, Sandro, *Foucault oltre Foucault*, Roma, Derive Approdi, 2014.

tiene la ventaja, fundamental para un pensamiento militante, de liberar el futuro de la necesidad teleológica, permitiéndole imaginar diferentes combinaciones de fuerzas, afuera de las categorías que dominan la filosofía política moderna.

Con ultramarxismo nos referimos al hecho de que su trabajo inserta a Marx en la coyuntura, siguiendo su método y liberándose, paralelamente, de teorías que fueron concebidas en un determinado contexto histórico.

Negri somete el modo de producción capitalista a una crítica radical, para forzarlo a revelar en torno a qué dispositivos de captura se organizan los flujos de capital para valorizarse, dónde y bajo cuáles formas encontramos la explotación, quiénes son los sujetos explotados y cómo se constituyen. El objetivo es contribuir a la producción de formas biopolíticas de lucha de clases.

Sobre este terreno emerge la centralidad de la noción de producción de subjetividad en el doble sentido que implica el genitivo: subjetividad producida y subjetividad productiva. Porque, cabe destacar, en ese campo de tensión histórico, en ese espacio en disputa, no se configura sólo el presente, sino también lo humano: nos configuramos nosotros que pensamos ese presente y que en sus entrañas actuamos, produciéndolo.

1. El problema de la subjetividad es un tema central en el debate filosófico contemporáneo y Negri uno de sus protagonistas más longevos. Su pensamiento, particularmente el de las últimas tres décadas, toma forma inserto en una senda italofrancesa, a lo largo de la cual su marxismo operaista, herético -anti-marxista²

2. Por marxismo entendemos aquí la producción teórica y las estructuras materiales del movimiento obrero oficial.

podríamos decir- se encuentra con la filosofía postestructuralista. Alrededor de este encuentro se da su particular superación/reelaboración del operaísmo, que se torna postoperaísmo.³

Es importante tener en mente el paralelo, sintetizado por la frase de Hardt que usamos como epígrafe. De hecho, es cierto que la producción de subjetividad es un problema teórico que tiene su origen en la puesta en crisis del sujeto trascendental, y que se dio en Francia a partir de ciertas lecturas de autores como Marx, Freud, Nietzsche y Heidegger; pero también es cierto que las luchas que tuvieron lugar en Italia en las décadas de los '60 y '70, constituyeron un poderoso elemento de fragmentación de las figuras de la subjetividad política sobre las cuales se han edificado las categorías políticas modernas que, pese a encontrarse en un ocaso que parece irreversible, siguen orientando una gran mayoría del debate político contemporáneo y habitan las instituciones de buena parte del mundo.

Pensamos, en modo particular, en la destrucción operaísta de la ilusión de la que podemos definir sartreanamente “clase en sí”. Los análisis del primer operaísmo pusieron al descubierto la falta de su supuesta unidad, mostrando que la clase obrera estaba atravesada por unas rupturas de las cuales dieron cuenta a través de la noción de composición de clase -técnica y política. Dicho en las palabras de Sergio Bologna, esa herramienta conceptual tenía el fin de “entender” la clase por cómo se daba “en el proceso

3. Para Sandro Mezzadra esa etiqueta se formó en el mundo anglosajón, “en la intersección entre la academia global, el activismo ‘altermundialista’ y los mundos artísticos, llegó a ser de uso común para volver luego a Italia, a Francia, a Brasil y a otros países donde tiene lugar la elaboración (en la actualidad totalmente trans-nacional) de las teorías que (...) se han definido como «postoperaistas»” (Mezzadra, Sandro, “En la época de lo post”, *Espai en Blanc*, Junio 2011, Barcelona, Bellaterra, 294).

productivo y en relación con la organización técnica”,⁴ pero también por sus valores, deseos y por cómo vivía.

No queremos decir que el marxismo oficial haya sido un bloque monolítico y tampoco que los operaístas fueron los únicos en cuestionar la homogeneidad de la clase obrera.⁵ Lo que nos interesa resaltar es que pusieron en el centro de sus reflexiones el elemento subjetivo de la clase, contra el marxismo oficial, que consideraba a los obreros como pura variable económica en el interior de un ciclo de acumulación capitalista gobernado por leyes objetivas. Al contrario -esto es lo que se conocerá como revolución copernicana- los operaístas veían en la conflictividad obrera el motor del desarrollo capitalista⁶ y un elemento de subjetivación.

En Francia, Negri enjuaga en la *Seine* su marxismo heterodoxo, llevándolo a una fecunda hibridación con el postestruturalismo, insertándose en su horizonte e incorporando uno de sus problemas principales: “el estudio de las formas de sujeción y los procesos de subjetivación, de la 'producción de subjetividad',

4. Cominu, Salvatore, “Composizione di classe”, Commonware, 3 marzo 2014, <http://www.commonware.org/index.php/neetwork/276-composizione-di-classe>.

5. Al mismo tiempo que en Italia se publicaban los *Quaderni rossi*, E.P. Thompson escribía: “la clase obrera no surgió como el sol, en un momento determinado. Estuvo presente en su propia formación” (Thompson, Edward P., *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Capitán Swing, 2012, 27). Y en Francia se publicaba *Socialisme ou barbarie*, que influenció directamente al joven Negri en su crítica al socialismo real.

6. Escribe Tronti “nosotros también vimos antes el desarrollo capitalista y después las luchas obreras. Es un error. Hay que invertir el problema, cambiarle el signo, re-empezar desde el comienzo: y el comienzo es la lucha de clase obrera. A nivel de capital socialmente desarrollado, el desarrollo capitalista está subordinado a las luchas obreras, viene después de ellas y a ellas tiene que hacer corresponder el mecanismo político de su misma producción” (Tronti, Mario, *Operai e capitale*, Roma, Deriveapprodi, 2006, 87).

después del fin del sujeto como *hypokeimenon* y después de la 'muerte del hombre'.⁷

Nos parece muy relevante destacar que el problema de la subjetividad como campo de tensión, como espacio de lucha, afuera de la que Žižek llama "pura política", se presenta de manera palmaria en una serie de escisiones binarias que abarcan e imbrican entre ellos el nivel formal y el nivel material, y que dan cuenta de formas escurridizas, inestables y precarias de sujeto.

2. Lo que definimos el elemento subjetivo de la clase contra las lecturas economicistas estaba ya en *Marx oltre Marx*. Allí Negri analiza los *Grundrisse* en tanto obra política, les quita la etiqueta de trabajo preparatorio y los pone en tensión con el *Capital*. Si en este último tenemos la objetivación de las categorías, una macroteoría económica que se inscribe en el linaje de la teoría clásica, sus supuestos "borradores" -que, recordemoslo, son manuscritos- constituyen una aproximación político/subjetiva a las categorías de la economía política. Si el *Capital*⁸ "ha servido a la reducción de la crítica a la teoría económica, a la anulación de la subjetividad en la objetividad",⁹ los *Grundrisse* proponen el punto de vista de la liberación y de la subjetividad antagonista.

Fundamental es la centralidad de la teoría del plusvalor, gracias a la cual la explotación emerge como cifra del modo de producción capitalista. La posición que Negri extrae de los *Grundrisse*,

7. Mezzadra, Sandro, *La cocina de Marx. El sujeto y su producción*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2014, 29.

8. No hay que pensar que se trata de una lectura contra el *Capital*. Pese a las críticas, el autor afirma de haber nutrido su reflexión y su conciencia teórica del odio de clase presente en el *Capital*.

9. Negri, Antonio, *Marx oltre Marx*, Roma, Manifestolibri, 1998, 37.

es que no existe reconciliación posible en la economía política: la mano invisible no es otra cosa que el triunfo capitalista en el espacio abierto por la crisis –el “momento en el cual el pasado no logra explicar el porvenir y en el cual los comportamientos de los sujetos son irreducibles al canon lógico habitual”,¹⁰ cuando el capital se reconfigura para llevar a cabo la única actividad que lo mantiene en vida: valorizarse, explotando en formas nuevas al trabajo vivo. La ley del valor es ley de la explotación: plusvalor y conflicto preceden la medida. Para usar una metáfora marxiana: no hay ninguna gelatina con que llenar el cuerpo de los valores de uso afuera de la coyuntura histórico-política y de la lucha de clases. Como el autor escribirá en un texto reciente: “la dimensión histórica de la lucha, la específica subjetivación de la clase se torna esencial, en el evento, para definir la transformación ontológica de la estructura de valorización capitalista”.¹¹ Lo político precede lo económico: la teoría del valor/plusvalor “podrá ser construida sólo a partir del hecho que la explotación organiza la sociedad política, que de esta constituye el fundamento”.¹²

Pero surge aquí otro factor sumamente interesante respecto del punto que nos convoca: es la lucha que determina la composición de clase y las subjetividades que la protagonizan, que no derivan mecánicamente de la estructura económica¹³. No son las categorías de la economía política las que producen un sujeto

10. Negri, Antonio, *Fine secolo. Un'interpretazione del Novecento*, Roma, Manifestolibri, 2005, 127.

11. Negri, Antonio, “Un’esperienza marxista di Foucault”, *Euronomade*, diciembre 2014, <http://www.euronomade.info/?p=3903>.

12. Negri, Antonio, *Marx oltre Marx*, op.cit, 89.

13. Desde la perspectiva de Negri no es siquiera posible pensar una distinción estructura-superestructura.

antagonista, sino más bien prácticas que se dan entre los explotados, tales como la escritura nocturna de los (proto)proletarios de Rancière o la co-investigación¹⁴ que caracterizó el operaísmo italiano.

La lucha no puede prescindir del elemento subjetivo; la muerte del sujeto moderno implica entonces el rechazo a una ontología sustancialista, pero no a cualquier tipo de ontología. Elementos ontológicos de subjetividad se producen en la lucha, de forma alternativa, antagonista. En este marco el papel fundamental de la teoría -que no tiene que ser teoría de vanguardia, sino teoría nacida en el terreno de la militancia– es desenmascarar la explotación intrínseca a la teoría del valor para revelarla en tanto “violencia estructural cotidiana del capital contra los trabajadores, que es la que genera antagonismo y, al mismo tiempo, es la base para que los trabajadores se organicen y rechacen el control capitalista”.¹⁵ Este pasaje nos lleva al último escalón para pensar con Marx el presente; al haber cambiado la relación entre trabajo y valor, también tiene que cambiar la interpretación de la explotación y allí es necesario usar el método de Marx, desprendiéndose al mismo tiempo de sus teorías. La tarea militante e intelectual que se da Negri es la de elaborar una teoría de la explotación a la altura del ser social, en la época en que el trabajo inmaterial es tendencialmente hegemónico.

14. La co-investigación fue un importante aporte del primer operaísmo desde el punto de vista epistemológico; al poner al sujeto investigador militar en el mismo plano que el objeto de investigación eliminaba el rol de las vanguardias.

15. Hardt, M. y Negri, A., *Multitud, guerra y democracia en la era del Imperio*, Buenos Aires, Debate, 2004, 181.

3. La ontología que subyace al trabajo del autor italiano es una ontología del presente, un terreno común a Marx y a Foucault, al interior de la cual “la producción de ser no se da ni en lo profundo ni en lo trascendental, sino que se organiza en la presencia, en la actualidad, en el cuidado de la vida”,¹⁶ se trata de una ontología concebida como tejido y producto de la praxis colectiva, ajena a cualquier concepción del sujeto soberano o de conciencia y que hunde sus raíces en su presencia histórica y en su continuo reconstituirse. En esta ontología constituyente, el ser no es presupuesto, sino que se constituye en un devenir en el cual actúan prácticas sociales y simbólicas.

Es justamente porque desaparece la metafísica del sujeto, que en el terreno histórico y en el terreno de la lucha está en juego su constitución. Podríamos decir, parafraseando a Marx y pensando en las categorías de Negri, que el sujeto produce lo común y es producido por lo común, donde por esa noción entendemos la profunda imbricación de lo económico y lo social: la producción, pero también las formas de vida.

Considerando estas premisas, vemos cómo sobre esta ontología se inserta un análisis ultramarxista de las relaciones de producción contemporáneas, en particular, respecto de lo que nos convoca: la configuración de lo humano en el marco de la hegemonía del trabajo inmaterial.¹⁷

Como dijimos, al sintagma “producción de subjetividad” podemos atribuir los dos significados que permite el genitivo. Esta

16. Negri, Antonio, *Un'esperienza marxista di Foucault*, op. cit.

17. Con hegemonía de la producción inmaterial, los autores indican, marxianamente, la tendencia según la cual la forma hegemónica del trabajo ejerce un “efecto centrípeto que va transformando a las demás, de modo que estas adoptan sus cualidades centrales” (Hardt y Negri, *Multitud*, op. cit., 135).

doble opción complejiza la reflexión, en el mismo momento en que el contexto actual la vuelve particularmente fecunda. Por un lado, la producción de las figuras de la subjetividad trae a colación el debate sobre la actualidad de la noción marxiana de acumulación originaria, entendida como precondición lógica y no como prehistoria en sentido cronológico; y por el otro lado la productividad de la subjetividad pone en evidencia que las formas de producción biopolíticas se caracterizan por una captura de lo común por parte del capital, que no organiza directamente la producción y más que “robar” plurabajo al trabajador particular -cosa que, sin embargo, sigue haciendo- extrae valor del terreno común de la cooperación, de la vida.

3.1. Maurizio Lazzarato sostiene que, en la historia del capitalismo, “aquello que definimos como 'economía' sería lisa y llanamente imposible sin la producción y el control de la subjetividad y de sus formas de vida”;¹⁸ es decir que, si tomamos el caso del capitalismo que analiza Marx, es necesario un sistema de prácticas en el cual “se va formando una clase obrera que, a fuerza de educación, de tradición, de costumbre, se somete a las exigencias de este régimen de producción como a las más lógicas leyes naturales”.¹⁹ En este sentido Hardt y Negri indican que la acumulación originaria no es una “simple acumulación de riqueza y propiedades, sino de una acumulación social creadora de capitalistas y proletarios”.²⁰

18. Lazzarato, Maurizio, *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2013, 41.

19. Marx, Karl, *El Capital*, México, Fce, 1975-1981, Cap.24.

20. Hardt, M. y Negri A., *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

Marx subrayó la simultaneidad e indisolubilidad de los dos ejes –objetivo y subjetivo– alrededor de los cuales se desarrolla el modo de producción y que no pueden funcionar el uno sin el otro, ya que la riqueza no es capital, no importa su tamaño, si no se dan ciertas condiciones sociales. Es decir que los trabajadores tienen que ser libres de las relaciones de servidumbre feudal y de toda propiedad, de manera que puedan vender su fuerza de trabajo y que no tengan otra alternativa aparte del vagabundeo, de la mendicidad y de la rapiña. Látigo, picota y horca los empujaron hacia la primera opción.²¹

La posibilidad de comprar trabajo vivo no se dio, entonces, por sí sola, mas fue necesaria la construcción de ciertas condiciones. Para que la categoría de trabajo abstracto se encarnara en la historia, volviéndose “más real que cualquier ejemplo concreto de trabajo individual”,²² y para que se pudiese intercambiar con dinero, fue necesaria una violenta operación: fue necesario producir la figura sujettiva del poseedor de fuerza de trabajo, cuyo encuentro con el poseedor de dinero es *conditio sine qua non* del modo de producción capitalista.

Más allá de una simple coacción al trabajo “libre”, se trataba de producir en términos positivos lo que con Macherey llamamos sujeto productivo, un sujeto configurado, a través de políticas que se dirigen al cuerpo-particular (anatomopolítica) y al cuerpo-especie (biopolítica), de una manera compatible con la explotación capitalista, es decir con un modo de producción en el cual la

21. Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1985-86.

22. Hardt M. y Negri A., *Multitud*, op. cit., 176.

subjetividad –volvemos acá al Negri de los '70– es la única fuente de la riqueza de la cual el capital se adueña de manera vampiresca.

Reflexionando, con Macherey, sobre el capitalismo industrial vemos claramente que lo que el capitalista adquiere en el intercambio con el trabajador es el derecho a usar una fuerza –a fuerza de trabajo en sentido dinámico, *Arbeitsvermögen*–²³ sobre la cual es posible intervenir, ya que las capacidades del trabajador pueden ser “enlistadas, calibradas, formateadas y, podemos decir, normalizadas en función de principios que condicionan su uso óptimo (...) a fin de adaptarse a las reglas comunes”.²⁴ A este conjunto de dispositivos disciplinarios y biopolíticos se opusieron las grandes luchas de clases de la modernidad, sobre todo durante los siglos XIX y XX.

Es evidente que un cambio de paradigma productivo nos obliga a modificar la perspectiva y a preguntarnos qué pasa cuando el trabajo se hace biopolítico y cuando productor y productos son, ambos, sujetos. Si bien en el vocabulario de Negri no encuentra demasiado espacio la noción de neoliberalismo, nos parece fecundo encarar el problema de la producción de subjetividad a partir de las teorías neoliberales, porque allí encontramos que la producción de un nuevo *homo oeconomicus*, del empresario de sí mismo, es la tarea fundamental. Al lado del cambio de paradigma, que implica una nueva acumulación originaria de bienes –Hardt y Negri hablan de la acumulación de información, antes del desarrollo de la

23. El filósofo subraya que el capitalista no estaría interesado en un intercambio de equivalentes y que hay una asimetría entre lo que el capitalista adquiere, la *Arbeitsvermögen*, y lo que compra: la fuerza de trabajo en un sentido estático (*Arbeitskraft*) que consiste en los medios necesarios para reproducirla.

24. Macherey, Pierre, *Il soggetto produttivo. Da Marx a Foucault*, Verona, Ombre Corte, 2013, p. 27.

producción postmoderna,—²⁵ se torna necesaria una acumulación de sujetos que por “educación, tradición y costumbres” se piensen a sí mismos como capital humano, que asuman sobre sí el riesgo de empresa y reproduzcan en su interior la escisión entre capitalista y fuerza de trabajo. Es decir entre el conjunto de capacidades síquicas, físicas, emocionales y la gestión racional que implica el objetivo de conseguir a partir de ellas un flujo de ingresos.²⁶ Podemos afirmar que la condición de posibilidad del neoliberalismo es la existencia del empresario de sí mismo y que, al igual que la posibilidad de intercambiar dinero con fuerza de trabajo, no se da por sí sola.

3.2 En las primeras páginas de *Imperio* encontramos inmediatamente que la lucha fundamental de la postmodernidad se juega alrededor de la producción de ser y de la producción de la vida. Escriben los autores que el Imperio es un biopoder que

no sólo administra un territorio y una población, sino que quiere crear el mundo real en que habita. No se limita a regular las interacciones humanas, mas intenta dominar directamente la naturaleza humana. El objeto de su poder es la totalidad de la vida socia.²⁷

Nos parece que es fundamental el uso de “intenta”, en lugar de “domina”, porque esto demuestra de manera palmaria que la

25. Los autores usan la noción de postmodernidad en una acepción periodizante.

26. Christian Marazzi indica cómo, en algunos casos, con la financierización el trabajador como asalariado se opone a él mismo en tanto ahorrista cuya jubilación depende de la finanza.

27. Hardt, M. y Negri, A., *Imperio*, op. cit.

perspectiva, decididamente postestructuralista, de Negri (y Hardt) se diferencia radicalmente de cualquier reflexión sobre el capitalismo tardío que postule una dominación de pleno espectro.²⁸ Lo que señala el filósofo italiano es que hay una simetría entre las pesadillas de los teóricos críticos y los sueños del poder, respecto de la posibilidad de una producción integral de los sujetos sociales por parte del poder mismo. Esto, que definimos pesadilla o sueño dependiendo de los puntos de vista, no es admisible desde la perspectiva negriana, porque no tiene, para él, correspondencia con la realidad, siendo que la dominación encuentra siempre una resistencia y por extensa que sea, es necesariamente incompleta. De hecho

nuestra libertad permanece como potencia productiva justamente porque, aún si es extraída y extraviada por el capital, sigue pudiendo permitirnos la producción de nosotros mismos, de subjetivarnos. La interiorización de la norma (...) del capital sobre las vidas en producción de *habitus*, de modos de vida, puede por cierto debilitar, ofuscar o tornar más compleja la producción de subjetividad, pero no puede eliminarla completamente.²⁹

Es necesario subrayar aquí un punto que se torna muy relevante: con resistencia, inclusive a nivel etimológico, se entiende una respuesta, voluntaria o no, que viene después de una acción que la precede; se trata de un no-ceder, un contrastar una fuerza, una acción. Para Negri, al contrario, en la pareja conceptual

28. Nos referimos, en particular, a la distopía de la homologación completa en la sociedad de masa de algunos autores de la *Escuela de Frankfurt*.

29. Negri, A. y Revel, J., "Postfazione", op. cit., 90.

poder-resistencia hay una diferencia de carácter ontológico, donde la prioridad está en la resistencia, que es condición de posibilidad del poder.

En *Commonwealth*, Hardt y Negri se mueven en la dirección de un cambio lexical, al plantear la prioridad lógica del trabajo vivo en el marco del análisis de las fuerzas que luchan en el escenario de la Edad Moderna. Los autores definen la antimodernidad como lucha por la libertad que se combate en el interior de las relaciones de poder de la modernidad y que subraya como el poder es un factor reactivo, posterior. La antimodernidad es ontológicamente prioritaria, las relaciones de poder de la modernidad se ejercen sólo sobre sujetos libres que expresan esta libertad con la resistencia a la jerarquía y al dominio. Es la modernidad que tiene que reaccionar para contener estas fuerzas.³⁰ Justamente por esto prefieren hablar de “altermodernidad”. Ahí el prefijo *alter* les ofrece una salida al problema de la prioridad ontológica de la libertad, porque corre el eje de la repuesta a la alternativa e implica autonomía; se trata de una ruptura con las relaciones de poder de la modernidad que indica una línea de fuga diagonal que escapa a la rivalidad simétrica de los opuestos. Es decir que el vocablo altermodernidad nos lleva a otro lado respecto de la preservación de un afuera de la modernidad, que se le resiste, en términos de tiempo –lo premoderno– o de espacio –lo extraeuropeo.

En el nivel de la relación de capital pensamos en el trabajo vivo. La productividad del trabajo vivo biopolítico, cuando no es posible distinguir entre lo político, lo social, lo económico y lo cultural, es desbordante, su producción del mundo excede los

30. Hardt, M. y Negri, A., *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal, 2010.

aparatos de captura del valor; para decirlo en términos marxianos, la subsunción real no sustituye completamente la subsunción formal y el capitalismo, que es estructuralmente caracterizado por la copresencia de las dos, captura un valor cuya producción no organiza. En este terreno, al cual no es ajena la violencia, se insertan los dispositivos de sujeción, pero también las prácticas de subjetivación: es en esta pugna que se producen los sujetos.

El trabajo biopolítico que involucra la materialidad del trabajador, su cuerpo y su mente y produce bienes materiales, pero también lo social, relaciones y forma de vida, “se presenta como proceso autónomo que podría inclusive destruir el capital y crear algo completamente distinto”.³¹ Negri (y Hardt) hipotetizan el éxodo como forma de lucha de clases biopolítica contra la privatización de lo común, es decir una substracción a la relación de capital. Nos parece que sobre este plano podemos pensar una forma de lucha que implique la substracción a la figura subjetiva del empresario, cuyo horizonte de posibilidad está recortado por la actividad extractiva del capital, que obliga a formas de vida compatibles con esa extracción. Las claves de la lucha contra la renta son las luchas contra las figuras de la subjetividad que no sólo son compatibles con la extracción capitalista, sino que son su condición de posibilidad, y la búsqueda de otras figuras de la cooperación entre las singularidades que componen la multitud.

31. Ibid.

Bibliografía

- Chignola, Sandro, *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, Roma, Deriveapprodi, 2014.
- Cominu, Salvatore, (2014) “Composizione di classe”, *Commonware* 3 marzo 2014, <http://www.commonware.org/index.php/network/276-composizione-di-classe>.
- Dardot, P. y Laval C., *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, Roma, Deriveapprodi, 2013.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Fce, 2008.
- *El nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE, 2007.
- Hardt, M. y Negri, A., *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- *Multitud, guerra y democracia en la era del imperio*, Buenos Aires, Debate, 2004.
- *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal, 2010.
- Lazzarato, Maurizio, *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2013
- Macherey, Pierre, *Il soggetto produttivo. Da Marx a Foucault*, Verona, Ombre Corte, 2013.
- Marazzi, Christian, *Capital y lenguaje. Hacia el gobierno de las finanzas*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2014.
- Marx, Karl, *El Capital*, Fce, México, 1975-1981.
- *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1985-86.
- Mezzadra, Sandro, *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*, Verona, Ombre Corte, 2009.
- “En la época de lo post”, *Espai en Blanc*, Barcelona, Bellaterra, Junio 2001, 293-297.

- *La cocina de Marx. El sujeto y su producción*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2014.
- Negri, Antonio, *Marx oltre Marx*, Roma, Manifestolibri, 1998.
- *Fabbriche del soggetto. Archivio 1981-1986*, Verona, Ombre Corte, 2013.
- *Fine secolo. Un'interpretazione del Novecento*, Roma, Manifestolibri, 2005.
- “Un’esperienza marxista di Foucault”, *Euronomade*, diciembre 2014, <http://www.euronomade.info/?p=3903>.
- Negri, A. y Revel J., “Postfazione”, en Macherey, Pierre, *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx*, Verona, Ombre Corte, 2012, p. 83-95.
- Thompson, Edward P., *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Capitán Swing, 2012.
- Tronti, Mario, *Operai e capitale*, Roma, Deriveapprodi, 2006.

11. Las categorías de “imperio”, “multitud” y “Commonwealth” en la filosofía política de Antonio Negri

MARCELO RAFFIN

Introducción

Encabalgados en el debate contemporáneo en torno de la biopolítica como forma de imbricación de la vida y el poder, Antonio Negri y Michael Hardt han elaborado las categorías de “imperio”, “multitud” y “commonwealth”, con el fin de dar cuenta tanto del “estado de cosas” actual en el mundo como de las potencialidades que una ontología positiva puede presentar en esta arena. En este trabajo, pretendo analizar esas categorías con el fin de examinar sus alcances y potencialidades.

Negri y Hardt proponen las categorías mencionadas como los ejes centrales de su lectura del capitalismo contemporáneo, la modernidad y la producción de subjetividad en estos contextos, que inscriben en lo que puede denominarse su investigación “imperio-multitud”, compuesta por tres obras centrales: *Imperio* (*Empire*, 2000), *Multitud* (*Multitude*, 2004) y *Commonwealth* (*Commonwealth*, 2009), a las que podemos agregar, asimismo, a modo de apéndices, *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio* (2003) y *Movimientos en el Imperio. Pasajes y paisajes de Negri*

(2006). Se trata de una hermenéutica de nuestro tiempo y de la forma en que se constituye el orden socio-cultural y político en sentido amplio como modo de producción de la vida. Este orden social mundial es denominado por los filósofos como “imperio”. Frente a este diagnóstico, piensan que hay una nueva forma de praxis política, o mejor, socio-política, por parte de un nuevo sujeto que llaman “multitud” que es, a un tiempo, de todas formas, el presupuesto de producción del “imperio”.

Lo que pretendo con este trabajo es poner en perspectiva una investigación sumamente amplia que excede con creces el marco de este artículo. Por ello, me ocuparé básicamente de analizar las líneas centrales que estructuran la investigación de Negri y Hardt a partir de las tres categorías señaladas que permiten referir, en lo fundamental, cada una de las piezas que componen la propuesta de comprensión del mundo y la vida contemporáneos y de toma de posición y acción en él.

En mi opinión, *Imperio* se estructura en base a tres momentos. En el primero, que comprende el “Prefacio” y la primera parte “La constitución política del presente”, Negri y Hardt plantean el plan de la obra (y hasta se podría sostener, de la investigación en su totalidad) y sientan las bases de lo que consideran el nuevo orden social global –tanto hacia el interior de los Estados como a nivel mundial– como las alternativas a ese orden en la figura de la multitud. El segundo momento, que abarca la segunda y la tercera partes del libro, analiza la noción de soberanía en la actualidad y la producción de la vida en términos de biopolítica, muy particularmente, de biopoder y de sociedad global de control. Este segundo momento marca las transiciones de la modernidad a la posmodernidad, o también, del “imperialismo” al “imperio”. Finalmente, el tercer momento, constituido por la cuarta parte “Decadencia y caída del imperio”, trata la posibilidad de surgimiento de la multitud.

La obra se completa con un “*Intermezzo*”, “El contra-imperio”, que, como una bisagra, articula los pasajes del campo de la cultura al de la producción considerada en términos generales, no solo material sino también subjetiva.

La figura de la multitud aparece pues en *Imperio* pero a ella Negri y Hardt dedican específicamente el segundo volumen de la investigación, en términos de autoproducción de carne viva y revolucionaria, y el tercero, como la conformación de un sujeto político. Se puede sostener, en este sentido, que cada una de las categorías consideradas, caracteriza cada una de las obras que componen la investigación aunque es necesario subrayar que ellas convergen, sin embargo, en la de multitud en la medida en que, una vez realizado el trabajo de análisis y diagnóstico de la configuración de nuestro presente, los filósofos estiman que se debe trabajar sobre la multitud, y, particularmente, sobre su potencialidad política, con sus poderes de la revolución y el amor.

Abordar estos desarrollos del Negri contemporáneo en esta investigación, implica tener en cuenta una serie de antecedentes, entre los que se destacan Michel Foucault, Gilles Deleuze, Baruch de Spinoza y Karl Marx, este último como filósofo pero también en tanto fundador de toda una tradición de acción y lucha política concretas. Recuérdese que Negri tiene en su haber un pasado de lucha y militancia políticas de relevancia.

No se puede dejar de llamar la atención sobre el hecho de que la investigación “imperio-multitud” establece, en cierto sentido, un contrapunto irónico con la saga filmica *Star Wars* (*La guerra de las galaxias*) de George Lucas, cuyo primer episodio se estrenó en 1977 y continúa hasta hoy en día, prometiendo aún nuevas historias. La saga cinematográfica propone, entre otras dimensiones posibles, una interpretación de las formas políticas pasadas y actuales, en particular, en lo que hace a la contraposición

de formas de signo contrario (democráticas y totalitarias) y a su relación con los problemas del “bien” y el “mal”, el poder, la violencia, la conquista y, claramente, el “imperio” y la “resistencia”. La “saga” de obras que componen la investigación de Negri y Hardt replica cada uno de estos problemas, propios del campo de la filosofía y la teoría políticas, y se explaya sobre ellos. Probablemente las cuestiones desarrolladas en esta investigación no puedan dejar de referirse también a esas manifestaciones estéticas o, al revés, las expresiones artísticas de la saga *Star Wars*, no dejen de captar y traducir en el lenguaje que les es propio, los objetos y las preocupaciones que Negri y Hardt analizan desde el punto de vista de la filosofía política.

Imperio

Negri y Hardt entienden por “imperio” el nuevo orden mundial en tanto forma de producción de la vida, que se encuentra en todas partes. Frente a esta constatación, plantean la tarea inmediata de aprehender la constitución del orden en curso. A los efectos de dicho análisis, trabajan con dos claves: una jurídica, que a nivel internacional va marcando un pasaje entre dos estructuras (de la dimensión o ley internacional a una dimensión global) y otra referida a la sociedad civil global que comprenden como producción biopolítica e identifican con la sociedad global de control, marcadada por la globalización de la producción capitalista y del mercado mundial.

Por referencia a la categoría de “imperio”, Negri y Hardt elaboran otra categoría acerca de las alternativas a él. Así construyen la noción de “multitud”. Es fundamental subrayar que la multitud no aparece como una reacción frente a la constitución del imperio,

sino, muy por el contrario, el imperio se forma como una estrategia de reacción del capitalismo frente a la multitud.

El nuevo orden del mundo al que Negri y Hardt denominan “imperio”, corresponde, en su visión, al mundo posmoderno y al poder en la posmodernidad, y el principio de funcionamiento de la máquina imperial, a la producción biopolítica, es decir, la producción y la reproducción del orden social contemporáneo, que engloba desde la economía hasta la producción de la subjetividad. En este sentido los filósofos sostienen que

el concepto de imperio es el marco en que debe entenderse la nueva omniversalidad de los sujetos y es el fin al que conduce el nuevo paradigma de poder. Aquí se abre un verdadero abismo entre las diversas estructuras teóricas de derecho internacional (en su forma contractual y/o en la forma de las Naciones Unidas) y la nueva realidad del derecho imperial. Ciertamente, se han dejado de lado todos los elementos intermedios del proceso, de modo tal que la legitimidad del orden internacional ya no puede construirse a través de una mediación; antes bien debe abordarse inmediatamente en toda su diversidad.¹

Con el fin de desarrollar mejor la categoría de “imperio”, pueden retomarse una serie de hipótesis de trabajo e indicaciones de lectura que Negri y Hardt proponen en el “Prefacio” de la obra de título homónimo.

1. Hardt, M. y Negri, A., *Imperio*, trad. de A. Bixio, Buenos Aires-Barcelona-México, Paidós, 2006, p. 38.

La primera es la formulación de la hipótesis fundamental que postulan sobre el tiempo que vivimos a partir del paradigma de la soberanía. Este paradigma no refiere únicamente al concepto que la modernidad enarbola y que sirve fuertemente de base a la construcción del Estado moderno. El paradigma de la soberanía remite básicamente a lo que Foucault entiende por “gobierno de los hombres”, como el punto de fuga que permite vincular una visión jurídico-institucional del poder con el poder que el sujeto ejerce sobre sí mismo a partir de determinadas técnicas de sí. Así, Negri y Hardt sostienen que la soberanía adoptó una forma nueva compuesta por una serie de organismos nacionales y supranacionales unidos bajo una lógica única de gobierno, que denominan imperio.² Por lo tanto, el paradigma de la soberanía en tanto imperio es, al mismo tiempo, el paradigma de la producción del orden, de la vida y de la subjetividad.

La segunda indicación acerca del imperio refiere a que este concepto implica algo completamente distinto al imperialismo. El imperio es algo que sobrevino al imperialismo pero que no puede ser entendido con la misma lógica de las etapas de desarrollo del capitalismo.

La tercera aclaración afirma que la producción del orden social y de la vida está marcada por una categoría básica que es la producción biopolítica. En esta producción del orden social y de la vida, la economía, la política y la cultura se superponen cada vez más y se invierten mutuamente.

En este contexto, Negri y Hardt quieren cuál es el papel que juegan los Estados Unidos de América (cuarta aclaración) y responden desmitificando la centralidad que la superpotencia

2. Cf. Ibíd. p. 11.

podría tener en esta nueva configuración global de poder. De hecho, agregan, ningún Estado-nación podría jugar ese papel actualmente. Por el contrario, afirman radicalmente que “el imperialismo ha terminado” y que “ninguna nación será un líder mundial como lo fueron las naciones europeas modernas”.³ Con lo que explicitan aún más su posición acerca del imperio como una entidad que está descentrada, que va más allá de las fronteras de los Estados-nación y que atraviesa esas fronteras tradicionales que, de todas formas, no han desaparecido por completo.

Como quinta aclaración, los filósofos señalan que el imperio no es una metáfora sino un concepto. De ahí que afirmen que su contribución pretenda ofrecer un marco teórico general y una caja de herramientas conceptuales para teorizar pero también para actuar en el imperio y contra él.⁴ Ello exige una perspectiva teórica compleja que va a estar integrada por una serie de elementos. Un primer elemento remite a una dimensión espacial en la medida en que, en su opinión, el imperio no reconoce fronteras puesto que carece de ellas; por lo tanto, no tiene un *locus* determinado o un centro específico, sino que está en todas partes. Un segundo elemento refiere a una variable temporal en la medida en que el imperio es un orden que suspende el curso de la historia y fija, por ello mismo, el estado presente de los asuntos humanos para la eternidad. Se trata pues de una concepción del tiempo que los autores hacen coincidir con el tiempo posmoderno. Un tercer elemento está constituido por el biopoder en la medida en que este no es está centralizado en un lugar específico, sino que funciona en todos los niveles de la sociedad. Y finalmente, un cuarto elemento que consiste en que

3. Ibíd., p. 13.

4. Cf. ibíd. p. 15.

el imperio postula siempre una paz perpetua y universal, fuera de la historia, a pesar de que también produce episodios sangrientos.

Multitud

Frente a la configuración del imperio, Negri y Hardt sostienen que dentro de él, actúan fuerzas de liberación que son identificadas con la figura de la multitud, y, más específicamente, con las fuerzas creadoras de la multitud. De ahí que destaque la potencialidad que tiene la multitud en términos de fuerzas creadoras que representan, por ello mismo, el contra-imperio.

Para analizar la relación que existe entre las categorías de “imperio” y “multitud”, Negri y Hardt emplean la figura del águila bicéfala que inmediatamente critican y descartan pero que, de todas formas, en su improcedencia, permite explicar la relación. El águila con dos cabezas enfrentadas, emblema del imperio austro-húngaro, representaría, en principio, la configuración del imperio y la multitud: una cabeza, la del imperio, como estructura jurídica y de poder constituido, que surge de la máquina de mando del imperio, y la otra, la de la multitud plural de subjetividades productivas y creativas de la globalización.⁵ Sin embargo, los filósofos sostienen que esta imagen no es adecuada para dar cuenta de la relación entre imperio y multitud porque los pone en un pie de igualdad y no permite advertir las jerarquías y las discontinuidades que definen realmente esa relación. Aquí aparece la idea de que el poder desterritorializador de la multitud es la fuerza productiva que sostiene el imperio y, al mismo tiempo, demanda y hace

5. Cf. ibíd., p. 65.

necesaria su destrucción.⁶ En suma, la metáfora del águila bicéfala no es pertinente en la medida en que no da cuenta de la asimetría entre multitud e imperio. Lo que sostiene la estrategia del imperio es, antes bien, la máquina biopolítica, máquina vacía, parasitaria y espectacular.

En este punto, Negri y Hardt postulan un principio ontológico fuerte, en sentido positivo: según los filósofos, el movimiento creativo de la multitud impone, en la constitución del imperio, un nuevo sentido del ser, o, antes bien, ese nuevo sentido se presenta continuamente como un paradigma alternativo. Se trata de un sentido que se encuentra dentro del imperio, y que, desde allí, lo impulsa a su constitución pero no como una fuerza negativa que construye una positiva, sino que actúa como una fuerza absolutamente positiva que impulsa el poder dominante hacia una unificación abstracta y vacía pero presentándose como una alternativa distinta a la de tal unificación. Desde esta perspectiva, el poder constituido del imperio es presentado meramente como una privación del ser y la producción, como una suerte de indicio abstracto y vacío del poder constitutivo de la multitud.⁷

El poder de la multitud consiste en poder hacer una historia frente a los diagnósticos apocalípticos del fin de la historia, que se remodela al interior del imperio. De lo que se trata es de transformar en una condición de posibilidad de liberación, la necesidad que el imperio impone a la multitud. A tal fin, Negri y Hardt proponen dos perspectivas metodológicas: una, de crítica y deconstrucción, que se traduce en la categoría de imperio, y otra, propositiva y ético-política, que refiere a la multitud. En este punto, presentan

6. Cf. ibíd., p. 66.

7. Cf. ibíd., p. 67.

las figuras del topo y la serpiente con el fin de contraponer la forma en que clásicamente la tradición marxista concibe el movimiento revolucionario y el modo en que ellos proponen conceptualizarlo en la arena actual. La figura del topo corresponde a la visión clásica de la revolución, la del movimiento subterráneo que, a través de los túneles que cava este animal, hace eclosión en un momento determinado.⁸ Hoy, con la transición hacia el imperio, sostienen los filósofos, los túneles del topo han sido reemplazados por las ondulaciones infinitas de la serpiente, que describe la multitud.

Ahora bien, la multitud presenta una serie de características. Las dos primeras refieren a lo incommensurable y lo virtual, es decir, a lo que aparece como fuera de medida y más allá de toda medida, que definen bien la potencialidad productiva de la multitud. Lo incommensurable permite pensar la política como una ontología de la inmanencia. En este punto, Negri y Hardt recuperan la importancia de la revolución humanista del renacimiento con su famoso lema “ni dios, ni amo, ni hombre”, para mentar la necesidad de no buscar un valor o medida trascendente que permita fundar los valores de nuestro mundo, sino procurarlos en el hombre mismo como la posibilidad de producir un fundamento a partir de una situación concreta. De esta suerte, el valor surgirá a partir de la innovación y la creación continuas de la multitud, es decir, de las necesidades concretas que surjan de aquello que viva la multitud. Por su parte, lo virtual es entendido como el nuevo lugar de la multitud en el “no lugar”, como un proceso permanente de desterritorialización y territorialización. Por ende, si el gobierno imperial es un gobierno parásito, que se crea por la multitud y necesita de ella,

8. La figura remite a la conceptualización que hace Marx en *El 18 de brumario de Luis Bonaparte*.

al mismo tiempo la multitud constituye el principio del fin de este. En este sentido, la virtualidad conlleva la riqueza de una “ontología de lo posible” entendida como la posibilidad de acción que tiene la multitud planteada en términos de lo que Negri y Hart proponen denominar con el infinitivo del verbo latino *posse*, es decir, poder. En él ven la potencialidad productora de la multitud como plena actividad. Hacia el final del último capítulo de *Imperio*, aparece la figura del militante como aquella que puede plantear la resistencia al imperio a partir de un proyecto productor de amor. La figura del militante es identificada con San Francisco de Asís y liga el análisis que Negri y Hardt ofrecen en *Imperio* con los desarrollos que completan la investigación en *Commonwealth*, donde el acento está puesto en la potencialidad de la revolución y el amor, la alegría y la risa de la multitud como proyecto de institución de la felicidad.

Pero el análisis de la multitud que se inicia en *Imperio* y se continúa en *Multitud* y en *Commonwealth*, reconoce un núcleo fuerte en la segunda obra, en particular, en su segunda parte, donde Negri y Hardt indican que con el término “multitud” designan “un sujeto social activo, que actúa partiendo de lo común, de lo compartido por esas singularidades”.⁹ Así, prosiguen, “la multitud es un sujeto social internamente diferente y múltiple, cuya constitución y acción no se fundan en la identidad ni en la unidad (ni mucho menos en la indiferenciación), sino en lo que hay en común”.¹⁰ La multitud es presentada pues como un sujeto político, activo, que actúa a partir de lo que es común. De ahí que la nota central que define la multitud es lo común. Pero lo común no borra

9. Hardt, M. y Negri, A., *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, trad. de J. A. Bravo, Barcelona, Debate, 2004, p. 128.

10. Idem.

la singularidad puesto que, aun siendo sujeto colectivo, la multitud permite, al mismo tiempo, la diversidad dentro de sí.

Negri y Hardt sostienen que la segunda nota que define la multitud es el autogobierno: “La multitud, aunque siga siendo múltiple e internamente diferente, es capaz de actuar en común y, por lo tanto, de regirse a sí misma. En vez de un cuerpo político, en donde uno manda y otros obedecen, la multitud es *carne viva* que se gobierna a sí misma”.¹¹ En consecuencia, el desafío de la multitud es el de la democracia. La vía de la democracia es justamente aquella que posibilita la salida del imperio. Pero se trata de una forma política distinta a la que conocemos bajo su modalidad burguesa en la medida en que la democracia que postulan los filósofos está definida por lo común en términos del uso común de aquello que se produce material e inmaterialmente. La finalidad principal de *Multitud* consiste, tal como lo señalan en el último capítulo, en repensar el concepto de democracia a la luz de los nuevos desafíos y posibilidades que presenta nuestro mundo, como la posibilidad de una democracia a escala global. Sin embargo, con ello no pretenden postular un programa concreto de acción, sino tratar de desarrollar las bases conceptuales sobre las que podría erigirse un nuevo proyecto de democracia.¹²

Esta segunda nota de la multitud implica un componente particular y potente que la constituye como tal: el de la carne y su monstruosidad. De esta manera, la multitud ya no es concebida como un cuerpo político con cabeza de mando y miembros que obedecen, metáfora cara a toda la tradición de la filosofía política occidental, en particular, desde la fundación del pensamiento

11. Idem.

12. Cf. ibíd., p. 373.

político moderno (recuérdese la representación del grabado del frontispicio de la primera edición del *Leviatán* o el *De corpore*, en el producción hobbesiana, referencia esta última no casual a lo largo de toda la investigación de Negri y Hardt), sino a partir de la monstruosidad de la carne. El cuerpo de la multitud no es el cuerpo fijo de un sujeto individual y colectivo, tal como se lo pensó de Hobbes a Marx, sino el cuerpo multiforme e inasible de la multitud, es decir, su carne y no las individualidades que la componen. Más aún, es la monstruosidad de la carne, la de los monstruos que componen la nueva familia de la multitud. Así, a la figura del cuerpo del rey o del Estado moderno, Negri y Hardt oponen la de la carne viva de la multitud. En esta referencia a la carne, los filósofos evocan ciertos desarrollos de Maurice Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible* (1959/1964). Pero no se trata solo de la carne múltiple y multiforme que conserva la singularidad, sino además y particularmente, de lo monstruoso que implica. Resumiendo su análisis de composición de la multitud, afirman:

Al contemplar nuestra sociedad posmoderna, que no alberga ninguna nostalgia por los cuerpos sociales modernos disueltos ni por el pueblo ya desaparecido, veremos que lo que experimentamos es una especie de carne social, una carne que no es un cuerpo, pero es sustancia común y viva. Nos falta aprender qué es capaz de hacer esa carne. En un registro más filosófico, Maurice Merleau-Ponty ha escrito: «La carne no es materia, no es mente, no es sustancia. Para designarla tendríamos que utilizar la antigua noción de “elemento”, en el sentido en que se solía nombrar el agua, el aire, la tierra y el fuego». La carne de la multitud es puro potencial, poder vital informe; constituye un elemento del ser social que aspira a la plenitud de

la vida. Desde esa perspectiva ontológica, la carne de la multitud es una potencia elemental que expande incesantemente el ser social, produciendo en exceso de cualquier medida tradicional político-económica del valor. [...] Desde la perspectiva del orden y el control políticos, entonces, la carne elemental de la multitud es terriblemente evasiva ya que nunca puede ser completamente atrapada en la jerarquía orgánica de un cuerpo político. Es obvio que esa carne social viva e informe puede parecer monstruosa.¹³

Negri y Hardt sostienen que una de las figuras que expresan el carácter monstruoso, excesivo e ingobernable de la carne de la multitud es el vampiro. Esta figura permite pensar la monstruosidad de la carne como aquello que extrae su vitalismo de la sangre misma y escapa a la norma y al examen, que constituyen la base de la sociedad moderna.¹⁴ En este sentido, la figura de lo monstruoso aparece como en negativo, para confirmar la figura de lo normal. Negri y Hardt sostienen que lo monstruoso debe ser recuperado con el propósito de romper con la lógica de la dominación del imperio. En efecto, recuperar lo monstruoso, que mantiene la singularidad y nos permite hacer un uso de lo común en la carne de la multitud, quiebra la dicotomía público-privado y recupera la lógica

13. Ibíd., p. 227/228.

14. La figura del monstruo surge en el siglo XVII y se expande en el XVIII, como invención de la modernidad, a través del gabinete de las monstruosidades donde se acumulan desde fetos mal formados hasta rarezas de la naturaleza.

de la producción de lo común que es propia de la multitud, formando nuevas redes alternativas de afecto y de organización social.¹⁵

En definitiva, aquello que caracteriza la carne del cuerpo multiforme de la multitud es la producción de lo común a partir de una situación de necesidad concreta. En esta producción de lo común, Negri y Hardt ponen el acento en la performatividad común de la carne social “queer”.

Los filósofos desarrollan las ideas que acabo de analizar, particularmente en el segundo volumen de la investigación “imperio-multitud”, donde, luego de examinar el actual estado endémico de guerra y de conflicto mundiales (primera parte), profundizan los ejes centrales de la multitud y la democracia (segunda y tercera partes) que constituyen el objetivo central de la obra.

Commonwealth

El tercer volumen de la investigación “imperio-multitud” aparece como el punto de llegada que la completa puesto que en él, Negri y Hardt desarrollan el proyecto político de la multitud, o, tal como ellos mismos lo expresan, su “devenir principio”, es decir, de qué manera la multitud se transforma en un verdadero sujeto político mediante el autogobierno y formas duraderas de organización social democrática. Este proyecto político se basa en un proyecto ético y descansa en la inmanencia de la toma de decisiones dentro de la multitud que solo es imaginable y posible si se comparte y

15. En este punto, Negri y Hardt señalan que la monstruosidad de la versión contemporánea de los “vampiros” “sirve para que reconozcamos que todos somos monstruos: universitarios caídos en la marginalidad, desviados sexuales, tipos raros, supervivientes de familias patológicas, etc.”, Hardt, M. y Negri, A., *Multitud*, op. cit., p. 229.

participa en lo común entendido como la riqueza común del mundo material y los resultados de la producción social necesarios para la interacción social y la producción ulterior.

Es interesante subrayar que el subtítulo de la obra traducida al castellano (que no figura en el original) da cuenta del propósito que persiguen los filósofos en ella: *El proyecto de una revolución del común*. De lo que se trata justamente es de desarrollar la institución revolucionaria que la multitud puede poner en marcha dentro del imperio y contra él. Asimismo, vale la pena destacar el valor del empleo del término “commonwealth” en el marco de la filosofía y la teoría políticas, que traduce claramente el objetivo de la obra. Tal como lo advierte Raúl Sánchez Cedillo, traductor del libro al castellano, la palabra, que data del siglo XV, es una traducción del concepto latino *res publica*. Remite a la idea de riqueza (*wealth*) pero en términos de bien común y fue utilizada muy particularmente por pensadores de la tradición política en lengua inglesa de la primera modernidad, como Hobbes, Locke y Harrington, para hacer referencia a una comunidad política gobernada en beneficio del bien común y no de unos pocos, al tiempo que para referir al Estado moderno teniendo en mente estas ideas. Puesto que se trata de un concepto propio de esa tradición, “dificilmente traducible sin perder elementos en el camino”,¹⁶ el traductor optó por mantener el vocablo original. Sobre el alcance de la “riqueza común” en términos de “bien común” que supone un gobierno propio en la figura del Estado en esa primera etapa de la modernidad, recuérdese el brillante análisis que Hannah Arendt ofrece en *La condición humana* al señalar que se trata de una contradicción de las esferas

16. Sánchez Cedillo, R., nota de la p. 15 en Hardt, M. y Negri A., *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, trad. R. Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2011.

de lo público y lo privado por la cual la esfera pública se convierte en una función de la privada y esta se presenta como el único interés común. La riqueza común (*common wealth*), sostiene Arendt, nunca pudo llegar a ser común en el sentido que hablamos de un mundo común, sino que quedó, o más bien se procuró que quedara, estrictamente privada; solo fue común el gobierno nombrado para proteger entre sí a los propietarios privados (bajo la figura del Estado o *Commonwealth*) en su competitiva lucha por más riqueza.¹⁷

Sin embargo, Negri y Hardt sostienen que con el título *Commonwealth*, pretenden indicar una vuelta a algunos de los temas de los tratados clásicos del gobierno, explorando la estructura institucional y la constitución política de la sociedad al tiempo que haciendo hincapié (una vez reconocida la relación entre los dos términos que componen el concepto tal como lo utilizan) en la necesidad de instituir y gestionar un mundo de riqueza común, concentrándose y expandiendo las capacidades de producción colectiva y autogobierno.

Commonwealth contiene dos grandes bloques divididos por un “*Intermezzo*”. El primero constituye una exploración filosófica e histórica que se centra sucesivamente en la república, la modernidad y el capital como los tres marcos que obstruyen y corrompen el desarrollo de lo común, donde, de todas formas, los autores descubren alternativas que emergen de la multitud de los pobres y de los circuitos de la altermodernidad. El segundo bloque presenta un análisis político y económico de lo común contemporáneo, en el que exploran las estructuras globales de gobernanza del imperio y

17. Cf. Arendt, H., *The Human Contition*, Chicago & London, The University of Chicago Press, p. 69.

los aparatos de poder del mando capitalista para evaluar el estado y el potencial de la multitud, donde el acento aparece en las posibilidades de la revolución y los procesos institucionales que requeriría. El libro se completa con una serie de excusos o escolios al final de cada sección, de corte más filosófico, que pueden leerse, junto con el “*Intermezzo*” (que juega, nuevamente, como una suerte de bisagra entre ambos ejes), como una investigación en paralelo que replica, refuerza y desarrolla en profundidad los temas básicos de la interpretación filosófica que los autores postulan en el tercer volumen.

El proyecto ético-político del *commonwealth* se sostiene en la constatación que hacen Negri y Hardt del núcleo duro de la producción biopolítica como producción de la subjetividad.¹⁸ A los fines de instituir la producción ética de la multitud que se hace a sí misma componiendo en lo común las subjetividades singulares

18. Es importante tener presente que Negri y Hardt especifican una distinción entre la noción de biopolítica (o producción biopolítica) y la de biopoder, que les permite adscribir un significado positivo a la primera, que desembocará en lo que ha sido denominado, en el debate en torno de este concepto, como “biopolítica positiva” para mentar la posibilidad de resistencia al biopoder. Si bien la ambivalencia en el empleo del término biopolítica recorre toda la investigación, la especificidad como productividad de la multitud en términos de resistencia al biopoder y producción de democracia, se hace más clara a partir del segundo volumen. De hecho, en el apartado *Del biopoder a la producción biopolítica*, que cierra la primera parte de esta obra, los filósofos explican que tanto el biopoder como la producción biopolítica “afectan a toda la vida social, de ahí el común prefijo ‘bio’, pero lo hacen de manera muy diferente. El biopoder está situado por encima de la sociedad, trascendente, a título de autoridad soberana que impone su orden. En cambio, la producción biopolítica es inmanente a la sociedad y crea relaciones y formas sociales a través de las formas colaborativas de trabajo. La producción biopolítica dará contenido a nuestra investigación de la democracia, que hasta aquí se ha mantenido confinada al dominio formal. Igualmente aclarará sobre qué base social es posible hoy iniciar un proyecto de la multitud.”, Hardt, M. y Negri, A., *Multitud*, op. cit., p. 124.

que resultan de este proceso, proponen la reutilización de viejos conceptos políticos, como la pobreza y el amor. El primero permite investigar bajo una nueva mirada en qué medida cambió la composición de clase y apuntar a la amplia gama de actividades productivas de las personas dentro y fuera de las relaciones salariales, así como descubrir modos de traducir a potencia la productividad y la posibilidad de los pobres en lugar de concebirlos desde la exclusión. El segundo concepto proporciona otro camino de investigación de la potencia y la productividad de lo común como medio para obtener la riqueza, realizando así el deseo y teniendo como horizonte un proceso de liberación. Es fundamental poner el énfasis, advierten los filósofos, en el elemento de la fuerza que anima tanto la pobreza como el amor toda vez que ambos podrían aparecer como demasiado débiles para derrocar los poderes dominantes actuales y desarrollar un proyecto de lo común, que desemboca en la institución de la felicidad.

Epílogo

La investigación “imperio-multitud” constituye una contribución de valor a las posibilidades de la subjetividad en la arena política contemporánea, que toma como punto de partida la potencialidad de la noción de biopolítica foucaultiana así como la redefinición de categorías de la tradición marxista, sobre todo, a la luz de la relectura de las filosofías de Spinoza y Deleuze. Negri y Hardt realizan un pormenorizado análisis de diagnóstico de la configuración de nuestro mundo y de la vida en él, en términos de la dupla imperio-multitud, reservando el primer concepto para dar cuenta de aquello que se opone al fenómeno vivo y potente de la carne revolucionaria de la multitud y pretende dominarla. El trabajo que proponen no se detiene sin embargo allí, puesto que apuestan a la

multitud y a sus poderes de producción y creación de lo común, entendidos como autogobierno y democracia, proceso que denominan *commonwealth*, como proyecto político de toma de posición y de acción en el mundo actual. Resta observar en qué medida las líneas propositivas de la investigación encarnarán en formas políticas concretas o de qué modo “la chispa que encienda la pradera” que los filósofos proponen, pueda ser puesta en práctica de manera generalizada sobre el trasfondo del diagnóstico del estado actual del capitalismo y del tiempo y las subjetividades posmodernas.

Bibliografía

- Hardt, Michael y Negri, Antonio (2000), *Imperio*, trad. de A. Bixio, Buenos Aires-Barcelona-México, Paidós, 2006.
- (2009), *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, trad. de J. A. Bravo, Barcelona, Debate, 2004.
- (2009), *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, trad. de R. Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2011.

Sobre los autores

PAULA FLEISNER es profesora y Doctora en Filosofía por la UBA y docente de Estética en el Departamento de Filosofía de la misma universidad. Investigadora Adjunta del CONICET. Es autora del libro *La vida que viene. La relación entre estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben* (EUDEBA, 2015). Investiga sobre filosofía del arte postnietzscheana contemporánea.

NATALIA TACCHETTA es Doctora en Ciencias Sociales por la UBA y Doctora en Filosofía por la Universidad de París 8, Magíster en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural por el Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES) de la UNSAM y Profesora y Licenciada en Filosofía por la UBA. Es docente de Filosofía en la UBA y de Artes Audiovisuales en la Universidad Nacional de las Artes (UNA). Trabaja especialmente temas de filosofía de la historia y estética.

OMAR DARÍO HEFFES es Doctor en Filosofía del Derecho por la UBA, docente de Filosofía de la Facultad de Ciencias Sociales e investigador del Instituto Ambrosio Lucas Gioja de la Facultad de Derecho, UBA. Es Profesor de Derecho Penal e Investigador en la UNLa. Ha publicado diversos artículos en las áreas de su especialidad.

TOMAS BOROVINSKY es Doctor en Ciencias Sociales por la UBA. Becario posdoctoral del CONICET. Investigador

y docente universitario. Publicó, en co-autoría, las compilaciones *Posteridades del hegelianismo* (Teseo, 2011), *Distancias políticas. Soberanía, Estado, gobierno* (Miño y Dávila, 2014) y *Estética, política, dialéctica* (Prometeo, 2015).

GRACIELA POZZI es Doctora en Ciencias Sociales por la UBA y profesora regular en la misma universidad. Su tesis aborda la problemática del campo de exterminio como el espacio en que vida y política se implican y producen nuevas subjetividades, desde las perspectivas teóricas, en la filosofía contemporánea, de Giorgio Agamben, Michel Foucault y Roberto Esposito.

MARÍA ALEJANDRA PAGOTTO es Licenciada y Profesora en Sociología por la UBA. Se desempeña como profesora de Filosofía y de Sociología en la Facultad de Ciencias Sociales y del Ciclo Básico Común de la UBA. Ha participado en diversos proyectos de investigación con sede en el IIGG de la UBA. Se encuentra finalizando una tesis doctoral sobre la vida en situación de calle en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA.

JULIÁN RAÚL VIDELA es Profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ). Se desempeña como profesor adjunto en la cátedra Epistemología de la Salud de la Tecnicatura y Licenciatura en Enfermería de la Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, jefe de trabajos prácticos en la cátedra de Filosofía Contemporánea y en el Instituto de Filosofía, sede de su Beca doctoral de CONICET, de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, de la UNSJ. Su doctorado, realizado en la

UNSAM, investiga la relación entre inmanencia y comunidad en el pensamiento de Roberto Esposito.

ADRIÁN MELO es Doctor en Ciencias Sociales, Magíster en Comunicación y Cultura y Licenciado en Sociología por la UBA. Se desempeña como investigador y profesor en las áreas de historia, sociología y filosofía en esa institución. Ha escrito artículos para diversos libros y medios académicos, culturales y masivos, tales como el Suplemento *Soy* (Página/12), y es autor de los libros *Antología del culo. Textos de placer anal y orgullo pasivo* (Aurelia Rivera, 2015), *Historia de la literatura gay en Argentina* (Ediciones Lea, 2012), *El amor de los muchachos: homosexualidad y literatura* (Ediciones Lea, 2005) y coautor junto con M. Raffin de *Obsesiones y fantasmas de la Argentina: El antisemitismo, Evita, los desaparecidos y Malvinas en la ficción literaria* (Editores del Puerto, 2005). Es asimismo compilador de *Otras historias de amor. Gays, lesbianas y travestis en el cine argentino* (Ediciones Lea, 2008), *Antología de lecturas filosóficas I y II* (AZ Editora, 2001) y coautor de los libros para la enseñanza media y polimodal *Filosofía* (Tinta Fresca, 2006) y *Derechos Humanos y Ciudadanía* (Tinta Fresca, 2006), ganadores del concurso *Textos escolares para todos*, organizado por la Dirección General de Cultura y Educación del Gobierno de la Provincia de Buenos Aires (Argentina).

RAMIRO RIERA es doctorando en Derecho en la UBA, Magíster en Derechos Humanos por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Licenciado en Filosofía, Abogado y Profesor en Ciencias Jurídicas de la UBA. Es profesor adjunto regular de Derechos Humanos en

la UBA y profesor en las Universidades de Lomas de Zamora (UNLZ) y del Salvador (USal). Ha integrado e integra diversos equipos de investigación en la UBA.

Abogado, Profesor en ciencias jurídicas y Licenciado en filosofía (UBA). Magíster en derechos humanos (UNLP). Doctorando en derecho (UBA). Docente en la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional de Lomas de Zamora, la Universidad del Salvador y la Universidad de la Defensa. Miembro del proyecto de investigación UBACyT 20020110100110 “La noción de política en el pensamiento de Giorgio Agamben, Roberto Esposito y Antonio Negri”, Programación Científica 2012-2015.

ANDREA FAGIOLI es licenciado en Filosofía por la Università di Perugia (Italia) y es magister en Periodismo por la Università di Sassari (Italia). Actualmente es alumno del doctorado en Filosofía de la Universidad nacional de San Martín (UNSAM), en co-tutela con Paris 8, donde desarrolla un proyecto de investigación titulado “Clase y multitud: la subjetividad política desde la perspectiva del marxismo postobrerista”.

MARCELO RAFFIN es investigador en Filosofía del CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) y profesor titular de Filosofía en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Doctor y magíster en Filosofía por la Universidad de París 8. Se ha desempeñado, asimismo, como profesor e investigador invitado en universidades de varios países. Ha publicado libros (entre otros, *Estética y política en la filosofía de Giorgio Agamben* –editor, 2015–, *Problemas y debates de la tradición y la actualidad de la filosofía*

política –editor junto a B. Podestá –2012–, *La experiencia del horror. Subjetividad y derechos humanos en las dictaduras y posdictaduras del Cono Sur de América* –2006– y *Obsesiones y fantasmas de la Argentina. El antisemitismo, Evita, los desaparecidos y Malvinas en la ficción literaria* –en coautoría con Adrián Melo –2005–), textos para educación media y diversos artículos y capítulos de libros en sus áreas de especialidad. Sus últimas investigaciones se ocupan del tratamiento de la vida a partir de las prácticas constitutivas del paradigma sociopolítico moderno, en particular, siguiendo los desarrollos propuestos por Michel Foucault, Giorgio Agamben y Hannah Arendt. Es director de la revista *El Banquete de los dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas* del IIGG de la UBA.

Viene de tapa.

se desprende de su producción, resulta especialmente pertinente en la medida en que, por una parte, implica concepciones novedosas que cuestionan el modo en que tradicionalmente se ha pensado la política en la modernidad y, por otra, se trata de desarrollar un objeto que no ha sido suficientemente analizado hasta el momento. De manera general, se puede sostener que la noción de política que estos filósofos proponen, rompe de un modo común –más allá de las especificidades y diferencias entre ellos–, con la idea de la política como aquello que es el resultado de la acción teleológica y voluntaria de los hombres. Se trata, antes bien, en un sentido fuerte pero no único, de una pura “medialidad” en el contexto de situaciones determinadas, que pretende tanto adaptarse a las transmutaciones de lo que aún podría denominarse el espacio público, como apuntar a la posibilidad de desactivación de los mecanismos que han desembocado en la configuración de lo “humano” bajo el capitalismo, el capitalismo tardío o la posmodernidad y, eventualmente, en la raíz de todo proceso civilizatorio.

A tal fin, los estudios que aquí presentamos, se abocan a un análisis de la noción de “política” en las obras de los filósofos escogidos, en base a un trabajo exegético-hermenéutico, así como, siguiendo una perspectiva genealógico-arqueológica, a un examen de sus antecedentes, en especial, en el debate en torno de la vida y de la comunidad en Francia, y de algunas derivas, en particular, en otros pensadores contemporáneos de lengua italiana y francesa.

Marcelo Raffin es investigador en Filosofía del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) y profesor titular de Filosofía en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Doctor en Filosofía por la Universidad de París 8. Se ha desempeñado, asimismo, como profesor e investigador invitado en universidades de varios países. Ha publicado *Estética y política en la filosofía de Giorgio Agamben* (2015), *Problemas y debates de la tradición y la actualidad de la filosofía política* (2012), *La experiencia del horror. Subjetividad y derechos humanos en las dictaduras y posdictaduras del Cono Sur* (2006) y *Obsesiones y fantasmas de la Argentina. El antisemitismo, Evita, los desaparecidos y Malvinas en la ficción literaria* (2005). Sus últimas investigaciones se ocupan del tratamiento de la vida a partir de las prácticas constitutivas del paradigma socio-político moderno, en particular, siguiendo los desarrollos propuestos por Foucault, Agamben y Arendt. Es director de la revista *El Banquete de los dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas* del IIGG de la UBA.

ISBN 978-987-1294-65-7



9 789871 294657