



u:

CUADERNOS DE PENSAMIENTO BIOPOLÍTICO LATINOAMERICANO / 1

COMPILACIÓN: MERCEDES RUVITUSO

Cuadernos de pensamiento biopolítico latinoamericano # 1 : Actas del III Coloquio Latinoamericano de Biopolítica y I Coloquio Internacional de Biopolítica y Educación / Mercedes Ruvituso ... [et.al.] ; compilado por Mercedes Ruvituso. - 1a ed. - Gonnet : UNIPE: Editorial Universitaria, 2013.
E-Book.

ISBN 978-987-27761-4-5

1. Filosofía Política. I. Ruvituso, Mercedes II. Ruvituso, Mercedes, comp.

CDD 320.1

UNIPE: UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA

Adrián Cannellotto

Rector

Daniel Malcolm

Vicerrector

UNIPE: EDITORIAL UNIVERSITARIA

Flavia Costa

Directora editorial

María Teresa D'Meza

Mariana Liceaga

Julián Mónaco

Diego Rosemberg

Equipo editorial

Wainhaus

Diseño

Cuadernos de pensamiento biopolítico latinoamericano # 1

Actas del III Coloquio Latinoamericano de Biopolítica y I Coloquio Internacional de Biopolítica y Educación, Buenos Aires, 1 al 3 de septiembre de 2011

© 2013, UNIPE: Editorial Universitaria

Camino Centenario 2565, Gonnet, Provincia de Buenos Aires

www.unipe.edu.ar

Editado en Argentina

Edited in Argentina

Todos los derechos reservados. Prohibida la reproducción parcial o total, el almacenamiento o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sin permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

ISBN: 978-987-27761-4-5

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	6
I. PENSAR LA BIOPOLÍTICA DESDE AMÉRICA LATINA	9
Biopolítica, normalización y educación <i>por Alfredo Veiga-Neto</i>	10
Una cartografía de la biopolítica <i>por Edgardo Castro</i>	20
II. IMÁGENES DE LA BIOPOLÍTICA: HACIA AQUELLO QUE MIRAMOS	30
El cine de excepción y la narrativa del resto <i>por André Queiroz</i>	31
Pier Paolo Pasolini y Murilo Mendes: el poeta en los juegos biopolíticos <i>por Vinicius Honesko Nicastro</i>	38
III. ¿CÓMO VIVIR... TRABAJAR, ENSEÑAR EN UNA SOCIEDAD DE CONTROL?	47
Seguridad y control en la era del biopoder <i>por Marcelo Antonelli</i>	48
Capitalismo industrial y capitalismo cognitivo: gestión del saber y estrategias de control <i>por Marcela Zangaro</i>	57
La noo-política: técnicas de regulación a distancia en las sociedades de control: una revisión de la noción de biopolítica <i>por Julieta Armella y Diego Picotto</i>	63
IV. LA LÓGICA EMPRESARIAL: FELICIDAD, CONSUMO, NORMALIZACIÓN	70
Las políticas de la felicidad: acerca de la gestión gubernamental de las emociones <i>por Iván Pincheira</i>	71
La tecnología de la información y la comunicación en la producción de subjetividad <i>por Lucas Bang</i>	79
La cuestión de la ciudadanía y la libertad en los procesos de reforma psiquiátrica brasileña e italiana: un ensamblaje de prácticas gubernamentales <i>por Arthur Arruda Leal Ferreira, Karina Lopes Padilha, Miriam Starosky, Rodrigo Costa Nascimento</i>	84
V. LA BIBLIOTECA FOUCAULT: PERIODIZACIÓN, DESPLAZAMIENTOS, CATEGORÍAS	92
Foucault y la vida: historia de la biología y genealogía de la biopolítica <i>por Pablo Pavesi</i>	93
Disciplina, biopolítica, gobierno <i>por Hernán Scholten</i>	97
La noción de crisis entre la medicina, la política y la filosofía desde la perspectiva de Foucault <i>por Facundo Casullo</i>	104

VI. PARADIGMAS TEOLÓGICOS Y MODERNIDAD OCCIDENTAL	111
Poder angélico. La angelología como paradigma de la obediencia <i>por Rodrigo Karmy-Bolton</i>	112
Apuntes para una genealogía de la obediencia islámica <i>por Nancy Falcón</i>	120
Agamben y la recepción árabe de Aristóteles. Apuntes sobre el concepto de “inoperosidad” <i>por Kamal Cumsille</i>	125
VII. DEL PENSAMIENTO ITALIANO DE LA BIOPOLÍTICA Y LA COMUNIDAD	129
<i>Communitas</i> ontológica: la lectura impolítica y biopolítica de Freud a partir de Roberto Esposito <i>por Constanza Serratore</i>	130
El lugar de la persona en el contexto de la biopolítica <i>por Dante Palma</i>	137
El sujeto de la política <i>que viene</i> : entre la vida ejemplar y la vida desnuda <i>por Mercedes Ruvituso</i>	143
ACERCA DE LOS AUTORES	153

PRESENTACIÓN

Siguiendo la vía de los encuentros anteriores de especialistas y estudiosos de la corriente biopolítica en el contexto latinoamericano,¹ del 1 al 3 de septiembre de 2011 se realizó en Buenos Aires el III Coloquio Latinoamericano de Biopolítica y I Coloquio Internacional de Biopolítica y Educación organizado por la Universidad Pedagógica de Buenos Aires con el apoyo de otras universidades latinoamericanas.² Con este encuentro la red de investigadores que en su mayoría provenían de Chile y Argentina se fue extendiendo enormemente también con la participación de colegas de Brasil, Uruguay, Colombia y México. Tanto es así que al cierre del Congreso se ha previsto realizar un cuarto encuentro en Colombia en el 2013.

Esta amplia convocatoria parecería demostrar, pues, que aquella problemática que en un primer momento surgía como un paradigma de lec-

tura en los estudios foucaulteanos (a partir de 1997 con la publicación de los cursos dictados por Foucault en el Collège de France entre 1974 y 1979) actualmente se afirma como una temática ineludible de la reflexión política de las últimas décadas. Pero, además, de una reflexión política que involucra y abre un diálogo entre especialistas de las más diversas áreas de las humanidades: sociología, filosofía, educación, economía, derecho, psicología, entre otras.

La compilación de trabajos que hemos reunido en este primer volumen ha querido ser, entonces, una muestra de las discusiones, cruces de disciplinas y puntos de vista presentados en el marco de este encuentro: tanto de la investigación sobre el desarrollo de las categorías y los autores en torno a la biopolítica como de la tentativa por pensar el escenario latinoamericano a través de esta cartografía conceptual que abre nuevas vías de comprensión y de lucha.³

Los dos primeros trabajos quizá representen lo que han sido dos ejes problemáticos fundamentales del coloquio: en primer lugar, la conferencia de Alfredo Veiga-Neto busca iluminar los escenarios socioculturales de nuestros países latinoamericanos desde una genealogía de la normalización que se muestra como indisociable de la transmisión de la cultura y la educación; en segundo lugar, el trabajo de Edgardo Castro configura un mapa conceptual de la corriente biopolítica contemporánea, centrándose finalmente en la comparación de dos de sus autores más influyentes: Michel Foucault y Giorgio Agamben.

El segundo capítulo reúne dos trabajos sobre la perspectiva que la cuestión de la biopolítica ha abierto hacia el cine y la literatura. A través de una reflexión que interviene en el debate actual sobre la posibilidad de representar y testimoniar lo repulsivo, el horror, los campos, André Queiroz analiza la película documental de Vladimir Seixas *Atras da porta*

1. Los dos primeros encuentros tuvieron lugar en Chile, organizados por la Universidad ARCIS y la Universidad de Chile, en el 2007 y el 2008, respectivamente. Sobre la historia de estos encuentros y su desarrollo, véase: Cassigoli, Isabel; Sobarzo, Mario (ed.) (2010), *Biopolíticas del sur*, Editorial Arcis, Santiago de Chile, pp. 9-17.

2. En efecto, el Comité Académico del Coloquio, coordinado por Silvia Grinberg (CONICET, UNSAM, UNPA) y Edgardo Castro (CONICET, UNIPE, UNSAM), estuvo conformado por Isabel Cassignoli (U. ARCIS, Chile), Kemy Oyarzún Vaccaro (Universidad de Chile), Mario Sobarzo (Universidad de Chile), Rodrigo Karmy Bolton (Universidad de Chile), Susana Murillo (UBA), Héctor Palma (UNSAM), Marcelo Raffin (UBA), Myriam Southwell (UNIPE, CONICET, UNLP), Willy Thayer (UMCE, Chile), Alfredo Veiga Neto (Universidad Federal Río Grande do Sul, Brasil), Luis E. Gómez (UNAM), Santiago Castro Gómez (Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá), Magaldy Téllez (Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez), entre otros que se fueron sumando a la iniciativa. Y el Comité Ejecutivo, coordinado por Mariano Fontao (UNIPE), estuvo conformado por Constanza Serratore (CONICET), Iván Pincheira (Universidad de Santiago de Chile), Flavia Costa (UNIPE, UBA), Mercedes Ruvituso (CONICET), Daniela Gutierrez (UNIPE), Nancy Falcón (UBA, UNSAM), Eduardo Langer (CONICET/ UNSAM, UNPA), Héctor Arrese Igor (UNIPE), Sandra Roldán (UNPA), Bernardo Ainbinder (UNIPE, UBA, CONICET) y María Eugenia Venturini (UNPA).

3. Siguiendo la doble convocatoria del Congreso –biopolítica y educación–, hemos ordenado los trabajos en dos volúmenes: en este primer volumen se compilan aquellos enfocados en la cuestión de la biopolítica en relación a la teoría política y social; en el segundo volumen, compilado por Silvia Grinberg, Iván Pincheira y Eduardo Langer, aquellos que giran en torno a problemáticas biopolíticas en relación a la educación.

(2010). Los desalojos forzados por el Estado en Río de Janeiro, un proyecto gubernamental que se denomina de “reurbanización” y “modernización cultural”, aparecen cuestionados por el testimonio de esas vidas abandonadas de los propios habitantes. Vinicius Nicastro Honesko, por su parte, propone relacionar la poesía de Pier Paolo Pasolini con la de Murilo Mendes, allí donde ambas se han ocupado de esa paradójica potencia humana de creación y destrucción de un mundo, de vida y muerte, pero también de ese carácter conflictual o “alegre agonía” que aparece como condición de la propia creación poética.

Marcelo Antonelli se detiene en el lugar que ocupa la cuestión de labio-política en la obra de Gilles Deleuze para realizar un análisis de la llamada “sociedad de control”. En esta sociedad, que plantea nuevos desafíos a los sujetos políticos y a sus luchas, el control, muchas veces exigido y reivindicado, parece implicar también un cierto grado de libertad correlativo e inquietante. La pregunta del tercer capítulo es, así: ¿cómo vivir en una sociedad de control? El trabajo de Marcela Zangaro ofrece una posible respuesta a través del mundo del trabajo y un recorrido por las llamadas fases del desarrollo de las relaciones entre el capital y el trabajo, del “capitalismo industrial” al “capitalismo cognitivo”. El trabajo de Julieta Armella y Diego Picotto, por su parte, parte de la noción de “noo-política” de Maurizio Lazzarato y busca identificar un tipo de poder que “a la distancia” se despliega sobre la propia acción de los sujetos, así como, en este caso en particular, de las tecnologías de la información y la comunicación en el contexto escolar.

El cuarto capítulo reúne tres trabajos que, desde perspectivas muy diversas, podrían entablar un diálogo acerca de uno de los temas más acuciantes del debate biopolítico: la llamada “lógica empresarial”. Apoyándose en el análisis de una serie de casos –entre ellos, las estrategias de una empresa multinacional como “Coca-Cola”–, Iván Pincheira demuestra que no solo los fenómenos emotivos como el miedo y la inseguridad son objeto de una práctica de gobierno, sino que incluso la felicidad se conforma como un reconocible objeto de gestión gubernamental. Lucas Bang, haciendo alusión a las estrategias de marketing de ciertas empresas automotrices, se detiene en la importancia de la aparición de las tecnologías de la comunicación y su función en la construcción de la subjetividad en el capitalismo

actual. Arruda Leal y su grupo de investigación realizan un análisis crítico e histórico de la reforma psiquiátrica en Brasil y del modo en que, a pesar de su pretensión innovadora, ha mantenido en muchos aspectos una lógica liberal y empresarial.

Bajo el título “La biblioteca Foucault: periodización, desplazamientos, categorías” hemos reunido tres trabajos: en primer lugar, Pablo Pavesi se propone reconstruir en la obra de Foucault la relación entre las “historias de la vida” en cuanto objetos de un “saber” (como la biología) y la genealogía de la biopolítica, es decir, del “poder” sobre la vida; en segundo lugar, Hernán Scholten, partiendo de la emergencia de la biopolítica en la producción foucaultea, se focaliza en su desplazamiento hacia el problema del gobierno y sus artes, para finalmente pasar a considerar algunas consecuencias en torno a la periodización de su obra; por último, Facundo Casullo plantea otro problema de periodización del mapa conceptual foucaulteano, esta vez en referencia a la relación entre la medicina y la filosofía política que el autor sostiene en sus escritos.

El trabajo de Rodrigo Karmy-Bolton retoma la tesis agambeniana acerca de la angelología como un paradigma del gobierno moderno (en las nociones de jerarquía, orden, deberes y ministerios) para plantear la posibilidad de llevar a cabo una genealogía de la noción de obediencia; el de Nancy Falcón, partiendo de las tesis de Foucault sobre el pastorado cristiano en relación a su genealogía de la gubernamentalidad, explora la posibilidad de realizar una genealogía de la obediencia en Oriente, más precisamente, en ciertos rasgos del islam, y, por último, el de Kamal Cumsille hace una lectura de la interpretación, la influencia y la importancia del pensamiento árabe en algunas de las tesis de Agamben sobre la inoperosidad. Estos tres autores parecen pues configurar un mismo horizonte de trabajo: paradigmas teológicos que permiten iluminar, desactivar y hasta “profanar” dispositivos de la Modernidad Occidental.

Para concluir, hemos reunido otras tres presentaciones en torno al pensamiento de dos de los filósofos italianos más influyentes de la corriente biopolítica, Roberto Esposito y Giorgio Agamben. A partir de una interpretación de la lectura que Roberto Esposito hace de Freud en relación con la *communitas* y la cuestión de la “tercera persona”, Constanza Serratore señala la necesidad de pensar filosófica e históricamente cierto aspecto

actual de la realidad latinoamericana y, en especial, argentina: la expropiación de la identidad en el robo sistemático de bebés durante la última dictadura militar. Dante Palma retoma también el concepto de persona en Esposito, para reflexionar a través de una interpretación crítica de la noción de “impersonal” acerca de las tensiones que se generan entre los derechos individuales y el modelo jurídico de los Estados Modernos. Por último, el trabajo “El sujeto de la política *que viene*: entre la vida ejemplar y la vida desnuda” ofrece un análisis de la tensión conceptual que plantea la noción de ejemplo en Agamben, entre una “vida ejemplar” que parece poner en cuestión toda identidad y pertenencia, y aquella “vida desnuda” que en la excepción es objeto del más violento poder soberano.

Mercedes Ruvituso

I. PENSAR LA BIOPOLÍTICA DESDE AMÉRICA LATINA

BIOPOLÍTICA, NORMALIZACIÓN Y EDUCACIÓN

Alfredo Veiga-Neto

Saludo a las personas presentes y agradezco la invitación que me fue hecha para participar de este III Coloquio Latinoamericano de Biopolítica, en esta bella ciudad y en este país que siempre me recibe tan bien.

Cuando discutí, con el Dr. Edgardo Castro, la programación de este evento, acordamos que yo desarrollaría algunas articulaciones entre Biopolítica y Educación. A medida que avanzaba, decidí aumentar algunas cuestiones relacionadas a la norma, a la normalización, a la normación de las poblaciones, principalmente en lo que se refiere a los escenarios socio-culturales de nuestros países latinoamericanos. Es sobre esto, entonces, que hablaré esta tarde: *biopolítica, normalización y educación*.

Comencemos con la respuesta que Michel Foucault dio al periódico *Avanti*, en 1974, sobre su relación con la escritura: “yo no escribo para un público; escribo para usuarios, no para lectores (Foucault, 2001: 1392).

Parafraseando o, tal vez, plagiando a Foucault, me arriesgo a decir que aquí no pienso en ustedes como público. A cada uno de los que me lee o me escucha lo veo en realidad como un usuario, es decir, no los veo propiamente como un público, sino como lectoras y lectores. Y así como yo también me veo como usuario de Foucault, espero que ustedes se interesen en lo que extraigo de él y en lo que yo digo a partir de él. Espero que algunas de estas cosas sean útiles para mí y para tantos otros que trabajan en el campo de los estudios foucaulteanos.

Ahora bien, ya que me considero usuario de Foucault, es así, con los

lentes de un usuario, que prefiero leerlo y comprenderlo para después utilizarlo. Ya sé que al proponer el verbo *utilizar*, corro el riesgo de ser acusado de practicar un utilitarismo hueco e inmediato; para intentar librarme de esa acusación tal vez sea mejor calificar mi utilitarismo de “metodológico”. Acudiendo a las palabras de Foucault, este utilitarismo metodológico no pretende ser ni una filosofía, ni una ideología, ni tampoco una “tecnología de gobierno”; se trata apenas de una sencilla forma de pedir auxilio a quien nos puede ayudar “a abrir los ojos, para ver mejor” (Foucault, 1997: 56). Siendo así, “usar Foucault” no me parece que sea lo mismo que “aplicar Foucault”.

Entonces, es con la lógica del usuario —un usuario medio utilitarista, metodológico y un tanto ambicioso— con la que invito a todos a que me lean y me escuchen, es con ella que los invito a caminar conmigo en los minutos que siguen.

Los invito a caminar por los caminos en los cuales la educación articula el poder disciplinario sobre los individuos con el biopoder, los dispositivos de normalización y seguridad de las poblaciones. Es claro que la educación articula muchas otras cosas, pero es esa articulación entre los individuos y las poblaciones —de las que esos individuos forman parte— la que me interesa aquí. Entonces, si de un lado de esa articulación —del lado de los individuos— están las disciplinas, del otro lado —del lado de la población— está el biopoder, están las biopolíticas y están los dispositivos de normalización

y seguridad. Mientras que las disciplinas exigen instituciones donde actuar, la regulación de las poblaciones exige políticas que organicen sus acciones. Y si uso la palabra articulación, es porque esos dos lados —el de los individuos y el de la población— son, en sentido estricto, inseparables.

Para darnos una buena idea acerca de la importancia de tal articulación, escuchemos a Foucault. Tal como argumentaba el filósofo —principalmente en sus cursos *Seguridad, territorio, población* (cf. Foucault, 2006), *Hay que defender la sociedad* (cf. Foucault, 1999) y *Nacimiento de la biopolítica* (cf. Foucault, 2007)— esta articulación contribuía, en sus desarrollos iniciales, a instaurar al sujeto moderno, la noción de Estado Nación, las actuales tecnologías de gobierno político de las poblaciones, así como el liberalismo. Y, en sus desdoblamientos más recientes, tal articulación entre los sujetos y la población está siendo decisiva en la profundización y desarrollo de la racionalidad liberal, al punto de transmutarla en el neoliberalismo que hoy vivimos, con dimensiones planetarias globalizadas muy impresionantes.

ENTRADA DE LA EDUCACIÓN

¿Por qué resolví traer la educación al interior de un coloquio sobre Biopolítica?

En parte porque hace años trabajo en el entrecruzamiento de la educación con los estudios foucaulteanos; desde hace más de dos décadas. Con respecto a la razón política, desde el Primer Coloquio Internacional Michel Foucault (celebrado en el año 1999 en Río de Janeiro)⁴ y junto a mi Grupo de Estudios e Investigaciones en Currículo y Posmodernidad (en Porto Alegre), vengo investigando las relaciones entre la educación y la gubernamentalidad neoliberal, usando principalmente los conceptos-herramienta creados por Michel Foucault.⁵

4. El *Primer Coloquio Internacional Michel Foucault* se realizó en noviembre del año 1999, en la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ).

5. Los resultados de mis primeras investigaciones en ese campo fueron publicados en el libro *Retratos de Foucault* (cf. Veiga-Neto, 2000). Después, incorporé a esos estudios los conceptos de imperio, noopolítica y noopoder (cf.

Pero, además de tales intereses personales, tengo otros dos motivos. El *primer motivo* es de orden teórico y general: resolví incluir la educación por la importancia que ella tiene para las discusiones en el campo de los estudios foucaulteanos y, especialmente, en lo que se refiere a la Razón Política tematizada por nuestro filósofo. Me arriesgo a decir que este es un componente imprescindible para el funcionamiento y la acción de la biopolítica, pues es por la educación que el biopoder y los dispositivos de normalización se extienden *sobre, a través de y más allá de* todos nosotros. No es difícil comprender la centralidad de la Educación en los procesos por los que el biopoder y los dispositivos de normalización se volvieron dominantes (y dominadores) en las sociedades contemporáneas. Veamos eso un poco más de cerca.

Por un lado —y junto a Hannah Arendt— podemos ver la Educación como el conjunto de acciones que tienen por objetivo principal conducir y llevar a los que no estaban ahí —los recién llegados, los niños, los extraños, los extranjeros, los otros— hacia el interior de una cultura que ya estaba ahí, que los precedía. Puede parecer una verdad incontestable, pero es necesario recordar que, cuando llegamos al mundo, el mundo ya existía; de la misma manera, los que en el futuro lleguen encontrarán un mundo que ya estaba ahí y continuará estando ahí. Es claro que el mundo nunca será exactamente el mismo, pues este se repite tanto como se renueva. Tal vez, como argumentó Nietzsche, el mundo nunca se repite, al contrario, se renueva a cada instante. Las repeticiones que vemos quizá sean apenas el fruto de nuestra percepción, pensamiento y memoria. Percepción, pensamiento y memoria que organizan lo que percibimos, pensamos y recordamos, haciendo el mundo mínimamente estable para que lo comprendamos fuera del torbellino que es la diferencia constante. Pero, sea como sea, los que no estaban ahí tienen que ser conducidos al mundo que ya estaba ahí —o que parecía ya estar ahí. Ese es un imperativo para la supervivencia de cada individuo y de la propia especie.

Por otro lado, podemos comprender la cultura como todo el conjunto de prácticas, producciones materiales y simbólicas, creencias, hábitos, saberes y valores que son compartidos por un grupo social humano y que

Veiga-Neto, 2006, 2008, 2010).

constituyen el mundo que está ahí. Al mismo tiempo que es instituido por el grupo social, ese conjunto de prácticas, producciones, creencias, etc., se hace constitutivo y característico del grupo social que lo instituye. Sin embargo, la cultura no está dada por nuestra naturaleza biológica; ella se sustenta en una materialidad que es biológica, pero ella, la cultura, no es por sí misma biológica. Al ser así, para que la cultura haya llegado adonde llegó y continúe hacia el futuro —y eso es lo que todos esperamos que ocurra—, fue necesario y continuará siendo necesario todo un proceso de herencia cultural que nada tiene que ver con la herencia biológica, pero sí con la educación. De manera esquemática podemos decir que la herencia biológica es a la genética lo que la herencia cultural es a la educación. La especie humana llegó hasta aquí porque nuestros ancestros, más allá de sus aparatos y recursos biológicos —en verdad, un tanto precarios—, inventaron socialmente la cultura, esto es, se organizaron socioculturalmente. De esta forma es fácil que comprendamos que la educación es una actividad indisolublemente implicada con lo social.

Tal implicación entre la Educación y lo social se establece en dos direcciones, no propiamente opuestas, pero sí complementarias. Si pensáramos en una analogía vectorial, podemos decir que no se trata de dos sentidos de una misma dirección, pero sí de dos direcciones: la dirección de las “cosas” que se reproducen y la dirección de las “cosas” que son producidas. En otras palabras, la dirección de la reproducción y la dirección de la producción; lo viejo y lo nuevo; la conservación y la modificación; la repetición y la diferencia. Así, la educación reproduce la cultura de un grupo social que la constituye como proceso de conducción de los que no estaban ahí. He aquí la dimensión reproductora/conservadora/repetitiva de la educación. Pero, al no conseguir ser totalizante, ese proceso de reproducción/conservación/repetición contiene, en sí mismo, la potencia de instaurar la diferencia que, para nosotros, aparece como novedad. De este modo, al mismo tiempo en que la educación opera la repetición, ella también opera la diferencia. Así como conserva, también innova. Así como reproduce, también produce; en otras palabras: la educación produce esa misma sociedad que hace de ella —la educación— su operadora de la reproducción. Y es en ese juego entre repetición y diferencia, *en y a través de* los procesos educativos, que un grupo humano se torna lo que él es.

El *segundo motivo* para hacer entrar aquí a la educación es mucho más sencillo, es de orden práctico. Los procesos educativos —escolares o no escolares— nos ofrecen buenos ejemplos de cómo operan el poder disciplinario, la biopolítica y los dispositivos de normalización y seguridad. Ellos nos ofrecen un campo de observaciones y de experimentaciones variadas y valiosas. En los dos grupos de investigación en los cuales participo, mis colegas y yo, hace más de una década, nos hemos ocupado sistemáticamente de estudiar, comprender y problematizar los modos por los cuales nuevas prácticas educativas —sean ellas escolares o no escolares— están instituyendo nuevas subjetividades; o tal vez sea mejor decir que están creando nuevas formas de constituirnos como sujetos. Más allá de esto, también nos interesa examinar de qué manera las políticas sociales brasileñas, en el ámbito de la educación, se ponen al servicio del neoliberalismo, por lo menos en la forma en que este último fue comprendido por Foucault, principalmente, en su curso *Nacimiento de la biopolítica* (Foucault, 2007). Cuando me refiero a “ponerse al servicio del neoliberalismo” estoy señalando el hecho de que tales políticas no solo son producidas por la racionalidad neoliberal, sino que, también, y al mismo tiempo, contribuyen al mantenimiento y profundización del neoliberalismo.

Aquí, un llamado de atención. Para aquellos menos familiarizados con los estudios foucaulteanos, cabe recordar que el filósofo no trató el liberalismo —y tampoco el neoliberalismo— como una teoría, una ideología o una autorrepresentación que una sociedad hace de sí misma, sino “como una práctica, como ‘una manera de hacer’ orientada hacia objetivos y regulándose a través de una reflexión continua” (Foucault, 2007: 432); se trata de una práctica de “autolimitación de la razón gubernamental” (Foucault, 2007: 28).

Para Foucault, “el liberalismo debe ser analizado como principio y método de racionalización del ejercicio de gobierno —racionalización que obedece, y ahí está su especificidad, a la regla interna de la economía máxima” (ibíd). Y para que la economía sea máxima es preciso gobernar cada vez menos y consumir cada vez más. Siendo así, el liberalismo no es lo otro del socialismo; ellos “no están en el mismo nivel, a pesar de que haya niveles en los que se chocan, en los que no funcionan bien juntos. Donde su posibilidad de simbiosis no tiene éxito” (Foucault, 2007: 126).

A su vez, el neoliberalismo invierte la pregunta clásica del liberalismo, o sea, en vez de preguntarle al Estado “¿qué libertad usted le va a dar a la economía?”, le pregunta a la economía “¿cómo podrá su libertad tener una función y un papel de estatización, en el sentido de que esto permita fundar efectivamente la legitimidad de un Estado?” (Foucault, 2007: 127). “Con el neoliberalismo se instalan relaciones estrictamente mercantiles en la sociedad, de tal modo que sea posible “ajustar el ejercicio global [y globalizado] del poder político a los principios de una economía de mercado” (Foucault, 2007: 181). Si el consumo estaba en el eje del liberalismo, la competencia está en el eje del neoliberalismo.⁶

En resumen: se pueden entender el liberalismo y el neoliberalismo como dos formas de vida de la Modernidad y de la Contemporaneidad, respectivamente. Esto no significa decir que estamos delante de una sustitución en la que una forma de vida está dando lugar a otra. En realidad, a lo que asistimos es a un cambio de énfasis y a la producción de nuevos dispositivos, nuevas prácticas, nuevos objetivos, nuevas regulaciones y nuevas modulaciones.⁷

Hechas estas consideraciones de orden metodológico y teórico, comencemos a recorrer nuestro camino: el eje en el que la educación contribuyó, principalmente en los últimos 200 ó 300 años, a la articulación del individuo con la población de la cual él (el individuo) forma parte.

EL RECORRIDO PROPIAMENTE DICHO

Nuestro recorrido se moverá, justamente, a través de un eje, de una bisagra (un pliegue o doblez), en la que se articulan dos planos, en uno de ellos está el individuo y en el otro la población. O dicho de otro modo, a lo largo de una línea en la que el plano del individuo se encuentra con el pla-

6. A título de curiosidad: eso explica, por ejemplo, la presencia necesaria de agencias estatales de regulación en las sociedades neoliberales. Entre otras cosas, tales agencias evitan los monopolios, en general dañosos a la racionalidad neoliberal.

7. Para discusiones detalladas sobre el paso del liberalismo al neoliberalismo, ver, principalmente, Foucault (2007) y Gadelha (2009).

no de la población o, para usar la conocida expresión foucaultea, una línea en la que *el juego del pastor y del rebaño* se aproxima y se articula con *el juego de la ciudad y de los ciudadanos*.

Antes de lanzarnos por esos caminos y (des)caminos, conviene que recordemos algunas de las contribuciones de la genealogía foucaultea en este campo. Conocer las ascendencias y emergencias de las configuraciones que hoy asumen las prácticas de gobierno es esencial para desnaturalizar tales prácticas y, así, comprender su carácter contingente, por el cual también están en constante mutación y ajuste. Entonces, como primer paso, comencemos por la imagen de la bisagra.

Para hacer más claro lo que quiero decir, pensemos en qué consiste la bisagra: una bisagra es un objeto compuesto de dos planos —dos láminas, por ejemplo—; esos dos planos se articulan a lo largo de la línea en que un plano se cruza con el otro plano. Así, la bisagra es el dispositivo que, al mismo tiempo en que une dos planos a lo largo de un eje o línea de contacto entre ellos, los mantiene relativamente separados, con lo cual permite el libre movimiento de un plano en relación al otro. Se trata, entonces, de una máquina que tiene sus ambigüedades.

Esa imagen de la bisagra nos sirve para comprender de qué manera, en la Modernidad, *el poder disciplinar* —que se ejerce sobre el cuerpo del individuo, haciendo dócil su alma y extrayendo de él su máxima utilidad— se articula con el *biopoder* y con el poder de la norma —que se ejerce en el cuerpo colectivo de la población, garantizando y promoviendo la vida de esa misma población y (principalmente en el caso del poder de la norma) se alimenta de los saberes que se engendran a partir de la propia población. Como sucede con la mayoría de las imágenes, la imagen de la bisagra no es perfecta, pues, en sentido estricto, el individuo está, al mismo tiempo, en uno y otro plano. Digamos entonces que en un plano él está solo, más destacado, y, en el otro plano, está junto a los otros que componen el conjunto (o la población) del que forma parte. Es fácil ver que esto suena un poco extraño y puede llegar a perjudicar la fuerza ejemplificadora de la imagen.

La articulación entre *el juego del pastor y del rebaño*, y *el juego de la ciudad y de los ciudadanos* es equilibrada, pero *demoníaca y diabólica*. Ella se da entre procesos de individualización (que operan en cada individuo que se disciplina y se normaliza) y procesos de totalización (que

operan en la población como objeto que debe conocerse mejor y mantenerse vivo, y de donde se extrae la norma). Si digo que la articulación es *demoníaca*, es porque los elementos que están en juego —el individuo y la población de la que forma parte el individuo— se relacionan de modo turbulento, agitado y siempre en tensión; pero no se trata de una relación propiamente contradictoria ni, mucho menos, que implique o requiera una solución. ¡Todo eso no tiene nada que ver con la dialéctica! Si digo que la articulación es *diabólica*, es porque al mismo tiempo que une los elementos en juego, los desune; se trata de una articulación que se mantiene en permanente conflicto entre la unión y la separación.

Veamos el plano de la bisagra en el que se sitúa el cuerpo del individuo, que es el plano en el que se da el juego del pastor y su rebaño. Al hablar de *juego del pastor y del rebaño*, Foucault se refiere al conjunto de dispositivos pastorales —en la forma de prácticas, procesos, instituciones, saberes, etc.— que se establecen entre el pastor y su rebaño (Foucault, 2003). El pastor es exterior al rebaño y este es exterior a aquel, pero ambos se mantienen en una interdependencia íntima y necesaria. La función-pastor es ejercida por un actor-pastor y consiste en observar, celar y proteger los actores-miembros del rebaño que al mismo tiempo desempeñan, en su conjunto, la función-rebaño. Así, las observaciones, el celo, las protecciones y cuidados del pastor se ejercen por alguien que es externo a cada individuo (observado, celado, protegido y cuidado). Pero esa es una acción recíproca, pues cada uno depende del otro para garantizar mejor la supervivencia.

Esta situación, que es individualizante, es heredera de la pastoral judaica y se mantuvo no sin transformaciones como una poderosa práctica institucionalizada por la Iglesia católica, a lo largo de toda la Edad Media europea, hasta el siglo XVIII. Al lado del poder pastoral, el poder político movilizad por el sistema feudal mantenía sus características y especificidades. Así como el poder pastoral se ejercía no propiamente por el pastor sobre su rebaño, sino en la relación entre ambos (pastor y rebaño),⁸ el poder soberano se ejercía en la relación entre el soberano o el señor feudal y los que habitaban en su dominio, todo según la voluntad del soberano, del

8. Recuerdo una vez más que, en palabras de Foucault, el poder pastoral se ejercía en *el juego del pastor y del rebaño* (ibíd.).

señor feudal, o de lo que mandaba la ley. En el marco de los estudios foucaulteanos no se debe confundir poder soberano con poder *del* soberano sobre sus súbditos, pues eso implicaría una verticalización unidireccional de las acciones del poder; y por esto, algunos prefieren usar *poder de soberanía*, en lugar de *poder soberano*. En todo caso, cuando se habla de poder soberano se está haciendo referencia al poder de soberanía.

Aunque se articulen y hasta se refuercen, el poder pastoral y el poder soberano —o poder de la soberanía— eran diferentes y no se fundieron sino hasta el siglo XVIII. Su fusión tuvo que ver, entre otras cosas, con el declive del pensamiento religioso y la ascensión simétrica de la laicización, procesos que estaban en curso desde el Renacimiento. También tuvo que ver con las demandas políticas de una Europa que se volvía cada vez más poblada, más rica y más expandida geográficamente, todo ello en medio del proceso de colonización de los otros continentes. De cualquier manera y como suele suceder con las fusiones, al fundirse, el poder pastoral y el poder soberano adquirieron otras apariencias y otras funciones.

El resultado de todo esto sería que, finalmente en el siglo XVIII, el poder pastoral sufre una inflexión —o, si se prefiere, una transformación— y un desplazamiento que hizo que pasara a formar parte del gobierno político. La inflexión y el desplazamiento del pastorado tradicional significarían entonces la fusión, en cada individuo, de la “función pastor” con la “función rebaño”. Tal fusión llevaría hacia el interior de cada uno la mirada y los cuidados de un pastor que, como vimos, hasta entonces habían sido externos a cada miembro del rebaño. Esa internalización de la mirada del pastor —que hasta entonces había sido externa— suspendía ahora al pastor como un actor también externo. Tal suspensión era posible sobre todo por la acción del poder disciplinario, ese tipo de poder que hace la “anatomía política del detalle” (Foucault, 1989: 128), que es institucionalizado y que funciona como un operador, como una técnica en bloque (Marshall, 1994) capaz de instalar en el interior de cada individuo la mirada del soberano que se borra con el despertar de la Modernidad. Es por esa vía que cada individuo se transforma en alguien sujetado a sí mismo, esto es, un nuevo ente que se llamaría “sujeto moderno”. Un sujeto moderno que es doble, alguien capaz de sujetarse a sí mismo, o sea, alguien que es, al mismo tiempo, oveja y pastor de sí,

reo y juez de sí, súbdito y soberano de sí. Un sujeto moderno que, como sabemos, nunca se realiza, nunca está dado del todo, sino que siempre está envuelto en procesos de continua subjetivación, desubjetivación, resubjetivación, desubjetivación... y así hasta el infinito.

De manera simultánea a los procesos de laicización europeos, se produciría otro desplazamiento: el del énfasis en las formas de gobierno. Se trata del paso del énfasis en el gobierno de los individuos y las familias al énfasis en el gobierno de una nueva entidad colectiva denominada *población*. En palabras de Foucault, se trató de la emergencia de un “nuevo sujeto-objeto” creado *por y sobre el cual* se crearon nuevos saberes, entre ellos la economía política (Foucault, 2006: 100). Este proceso estuvo vinculado al declive del modelo feudal, en términos económicos, espaciales, demográficos y políticos del feudalismo. Y además, estuvo asociado a las nuevas configuraciones que la familia moderna asumió. Este desplazamiento significó, en el plano político del saber acerca de cómo gobernar bien a las personas, el paso del ámbito *del* individuo —y del ámbito *de la* familia— *al* ámbito de la población.

Y aquí entra en escena de nuevo *el juego de la ciudad y de los ciudadanos*, entendido por la tradición política griega como las maneras por las cuales los miembros de la *pólis*, los ciudadanos, son capaces de sacrificarse —y se sacrificaron— en favor de la propia ciudad. Como bien sabemos, para los griegos las acciones de gobierno debían preocuparse y ocuparse de la ciudad y no tanto de los ciudadanos. Al respecto, en la clase del 8 de febrero de 1978, del curso *Seguridad, territorio, población*, Foucault explica que en la tradición griega,

el objeto del gobierno, el elemento preciso sobre el cual recae el arte de gobernar, no son los individuos. El capitán o el piloto de la embarcación no gobiernan a los marineros, gobiernan la nave. Del mismo modo, el rey gobierna la ciudad, pero no a los hombres de la ciudad. [...] Los hombres solo son gobernados de manera indirecta, en tanto también ellos están embarcados en la nave (Foucault, 2008: 165).

En la tradición helénica, la relación pastor-rebaño, por ser una relación individualizadora, no dice nada sobre el gobierno de las colectivi-

dades; de este modo, el poder pastoral no era una cuestión política y no interesaba en la *pólis*. El rey debía ser un político, jamás un pastor. A lo sumo y excepcionalmente —como entre los pitagóricos—, se admitía el modelo pastoral solo para el gobierno de pequeños grupos, de pequeñas comunidades, pero no para el gobierno de la *pólis* o de los colectivos más grandes. La soberanía no tenía nada que ver con el pastoreo; la ciudadanía no tenía nada que ver con el rebaño; el ciudadano no era una oveja.

Con el Iluminismo —y, en el plano político, ese parece ser uno de los puntos fundamentales del Iluminismo—, el gobierno se torna una práctica política que demanda cálculos y correcciones permanentes en vistas a una mayor economía. El gobierno, para ser más económico, implica conocer cada vez más y al detalle a los gobernados. Destaco que, aquí, la palabra economía debe comprenderse en el sentido amplio de una racionalidad que busca la obtención de los mejores resultados a partir de los menores esfuerzos, de las menores acciones, o sea, alcanzar las mayores ganancias a partir de los mínimos esfuerzos y acciones. La economía debe ser comprendida también en sus dimensiones más variadas: sea en el plano financiero y de uso del tiempo, sea en el plano de los afectos y de los esfuerzos vitales realizados.

Entonces, a partir del siglo XVIII gobernar ya no consiste en reinar, comandar o subyugar a los súbditos, sino en conducir bajo la protección y la seguridad a aquellos que son gobernados, promoviendo sus vidas. La promoción de la vida es una novedad, correlato de la invención del concepto de población. Puesta en movimiento por el tipo de poder que Foucault llamó “biopoder”, esa promoción de la vida solo pudo darse apoyada en nuevos saberes tanto del cuerpo máquina (adiestrándolo y mejorando sus aptitudes) como del cuerpo especie (materializado en la población). El biopoder actúa en la unión entre lo político y lo biológico, en términos de prácticas sanitarias y complejas tecnologías de control biológico que clasifican, ordenan y jerarquizan a los individuos con el objetivo de controlar los riesgos y aumentar la seguridad de las poblaciones a las que pertenecen tales individuos.

Así, en el siglo XVIII el *juego del pastor y del rebaño* se aproxima al *juego de la ciudad y de los ciudadanos*, no en el sentido de fundirse, sino en el de articularse, combinarse y hasta reforzarse. Esa articulación depende de determinados tipos de saberes y de procedimientos y se apoya en una serie

de instituciones modernas, todas ellas agrupadas bajo la denominación de *Estado Moderno*. Los componentes humanos de este no son vistos como un simple conjunto de individuos, sino como un nuevo organismo vivo: la población. La población, y ya no el territorio, se volvería el objeto de gobierno y su principal objetivo sería la promoción de la vida, el hacer vivir. Es en ese punto que Foucault recurre a la noción de biopolítica, un concepto que fue creado en 1905, por el sueco Rudolf Kyellen (Castro, 2005). En palabras de Judith Revel, “el término ‘biopolítica’ designa la manera por la cual el poder tiende a transformarse, entre finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX, con el fin de gobernar no solamente los individuos por medio de un cierto número de procedimientos disciplinarios, sino el conjunto de vivientes constituidos en poblaciones” (Revel, 2005: 26). Sigue la autora: “la biopolítica —por medio de los biopoderes locales— se ocupará, por lo tanto, de la gestión de la salud, de la higiene, de la alimentación, de la sexualidad, de la natalidad, etc., en la medida en que ellas se volvieron preocupaciones políticas” (ibíd.).

Esto significaba una transformación radical en relación a la tradición griega, pues ya no se trataba de comprender el *juego de la ciudad y los ciudadanos* como un juego “puramente” político producido solo en el ámbito de las grandes colectividades y “exento” o no contaminado del poder pastoral. Tampoco se trataba ya de comprender que ese juego debe ser jugado por el bien de la ciudad, sobre todas las cosas, sino que, ahora, debía ser jugado por el bien de aquellos que habitan la ciudad. Es decir, ahora *el juego de la ciudad y de los ciudadanos* tiene por objetivo mantener la vida de cada uno y a la vez del colectivo, de todo el grupo, en fin, de la población.

Toda esta historia no debe ser pensada en términos de sustituciones sucesivas, sino de incorporaciones, inversiones, modulaciones, combinaciones y, principalmente, de énfasis. Así explica Edgardo Castro: “No hay una época antigua de la soberanía, otra moderna de las disciplinas y otra contemporánea de la seguridad y de la biopolítica. Soberanía, disciplina y seguridad forman un triángulo. Lo que cambió, de una época a otra, fue el vértice dominante” (cf. Castro: 2005).

Viviendo ahora los múltiples énfasis situados en el vértice de la seguridad y de la biopolítica, es en el juego de la ciudad y de los ciudadanos que el liberalismo se da como una racionalidad contra el Estado o, por lo

menos, en tensión con el Estado. La crítica liberal al Estado afirma que gobernar demasiado es irracional, porque es antieconómico y siempre frustrante; es de ahí que viene la idea según la cual el liberalismo tiene horror al Estado. Así entendido, el liberalismo es menos una fase histórica o una ideología política y económica y mucho más un refinamiento del arte de gobernar. Refinamiento porque, en la óptica liberal, para gobernar más debe gobernarse menos. De este modo, el liberalismo “surge en relación al problema de conciliar la libertad del mercado con el ejercicio ilimitado de la soberanía” (Burchell, 1996: 21).

Retomando mis propias palabras, según ya expliqué en otro lugar:

Al querer naturalizar las relaciones sociales y económicas (“la mano invisible de Dios”), el liberalismo deja al Estado, a lo sumo, la tarea de ajustar socialmente lo que ya estaría impreso en la naturaleza humana. Se trata de una lógica que entiende la sociedad como un todo que debe ser armónico por la combinación complementaria de sus individuos, donde cada uno funciona como un átomo indivisible, centrado y estable, que es, en sí mismo y al mismo tiempo, reo y juez, oveja y pastor. Así, el liberalismo se ocupa del “gobierno de la sociedad”; una sociedad formada por sujetos que son, cada uno y al mismo tiempo, objeto (gobernado desde el exterior) y agente (sujeto autogobernado) del gobierno. En otras palabras, un sujeto con deberes y derechos, un sujeto ciudadano, un sujeto-agente (Veiga-Neto, 2000: 187).

Insisto en ese punto: el liberalismo fue —y el neoliberalismo continúa siendo— una “manera de hacer” política “orientada hacia objetivos y se regula a través de una reflexión continua. Es en buena parte a causa de esa reflexión continua y autorregulación que el liberalismo parece sobrevivir a sus propias crisis, como a los ataques que viene sufriendo hace tanto tiempo. Sin que implique ninguna celebración al capitalismo y al liberalismo, es preciso reconocer que la larga sobrevivencia de ambos tiene mucho que ver con su adaptabilidad y constante transmutación frente a los golpes que reciben, hace ya hace más de dos siglos. El liberalismo debe ser analizado como principio y método de racionalización del ejercicio de go-

bierno, racionalización que obedece, y ahí está su especificidad, a la regla interna de la economía máxima” (Foucault, 1997: 90).

Fue justamente en la articulación entre *el juego del pastor y del rebaño* y *el juego de la ciudad y de los ciudadanos* que la Escuela moderna surgió y se afirmó como institución extremadamente productiva; y esto en la medida en que ella pasó a ser el *locus* en el que las nuevas tecnologías individualizantes —que promueven la subjetivación— se afinan con las nuevas tecnologías que se dan en el plano de la población. Y en la medida en que esta institución se va tornando universal y obligatoria, disemina y refuerza aquella articulación. En este sentido, la escuela “no es entendida como un camino para la racionalidad, libertad e igualdad humanas; no se trata, por lo tanto, de ese tipo de *neoplatonismo*, que asume al sujeto como un *datum* natural, centrado y unitario, para ser desenvuelto/iluminado por la acción pedagógica” (Veiga-Neto, 2000: 189). En términos analíticos, la escuela no debe ser “analizada a partir de principios intelectuales y morales tomados *a priori*” (ibíd.), esto es, principios moralistas y/o idealistas que fundamentarían cualquier análisis: “al situarse fuera del platonismo y al intentar desarrollar una filosofía práctica, la perspectiva foucaultea se separa de esas dos formas de entender la escuela” (ibíd.). Tales formas son muy comunes en Brasil; me arriesgo a decir que son hegemónicas en el pensamiento pedagógico brasileño y tal vez latinoamericano, asumidas acríticamente por la gran mayoría de los ideólogos tanto de las —hoy cada vez más raras— vertientes conservadoras como de las —hoy cada vez más comunes— vertientes llamadas críticas.

EL FINAL

Ya bien entrados en el camino por el cual los convidé a caminar, demos algunos pasos más, acercándonos así al final del recorrido. Conforme anuncié, este será un final sucinto y esquemático, donde reuniré todo lo que ya dije hasta aquí para enumerar algunas cuestiones y problemas que me parecen intrigantes y pertinentes a nuestro tiempo y a nuestros países latinoamericanos. Parte de esas cuestiones y problemas ya fueron tratados por otros autores y por mí mismo (cf. Veiga-Neto, 2000). Por lo que

sé, algunos de nosotros estamos trabajando hace bastante tiempo sobre todo esto y, con lo que les propongo enseguida, espero que otros puedan interesarse por tales cuestiones.

Así, paso a formular diez preguntas que considero útiles para pensar, con Foucault y usando a Foucault, la contemporaneidad educativa. Aunque podrían ser muchas más preguntas, creo que cada uno de ustedes puede hacer libre uso de ellas, ampliándolas, desdoblándolas y creando muchas más. Cualquiera sea el modo, tenemos suficiente material para usar e incluir en nuestras agendas de trabajo:

Pregunta 1

Dado que, en la Modernidad, la educación escolar fue decisiva para que las disciplinas promovieran la articulación entre *el juego del pastor y del rebaño* y *el juego de la ciudad y de los ciudadanos*, ¿cómo se puede mantener tal articulación hoy, cuando asistimos a un desplazamiento del énfasis en las disciplinas hacia un énfasis en la seguridad y la autorregulación?

Pregunta 2

¿Cuál es el papel de la educación escolar frente al avance de los fundamentalismos monoteístas —sea en la forma extrema del terrorismo islámico, sea en otras formas religiosas y políticas de monoteísmo— que en estos días se hacen cada vez más visibles?

Pregunta 3

¿Cuál es el papel de la educación escolar frente a la actual proliferación de las sectas cristianas —carismáticas, evangélicas, pentecostales, adventistas, etc.—, en la medida en que ellas pueden ser comprendidas como un conjunto de tácticas que actúan como suplemento de las instituciones tradicionales en la gubernamentalización del Estado neoliberal?

Pregunta 4

¿Cómo es posible que las políticas educativas que hoy celebran y promueven la inclusión social —en buena parte definidas bajo el *slogan* de que “otro mundo es posible”— terminan contribuyendo a la profundización de racionalidades y prácticas neoliberales?

Pregunta 5

¿En qué medida las ONG (organizaciones no gubernamentales) —aún aquellas que se dicen progresistas o de izquierda, en sus acciones complementarias en relación con las acciones del Estado— contribuyen al mantenimiento y la profundización de racionalidades y prácticas neoliberales?

Pregunta 6

¿De qué forma los actuales mecanismos gubernamentales de evaluación y de *ranking* (posicionamiento), desarrollados y ejecutados en parte por las propias comunidades académicas, acaban por promover nuevas articulaciones entre *el juego del pastor y del rebaño* y *el juego de la ciudad y de los ciudadanos*, al punto de mantener y profundizar justamente aquello que muchos de ellos pensaban estar combatiendo: el ideario (neo) liberal, la lógica de la performatividad combinada con la lógica del auto-empresariado, de la competencia y hasta la auto-competencia desenfrenada, etc.?

Pregunta 7

¿Cuál es la contribución de la educación a distancia, y cómo se da tal contribución, a la resignificación del espacio y del tiempo humanos, sea en términos del trabajo docente y discente, sea en términos sociales más amplios, en tanto profundiza la presentificación y la globalización, y, de ese modo, altera la propia articulación entre *el juego del pastor y del rebaño* y *el juego de la ciudad y de los ciudadanos*?

Pregunta 8

¿Cómo está contribuyendo la Educación a las nuevas configuraciones del trabajo (material e inmaterial) que, para usar la expresión acuñada por Richard Sennet, están llevando a la “corrosión del carácter” y a la degradación de la vida biológica y social, como podemos percibir en el propio trabajo docente?

Pregunta 9

¿Cómo están operando las pedagogías culturales en el sentido de hacer circular y legitimar los poderosos dispositivos disciplinarios, de biopoder

y de normalización que toman el cuerpo humano como objeto para ser estrictamente esculpido y fijado en el tiempo, ya sea a través de la dietética, a través de los implantes, a través de plásticas correctivas o con los más diferentes adornos, etc.?

Pregunta 10

¿Cuáles son los riesgos que todos corremos con el mantenimiento del carácter pretendidamente emancipatorio de los discursos salvacionistas y mesiánicos que hoy son hegemónicos en el campo de la teorización pedagógica? Al final, “en la medida en que oscurecen los costos humanistas representados por las técnicas de gobierno biopolítico y por las variadas tecnologías del yo, encubren el carácter contingente del contacto entre *el juego del pastor y del rebaño* y *el juego de la ciudad y de los ciudadanos*. Así, dado que buena parte de las pedagogías críticas se organizan como movimientos por la emancipación, es fácil ver que quizás ellas estén desenfocadas en la elección de su objetivo” (Veiga-Neto, 2000: 216).

Como vieron, procuré usar a Michel Foucault e intenté ser útil para quienes me escuchan y para quienes me leen.

Espero haber alcanzado mis propósitos.

¡Muchas gracias!

BIBLIOGRAFÍA

Burschell, Graham (1996), “Liberal government and techniques of the self”, en Barry, Andrew; Osborne, Thomas; Rose, Nikolas (ed.) (1996), *Foucault and political reason: liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 19-36.

Castro, Edgardo (2005), “Foucault sigue dando cátedra”, en *Revista Ñ*, 8 de enero, Buenos Aires. Disponible en: <http://www.clarin.com/suplementos/cultura/2005/01/08/u-900172.htm>, último acceso: 31/10/12.

Foucault, Michel (1997), *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*, Jorge Zahar, Río de Janeiro, “Nascimento da biopolítica”.

Foucault, Michel (1999), *Em defesa da sociedade*, São Paulo, Martins Fontes.

Foucault, Michel (2001), *Dits et écrits I (1954-1975)*, Paris, Gallimard, “Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir”.

Foucault, Michel (2003), *Estratégia, poder-saber. Ditos e Escritos IV*, Río de Janeiro, Forense Universitária, “Omnes et singulatim: uma crítica da Razão Política”.

Foucault, Michel (2006), *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2007), *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Gadelha, Sylvio (2009), *Biopolítica, governamentalidade e educação*, Belo Horizonte, Autêntica.

Marshall, James (1994), “Governamentalidade e Educação Liberal”, en Silva, Tomaz T. (comp.) (2005), *O sujeito da Educação: estudos foucaultianos*, Petrópolis, Vozes, pp. 21-34.

Revel, Judith (2005), *Foucault: conceitos essenciais*, São Carlos, Claraluz.

Veiga-Neto, Alfredo (2000), “Educação e governamentalidade neoliberal: novos dispositivos, novas subjetividades”, en Portocarrero, Vera; Castelo Branco, Guilherme (comps.) (2000), *Retratos de Foucault*, Río de Janeiro, NAU, pp. 179-217.

Veiga-Neto, Alfredo (2006), “Dominação, violência, poder e educação escolar em tempos de Império”, en Rago, Margareth; Veiga-Neto, Alfredo (comps.) (2006), *Figuras de Foucault*, Belo Horizonte, Autêntica, pp. 13-38.

Veiga-Neto, Alfredo (2008), “Neoliberalismo, Império e Políticas de Inclusão: problematizações iniciais”, en Rechico, Cinara F.; Fortes, Vanessa G. (comps.) (2008), *A Educação e a Inclusão na Contemporaneidade*, Boa Vista, UFRR, pp. 11-28.

Veiga-Neto, Alfredo (2010), “Educação em Ciências e biopolítica”; “Educação Ambiental e noopolítica”, en *Rev. eletrônica Mestr. Educ. Ambient.*, Rio Grande (en prensa).

UNA CARTOGRAFÍA CONCEPTUAL DE LA BIOPOLÍTICA

Edgardo Castro

INTRODUCCIÓN

Como sabemos, los trabajos de Michel Foucault de los años 1974-1979 han dado origen a una corriente de pensamiento en la filosofía política contemporánea en torno a la cuestión de la biopolítica. Dentro de esta corriente de pensamiento se destacan los italianos Giorgio Agamben, Roberto Esposito y Toni Negri, pero también se cuentan franceses, alemanes y estadounidenses. Para mencionar solo algunos nombres: Jacques Rancière, Peter Sloterdijk y Timothy Campbell.

Ahora bien, una de las conclusiones obtenidas a partir de nuestro trabajo es que la pluralidad del concepto de biopolítica en Foucault puede ser tomada, sobre todo si se tienen en cuenta sus supuestos metodológicos, como una matriz conceptual de la corriente biopolítica. Los diferentes autores se orientan, en efecto, en relación con alguna de las diferentes formulaciones de la biopolítica en Foucault: el eje biopolítica-soberanía es retomado por Agamben en *Homo sacer I*, el eje biopolítica-gobierno-economía, también por Agamben en *Il Regno e la Gloria* –modificando así algunas de sus posiciones anteriores–, el eje biopolítica-medicina, por Roberto Esposito y, finalmente, el eje biopolítica-guerra por Toni Negri y Roberto Esposito. Esta cuádruple matriz conceptual de la biopolítica muestra no pocas analogías con lo que Georges Dumézil denominó la tri-

funcionalidad de la ideología indoeuropea (soberanía-gobierno –puesto que la primera función es doble–, guerra y economía).

Al respecto, dos observaciones. En primer lugar, la relación entre Foucault y Dumézil todavía no ha sido suficientemente analizada y, en todo caso, cuando se ha hecho, la problemática de la biopolítica se ha dejado de lado. En segundo lugar, el propio Dumézil abre la posibilidad de esta comparación cuando, a propósito de la trifuncionalidad y el pensamiento griego, afirma que sus funciones son denominadas por Plutarco, precisamente, *bíoi*, formas de vida (Dumézil, 1992: 92).

Ahora bien, el mapa de esta corriente biopolítica se dibuja en torno a cuatro categorías que estructuran, a nuestro juicio, todo su campo conceptual: vida, política, posthistoria y uso. Ninguna de ellas es, obviamente, una categoría originariamente biopolítica. Tres de ellas, además, hunden sus raíces en la filosofía clásica griega.

Otro aspecto que me parece fundamental en este mapa conceptual, es que cada una de estas categorías, a partir de su reformulación biopolítica, está atravesada por una tensión interna constitutiva: vida y forma-de-vida, la política como soberanía y la política como gobierno; la posthistoria como suspensión del derecho, excepción, y la posthistoria como realización del derecho y, finalmente, la oposición entre uso y propiedad.

Desde esta perspectiva, además, es posible vincular la problemática

de la biopolítica con los conceptos y problemas clásicos —para expresarlo de algún modo— de la tradición filosófica occidental. Consideramos indispensable esta tarea a fin de evitar —como sucedió con otros conceptos del debate filosófico del siglo XX (por ejemplo, con el concepto de postmodernidad)— que la categoría de biopolítica se convierta, en el mejor de los casos, en una categoría cuya funcionalidad se reduzca al campo del análisis cultural y, en el peor de los casos, en una moda, en un término fetiche, un significante que, carente de rigor conceptual, pierda su potencialidad crítica.

Nuestra comunicación se propondrá, en una primera parte, desplegar el mapa conceptual de esta cuádruple matriz de la biopolítica —vida, política, uso y posthistoria— para, en un segundo momento, analizar algunas de las diferencias fundamentales en torno a *la genealogía del Estado moderno y la cuestión del liberalismo* de dos los más influyentes autores de esta corriente: Foucault y Agamben.

1

a. Vida

El concepto de vida es uno de los dos elementos que componen el término “biopolítica”; *bíos*, en efecto, significa vida. Pero también puede traducirse por vida el término griego *zoé*. En el primer caso, se trata de la vida calificada, del estilo de vida, en el segundo, de la vida que, con nuestro vocabulario, llamamos biológica, eliminando de este modo la tensión que existía entre ambos términos, *bíos* y *zoé*, en la lengua griega clásica.

Aunque la traducción de *zoé* por “vida biológica” o por “vida animal” haya sido aceptada en el debate contemporáneo, es necesario observar que en el griego clásico este término también se utiliza para hablar de la vida de los dioses y, en el griego de la *koiné*, en la expresión *zoé aiônios* (vida eterna). Por ello, en primer lugar, resulta necesario determinar con mayor precisión el sentido del término *zoé* en las fuentes clásicas a las que recurren los autores contemporáneos en su reapropiación. En este sentido, reviste particular importancia, la referencia de Giorgio Agamben

a la problemática aristotélica de la vida en *L'aperto. L'uomo e l'animale*.

A las dificultades planteadas por estos dos conceptos, Agamben ha sumado la que surge a partir de las nociones de vida desnuda (con la que traduce la expresión benjamineana *bloss Leben*) y vida sagrada. Para Agamben, la vida sagrada, de la que el *Homo sacer* es un ejemplo-paradigma, es aquella expuesta a la muerte, de la que se puede disponer sin necesidad de cometer homicidio ni celebrar sacrificios. Al respecto sostiene: “Esta vida no es simplemente la vida natural reproductiva, la *zoé* de los griegos, ni el *bíos*, una forma de vida calificada; es más bien la vida desnuda del *Homo sacer* y del *wargus*, una zona de indiferencia y de tránsito continuo entre el hombre y la bestia, la naturaleza y la cultura” (Agamben, 1995: 121).⁹ A poca distancia del texto citado, sin embargo, afirma: “la naciente democracia europea ponía en el centro de su lucha contra el absolutismo no al *bíos*, la vida calificada del ciudadano, sino a la *zoé*, la vida desnuda en su anonimato” (ibíd.: 137). En este último texto, como es evidente, *zoé* y vida desnuda aparecen como sinónimos.

Ahora bien, en sus trabajos más recientes, respecto de la noción de vida y su relación con la política, a los tres conceptos mencionados Agamben agrega el concepto de inoperosidad, retomando así una categoría utilizada por Maurice Blanchot y Jean-Luc Nancy. Agamben sostiene, en efecto, que la sustancia de lo político no es ni el *bíos* ni la *zoé*, sino la inoperosidad y que, por ello, es necesario pensar una política en la que la inoperosidad desarticule la relación entre *bíos* y *zoé* que define hasta ahora la política occidental (Agamben, 2007: 274).

El concepto de inoperosidad requiere para Agamben, por un lado, retomar la cuestión aristotélica de la potencia en términos de potencia-de-no o impotencia y, por otro, mostrar sus relaciones con los conceptos de mesianismo y posthistoria (Agamben, 2005a: 281-282).

Ahora bien, otro aspecto que es necesario estudiar —a partir de la problemática biopolítica de la vida— es la nueva lectura de la relación entre lo humano y lo animal y, desde esta perspectiva, la cuestión del humanismo (en particular desde los textos de Heidegger) que ha sido objeto de un

9. En todos los casos las traducciones al castellano son nuestras, excepto en los casos que se indican en la “Bibliografía”.

encendido debate en el pensamiento filosófico del siglo XX. Dos trabajos de Peter Sloterdijk resultan particularmente significativos en este sentido, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus* (1999) y *Die Domestikation des Seins. Für eine Verdeutlichung der Lichtung* (2000).

De la relación entre lo humano y lo animal se ocupa largamente Esposito en su reciente trabajo *Terza persona* (2007), sobre todo en el primer capítulo titulado “*La doppia vita (la macchina delle scienze umane)*”. En esta obra, además, Esposito aborda la relación de esta cuestión, la de la animalidad del hombre, con el concepto de persona. Sin pretender agotar todo el arco problemático de la noción de vida en el pensamiento biopolítico, nos parece necesario mencionar además la cuestión que plantea la noción fenomenológica de carne, en especial en Maurice Merleau-Ponty. Ha sido Roberto Esposito, en *Bíos. Biopolítica e filosofia* (2004), quien ha llamado la atención al respecto (Esposito, 2004: 177).

Por último, señalemos que el concepto de forma-de-vida puede servir como marco general para encuadrar el debate acerca de las tensiones conceptuales que hemos señalado entre los diferentes conceptos de vida. En definitiva, para expresarlo en pocas palabras, la cuestión de la vida, en la biopolítica, es la cuestión de la forma-de-vida. Como lo expresa Agamben, la forma-de-vida es lo que constituye a la vida como vida política (Agamben, 1996: 14).

b. Política

El otro polo del concepto de biopolítica lo ocupa la noción de política. Como el anterior, se trata de un concepto que hunde sus raíces en el pensamiento clásico, pero que en la corriente biopolítica ha sido objeto de nuevas problematizaciones.

En las tres primeras lecciones del curso *Sécurité, territoire, population*, Foucault se ocupa de los dispositivos biopolíticos de seguridad y de la aparición de la realidad y del concepto de población en el siglo XVIII. A partir de estas cuestiones, la lección del 1º de febrero de 1978 introduce en realidad un nuevo tema, el gobierno y lo que Foucault llama la guber-

namentalidad. Llevando a cabo una genealogía del concepto de gobierno, Foucault emprenderá un camino que, primero, lo hará retroceder hasta Platón y, luego, lo conducirá de nuevo al siglo XVIII. El hilo conductor de este recorrido son las artes de gobernar. La hipótesis de Foucault es que la práctica de gobernar no coincide ni con la de reinar, ni con la de mandar, ni con la de dictar leyes (Foucault, 2004b: 119).

La problemática abierta de este modo por Foucault ha sido retomada fundamentalmente por dos autores. En primer lugar, por Michel Senellart, *Les Arts de gouverner. Du régime médiéval au concept de gouvernement* (1995), y, en segundo lugar, por Giorgio Agamben en *Il Regno e la Gloria* (2007). Como sugiere el título, el trabajo de Senellart lleva a cabo una genealogía de la noción moderna de gobierno a partir de los tratados medievales sobre el “régimen” político. Agamben, en cambio, critica precisamente esta opción teórica (cf. Agamben, 2007: 128). Su genealogía del gobierno moderno no parte de los tratados sobre el régimen, sino del género titulado “*de gubernatione mundi*”, es decir, los tratados medievales donde se expone y desarrolla la doctrina de la providencia. Desde esta perspectiva, Agamben busca formular una “ontología de los actos de gobierno”. Para Agamben, por último, puede establecerse una línea directa entre los tratados medievales sobre la providencia y la matriz conceptual de la economía moderna. *Il Regno e la Gloria* lleva como subtítulo, en efecto: *Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*.

Ahora bien, sin romper con sus obras anteriores, en particular *Homo sacer I*, donde había desarrollado una concepción de la biopolítica a partir del concepto de excepción soberana (y, por ello, más cercana a la cuestión del régimen), Agamben introduce aquí una concepción de la biopolítica a partir de la noción de gobierno. Mientras la primera se alejaba de Foucault, esta última se le acerca.

Retomando una distinción sobre la que ha insistido repetidas veces Foucault, la problematización que adquiere el concepto de política en el pensamiento biopolítico y, en consecuencia, la propia noción de biopolítica, puede expresarse con la tensión que existe entre la ley y la norma. Del lado de la ley se ubican, entonces, la noción de régimen, de soberanía, de excepción y, en general, el aparato jurídico-institucional del Estado; del

lado de la norma, la gestión de los hombres, en primer lugar, la económica, pero también la que llevan a cabo la medicina y las ciencias humanas.

c. *Uso*

Uso es, en el pensamiento biopolítico, un concepto técnico que atraviesa cada una de las tres categorías anteriores. La noción de forma-de-vida, la desactivación del dispositivo político de Occidente y la relación entre derecho y vida en la posthistoria son pensadas, precisamente, en términos de uso.

Ya Foucault se había servido de este concepto. El segundo volumen de la *Histoire de la sexualité* lleva como título *L'Usage de plaisirs*. Foucault retoma así la expresión griega *chrésis aphrodisión*. Sin hacer referencia directa a él, la noción de uso, *chrésis*, se encuentra presente desde los primeros trabajos de Agamben y un volumen (todavía no publicado) de la serie *Homo sacer* le estará dedicado por entero. Este autor opone a la categoría de uso la noción de propiedad. Uso y propiedad definen, para él, dos modos opuestos de concebir la relación entre *bíos* y *zoé*.

Por último, es necesario señalar que la noción de uso está estrechamente ligada con el par conceptual potencia-acto. Uno de los ejemplos clásicos de la diferencia entre estos dos conceptos es la distinción entre poseer una capacidad y usarla, entre *ktêsis* y *chrésis*.

d. *Posthistoria*

En *Il linguaggio e la morte* aparece la cuestión kojeveana de la posthistoria. Aquí se remite a una carta inédita en ese momento, del 8 de abril de 1952, de Alexandre Kojève a Georges Bataille –aunque como hemos mostrado es al revés (cf. Castro, 2010)–, según Agamben su tema es la noción de negatividad sin empleo (cf. Agamben, 1982: 66). A partir de esta carta, la tesis kojeveana del fin de la historia aparece vinculada a tres problemáticas que serán ampliamente retomadas en otros trabajos: la animalidad, la inoperosidad del hombre y la *Ereignis* heideggeriana.

De la animalización posthistórica, Agamben se ocupará en *L'aperto. L'uomo e l'animale* (cf. Agamben, 2002: 12-20), de la relación con la *Ereignis*, en *Homo sacer I* y *Mezzi senza fine* y, finalmente, de la relación entre posthistoria e inoperosidad, en *Il tempo che resta*, donde introduce otro concepto que ha tenido particular importancia en la filosofía contemporánea a partir de los últimos años del siglo XX: “mesianismo”. Piénsese, por ejemplo, en Jacques Derrida, Emmanuel Levinas y Alain Badiou.

A partir de estos tres temas –animalidad, *Ereignis*, inoperosidad– la cuestión de la posthistoria se entrelaza en Agamben con la de la biopolítica. Hacia el final de la primera parte de *Homo sacer I*, a partir de la interpretación de la expresión “Ante la ley” en el relato de Kafka, donde un campesino situado delante de una puerta abierta, custodiada por un guardián, no es capaz de atravesarla, Agamben aborda la relación entre bando soberano y mesianismo: “la leyenda kafkiana –sostiene Agamben– expone la forma pura de la ley, en la que esta se afirma con más fuerza precisamente en el punto en que no prescribe más nada, es decir, como puro bando” (Agamben, 1995: 57-58).

Siempre en el marco del pensamiento biopolítico, el otro autor que retoma la problemática kojeveana de la posthistoria es Esposito, pero lo hace en un sentido inverso al de Agamben. En particular en su reciente trabajo *Terza persona*, en lugar de dirigir el análisis hacia el concepto de mesianismo (interpretado, como hace Agamben, en términos a la vez benjaminianos y schmittianos de excepción) Esposito se dirige hacia la concepción kojeveana del Estado universal y homogéneo y del ciudadano, planteando la relación entre derecho y persona a partir de la noción de lo impersonal o de la tercera persona (que constituye para Kojève la esencia del derecho):

Para una tradición como la nuestra, empapada desde sus orígenes de teología política, es difícil sustraer la categoría de decisión de su conexión con la del individuo y la soberanía –en lugar de conjugarla con la persona, con el impersonal. [...] La figura extrema, casi póstuma, del “devenir animal” –que en el presente parece anticipar la imagen prehumana, o posthumana, proyectada por Kojève al final de la historia– abre el pensamiento del impersonal a una perspectiva todavía desconocida

en su significado de conjunto. Lo que se perfila en ella, ya fuera de la figura fatal de la persona, y entonces también de la cosa, no es solo la liberación de la prohibición fundamental de nuestro tiempo, es también la vuelta a aquella reunificación entre la forma y la fuerza, el modo y la sustancia, el *bíos* y la *zoé*, siempre prometidas, pero nunca experimentadas realmente (Esposito, 2007: 21).

2

a. *Zoé aiônios, vida mesiánica, forma-de-vida*

Il Regno e la Gloria, de 2007, es, como ya hemos señalado, una genealogía del liberalismo a partir de la teología económica. Se distingue por ello de la investigación desarrollada en *Homo sacer I*, donde se concebía la noción de soberanía a partir de la teología política esbozada por Carl Schmitt. Se distingue y, al mismo tiempo, se complementa, pues la soberanía y el gobierno (concepto central de *Il Regno e la Gloria*) conforman los dos mecanismos que definen la máquina política de Occidente. Estos dos mecanismos se articulan entre sí a través de la Gloria, antecedente teológico del moderno consenso. La cuestión de la vida, por ello, ya no será enfocada a partir de la simple *zoé*, sino en relación con la “Gloria”, con el centro inoperoso de lo humano, la *zoé aiônios*, la vida eterna.

Esta problemática, como la de la “desnuda existencia biológica” (cf. Castro, 2008: 24), también hace su irrupción mucho antes en el pensamiento de Agamben. Dos referencias resultan, en este sentido, particularmente significativas. La primera es, una vez más, a *Il linguaggio e la morte* a partir de la correspondencia entre Bataille y Kojève. Agamben introduce aquí la cuestión de la posthistoria que se desarrollará luego en dos sentidos diferentes: en los términos propiamente kojeveanos de animalización de lo humano, vinculándose con la cuestión de la *zoé* que hemos expuesto más arriba, en *Homo sacer I* y *L’aperto* (2002), y en la dirección de la *zoé aiônios*, en *Il Regno e la Gloria*. La segunda referencia es a *La comunità che viene* de 1990. Es aquí, mucho antes, entonces, de *Il*

Regno e la Gloria, donde la vida aparece por primera vez vinculada con la teología económica, esta vez a propósito de la noción de limbo.

Ahora bien, sin poder detenernos, ni mucho menos, en los pormenores de la investigación de *Il Regno e la Gloria*, señalemos que Agamben lleva a cabo una lectura política de la cuestión de la Gloria donde la actividad de los ángeles, al final de la historia, es vinculada con la problemática aristotélica de la vida contemplativa. La genealogía teológica de la economía y el gobierno muestra que la distinción aristotélica entre vida contemplativa y vida activa, entre el *bíos theoretikós* y el *bíos politikós*, ha permitido la instauración, en Occidente, del dispositivo economía-gloria y, al mismo tiempo, ha hecho que tanto la política como la filosofía perdieran su rumbo. La verdadera sustancia política de Occidente, según nuestro autor, es entonces la inoperosidad que desactiva las praxis lingüísticas y corpóreas, materiales e inmateriales, asignando a lo viviente, no una obra determinada sino más bien la ausencia de obra. Desde esta perspectiva, lo que busca atrapar en sus mecanismos la máquina política de Occidente, ya no es la simple *zoé*, la desnuda existencia biológica, sino la *zoé aiônios*, la inoperosidad esencial de lo humano.

Para pensar la inoperosidad que define la *zoé aiônios*, Agamben se ha servido fundamentalmente de dos conceptos, el de vida mesiánica y el de potencia-de-no.

A la vida mesiánica está dedicado, en efecto, el comentario filosófico de las diez primeras palabras de la *Carta a los romanos* del apóstol Pablo, publicado en el año 2000 con el título *Il tempo che resta*. La vida en el Mesías, la vida mesiánica, se define, según Pablo, en términos de *chrésis*, es decir, de uso. “Uso —sostiene Agamben— es la definición de la vida mesiánica en la forma del *como si*.” Agamben se refiere a la expresión de Pablo, según la cual quienes tienen mujer que vivan como si no la tuvieran; quienes lloran, como si no llorasen; quienes están alegres, como si no lo estuvieran, etc. Como vemos, en la lógica del *como si*, la vida no es objeto de propiedad, sino de una desapropiación que desarticula todas las identidades. No la poseemos, solo la usamos sirviéndonos de una potencia genérica.

Agamben denomina esta forma genérica de la potencia, de manera más específica, potencia-de-no. Toda una serie de trabajos le están de-

dicados, desde el comentario al cuento de Melville, “*Bartleby o della contingenza*” (1993), hasta el ensayo “*L’opera dell’uomo*” (2004), en *La potenza del pensiero* (2005). Esta potencia-de-no es esa particular figura de la potencia que no se define tan solo por su capacidad de pasar al acto, sino también de no pasar al acto. Así, retomando un ejemplo aristotélico, el arquitecto no solo puede construir una casa, también puede no construirla. Puede hacerlo, pero también puede no hacerlo. Quien no posee la ciencia arquitectónica, en cambio, no puede ni hacerlo ni no hacerlo. Esta potencia inoperosa es lo que define, según Agamben, la vida propiamente humana, una vida que no puede ser separada de su forma.

b. El paradigma de la secularización

Por un lado, según los análisis de *Homo sacer I*, en torno a los cuales se articulan los diferentes sentidos del término “vida” en la medida en que entran en relación con el dispositivo soberano, la *zoé* es la forma secularizada de la vida sagrada. Por otro, esta vez siguiendo la investigación de *Il Regno e la Gloria*, lo que el dispositivo biopolítico de Occidente busca atrapar en sus mecanismos ya no es la simple *zoé* (*bloss Leben*, vida desnuda), sino la *zoé aiônios*, la vida eterna e inoperosa a la que el autor ha llegado a través del concepto teológico de Gloria. El primer trabajo, como dijimos, se mueve dentro del paradigma de la teología política; el segundo, en el marco de la teología económica.

El paralelo con las investigaciones de Foucault, en las que se prescinde por completo del paradigma de la secularización, resulta de nuevo iluminante. Sin que pueda establecerse con claridad una relación de causa y efecto, la utilización o la prescindencia del paradigma de la secularización guarda estrecha vinculación con las respectivas concepciones del método arqueológico y, por lo tanto, también de las dimensiones que definen la historicidad del hombre.

Para Agamben, en efecto,

la *arché* hacia la cual la arqueología trata de retroceder no puede ser

entendida de ningún modo como un dato situable en una cronología (incluso en una cadena larga de tipo prehistórico) y tampoco más allá de esta, en una estructura metahistórica intemporal (por ejemplo, como ironizaba Dumézil, en el sistema neuronal de un homínido). Ella es, más bien, una fuerza que opera en la historia, exactamente como las palabras indoeuropeas expresan sobre todo un sistema de conexiones entre lenguas históricamente accesibles [...] la *arché* no es un dato, una sustancia o un acontecimiento, sino un campo de corrientes históricas tendidas entre la antropogénesis y el presente, la ultrahistoria y la historia (Agamben, 2008: 15, 16).

Para Foucault, en cambio, la *arché* de la arqueología es siempre del orden del acontecimiento. Por otro lado, de nuevo sirviéndonos del paralelismo con Foucault, vale la pena señalar que, mientras este abre su cantera de trabajo sobre la biopolítica a partir del nacimiento de la medicina social (donde la relación con la medicina desempeña un papel fundamental aun cuando aborde la formación del liberalismo y de la economía política), Agamben, en cambio, parte de la problemática jurídica que, para él, es una referencia constante.

Como consecuencia de ello, para Foucault, en su concepción de la biopolítica, el poder está en relación con la normalización de la vida biológica de la población, mientras que para Agamben aquello que el dispositivo soberano y el gubernamental buscan atrapar en sus mecanismos es o la *zoé* o la *zoé aiônios*. No resulta extraño entonces que Agamben retome un concepto marcadamente jurídico, al igual que el de secularización, para definir la tarea de su pensamiento y de la política *que viene* en relación con ese residuo teológico de nuestra concepción de la vida y del poder: profanación. Profanar consiste en restituir al uso común de los hombres lo que había sido consagrado a los dioses.

La secularización es una forma de remoción que deja intactas las fuerzas, pues se limita a desplazarlas de un lugar a otro. [...] La profanación, en cambio, implica una neutralización de lo que se profana. Cuando ha sido profanado, lo que era indisponible y separado pierde su aura y es restituido al uso (Agamben, 2005b: 88).

CONCLUSIONES

En este punto, y para terminar, es interesante detenerse entonces en el modo en que se conjugan dos cuestiones en Foucault y Agamben: *la genealogía del Estado moderno y la cuestión del liberalismo*.

La *Naissance de la biopolitique* es un análisis del liberalismo y del neoliberalismo desde la perspectiva de la gubernamentalidad. En realidad, Foucault ya se había ocupado en el curso del año precedente del liberalismo de la época de Adam Smith, luego de haber esbozado la fisonomía gubernamental de la razón de Estado y antes de abordar el análisis del poder pastoral. La *Naissance de la biopolitique* comienza, en efecto, no con el liberalismo clásico en sí mismo, sino con sus diferencias respecto del neoliberalismo del siglo XX.

En este contexto, Foucault vuelve sobre un tema que ya había aparecido en el curso del año anterior. Asistimos, según su apreciación, a una sobrevaloración del Estado bajo la forma lírica del monstruo frío o bajo la forma, aparentemente paradójica, de la reducción del Estado a lo esencial. Sin embargo, desde su punto de vista, el Estado es solo una “peripezia de la gubernamentalidad” (Foucault, 2004b: 253), es una práctica, no es un universal, carece de esencia (Foucault, 2004a: 79). Lo decisivo en la política moderna no es, por ello, la estatización de la sociedad, sino la gubernamentalización del Estado (Foucault, 2004b: 112). A partir de aquí, Foucault extrae una serie de consideraciones acerca de los modos de analizar las formas estatales de la modernidad y su relación con el totalitarismo:

las críticas tradicionales de la sociedad burguesa, los análisis de la burocracia, el tema del nazismo que todos tenemos en nuestras cabezas, el tema del nazismo como revelador y punto último de un desarrollo en cierto sentido históricamente natural del capitalismo, la teología negativa del Estado como mal absoluto, la posibilidad de pasar la escoba, con una misma crítica, tanto sobre lo que pasa en la Unión Soviética como sobre lo que pasa en Estados Unidos, los campos de concentración nazis y las fichas de la seguridad social, etc. Todo esto ustedes lo conocen bien, y es en esta serie de giros teóricos y analíticos del ordoliberalismo que podemos encontrar, creo, su origen (Foucault, 2004a: 119).

[...]

un análisis, por ejemplo, de la seguridad social y del aparato administrativo sobre el cual se apoya nos remite, a partir de algunos desplazamientos y a través de algunos términos con los que se juega, al análisis de los campos de concentración (ibíd.: 193).

[...]

El Estado totalitario es otra cosa. No hay que buscar el principio en la gubernamentalidad estatizante o estatizada que vemos nacer en el siglo XVII y en el siglo XVIII; hay que buscarlo del lado de una gubernamentalidad no estatal, más precisamente, en lo que se podría llamar una gubernamentalidad de partido (ibíd.: 196).

Según Foucault, en estas formas de análisis se pierden de vista las especificidades históricas y el trabajo filosófico no alcanza, entonces, su finalidad más propia, la de diagnosticar el presente. Por estas mismas razones, Foucault critica los abordajes de la cuestión del Estado que suponen que sus diferentes formas (el Estado administrativo del siglo XVIII, el Estado-providencia, el Estado burocrático, el Estado fascista, el Estado totalitario) se engendran unas a otras según una “continuidad genética” (ibíd.: 193) y se distancia también de las críticas de la sociedad contemporánea en términos de sociedad consumista, uniformizante y espectacular, desde Werner Sombart hasta Guy Debord (ibíd.: 117).

Resulta evidente la distancia respecto de los análisis agambenianos de *Homo sacer* y esta se hará todavía más manifiesta en el modo en que ambos remiten a la herencia del cristianismo en sus respectivas genealogías de la idea de gobierno y del liberalismo.

En *Sécurité, territoire, population*, en efecto, Foucault se encuentra con que la noción y la práctica de un gobierno de los hombres, de un pastorado; es una idea que, si bien no está del todo ausente de la tradición política griega, es necesario rastrearla, en primer lugar, en las tradiciones religioso-políticas orientales y, a partir de aquí, sobre todo en el cristianismo. En realidad, fue este el que elaboró tanto en el orden de las ideas como de las instituciones un poder pastoral propiamente dicho. No obstante esta necesaria remisión, Foucault se preocupa por mostrar la discontinuidad entre el poder pastoral elaborado en el seno del cristianismo

y las formas modernas del gobierno de los hombres. Sin entrar en detalles, señalemos que la relación con la salvación, con la ley y con la verdad no es la misma en un caso y en el otro (cf. Foucault, 2004b: 167-193). Entre la racionalidad política moderna y la herencia cristiana hay, al mismo tiempo, una continuidad y una ruptura. Por ello, esta relación no puede ser leída simplemente como una filiación, sino que debe ser entendida en términos genealógicos. Foucault distingue explícitamente estos dos conceptos. En el caso de la explicación de los mecanismos de poder como filiación, se va de una institución a otra (de la institución ejército a la institución Estado, por ejemplo); la genealogía, en cambio, busca mostrar cómo las tecnologías de poder tienen su propia historicidad, diferente de la historicidad de las instituciones en las cuales están insertas (ibíd.: 123). Por esta razón, respecto de la forma que toman las técnicas pastorales en el Estado moderno, sostiene:

No es que el rey se haya convertido en pastor, que se haya convertido en pastor de los cuerpos y de las vidas, un poco como el otro pastor, el pastor espiritual, era el pastor de las almas y de sus vidas en el más allá. Lo que ve la luz, y esto es lo que traté de mostrarles, es un arte absolutamente específico de gobernar, un arte que tenía él mismo su propia razón, su propia racionalidad, su propia *ratio*. Acontecimiento en la historia de la razón occidental que, sin dudas, no es menos importante que el que, exactamente en la misma época, es decir, hacia finales del siglo XVI y a lo largo del XVII, está representado por Kepler, por Galileo, por Descartes, etc. (ibíd.: 293).

Por ello, en la genealogía foucaulteana de la racionalidad política moderna, nunca se utiliza el concepto de secularización. Así, respecto del concepto de mano invisible, Foucault afirma: “se insiste siempre sobre el elemento ‘mano’, es decir, sobre el hecho de que habría algo como una providencia que anudaría el conjunto de los hilos dispersos. Pero yo creo que el otro elemento, el de la invisibilidad, es, al menos, de igual importancia. [...] La invisibilidad es absolutamente indispensable. Es una invisibilidad que hace que ningún agente económico deba ni pueda buscar el bien colectivo” (Foucault, 2004a: 283). No hay soberano económico.

La incognoscibilidad de la totalidad del proceso funda la economía como ciencia; “la economía es una disciplina atea; la economía es una disciplina sin Dios, la economía es una disciplina sin totalidad” (ibíd.: 285-286). Tampoco la articulación entre soberanía y gobierno, entre soberanía y economía, se inscribe en la dinámica de la secularización, sino en la de la aparición de la sociedad civil, a la que Foucault atribuye una particular forma de realidad:

La sociedad civil es como la locura, como la sexualidad. Es lo que yo llamaría realidades de transacción. Nacen en el juego, precisamente, de las relaciones de poder y de lo que sin cesar se les escapa, de alguna manera, en la *interface* entre los gobernantes y los gobernados. Estas figuras transaccionales y transitorias que, por no haber existido todo el tiempo, no son menos reales (ibíd.: 301).

En el caso de Agamben, en cambio, la relación de los conceptos políticos occidentales y de su articulación con la herencia cristiana se inscribe de lleno en la problemática de la secularización. Es aquí donde introduce un concepto, el de *signatura*, según el cual estos conceptos poseen una marca, una *signatura*, que los refiere a su origen teológico. De este modo, sin que se atribuya ningún privilegio causal a la teología, ella es tomada, según sus palabras, como el laboratorio conceptual “para observar el funcionamiento y la articulación, a la vez interna y externa, de la máquina gubernamental” (Agamben, 2007: 9).

Ya en *Homo sacer* Agamben retomaba la célebre tesis de Carl Schmitt sobre el origen teológico de la noción de soberanía. *Il Regno e la Gloria*, doce años más tarde, comienza precisamente con la polémica entre éste y Erik Peterson sobre el concepto de secularización. Para Peterson la herencia cristiana, secularizada, que recibe el Estado moderno debe buscarse, como en Carl Schmitt, en la teología política, que es más bien una invención judía, sino en la teología económica (cf. ibíd.: 21). En su descripción de la *máquina gubernamental de Occidente*, Agamben mantendrá, sin embargo, ambas perspectivas, la de la teología política y la de la teología económica, la de la secularización del concepto de soberanía y la de la secularización del concepto de gobierno. Se trata, en efecto, de una

máquina bipolar en la que soberanía y gobierno se articulan en torno a lo que el autor considera el *arcanum imperii*, la Gloria (ibíd.: 10). De nuevo, un concepto secularizado, cuyo proceso va de la angeleología al consenso, pasando por la burocracia. En este sentido, sostiene:

Lo decisivo es que mucho antes de que la terminología de la administración y el gobierno civil empezara a ser elaborada y fijada, ella ya estaba constituida firmemente en el ámbito angeleológico. No solo el concepto de jerarquía, también el de ministerio y misión encuentran, como hemos visto, su primera y articulada sistematización justamente a propósito de las actividades angélicas (ibíd.: 175).

En la perspectiva de esta genealogía teológica del concepto de gobierno, la cuestión del liberalismo, de la racionalidad política liberal, es abordada en términos de secularización de la doctrina cristiana de la Trinidad y de la Providencia. El segundo apéndice de la obra está dedicado a los conceptos de economía y de mano invisible en el siglo XVIII, donde esta mano que, como Dios, gobierna sin ser vista remite para Agamben a la providencia general de la doctrina teológica cristiana. La Modernidad, en este sentido, no ha excluido la teología, sino que, más bien, la ha consumado.

Más allá de la utilización del concepto de secularización, vale la pena subrayarlo, en la genealogía agambeniana del liberalismo no se hace ninguna mención al poder pastoral; su eje es la teología económica y la doctrina de la Providencia. Por ello, aunque frecuentemente tanto Foucault como Agamben remitan a los mismos autores de la tradición cristiana, lo hacen a obras diferentes. En el caso de Foucault, a obras de carácter político-pastoral; en el caso de Agamben, a los tratados teológicos que se ocupan de la Trinidad y de los ángeles.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (1995), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.
- Agamben, Giorgio (1982), *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Torino, Einaudi.
- Agamben, Giorgio (2007), *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II, 2*, Vicenza, Neri Pozza. Trad. cast.: (2008), *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer II, 2*, trad. de Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio (2008), *Il sacramento del linguaggio. II, 3 Homo sacer*, Roma, Laterza. Trad. cast.: (2010), *El sacramento del lenguaje*, trad. de Mercedes Ruvituro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio (2002), *L'aperto: l'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri. Trad. cast.: (2006), *Lo abierto. El hombre y el animal*, trad. de Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio (2005a), *La potenza del pensiero : saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza. Trad. cast.: (2006), *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*, trad. de Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio (1996), *Mezzi senza fine: note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Agamben, Giorgio (2005b), *Profanazioni*, Roma, Nottetempo. Trad. cast.: (2005), *Profanaciones*, trad. de Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Castro, Edgardo (2008), *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, San Martín, Jorge Baudino Ediciones.
- Castro, Edgardo (2010), "Vias paralelas", en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, Argentina, n° 9, Buenos Aires, pp. 73-88.
- Dumézil, Georges (1992), *Mythes et dieux des indo-européens*, Paris, Flammarion.
- Esposito, Roberto (2004), *Bíos. Biopolítica e filosofia*, Torino, Einaudi. Trad. cast.: (2007), *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. de Carlo Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu.
- Esposito, Roberto (2007), *Terza persona: politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino, Einaudi. Trad. cast.: (2009), *Tercera persona. Política*

de la vida y filosofía de lo impersonal, trad. de Carlo Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu.

Foucault, Michel (2004a), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, Seuil-Gallimard.

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

Sloterdijk, Peter (1999), *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp. Trad. cast.: (2011), *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, Madrid, Akal, "Reglas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger".

Sloterdijk, Peter (2000), *La domestication de l'être: Pour un éclaircissement de la clairière*, Paris, Mille et une nuits. Trad. cast.: (2011), *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, Madrid, Akal, "La domesticación del Ser".

II. IMÁGENES DE LA BIOPOLÍTICA: HACIA AQUELLO QUE MIRAMOS

EL CINE DE EXCEPCIÓN Y LA NARRATIVA DEL “RESTO”¹⁰

André Queiroz

1

¿Se puede representar lo que será? Hablemos de la representación desde la perspectiva que nos narra Jean-Luc Nancy en la que el prefijo “re” de representar no sugiere una repetición de lo ya dado, representación mental

10. Traducción de Mercedes Ruvituso. Este trabajo fue leído en la mesa “Imágenes de la biopolítica” de la que el autor participó como coordinador junto a Márcia Tiburi y Vladimir Seixas. En ella se presentó la película documental de Vladimir Seixas *Atras da porta* (2010), donde se registra la experiencia en torno a la creación de nuevos espacios habitacionales para las familias sin techo de Río de Janeiro. El documental expone una serie de desalojos forzados por el Estado y cómo estos son el comienzo de una de las mayores intervenciones en la ciudad. La película muestra cómo el proyecto llamado de “revitalización”, es decir, la reurbanización de las áreas centrales de la ciudad de Río de Janeiro, su “modernización cultural”, es cuestionado por los propios habitantes de varias ocupaciones como la expresión de especulaciones inmobiliarias que responden a intereses privados y públicos, y como un claro ejemplo de la articulación entre el Estado y el Capital [N. de T.].

o intelectual en el cruce de la imagen y de la idea, la copia que sería desde la cosa que se le da al copiarla sino más bien una relación de carácter intensivo en una presencia presente, expuesta o exhibida. No se trata de una pura y simple presencia: no es justamente la inmediatez del ser-expuesto-ahí, sino aquello que saca a la presencia de esta inmediatez, en cuanto la hace valer “como” tal o cual presencia. En otras palabras, la representación no presenta algo sin exponer su valor o su sentido, o, al menos, el valor o el sentido mínimo de estar ahí frente a un sujeto (cf. Nancy, 2006: 37). Dicho esto, lo que sucede es que volvemos a la misma cuestión: ¿se puede representar lo que será? Quizás una clave de ingreso para pensar esta impotencia nos remita a la cualidad repulsiva de ciertas imágenes. Pensemos en lo que Giorgio Agamben nos cuenta desde la literatura del testimonio acerca de la experiencia del campo de concentración nazi en la Segunda Guerra Mundial: la presencia irrepresentable del *Muselmann* como los que traspasaron el umbral de lo que era la vida después de la muerte, o mejor dicho, no sería completamente el caso, una vez que se traspasa el umbral, como a los que no se les dio muerte como consecuencia de este traspasar; sino que por el contrario, en el límite, se los tomó por asalto fuera de su muerte, fuera de ella se los secuestró como un grado de posibilidades en

las que se inscribe un acto. El *Muselmann* estaba arrojado con fuerza en el complejo de una presencia sin resto. Totalmente arrojado en la escena en la que, además, no es la escena en la que él está. Quien “está” en la escena, quien se hace presente, son las SS. El *Muselmann* es el resto cuando de tal escena integral cabe algo que resta en relación a ella.

La paradoja de su condición es ser un resto cuando no hay nada que resta. Una paradoja revuelta, llevada al extremo si se percibe que más allá de la paradoja nos encontramos con el paroxismo de una existencia a tal punto subsumida en una ausencia. Porque el *Muselmann* es una ausencia. De sí mismo no persiste nada. En su sí-mismo él es lo exterminado una vez que podemos decir que él es el resultado del dominio del otro.¹¹ La máxima saturación de este dominio. La consumación perfecta de lo que el campo puede como experimento. En él se da el máximo poder concentrado en volver a la vida indiscernible de la muerte. Porque no bastaría con decir que allí solo se mataba, allí se promocionaba la muerte de manera corriente. Pero, y sobre todo, en esta producción desmedida no se produciría una muerte personal e íntima, la muerte de “alguien”, sino la muerte que no es de nadie y que al llegar a alguien, arrastraría a este alguien al registro de nadie: aniquilación del rostro, aniquilación del nombre, aniquilación de las filiaciones, aniquilación del carácter, aniquilación sobre aniquilación. Esto es la realización del *Muselmann*. El producto final en la lógica meticulosa de esta biopolítica. No quedaba nada “propio”. Ni siquiera “su” muerte. Muerte que quién sabe si ideada por un gesto brutal y contundente, gesto breve en llevar a cabo el destino en el que se está atrapado, gesto breve que sería el trauma de una violencia que revertiría la lentitud del tiempo en el que en el acontecer del acontecimiento no se da nada, una imprecisión, una deriva, gesto que sería esta deriva y, entonces, “su” muerte inaugura el hiato, la brecha, el intersticio por el que correría lo que estuviera retenido. Los *Muselmann* están abandonados a la vida, pero a una vida que no se distingue en nada a la muerte. Están estancados en una especie de umbral, contenidos o retenidos al “cuando” de una entrada donde nada es lo que parece. Están inmersos al

11. En palabras de Jean-Luc Nancy, al referirse a los judíos y a la representación que de ellos hacía el discurso oficial alemán: “El judío como gangrena o miasma capaz de corromper la representación misma de la presencia auténtica” (Nancy, 2006: 48).

límite de las puertas al menos hasta que las puertas les abran un pasaje. A su modo, ellos son los *prisioneros del pasaje*, *los pasajeros por excelencia en el ahora*, *el ahora mismo de hace setenta años*,¹² en la experiencia-límite que es la del campo, totalmente inscriptos a condición de no dejar nunca este lugar que para ellos es un no-lugar, subsumidos al tiempo estático que para ellos es la ausencia de tiempo, ausencia de fallecimiento. Los *Muselmänner* son los que fueron reducidos a la condición de un conjunto de funciones físicas. En las palabras de un deportado (cf. Améry, 2008: 39). Los que se olvidan en el caso de que por casualidad se de un encuentro. Los que se busca olvidar pero nunca encontrar. Los que bajo el sello de la representación prohibida para nosotros serían como la piedra en el camino, un impedimento. Agamben afirma que en las imágenes que los ingleses captaron del campo casi ninguna se dirige al *Muselmann*. Su cara aparece como en un descuido del objetivo, solo por un segundo. Y luego, una vez más, el olvido. Olvido que también será de la palabra. Olvido que aparecerá prohibido desde las imágenes. Porque allí quizás solo estaba lo repulsivo de ellas, lo repulsivo de ellas una vez más. Y entonces solo será la nada de todo aquello. Como si la cuestión fuese el no-tener un modo de ellos. Como si la única inscripción posible fuese la no-inscripción y las palabras, aun estando en ellas, las palabras no llevasen consigo un nombre que pudiera caber en el acontecimiento, un nombre para desviar entonces el acontecimiento en la tentativa o tentación de hacerlo entrar en las formas de un nombre; y las imágenes, aun estando, quedarán en una condición turbia en la que las formas, los contornos, la profundidad del campo todo se resume en la tapa cerrada de la noticia, un fotorreportaje que incauta, donde cínicamente, solo se busca comunicar.

2

Vladimir Seixas (y Chapolim) se sitúa en el no-lugar en el que *los restos* del ahora mismo están en un depósito. Para la comprensión de las co-

12. Referencia a las expresiones utilizadas por Foucault, en su *Historia de la locura*, para designar la condición de los insanos embarcados en la nave de los locos, los prisioneros del pasaje, los pasajeros por excelencia.

sas quizá se debería indicar un lugar en el que la distinción –la condición y el modo de lo que es el *resto*– se nos apareciese situada. Pero el lugar parece faltar. Como si ellas estuviesen encerradas en la totalidad del tiempo. Como si a ellas el tiempo se les tornara, una y otra vez, suspendido, comprimido. Ninguna esperanza de un día mejor, el futuro renovado de las amarguras del presente. Nada, el presente. Porque parecería que él se agita, si hubiera un presente él se agitaría desde su estrechez fugitiva que es el instante brevísimo entre el ya-no y el todavía-no, solo esto, tan poco es el presente. Pero parece no haber presente. Parece que se está a las anchas de un tiempo que no pasa. Parece que se está inmerso en la omnipresencia de un instante que es la totalidad del tiempo: instante gordo, pesadez o pesadumbre, el instante, el tiempo integral. En él, la contención. Una vez en él, las amarras. Por medio de él, la retención de las fuerzas que resisten a esta operación desde los extremos, el estado de excepción que se inmiscuye en las formas y procederes del Estado de derecho, en su anomia, en su considerarse justo; desde afuera por miedo de que haya una vacancia de poder y quizás, quién sabe, se teja alguna insurrección; por fuera, por miedo a que tal vez las mismas leyes no contemplen la disparidad de intereses de la mayoría y entonces las bases se inquieten donde está la mayoría; se dará esto y será la obstinación en hacer que las leyes se defiendan del respeto a las leyes que ellas respetan, aunque ellas prescriban lo que no se debe cumplir y, aun así, respeten no solo tanto por prescribir (hacer que el texto de la ley sea lo inmediato de los gestos, situándolos en sus interiores que solo son incisos y artículos), sino por hacer que la ley misma sea; y cuando no lo es en el formato de la ley, que se den pues los procedimientos para que sea respetada por todos, para que entonces sea ella la que se dirija a todos que –ya sabemos– no es nadie: la indistinta abstracción de una ciudadanía, cuyos derechos son los enunciados abstractos del concepto que se pretende universal.¹³

13. Agamben se refiere al estado de excepción: “Ese espacio vacío de derecho, por una u otra razón, tan esencial al propio orden jurídico que este debe intentar por todos los medios asegurar una relación con el primero, como si, para garantizar su funcionamiento, el derecho necesariamente tuviese que mantener una relación con la anomia” (cf. Agamben, 2003).

Vladimir Seixas (y Chapolim) parece estar entre los cortes, fuera del texto, buscando soluciones que reparen partes que no se reparan. O tal vez, lo que ellos perciban sea el desatar de los ya desatados, pero aun así, operar desde ahí y para ahí: el desenlace que está en el grito que encierra la conversación, en su ambición por comunicar. Vladimir Seixas (y Chapolim) está buscando la posibilidad de que la lectura que nos abre una mirada en su película *Atrás da porta* (porque la película empieza con un epígrafe sobre un fondo negro) sea una lectura integral de lo que aparece en el cuadro que nos muestra. La película empieza así, con el epígrafe del texto de la ley suprema, la Carta Constitucional: “La propiedad atenderá a su función social”. Así comienza la película. Empecemos entonces desde aquí, desde este texto, desde lo que el texto nos dice. Empecemos así, en medio de este enunciado que nos da la garantía de un lugar. Porque parece que tiene un lugar. Claro está que a este lugar le corresponderá cierta noción de poder. Cierta modo de reglamentarlo desde lo común. Porque parece que se está diciendo que aquello de lo que se hace uso común reenvía a lo “propio”, lo que trae consigo el nombre y la distinción garantizada de este nombre que lo predica: desde lo común hasta lo propio. ¿Síntoma de una expropiación? Tal vez sí. Tal vez sea esto lo que el texto nos dice, pero en él parece que se reinvierte al expropiado hacia un uso que para él se vuelve la función social de la propiedad. Es cierto que no nos molestaremos en buscar las distinciones posibles entre lo que es “común” y lo que se busca circunscribir cuando nos referimos a este enredo en el que se enmaraña la esfera social.¹⁴ Lo que aquí se indica es que la propiedad se limitará a una función que por supuesto implica a todos, donde estos todos están bajo el registro de lo social. Ni lo privado ni lo público, sino algo así como la unión de ambos; la tesis consiste en que estas partes llevan a su aniquilamiento, una vez que se estaría por destruir esta condición escindida. Vladimir Seixas (y Chapolim) nos alcanza este texto que se congela en la pantalla, su fondo negro en equilibrio con las letras en blanco, con lo cual parecería que la pantalla, hecha con tela o vidrio, se utiliza para cubrir un

14. Es interesante la lectura del libro de Hannah Arendt *La condición humana*, en lo que respecta a una cierta genealogía de la esfera social tal como la lleva a cabo la autora.

vacío o proyectar una imagen sin impedir el pasaje de la luz, en la pantalla y en el texto congelado, la cuestión es entender su función social, la pantalla estaría como garante del texto-fijado en un lugar en el que se reunirían las indistinciones. Vladimir Seixas (y Chapolim) nos ofrece el texto, y en el texto, aquello que él supone. Aquí está la garantía de la imagen en lo que parece que ella representa en los destellos de luz hacia la comprensión de todos. En función o detenida, la pantalla está bajo el destino que le impone aquella tecla de nombre “pause”. Pero ¿cuándo se da esto? Solo nos basta un dedo para mover las imágenes, estamos a merced de ellas, de su operatoria ver lo que se muestra en la primera escena nos costará entre cinco y seis segundos y lo que podremos ver es solo unos pasos saliendo a la calle, y lo que podremos oír es el ruido de la puerta, el enrejado, el tiro en la apertura de caminos, el vigor desde los brazos hasta el filo de madera, una y otra vez el gesto, la repetición, la repetición, el movimiento de las personas tras las rejas; pero antes de cualquier sensación apresurada, dejen que les cuente de qué se trata: esta gente no está tras las rejas, no está en la cárcel, bajo vigilancia automática, en el panóptico de Bentham, en la lectura que Foucault hace de esto. Esta gente está del lado de afuera de las rejas que protegen el ingreso de la masa a la propiedad vacía. Cuando se está en *el resto* parecería que lo que falta es la posibilidad de un lugar.

3

De la representación prohibida del *Muselmann*, *el extenuado*, *la presencia sin rostro*, Primo Levi dirá que cada uno de los testimonios buscan de algún modo arrancar del olvido al *Musemann*. Como si fuese necesario mantenerlo en la noche de los tiempos. Es curiosa esta segunda condena, en la que parece desdoblarse la primer condena. Sin embargo, por el contrario, Primo Levi dice que toda la palabra, toda la atención es para él, para el *Muselmann*; porque ellos serían los testigos integrales, a ellos el acontecimiento los llevó hasta los más hondo, de donde ya no hay vuelta atrás. Aunque, si había una vuelta, una especie de milagro –milagro sin Providencia, milagro lleno de casualidad–, el *Muselmann* volvía mudo, aterrorizado, atormentado. Había visto la Gorgona, cuyo riesgo mayor es

la petrificación, la condición en la que el tiempo se detiene. Su mirada es la mirada sumergida en la carne de un salto irreversible. Su vida es aquella en la que la muerte nunca cesa de provocarse y aun así la muerte que se provoca es también la muerte silenciosa y familiar que se suspende a cada instante en una especie de demarcación de su imposibilidad, una vez que se está preso de una vida *incalificada* en la que muerte está afuera, y no cuando la muerte viene desde afuera, sino cuando se delega en otro en un acto de condena o ejecución la llegada de la muerte. La cuestión es otra: ¿dónde y cómo representar la cualidad repulsiva de las imágenes?, ¿será en el hecho de que lo comprimido surge del fondo de las vísceras, el estómago hecho pedazos, cancerígeno, una fiebre de intestinos?, ¿será para hacer un cuadro, comunicar, llenar los museos de maquetas donde se encastran los pedazos de una reproducción extraída de una líneas de montaje de una fábrica de porcelanas? Jean-Luc Nancy menciona una entrevista donde en 1982 el artista plástico alemán Joseph Beuys habla de Auschwitz; Nancy nos cuenta que Beuys decía que no se podía “representar esa imagen repulsiva, que no puede presentarse como una imagen y que solo podrá exponerse en la efectividad de su acontecimiento, por cuanto se produce lo que no puede llevarse a una imagen” (Nancy, 2006: 62-63). La representación prohibida, la palabra imposible, el *Muselmann*, lo intestimoniable. Y sin embargo, la inversión repentina del gesto que cuenta en el acto que representa la intensidad de las escenas. Aquí hay una apuesta. Aquí se funda el territorio de una nueva ética. Primo Levi diciendo que se debe volver a hablar. Agamben-Levi mencionando que allí, en ellos, el testigo integral es como si rescatara lo que no se calla tan solo porque aparece como lo olvidado. Porque quizás la gravedad de lo sucedido es que en su consistencia ontológica se inscriba –la consistencia de un pasado que no pasa, que vuelve, que se revuelve, que se remonta, que tuerce la historia cuando se reactualiza– tal vez como farsa, tal vez como tragedia. Pensemos en los campos de concentración de una Argentina reciente, la Escuela de Mecánica de la Armada, la ESMA, en la que se desaparecieron a cinco mil personas. Pensemos en las formas propagadas por los torturadores de la dictadura civil-militar de Uruguay, en la que los líderes de la militancia de la izquierda revolucionaria nacional Tupamaros eran arrojados a pozos, una fosa cavada en el piso, en un descampado,

donde se dejaba a un hombre, donde se dejaba a un hombre para ver todo lo que se le podía arrancar, la delación, en las costuras del alma, en los pliegues del hombre, él o ella, el prisionero, el absorto, el despojado; y aun allí el descubrimiento, algún descubrimiento, un mínimo descubrimiento iluminador, como el de Henry Engler, cuando dice que en el pozo lo sorprendió una certeza que nunca habría imaginado, que las hormigas se gritan unas a las otras. Quién sabe, a partir de ese momento. El resonar de un grito inhumano. Juntar las cabezas para ver cómo se arman las partes del rompecabezas: porque, ¿cómo podía pensarse una resistencia cuando solo se tenía una armada desorganizada frente a un poder absoluto? Un poder que suspende la representación una vez que ella se deforma, se obstruye, se altera, se petrifica (cf. Nancy, 2006: 62) y, aun así, quién sabe, a pesar de todo: ¿la imagen positiva?! Desde el desierto poblar las alamedas, recobrar la alegría en la que es posible pensar que siempre, que nunca será inútil rebelarse: que incluso en el quietismo, aunque los surcos del tiempo sean grises, siempre está el hombre. Un hombre como el que decía Robert Antelme en *La especie humana*: Robert el deportado, Robert el esposo de Marguerite Duras en el momento de la deportación, Robert que estuvo en Buchenwald, en Gandersheim, en Dachau, Robert que había combatido en la resistencia francesa en una París ocupada, Robert que con una altura de un metro setenta y ocho pesaba treinta y siete kilos, ese Robert del que Duras dirá que volvió dominado por el hambre, después de tanto tiempo entró en la sala cargado, totalmente absorbido en el desconocimiento de lo que le había pasado, de lo que le estaba pasando –si estaba vivo, si estaba muerto, si tenía hambre, si sentía frío–, él que entonces está ahí en la sala, que va hacia una mesa donde hay una torta y pregunta de qué está hecha, que pregunta si puede probarla, que le dicen que no, que se sienta enojado porque como en el campo todavía se le niega lo que quiere; Robert, que habría muerto si hubiese comido la torta, el estómago se habría perforado por el peso del alimento, Robert dirá que su muerte seguramente sería como fue la muerte de tantos y no porque era la muerte del hombre y en su muerte era el hombre el que no se destruía, porque las SS lo podían matar como matarían a tantos, no porque las SS al matarlo mataran al hombre que había en él sin que el hombre hubiese sido el consumido, porque si se muere es el hombre el que muere,

porque si se mata es al hombre al que se está matando (cf. Antelme, 2009 y Duras, 1986). Allí, curiosamente, hay un resguardo minimalista, una zona no trazada en la que decir el hombre es decir lo que se mata y es decir también lo que resiste.

4

Vladimir Seixas (y Chapolim) están sin decirlo dándonos imágenes de la biopolítica. Están lanzándonos a los ojos pequeñas muestras de relaciones de poder en las que la vida es por excelencia la materia sobre la que se cercan las *intenciones no subjetivas* del Estado, las políticas que desde el Estado, que desde su afuera, que desde la maraña discontinua de las acciones que convergen en el Estado, en las que uno se habitúa, en las que se instrumentalizan, en las que se crece a merced de un afuera que es el afuera de las grandes corporaciones internacionales y su bloque de resoluciones, pero también, las que retornan a ella, como cuando tantas veces se busca un respiro a salvo de los recursos públicos, un PROER¹⁵ por acá, una cartera de aplicaciones por allá, un subsidio más allá, o más extemporaneidades de una u otra acción, más de lo que consiste en la sistematización de una política que se inscribe en los tentáculos legislativos, jurídicos, penales y policiales, la anomia y la norma unidas, la ley y el afuera de la ley juntos; como cuando se da una acción armada para proteger sus bienes, la propiedad que el texto de la carta constitucional decía que debía servir para una función social, pero todavía no. ¿Qué es lo que decía aquel texto? ¿Porqué el texto decía lo que no sería? ¿Será que hay una entrada de fondos en la que se montan y vuelven a montar significados y significantes, se los acumula para ver si fundan un ambiente, si reinscriben la pretensión de una tautología, si *des-inscriben* las formas de la glosolalia?

Vladimir Seixas (y Chapolim) nos llena de fantasmas reavivados, arrancados a la exaltación de los vencedores, los fantasmas incrustados en el fondo falso de los armarios, un paquete de deuda en los bolsillos, los fan-

15. Se refiere a las siglas del Programa de Estímulo à Reestruturação e ao Fortalecimento do Sistema Financeiro Nacional [N. de T.].

tasmas que antes quedaban debajo de las alfombras donde, quién sabe, conspiraba un concilio de obispos. Vladimir Seixas (y Chapolim) da vuelta su reverso y al calor de las imágenes de la biopolítica, desde la conspiración del Estado y el Capital (vaya uno a saber dónde comienza uno y se cierra el otro: tejidos en *patchwork*) las acciones aparecen en la forma brutal de la violencia fascista. Violencia que es la de un encierro. Cerrar las puertas con trabas. Cerrar los ingresos en los que no hay nada. Donde adentro está todo vacío. Allí dentro, el abandono de allí adentro. El predio desocupado y, a pesar de ello, el predio cerrado. Sin importar que haya otros que están *presos del lado de afuera*. No importa que existan aquellos a los que no se les da la posibilidad de un enunciado sino un enunciado que los paraliza como objetos de intervención abstracta –objeto de acciones humanitarias, objeto de diagnósticos de especialistas, objeto de extracción de plusvalía epistemológica, objeto de injertos farmacológicos para que el alma se equilibre en el cuerpo de una vida desnuda, objeto de difamación sin fin que es el parloteo mediático de hacer pobre lo que ya es pobre, de fingir que es hambre lo que nunca fue de otro modo; extraño el proceso de larga duración en la historia de los enunciados, pero ¿cuándo se revertirá este escenario? ¿cuándo se verá lo intolerable de las convocatorias?

Vladimir Seixas (y Chapolim) parece operar desde ahí, está franqueando el habla, está dejando abiertas la cámara y su objetivo, está buscando la representación de lo que solo se representa como miasma, gangrena “capaz de corromper la presentación misma de la presencia auténtica” (Nancy, 2006: 48), está la ocupación donde la violencia es lo que detona en el gesto de la policía, en el propio gesto o en el repertorio de los modos, el paso del uniforme militar verde oliva... ino, no, perdonen! El chiste es que ahora los colores de la violencia son otros, se piden para pintar, son colores para todos los gustos y detalles: si se está en el borde de la ciudad el color es uno –se dice que es el color de las operaciones especiales– si se está en las zonas apartadas en las que habitan las llamadas clases peligrosas el color es otro, suele ser el color de civil en el que los milicianos reparten el precio de las ejecuciones y el tanpreciado saqueo del botín; y si se está operando lícitamente bajo la autorización de las leyes, algunos acuerdos entre bastidores para la representación parlamentaria y la dirección de los altos puestos de mando, entonces, el color tal vez cambie al

neutro de los collares, al rostro cínico en cadena nacional, en la captura de la pantalla que no para nunca, porque quizás en medio del silencio se desordene lo que se equilibra en los textos que comunican, tan solo esto, ellos se comunican entre pares, ellos frasean un extraño idioma vulgar y rastrero de los mandamientos y de las instituciones. Valdimir Seixas (y Chapolim) están *detrás de la puerta* cuando se osó soltarla por la porrada de la amarra, ellos llegan, ellos están llegando, ellos ven, ellos la ven allí, la turba, la fiebre, la multitud, ellos llegan a lo que está abandonado, ellos se adaptan al abandono hasta que se les dé una casa, el lugar o el campamento donde, quién sabe, será posible una representación de una intensidad que está en ella misma, ahí mismo, en la acción misma, donde les sea posible una representación.

5

Entre los ojos de la muerte, unos ojos dobles, los ojos del que condena, los ojos del condenado a muerte que demora en la certeza de que será también, a veces, la muerte que se cansa, una muerte cansada. Quizás ella todavía no llegue a darse en el Campo, en su visita ingrata, pero si se da allí, será una visita impersonal y numérica. Pero quizás no se dé allí, quizás Robert retorne. Él retorna. Quizás Primo retorne. Él retorna. Quizás retorne algún *Muselmann*. Él retorna. Son los testimonios del mismo tiempo. Porque se dirá, Primo Levi dice que Auschwitz no pasó, le dice a su hija que, al morir, morirá rodeado de Auschwitz. Sin embargo, hubo una palabra. No diría que esta fue la que se busca mantener aislada bajo la protección de un envoltorio, el yo que tan solo mira el mundo, íntegro y lleno de sí mismo. Tal vez sean palabras extrañas que dicen lo que les cabe, como quien evoca hacia afuera del olvido lo que siempre retorna. La consistencia ontológica de lo acontecido de la que nos habla Giorgio Agamben. Hablar del pasado que no pasa, hablar del espectro que merodea para que la furia concentracionaria se disipe, se encapsule en la escisión del tiempo que, aquí, sería la del nunca más. Pero ella retorna en lo que retorna y el hombre persiste como la medida de las cosas. Y en el hombre, la vida; y en la vida, lo que se puede elegir; y en lo que se elige, el

no poder o el no poder de la vida. Siempre una elección. Como aquella que decide mantener trabada una puerta para que adentro nadie esté a su gusto. Pero a veces, muchas veces, la puerta se traba para el lado de afuera, el lado de los que no pueden estar dentro de la presentación de la presencia auténtica y sin resto, presencia total y omnisciente, presencia despótica y fascista. La palabra de Levi y la de tantos como él, son palabras que llevan esta presencia a su reverso, o a su rebatimiento, donde desde las masas de las alamedas el hombre nuevo les impone un ajuste de cuentas. La cámara de Vladimir Seixas (y Chapolim) da en el blanco y, al acertar, no busca una retribución que los premios, las propagandas que lo rodean parecerían prometer a los que dan en el blanco. Porque siempre se dijo que cuanto más cerca se esté del blanco, mayor será el premio. La cámara de Vladimir Seixas (y Chapolim) da en el blanco y al acertar lo disuelve, lo hace pedazos como en un desmonte de suelos, como en un vibrar de las acciones engrandecidas por los discursos que las corroboran y se hacen presentes por medio de ellos. Disuelve el blanco porque lo descascara, un blanco desnudo, un blanco que es rey solo porque aparece desnudo, un blanco que es pagado, él mismo un nuevo rico: este escenario de torpezas que en ciertas películas “casi institucionales” bien podría ganar el Oscar de la Academia, más que otras, aquí, en la de Vladimir Seixas (y Chapolim) se aborda desde los gritos de las amarras, a veces el de las hormigas, a veces el de los zapatos, pero a veces el de los hombres a los que bien puede ser que maten otros hombres, pero más que muertos lo que en ellos estará muerto es el hombre que ellos fueron: hombre que, como dice Blanchot, es lo que puede ser destruido, pero extrañamente, es lo indestructible (cf. Blanchot, 2005).

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2003), “A zona morta da lei”, en *Caderno Mais! da Folha de São Paulo*, 16 de marzo, São Paulo, pp. 4-8.
- Améry, Jean (2008), *Intellettuale a Auschwitz*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Antelme, Robert (2009), *L'espèce humaine*, Paris, Gallimard.
- Blanchot, Maurice (2005), “A espécie humana”, en *O livro por vir*, São Paulo, Martins Fontes.
- Duras, Marguerite (1986), *A Dor*, Río de Janeiro, Nova Fronteira.
- Nancy, Jean-Luc (2006), *La Representación prohibida*, Madrid, Amorrortu.

PIER PAOLO PASOLINI Y MURILO MENDES: EL POETA ANTE LOS JUEGOS BIOPOLÍTICOS *

Vinicius Nicastro Honesko

En 1934 el historiador del arte Henri Focillon escribe el “Elogio da mão”, un texto que luego, en 1943, se incluye como postfacio de *Vida das formas*. Focillon comienza el elogio diciendo que este es un “deber de amistad” y –mirando hacia sus manos que escriben– que es necesario reconocer que así como el hombre constituyó la mano, esta también le dio forma y figura al hombre: ambos se dan vida mutuamente. Dice Focillon:

Todo lo que se hace sentir con un peso imperceptible o con un fuerte batir de la vida, todo lo que tiene cáscara, ropaje, pelaje, incluso una piedra, sea tallada por partes, redondeada por el curso de las aguas o de superficie intacta, todo puede ser tomado por la mano, es objeto de una experiencia que la visión o el espíritu no pueden llevar a cabo por sí solos. La posesión del mundo exige una especie de faro táctil. La visión se desliza por el universo. La mano sabe que el objeto está habitado por el peso, que es liso o rugoso, que no está soldado al fondo del cielo o de la tierra con el que este parece formar un solo cuerpo. La acción de la mano define el hueco del espacio y el plano de las cosas que lo ocupan. Superficie, volumen, densidad y peso no son fenómenos ópticos. El hombre lo conoció por primera vez entre los dedos, en el hueco de la palma de las

manos. El espacio no lo mide con la mirada sino con la mano y con el paso. El tacto llena la naturaleza de fuerzas (Focillon, 2010: 11).

El papel de la mano se resalta y coloca en el centro de las perspectivas como el órgano que le da al hombre las condiciones de la acción: la mano, entonces, tendría un papel fundamental en la organización y también en la institución del mundo humano. La mano dirige el camino del hombre: ella es su guía. Es interesante notar que en el mismo año del ensayo de Focillon, 1934, Diego Rivera terminaba de pintar su famoso mural *El hombre controlador del universo* en el Palacio de Bellas Artes de México. El mural, que de hecho es una segunda versión –la primera se la había encomendado Nelson Rockefeller para adornar la fachada del Rockefeller Center en Nueva York dos años antes y se iba a llamar *El hombre en cruce de caminos*–, ¹⁶ describe minuciosamente cómo Rivera veía el mundo de entonces (a la derecha, la representación del capitalismo con soldados, burgueses y una figura griega clásica con un rosario colgando del cuello; a la izquierda, la representación del comunismo, con Lenin, Trotski y una manifestación de trabajadores). Pero el elemento que nos llama la atención y que puede

16. El mural no fue aceptado por Rockefeller porque poseía imágenes de Lenin, lo cual podía causar malestar y problemas en el industrial norteamericano.

*. Traducción de Mercedes Ruvituso.

considerarse un punto de conexión con el elogio de Focillon es la mano gigantesca que domina el centro del mural.¹⁷ La cuestión del dominio, de la acción humana sobre el mundo surge directa o indirectamente tanto en el primer mural como en el segundo: *El hombre entre cruce de caminos* y *El hombre controlador del universo*: intersección (corte) y control.

La imagen de arma de corte, de acción, de dominio que representa la mano en el mural de Rivera está totalmente conectada con el espíritu de una época. En los años treinta el mundo asiste al ascenso de regímenes políticos dominantes (llamados totalitarios o democráticos) que galopan al mismo paso que la técnica hacia la amenaza de extinción de la existencia humana como una constante que se avista en el horizonte. E incluso en el mural, aquella esfera con átomos que la mano dominante sujeta, puede verse –con once años de anticipación– como la amenaza que va a reconfigurar el ideario político-imaginativo del siglo XX: la bomba atómica.

La mano que el crítico francés elogia, que “arranca al tacto de la pasividad receptiva, organizándolo para la experiencia y para la acción” (Focillon, 2010: 29), que le posibilita al hombre la creación de un universo inédito, que le da al hombre la capacidad de transformar la materia bruta en artefacto (de lo crudo a lo cocido, diríamos con Levi-Strauss), también es, sin embargo, lo que puede llevar al mundo a la destrucción, al mal de la dominación y la violencia conflictual. De todos modos es justamente este juego ambiguo entre creación y destrucción (para decirlo en los términos de Benjamin, entre cultura y barbarie) aquello que le da a la mano su carácter digno de elogio. El propio Focillon entrevé esta posibilidad cuando, después de ver en la mano todos los elementos posibles para la creación, admite que la mano “llena la naturaleza de fuerzas misteriosas”. Ahora bien ¿Qué serían estas fuer-

17. La mano sujeta una esfera en la que se ve lo que aparentan ser figuras de átomos, y tal vez aquí haya una referencia a la energía nuclear, cuyos experimentos estaban en curso en aquellos años. De hecho, toda la discusión sobre la técnica – en las artes, en las ciencias y en la política– estaba en el centro de los debates intelectuales de aquellos años. Es interesante recordar también que en 1934 Hitler comienza a ser llamado *Führer* –conductor– en Alemania y es con un gesto de manos que el pueblo alemán lo saluda.

zas? ¿Cómo es posible que un discurso que resalta claramente la potencia fundacional de la mano pueda pensar también una naturaleza llena de fuerzas misteriosas?

Quizás una buena respuesta resida en aquello que en las manos del hombre controlador de Rivera excede su capacidad de regulación: una vez más, la bomba. A la imagen de una mano a la que se le impide fijarse en Manhattan, podríamos agregar, una imagen de Manhattan, pero no de la isla de Nueva York, sino del Manhattan Project.¹⁸ Como sabemos, el aparato militar estadounidense llevó a cabo su programa haciendo el primer test el 16 de julio de 1945. El nombre con el que este test fue bautizado por Robert Oppenheimer, *Trinity*, tenía sus raíces, según el propio físico, algo dudosas, en un poema de John Donne que reverenciaba justamente la trinidad cristiana.¹⁹ En 1965, en una entrevista que forma parte del documental *The Decision to Drop the Bomb*, al referirse a la construcción de la bomba Oppenheimer cita un fragmento del texto hindú *Bhagavad Gita* para explicar lo que él supone es el pensamiento de los participantes del proyecto: “ahora yo soy la

18. Este era el nombre del proyecto de creación de las primeras armas nucleares, coordinado por los estadounidenses con la participación del Reino Unido y de Canadá, durante la Segunda Guerra Mundial.

19. En 1968, Murilo Mendes publica su texto *Ipotesi* en italiano. En la cuarta parte le dedica un poema a John Donne: “Cristo / la tua parola è una nuova macchina di pace / puntata sulla mia anima / anacronistica macchina di guerra / Il mondo – la carne – il demonio / assedian questo microcosmo, io stesso / fatto di sgomento – sperma – schiuma: / io cerco altre sfere altri laghi / dove ospitare il mio corpo stanco / di combattere notte e giorno contro il Padre, / contro la parola sacra o profana, / contro le gioie sublunari, / contro la subdola malattia: araldo di morte.” [“Cristo / tu palabra es una nueva máquina de paz / marcada en mi alma / máquina de guerra anacrónica / el mundo – la carne – el demonio / asedian este microcosmos, yo mismo / hecho de turbamiento / esperma – espuma: / busco otras esferas otros lagos / donde albergar mi cuerpo cansado / de combatir día y noche contra el Padre, / contra la palabra sagrada o profana, / contra las alegrías sublunares, / contra la engañosa enfermedad: heraldo de muerte.”] (Mendes, 1999e: 1528).

muerte que viene, el destructor de mundos”.²⁰

20. Fragmento del documental disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=ENjA738qOos> (último acceso 11/06/2012). Del tema de la bomba atómica también se ocuparon tanto Murilo como Pasolini. En Murilo los ejemplos son varios y aparecen a lo largo de toda su obra a partir de comienzos de la década de 1960: “Me siento obligado al trabajo literario: [...] porque le temo al diluvio de excrementos, a la bomba atómica, a la desintegración de las galaxias [...]” (Mendes, 1994f: pp. 45-46); “Afuera el serrucho. Aún así lo prefiero a la bomba atómica” (Mendes, 1994k); “Siempre detesté el vacío, *il vuoto*; pero prefiero el vacío a la bomba. Prefiero el anti-mundo a la bomba. Prefiero la muerte del mundo (sin bomba) a la bomba. Prefiero el escarnio, la carne lacerada, los huesos quebrados, la pérdida de espacio interior, a la bomba” (Mendes, 1994c: 1344); “[...] El aperitivo de la bomba es la guerra de Vietnam. [...] Sueño: bomberos con mangueras, vestidos de monos rojos, suben escaleras enormes para apagar una bomba atómica que explota a carcajadas, gritándoles: ‘¡Idiotas! ¿No saben que ya morirán el día que yo nací?’” (Mendes, 1994b: 1451-1452). Estos son solo algunos de los tantos pasajes. Luego, en Pasolini encontramos en su famoso filme *La Rabbia*, de 1963, la secuencia de Marilyn Monroe que es ejemplar para el pensamiento de su propio mundo contemporáneo: “*Fotografie di Marilyn, con movimenti leggeri a scoprire in P.P. ecc., alternate a visioni del mondo moderno (grattacieli, fabbriche; incontri di boxe davanti a platee sterminate: elezioni di Miss; assegnazioni di Oscar; feste cinematografiche ecc. – e visioni del mondo arcaico: folklore cattolico e primitivo, operai che lavorano come schiavi ecc.: fino a giungere alla fotografia di Marilyn sul letto di morte, e alla fotografia conclusiva, di Marilyn bambina di sei anni. Infine scoppi di bomba atomica.)*” [“Fotografías de Marilyn, con movimientos ligeros para descubrir en primer plano, etc., alternándose con visiones del mundo moderno (rascacielos, fábricas; peleas de box frente a plateas repletas: elecciones de Miss; entregas de los Oscar; fiestas cinematográficas, etc., y visiones del mundo arcaico: folclore católico y primitivo, obreros que trabajan como esclavos, etc.: hasta llegar a la fotografía de Marilyn en su lecho de muerte y a la fotografía conclusiva, de una Marilyn niña de seis años. Al final, explosiones de la bomba atómica”] (cf. Pasolini, 2001: 397). En la escena aparece una voz poética que recita el poema “Marilyn” de Pasolini. Luego la explosión de la bomba entra nuevamente en la narración oficial. “–*Sogni*

En esas paradójicas imágenes de la mano que sujeta tanto la vida como la muerte, que en un oscuro cruce de caminos decide los designios de la propia existencia, también está aquella fuerza misteriosa que llena la naturaleza.²¹ De hecho, podríamos decir que allí de algún modo se descubri-

di morte. / –Una bava di vermi nell’eternità. / –Ah, figli! / –Erano mostri le madri./ Lente fatalità che si compiono fuori dal mondo. / –Le evoluzioni di una volontà / che si fa monumento sulla sommità degli Oceani. / Volontà che non ha ricordi. / –Non c’è più nulla, nulla, nulla. / Noi non siamo mai esistiti. / La realtà sono queste forme nella sommità dei Cieli.” [“–Sueños de muerte. / –Una baba de gusanos en la eternidad. / –¡Ah, hijos! / –Las madres eran monstruos. / Fatalidades lentas que se cumplen fuera del mundo. / –Las evoluciones de una voluntad / que se hace monumento en la cima de los Océanos. / Voluntad que no tiene recuerdos. / –No hay nada, nada, nada. / Nosotros nunca existimos. / La realidad son estas formas en la cima de los Cielos.”] (cf. *ibid.*: 399).

21. Es mirando las imágenes de las manos en la gruta de Chauvet, en el departamento de Ardèche, en Francia, donde Marie-José Mondzain desarrolla su *Homo spectator*. La filósofa se detiene en la formación de esas imágenes y en cómo, en cierto sentido, es el gesto de distanciamiento el que genera al hombre en cuanto espectador en una relación de alteridad. Esto es, apoyando y retirando la propia mano en la pared de la gruta (formando así las primeras “imágenes de la humanidad”), el hombre crea para sí su primer autorretrato. Que no es especular, sino más bien un *autorretrato de otro* en la imagen de la mano (pues esta es prótesis del sexo-cuerpo del otro). En cierto modo, este es un “*autoportrait d’un sujet qui ne connaît de soi et du monde que la trace que ses mains vont y laisser. Narcisse n’est pas l’acteur du premier scénario qui nous fait naître ou mourir à la mesure de la séparation qui doit s’inscrire entre le sujet du regard et l’objet de la vision. L’homme de la caverne ne propose pas un objet à sa vision. Il scénarise la composition de son premier regard, il se met au monde comme spectateur dans une scénographie où ses mains deviennent la figure du premier spectacle. Le premier regard sur le visible est l’oeuvre des mains. Il ne doit rien à un objet taillé ni à la nature fluide d’un milieu transparent. Le spectateur est l’oeuvre de nos mains.*” [autorretrato de un sujeto que de sí mismo y del mundo no conoce más que el trazo que sus manos van a dejar en él. Narciso no es el actor del primer escenario que nos hace nacer o morir según la separación que debe inscribirse

ría la *hybris* de la violencia humana (que produce la vida –recordemos la violencia del acto sexual– y que destruye la vida). Por lo tanto, el principio que rige la acción humana sería siempre paradójico, ambiguo y conflictual.

En 1945, el último año de la Segunda Guerra Mundial, Murilo Mendes publica su *O Discípulo de Emaús*. El carácter católico y casi kerigmático del libro puede encontrarse en varios de los 754 aforismos que lo componen. Sin embargo, en ciertos pasajes es casi imposible no notar pequeños destellos que entran en conflicto con la idea de reconocimiento (y testimonio) de Cristo del pasaje del Evangelio de Lucas. En el aforismo 16, de cierto modo, podemos hallar algo que me parece central del pensamiento muriliano (y, he aquí el punto de mi tesis, también en Pasolini): “En general el estado de los hombres es una agonía alegre” (Mendes, 1994f: 818).

La agonía –la lucha en el umbral entre la vida y la muerte– es la condición misma de la vida (cf. Honesko, 2010: 176-191). Es esto lo que diría y subrayaría Murilo cinco años más tarde, en su versión de *Agonía del Cristianismo* de Miguel de Unamuno:

La vida es lucha, y la solidaridad para la vida es lucha y se hace en la lucha. No me cansaré de repetir que lo que más nos une a los hombres unos con otros son nuestras discordias. Y lo que más le une a cada uno consigo mismo, lo que hace la unidad íntima de nuestra vida, son nuestras discordias íntimas, las contradicciones interiores de nuestras discordias (Unamuno, 1950: 17-18).²²

entre el sujeto de la mirada y el objeto de la visión. El hombre de la caverna no le propone un objeto a su visión. Él pone en escena la composición de su propia mirada, se pone en el mundo como espectador en una escenografía donde sus manos se transforman en figuras del primer espectáculo. La primera mirada sobre lo visible es obra de las manos. No tiene que ver con un objeto tallado ni con la naturaleza fluida de un medio transparente. El espectador es la obra de nuestras manos.”] (Mondazain, 2007: 30).

22. Murilo habla justamente de *Agonía del Cristianismo* de Unamuno en “Espaço Espanhol”, cuando describe Salamanca (cf. Murilo, 1994d: 1155-1156).

La lucha, la discordia íntima de Murilo, se establecía como un juego elemental en el que no había vencedor, en una especie de dialéctica *ad infinitum* (o, como pensaba Benjamin, en una imagen dialéctica, en una “dialéctica que relampaguea”, en suspenso) de la que el poeta no consigue escapar.²³

¿Cara o cruz?

Dios o demonio

El amor o el abandono

La actividad o la soledad.

La mano se abre, corona a

Dios y el demonio

El amor y el abandono

La actividad y la soledad

(Mendes, 1994g: 280).

El juego del poeta²⁴ es siempre paradójico (la imagen de *cara ou coroa* es ejemplar: es imposible que la moneda no caiga, pero incluso ante el resultado hay suspenso); el juego es la exhibición pura de las contradicciones, de las angustias, de la agonía, o sea, del modo en que se coloca la mano en la realidad. En otras palabras, es un juego ético; y es asumiéndose como tal que el hacer poético se vuelve la medida de la acción. La acción, la intersección (el corte) en el mundo de sí se da, por lo tanto, en un juego agónico, en el que es necesario que el poeta se arme. Pero en tanto observa su mundo, el poeta interviene en él creando un espacio ético en el lenguaje, de modo que sus ojos siempre están armados. “Una curiosidad

23. “La imagen dialéctica es una imagen que relampaguea. Y es así, como una imagen que relampaguea en el ahora de la cognoscibilidad, que debe aferrarse lo que ha sido. La salvación que se realiza de este modo –y solo de este modo– no puede realizarse sino en aquello que está irremediabilmente perdido en el instante siguiente” (Benjamin, 2006: 515).

24. Joana Matos Frias hace un análisis de la lógica de las contradicciones en Murilo Mendes (cf. Frias, 2002: 71-79).

inextinguible por las formas me asaltaba y me asalta siempre. Ver cosas, ver personas en su diversidad, ver, rever, ver, rever. El ojo armado me daba y continúa dándome fuerza para la vida” (Mendes, 1994a: 974).

El arma de los ojos de Murilo son sus manos que escriben su poesía. Desde pequeño, él establece su(s) mundo(s), se cría como poeta recorriendo y pegando: “Ya desde niño pegaba pedazos de Europa y de Asia en enormes cuadernos. Eran fotografías de cuadros y estatuas, ciudades, lugares, monumentos, hombres y mujeres ilustres, mi primer contacto con un universo futuro de sorpresas” (ibíd.: 973). Murilo se inquieta frente a las imágenes y toma una posición frente a ellas,²⁵ descomponiéndolas y recomponiéndolas como en un juego que es siempre agónico, que expone aquella agonía alegre, que exhibe el carácter conflictual.²⁶

25. Es esto mismo lo que está en cuestión en uno de los últimos libros de Georges Didi-Huberman, *Quand les images prennent position. L’œil de l’histoire, 1*. Analizando el *Arbeitsjournal* y el *Kriegsfibel* de Brecht, el crítico postula la idea fundamental de que por sí misma una imagen no nos dice nada. Antes es necesario leerla (Didi-Huberman, 2009: 36). Además, esboza la idea de una toma de posición frente a las imágenes. Es decir, el distanciarse de las imágenes para comprender mejor sus diferencias visuales y temporales y, entonces, proceder al análisis y al montaje (ibíd.: 68). El montaje es aquello que caracteriza una especie de imaginación operativa, política. “*Le montage instaure en effet une prise de position – de chaque image vis-à-vis des autres, de toutes les images vis-à-vis de l’histoire –, et celle-ci, à son tour, place le recueil iconographique lui-même dans la perspective d’un travail inédit de l’imagination politique.*” (ibíd.: 119) [“En efecto, el montaje instaure una toma de posesión –de cada imagen frente a las otras, de todas las imágenes frente a la historia–, y esta, a su vez coloca a la selección iconográfica misma en la perspectiva de un trabajo inédito de la imaginación política.”]. El montaje es, pues, un gesto imaginativo. Y también podemos comprender esa posición central del gesto en el sentido que le atribuye Agamben, esto es, como exhibición de la propia *medialidad* de los movimientos humanos, exposición de la propia comunicabilidad de la comunicación (cf. Agamben, 2008: 9-14).

26. Es muy interesante una especie de elogio que Murilo hace de la tijera en “Poliedro”: “¿Quién se atrevería a decir que la tijera solo sirve para cortar? Ella nos abre –conscientemente– en forma plástica, reducida, la gran X del universo.

Si en Murilo Mendes la alegre agonía era una condición general de los hombres, en Pasolini, se asume algo del mismo género como condición del propio hacer poético, como algo capaz de inquietar al poeta. En una entrevista concedida a Jean-André Fieschi, Pasolini declara:

En verdad, todo lo que se dice sobre mis películas son cosas pre-textuales. La realidad es esta: [las películas] expresan al mismo tiempo tanto la alegría como el dolor. Desde niño, desde mis primeras poesías en dialecto friulano hasta la última poesía en italiano utilicé una expresión tomada de la poesía provenzal: *ab joy*. El ruiseñor que canta *ab joy*, de alegría, por alegría. Pero *joy* en el provenzal de aquella época tenía un significado particular de *raptus* poético, de exaltación, de inspiración poética. Esa palabra quizás es la expresión clave de toda mi producción. Yo escribí prácticamente *ab joy*. Esto está más allá de toda mi racionalización, determinaciones y explicaciones culturales. El signo que dominó toda mi producción es esa especie de nostalgia de la vida, ese sentido de exclusión que no desprecia el amor por la vida, sino que lo hace crecer.²⁷

Alegría y, contemporáneamente, dolor: *ab joy*. Pasolini, que en la entrevista de Fieschi aparece con un semblante entristecido, con la cara apoyada sobre la mano izquierda (en la típica imagen del ángel melancólico de Dürer), asume en sí mismo esa contradicción sin síntesis (y podemos decir que en Pasolini ella se da como una especie de melancolía, pero, enojada). Enfrenta su mundo con una agonía alegre, con una *vitalidad desesperada* (para usar el título de una de las series de *Poesía en forma de Rosa*). El *ab joy* pasoliniano aparece, entonces, como un oxímoron, la definición de las cosas por oposición. En un texto publicado en *Il Giorno* el 2 de junio de 1971, Pasolini escribe (es curioso que escribe sobre sí mismo en tercera

Más allá de esto, con la astuta tijera obramos el tiempo y el espacio. Hacer cortes en el tiempo y en el espacio es practicar un consejo de Aristóteles: abstraer. Corte mental” (Mendes, 1994k: 1010).

27. La entrevista está disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=OwSkmggBYjQ> (último acceso: 11/06/2012).

persona) sobre su *Transhumanar y organizar* (otro título en oxímoron):

[...] *perché deducendo, sia pur schematicamente, la vita dallo stile, si può affermare che Pasolini vive storicamente per accumulazione, e che il suo conoscere, non dialettico, è dovuto all'eterna coesistenza degli opposti. E ciò vale appunto anche per l'idea metalinguistica di Trasumanar e organizar: accettazione totale della letteratura – rifiuto totale della letteratura. [...] In ciò consiste l'attualità del libro (se proprio la si vuole, dato che la storia poi schiaccia le prospettive, e addio attualità): esso, a causa della sua natura 'oppositiva' e quindi senza speranza, sussiste unicamente in una esplosione (più o meno felice) di vitalità.* [porque deduciendo, aunque solo esquemáticamente, la vida del estilo, se puede afirmar que Pasolini vive históricamente por acumulación, y que su conocimiento, no dialéctico, se debe a la eterna coexistencia de los opuestos. Y precisamente esto vale también para la idea metalinguística de *Transhumanar y organizar*: aceptación total de la literatura-rechazo total de la literatura. [...] En esto consiste la actualidad del libro (si es eso lo que se quiere, porque después la historia rompe las perspectivas y adiós actualidad): a causa de su naturaleza "opositiva" y entonces sin esperanzas, el libro subsiste únicamente en una explosión (más o menos feliz) de vitalidad] (Pasolini, 1999b: 2579).

La eterna coincidencia de los opuestos que define Pasolini es un aceptar el juego de los opuestos;²⁸ opuestos que, según Giorgio Passerone, "*deviennent des symptômes, brutalement et intimement ressentis à tous les niveaux –psychique, poétique, social– d'une différence de potentiels*

28. Y cómo no recordar la microdefinición que Murilo Mendes hace de sí mismo: "Me siento obligado al trabajo literario: [...] por mi no reconocimiento de la frontera realidad-irrealidad, por mi don de asimilar y fundir elementos dispares [...] Pertenezco a la categoría no muy numerosa de los que se interesan en lo finito y en lo infinito por igual. Me atrae la variedad de las coas, la migración de las ideas, el giro de las imágenes, la pluralidad de sentido de cualquier hecho, la diversidad de los caracteres y temperamentos, las disonancias de la historia" (Mendes, 1994f: 45).

qui actualise le sentiment enivrant et troublant de l'infini" ["se convierten en síntomas, sentidos de manera brutal e íntima en todos los niveles (psíquico, poético, social), de una diferencia de potencia que actualiza el sentimiento ebrio y agitado del infinito"] (Passerone, 2006: 216). La paradoja aparece entonces desde la *abgioia*, en esa coexistencia de opuestos no sintética. Y un ejemplo de ello es también el poema dedicado a María Callas, escrito durante las filmaciones de *Medea*:

Dos cosas que fueron (y son) siempre contemporáneas.
¡Las superaciones, las síntesis! Ilusiones,
Digo yo, como europeo vulgar, pero sin el menor cinismo.
Y Lévy-Bruhl fundaba el racionalismo de las sociedades...
Superiores (y él tenía razón) sobre el "tiempo, el espacio y la sustancia",
¡Trinidad en la que faltan (y entonces ellas tenían razón...
Las sociedades inferiores) los dos primeros dados! La tesis
Y la antítesis coexisten con la síntesis: ahí está
La verdadera trinidad del hombre en lo pre-lógico en lo lógico,
Pero real. Sea entonces sabio con sus síntesis
Que le permiten avanzar (y proseguir) en el tiempo (que no existe),
Pero sea igualmente místico, combatiendo democráticamente
En el mismo tabernáculo, con síntesis, tesis y antítesis.
La historia no existe, digamos, solo la sustancia: ella es aparición.
Así podrá vivir, como sabio ciudadano revolucionario,
En la historia, la única solución posible para ti (Pasolini, 1983: 215).

La vida sabia y mística, lógica y prelógica, presente y arcaica: es la contradicción, la paradoja que lleva al poeta a la alegre agonía. En la aparición, no hay contradicción entre las fronteras de la realidad y de la irrealidad; consciente "de la fuerza agresiva del mundo moderno, de la espantosa ambigüedad de la naturaleza humana, indecisa entre adorar la materia o destruirla" (Mendes, 1994e: 46), es como si el sentido de la historia se presentase solo en una aparición que encontraría su sentido, para usar un término del cine, en el *final cut*, en el corte final, o también, en la muerte. Buscando las contradicciones del actual poder neocapitalista (por el cual Pasolini tenía tanto odio; y Murilo se mostraba escéptico de cara a sus potencias mor-

tíferas) en esta dimensión obscena de la humanidad, el poeta debe poner en juego su alegría –y tal juego es angustiante: *abgioia*. Ya en sus *Poemas*, en su *Mapa*, Murilo pensaba la muerte como aquello que revela el verdadero sentido de las cosas (Mendes, 1994i: 117); Pasolini también pensaba que la muerte era un comportamiento moral. Él “*non guardava al dopo della morte, ma al prima: non all'al di là, ma alla vita. Alla vita intesa dunque come adempimento, come tendenza disperata, incerta e continuamente in cerca di supporti, pretesti e relazioni, verso una sua perfezione espressiva*” [“no esperaba el después de la muerte, sino el antes: no el más allá sino la vida. La vida entendida entonces como cumplimiento, como tendencia desesperada, incierta y en una búsqueda continua de soportes, pretextos y relaciones, hacia su perfección expresiva”] (Pasolini, 1999a: 1575).

La vida es, pues, indefinible, y es en su relación con la muerte que aparecen sus sentidos y sus significados; para el poeta no hay otra opción que dejarse estar en medio de encrucijadas, en medio del conflicto, del gran enfrentamiento (y la imagen del mural de Rivera en este sentido es ejemplar). Pero al poeta le toca armarse ante la ilusión (la imagen) que es la historia: Murilo arma su ojo con la potencia de una intervención siempre activa de su entorno; Pasolini se dispone al juego del montaje cinematográfico, ese que, como la muerte, le daría un sentido al filme, en la abolición del tiempo cronológico y en la apertura de un conflicto temporal (pasado y presente) en el que no hay alegría pura, sino solo *abgioia*.²⁹ Este

29. “[...] *il cinema non è più naturalistico, perché MAI, IN PRATICA, CIOÈ, NEI VARI FILMS, il suo tempo è quello della realtà. Esso cioè non è irreal, come la realtà, che è fondata su un'illusione: ossia sul passare di qualcosa che non c'è, il tempo. Il cinema è fondato, al contrario, sull'abolizione del tempo come continuità, e quindi sulla sua trasformazione in realtà significativa e morale, sempre (anche nei films commerciali, in cui naturalmente significazione e moralità sono degenerate). Il cinema in pratica è come una vita dopo la morte. Mentre Stalin viveva egli si trovava in un continuum indecifrabile, approssimativo, mitico e violentamente fisico insieme, ambiguo e menzongero: dopo la morte tale continuum si è concentrato fuori dal tempo, in una serie fissa di atti morali: ossia quelli che i comunisti chiamano, eufemisticamente e classicisticamente, i 'crimini' di Stalin. Il montaggio è dunque molto simile alla*

es, el *raptus* poético, el éxtasis que es la praxis poética. Dice Passerone:

C'est la pratique d'une ligne de force qui puise dans les sédimentations historiques de son époque et de son vécu, dans les strates passionnelles et idéologiques – mythiques et réalistes, érotiques et langagières –, y pointant le pouvoir de leurs formes antithétiques (car la pensée dualiste, tout comme le système dialectique, meme quand elle s'y oppose, le sert) pour détecter, obscurément sans doute, les puissances aptes à réaliser de nouvelles libérations de vie. [Es la práctica de una línea de fuerza que se enraiza en las sedimentaciones históricas de su época y de su vivencia, en los estratos pasionales e ideológicos –míticos y realistas, eróticos y lingüísticos–, desplegando el poder de sus formas antitéticas (porque el pensamiento dualista, así como el sistema dialéctico, aunque se le opondrá, le sirve) para detectar, sin duda oscuramente, las potencias aptas para realizar nuevas liberaciones de vida] (Passerone, 2006: 216).

Dos meses antes de su muerte, Pasolini era entrevistado por Jean Dufлот. Cuando se le pregunta sobre su laicidad y su relación con el cristianismo, trata de explicar esta relación señalando que, en el mundo occidental, no es posible no ser cristianizado, lo que no quiere decir ser

scelta che la morte fa degli atti della vita collocandoli fuori dal tempo.” [“el cine no es más naturalista, porque, en la práctica, es decir, en las diversas películas, su tiempo nunca es el de la realidad. Este no es irreal, como la realidad, que se funda en una ilusión: o sea, en el pasar de algo que no está, el tiempo. El cine, por el contrario, está fundado en la abolición del tiempo como continuidad y, entonces, en su transformación en realidad significativa y moral, siempre (también en las películas comerciales en las que, naturalmente, se degeneran las significaciones y la moralidad). En la práctica el cine es como una vida después de la muerte. Mientras Stalin vivía se encontraba en un continuum indescifrable, aproximativo, mítico y a la vez violentamente físico, ambiguo y engañoso: después de su muerte este *continuum* se concentró fuera del tiempo, en una serie fija de actos morales: es decir, lo que los comunistas llaman, eufemística y clásicamente, los ‘crímenes’ de Stalin. El montaje es entonces muy similar a la elección que la muerte hace de los actos de la vida colocándolos fuera del tiempo”] (Pasolini, 1999a: 1577).

creyente. Pero es en la parte final de su respuesta donde especifica su visión:

Tiendo a un cierto misticismo, a una contemplación mística del mundo, es verdad. Pero es por una especie de veneración que me viene de la infancia, la necesidad irresistible de admirar a los hombres y a la naturaleza, de conocer en profundidad allí donde otros solo perciben la apariencia inanimada, mecánica, de las cosas (Pasolini, 1983: 33).

El estado de *abgioia* es inseparable de la condición del poeta; lo lleva a la acción en el mismo momento en que el poeta descubre un enigma para sí y para los otros, en el instante en que ve su mano sobre el papel y percibe que no tiene cómo abstenerse del carácter paradójico de las imágenes que crea. “*Je trouve que le poète*” [yo creo que el poeta], decía Murilo en 1967 en un coloquio en Montreal, “*est un être obscur et déchiré. D’abord il ne se connaît pas très bien, il devient une énigme pour lui-même, et plus que les autres il a conscience de la grande énigme du monde, initiale et finale. [...] Je crois néanmoins que tout homme porte le germe de la poésie et que c’est au poète de le manifester plus clairement*” [es un ser oscuro y desgarrado. En principio, él no se conoce muy bien, se vuelve un enigma para sí mismo y tiene más conciencia que los otros del gran enigma del mundo, inicial y final. [...] A pesar de ello, yo creo que todo hombre lleva el germen de la poesía y que el poeta es aquel que lo manifiesta con mayor claridad] (Mendes, 1994h: 1594).

En el carácter paradójico del juego en el que entra el poeta, en su aspecto de oxímoron, se da algo que podría verse como el punto clave del cruce entre Murilo Mendes y Pier Paolo Pasolini al que me estoy refiriendo. Ambos buscan una especie de “fuerza del pasado” que se deja ver justamente en esa encrucijada (y recordemos una vez más el primer proyecto de Rivera: *El hombre entre cruce de caminos*) entre lo arcaico y lo presente, entre las imágenes del pasado (que ya no puede componerse como totalidad, sino solo como ruina) y los episodios del mundo moderno. Quizás el retorno a los mitos puede comprenderse como la imagen del *Ángel de la Historia* de Benjamin (inspirada en el *Angelus Novus* de Paul Klee), que se distancia de aquello en lo que fija su mirada, el pasado, en el viento de

una tempestad que lo impulsa irresistiblemente al futuro, al que le da la espalda (Benjamin, 2000: 434). En Pasolini y en Murilo el procedimiento es inverso: un regreso (a veces a lo mítico, a lo sagrado, a lo arcaico) con los ojos fijos en el mundo sin esperanzas que se construía frente a ellos. Pero, yendo hacia el futuro o regresando al pasado, en los dos poetas la actitud de *abgioia* es un obrar, una ética *del y en el* presente.

En el mural de Diego Rivera vemos dos mundos, el capitalista y el comunista, y la enorme mano que parece lista para hacer explotar ambos. La mano sujetó la esfera atómica por décadas, asombrando a toda una generación, hasta que el mundo leninista cayó (y estaba ya cayendo en 1934 con los preparativos de las grandes purgas estalinistas). Tanto Murilo como Pasolini vivirán a fondo la angustia de la guerra fría, las paradojas de la separación, la agonía de la bomba (ambos mueren en 1975): ambos se angustiarán ante las imágenes del mundo. Pero frente a aquel presente nebuloso no se afligirán del todo e incluso angustiados intentarán apostar a la vida con alegría: *abgioia*.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2008a), “Notas sobre o Gesto”, en *Artefilosofia*, nº 4, trad. de Vinícius Nicastro Honesko, Ouro Preto, Tessitura.
- Agamben, Giorgio (2008b), *Signatura Rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Benjamin, Walter (2000), *Oeuvres III*, trad. de Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz y Pierre Rusch, Paris, Gallimard, “Sur le Concept d’Histoire”.
- Agamben, Giorgio (2006), *Passagens*, trad. de Irene Aron y Cleonice Paes Barreto Mourão, São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- Didi-Huberman, Georges (2009), *Quand les Images Prennent Position. L’œil de l’histoire 1*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Focillon, Henri (2010), “Elogio da Mão”, en *Serrote*, nº 6, São Paulo, Instituto Moreira Salles.
- Frias, Joana Matos (2002), *O Erro de Hamlet. Poesia e dialética em Murilo Mendes*, Rio de Janeiro, 7 Letras de Centro de Estudos Murilo Mendes de la UFJF.
- Honesko, Vinícius Nicastro (2010), “Delírios I. Agonia e experiência (jogos de vida e morte)”, en *Anuário de Literatura*, vol. XV, nº 1, Florianópolis, pp. 176-191. Disponible en: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/literatura/article/view/13297/13023>, último acceso: 31/10/12.
- Mendes, Murilo (1994a), *Poesia Completa e Prosa*, ed. de Luciana Stegagno Picchio, Río de Janeiro, Nova Aguilar, “A Idade do Serrote”.
- Mendes, Murilo (1994b), *Poesia Completa e Prosa*, ed. de Luciana Stegagno Picchio, Río de Janeiro, Nova Aguilar, “Conversa Portátil”.
- Mendes, Murilo (1994c), *Poesia Completa e Prosa*, ed. de Luciana Stegagno Picchio, Río de Janeiro, Nova Aguilar, “A Invenção do Finito”.
- Mendes, Murilo (1994d), *Poesia Completa e Prosa*, ed. de Luciana Stegagno Picchio, Río de Janeiro, Nova Aguilar, “Espaço Espanhol”.
- Mendes, Murilo (1994e), *Poesia Completa e Prosa*, ed. de Luciana Stegagno Picchio, Río de Janeiro, Nova Aguilar, “Ipotesi”.
- Mendes, Murilo (1994f), *Poesia Completa e Prosa*, ed. de Luciana Stegagno Picchio, Río de Janeiro, Nova Aguilar, “Murilo Mendes por Murilo Mendes”.
- Mendes, Murilo (1994g), *Poesia Completa e Prosa*, ed. de Luciana Stegagno Picchio, Río de Janeiro, Nova Aguilar, “O discípulo de Emaús”.
- Mendes, Murilo (1994h), *Poesia Completa e Prosa*, ed. de Luciana Stegagno Picchio, Río de Janeiro, Nova Aguilar, “Os Quatro Elementos”.
- Mendes, Murilo (1994i), *Poesia Completa e Prosa*, ed. de Luciana Stegagno Picchio, Río de Janeiro, Nova Aguilar, “Papiers”.
- Mendes, Murilo (1994j), *Poesia Completa e Prosa*, ed. de Luciana Stegagno Picchio, Río de Janeiro, Nova Aguilar, “Poemas”.
- Mendes, Murilo (1994k), *Poesia Completa e Prosa*, ed. de Luciana Stegagno Picchio, Río de Janeiro, Nova Aguilar, “Poliedro”.
- Mondzain, Marie-José (2007), *Homo Spectator*, Paris, Bayard.
- Pasolini, Pier Paolo (1983), *As Últimas Palavras do Herege*. Entrevistas com Jean Dufлот, trad. de Luiz Nazário, São Paulo, Brasiliense, “Callas”.
- Pasolini, Pier Paolo (2001), *Per il Cinema*, vol. I, ed. de Walter Siti y Franco Zabagli, Milano, A. Mondadori, “La Rabbia”.
- Pasolini, Pier Paolo (1999a), *Saggi sulla Letteratura e sull’arte, I*, ed. de Walter Siti y Silvia de Laude, Milano, A. Mondadori, “I Segni Vivente e i Poeti Morti”.
- Pasolini, Pier Paolo (1999b), *Saggi sulla Letteratura e sull’arte, II*, ed. de Walter Siti y Silvia de Laude, Milano, A. Mondadori, “Pasolini recensisce Pasolini”.
- Passerone, Giorgio; Schérer, René (2006), *Passages Pasoliniens*, Villeneuve d’Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, “Eretica Commedia (*Pasolini ab gioia*)”.
- Unamuno, Miguel (1950), *La Agonía del Cristianismo*, Buenos Aires, Espasa-Calpe.

III. ¿CÓMO VIVIR... TRABAJAR, ENSEÑAR EN UNA SOCIEDAD DE CONTROL?

SEGURIDAD Y CONTROL EN LA ERA DEL BIOPODER

Marcelo Antonelli

INTRODUCCIÓN: LA BIOPOLÍTICA EN GILLES DELEUZE

La cuestión general que orienta nuestro trabajo consiste en determinar el aporte de Deleuze a las discusiones actuales en torno a la biopolítica. Con vistas a ello, creemos necesario precisar el lugar que ocupa el problema en su obra. Al respecto, es posible constatar que, en los trabajos de Deleuze dedicados a Foucault, la biopolítica tiene, en comparación con el concepto de “archivo”, el tema de la “muerte del hombre” o la noción de “dispositivo”, un lugar secundario. Ello obedece, presumiblemente, al hecho de que el único texto foucaulteano publicado sobre el tema, en los años en que este escribía, era la *La Volonté de savoir*. En efecto, los *Dits et écrits*, que incluyen los resúmenes de los cursos en el Collège de France, aparecieron en 1994 y los cursos “biopolíticos” se publicaron a partir de 1997, con *“Il faut défendre la société”*. Por consiguiente, Deleuze contaba con un material bibliográfico acotado y, además, la biopolítica no era un tema difundido como lo es actualmente.

Ahora bien, Deleuze aborda el problema del biopoder en tres textos. El primero es *Mille Plateaux*, de 1980, donde marca, en una breve nota al pie, la novedad en torno a la “biopolítica de la población” que aporta *La Volonté de savoir* (Deleuze Guattari, 2006: 175, nota 36). La segunda referencia tiene lugar en su libro *Foucault*, de 1986, donde comenta

la última sección de *La Volonté de savoir* en el marco vitalista en el cual inscribe a Foucault (Deleuze, 2004: 98-99).

El tercer texto de relevancia es “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle”, de 1990. A decir verdad, la referencia no es explícita porque Deleuze no emplea en ningún momento los términos “biopolítica” o “biopoder”. Sin embargo, la hipótesis de lectura que proponemos es que dicho artículo puede ser considerado el texto deleuziano sobre la biopolítica por dos razones que se superponen. La primera es que, para Deleuze, *control* y *biopolítica* son sinónimos. Esto queda claro en una clase de su curso sobre Foucault, dictado en Saint-Denis en 1986, en la cual le adjudica a la “biopolítica o [el] control” el propósito de “gestionar poblaciones”, esto es: “administrar la vida en multiplicidades abiertas” mediante “el cálculo y el control de probabilidades” (Astier, 2006: 149).

En segundo lugar, sostenemos que *control* y *seguridad* son también sinónimos y, en la medida en que para Foucault los dispositivos de seguridad caracterizan la “era del biopoder”, es posible afirmar transitivamente lo mismo del régimen de control. Las convergencias entre el concepto deleuziano de “control” y la noción foucaultea de “seguridad” se patentizan en diferentes ejes que desplegaremos a lo largo de este trabajo.

1. SOCIEDAD DE CONTROL Y SOCIEDAD DE SEGURIDAD

Nuestro abordaje de la problemática biopolítica será, por tanto, indirecto: desarrollaremos la caracterización deleuziana de nuestras sociedades en cuanto sociedades de *control* en conjunción con los análisis foucaulteanos de las sociedades de *seguridad*, expuestos en los cursos *Sécurité, territoire, population* (1977-1978) y *Naissance de la biopolitique* (1978-1979). Nuestra hipótesis general plantea la *convergencia* de sus respectivos diagnósticos. El recorrido se articula en tres momentos, que responden al ordenamiento deleuziano: primero, examinaremos la *periodización* establecida por ambos; luego, describiremos los rasgos fundamentales de la *lógica* de funcionamiento del control o la seguridad; por último, plantearemos el problema del *programa* político perfilado.

1. a. Periodización

De acuerdo con nuestra lectura, la periodización es expuesta de manera más definida por Deleuze que por Foucault. En efecto, según el esquema histórico deleuziano, Foucault describió las sociedades *disciplinarias* del siguiente modo: su surgimiento, en el siglo XVIII, su apogeo a principios del siglo XX y su crisis después de la Segunda Guerra Mundial (Deleuze, 2005: 240). Ellas sucedieron (*via* Napoleón) a las sociedades de *soberanía* que se caracterizaban por apropiarse de la producción en lugar de organizarla y por decidir sobre la muerte antes que sobre la vida. Ahora bien, según Deleuze, Foucault “reconocía como nuestro futuro próximo” la emergencia de una forma social novedosa, posterior a las formaciones de soberanía y a las disciplinarias. A esta forma social Deleuze la llama sociedad de *control*, tomando prestado el término de Bourroughs y Virilio. Cabe destacar que la insuficiencia del modelo disciplinario para dar cuenta de los procesos contemporáneos efectivamente había sido señalada por el propio Foucault en una conferencia de 1978 brindada en Kyoto:

La disciplina, que ha sido eficaz para mantener el poder, ha perdido una parte de su eficacia. En los países industriales, las disciplinas entran en

crisis. [...] En estos últimos años, la sociedad cambió y los individuos también; son más diversos, diferentes e independientes. Hay cada vez más grupos de personas que no se sujetan a la disciplina, de modo que nos vemos obligados a pensar una sociedad sin disciplinas. [...] es evidente que deberemos separar de ahora en adelante la sociedad de disciplina de la sociedad de hoy (Costa, 2011).

Foucault rechaza, en un primer momento, un esquema histórico tripartito, análogo al deleuziano, que estaría compuesto por la “Era Legal” desde la Edad Media hasta los siglos XVII-XVIII, luego la “Era Disciplinaria” desde el siglo XVIII y por último la “Era de la Seguridad” que “estaría organizándose actualmente” (Foucault, 2004: 8). Su argumento es que en este ordenamiento “se pierde lo esencial” porque, en verdad, las diferentes “eras” están entremezcladas; así, por ejemplo, “la seguridad es una cierta manera de hacer funcionar, además de los mecanismos propiamente de seguridad, las viejas armaduras de la ley y de la disciplina” (ibíd.: 12). Sin embargo, el hecho de que estén estrechamente imbricadas no implica que permanezca idéntica la *tecnología de poder*; antes bien, Foucault sugiere que la novedad de nuestra época radicaría en que cambia “la dominante” o el “sistema de correlación” entre los tres mecanismos:

La apuesta de lo que querría analizar es: ¿podemos decir que en nuestras sociedades *la economía general del poder está deviniendo del orden de la seguridad*? Me gustaría hacer aquí una suerte de historia de las tecnologías de seguridad y tratar de descubrir si podemos efectivamente hablar de una sociedad de seguridad. En todo caso, bajo este nombre de *sociedad de seguridad*, querría simplemente saber si de hecho hay una economía general del poder que tiene la forma de, o en todo caso está dominada por la tecnología de seguridad” (ibíd.: 12-13, la itálica es nuestra).³⁰

30. Foucault presenta el concepto de “seguridad” a partir de ejemplos sobre crímenes y castigos. El mecanismo *legal o jurídico* se ocupa de plantear la ley y fijar el castigo; el *disciplinario* emplea la ley con fines de vigilancia y corrección; el dispositivo de *seguridad* se aboca al problema de cómo mantener un tipo de criminalidad en límites social y económicamente aceptables, alrededor de la

En resumen, parece legítimo el esquema de sucesión cronológica marcado por Deleuze, incluso si Foucault lo rechaza en un principio. Más aún, Foucault no precisa cuándo empezarían las sociedades de seguridad, aunque da a entender, como en el pasaje citado, que se trata de un acontecimiento actual, ligado a nuestro presente, que designa el modo en que el poder “está deviniendo”.

1. b. Régimen de poder

El diagnóstico presentado por Deleuze sostiene que asistimos a una crisis general de los medios de encierro: las instituciones disciplinarias (escuela, fábrica, prisión, hospital) están “terminadas”, de manera tal que solo resta “gestionar su agonía”. Acontece de este modo la instalación progresiva y dispersa de un nuevo régimen de dominación, los medios de *control*, contrapuesto punto por punto al régimen precedente, los medios de *encierro* (Deleuze, 2005: 241).

Nuestro autor explica que las disciplinas se caracterizaban por organizar “grandes espacios de encierro” bien delimitados. Por el contrario, los nuevos medios de poder operan mediante la “comunicación instantánea” y el “control continuo” en espacios abiertos (ibíd.: 236). Así, en lugar de la “barrera” como dispositivo que impide la circulación, el medio de control hace uso de un ordenador que descubre y orienta la posición de cada individuo: no se trata de detener el movimiento, sino de seguirlo a cada momento. En lugar de moldear a los sujetos, los nuevos mecanismos operan una suerte de “modulación universal” que supone el desplazamiento del individuo a controlar; en lugar de imponerle una forma, están encima del objeto constantemente. El poder pasa de ser “masificante” e “indivi-

media “óptima” para el funcionamiento social dado. La relación económica entre el costo de la represión y el costo de la delincuencia es la cuestión fundamental. La seguridad “responde a la realidad” para anularla, limitarla, frenarla o regularla; no adopta el punto de vista de la prohibición ni de la obligación, sino que quiere captar el punto en que las cosas van a producirse, en el nivel de realidad efectiva (cf. Foucault, 2004: 47 y ss.). Las traducciones son nuestras.

dual”, tal como se originó a partir del pastoreo, a transformar las masas en mercados, y a los individuos, en seres “dividuales” (ibíd.: 243-244).

Los medios de encierro hacían recomenzar al sujeto desde cero cada vez que pasaba de una instancia a la otra –de la familia a la escuela, del ejército a la universidad y al trabajo–; entre ellos había discontinuidad, separación, corte. Por el contrario, el control es un régimen en el que nunca se termina con nada. Deleuze apela a Kafka para distinguir dos modos de vida jurídica: la “absolución aparente” entre dos espacios de encierro y el “aplazamiento ilimitado” en la variación continua propia del control (ibíd.: 245-246).

Si nos dirigimos ahora a los dispositivos de seguridad descritos por Foucault, el primer rasgo que converge con el análisis deleuziano reside en la imbricación entre el *poder* y la *libertad*, comprendida en el sentido de libertad de movimiento o circulación. En efecto, así como la sociedad de control descrita por Deleuze opera con medios abiertos en lugar de espacios cerrados, lo cual presupone la movilidad de los individuos bajo el control continuo, la libertad es para Foucault el correlato de los dispositivos de seguridad: “la libertad no es otra cosa que el correlato de la instalación de los mecanismos de seguridad. Un dispositivo de seguridad no puede funcionar [...] sino a condición de que se dé la libertad”, en el sentido moderno de “posibilidad de movimiento, desplazamiento, procesos de circulación de gente y de cosas” (Foucault, 2004: 49-50). La seguridad es un tipo de poder *regulador* que opera a través de la libertad de cada uno. Las disciplinas reglamentan todo, no dejan escapar nada; por el contrario, el dispositivo de seguridad necesita “dejar hacer”. Dicho esquemáticamente, la ley prohíbe, la disciplina prescribe y la seguridad regula.

La libertad y la seguridad son el corazón de la economía del poder propia del liberalismo, concebido por Foucault como un nuevo arte de gobernar nacido en el siglo XVIII. Su principio general consiste en dejar que la gente haga y que las cosas pasen; que los acontecimientos se desarrollen y sigan su curso según las leyes mismas, los principios y los mecanismos de la realidad. El liberalismo “consume” libertad, pero ella no es un dato previo, sino que debe ser producida y organizada a cada instante.

Otro punto de convergencia reside en el carácter *opaco* del proceso económico. En el caso de Foucault, sus estudios del liberalismo muestran

que el mundo económico tiene un carácter incognoscible y que resulta imposible de totalizar por naturaleza: la economía es “una disciplina atea”, sin Dios ni totalidad (Foucault, 2004b: 285). El universo económico está originaria y definitivamente constituido por múltiples puntos de vista irreductibles que convergen de manera espontánea por obra de la “mano invisible”. La “invisibilidad” es tan importante como la “mano” misma: según Adam Smith, es necesario que los agentes económicos sean ciegos a la totalidad y que el resultado sea incierto para que pueda haber ganancia colectiva. Por consiguiente, no hay soberanos en economía: la función de la mano invisible es la descalificación de la acción del soberano político en el terreno económico (cf. Foucault, 2004b: 285 y ss.).

Por su parte, Deleuze no acepta esta concepción liberal de un orden social espontáneo, insuperable y justo, generado por la mano invisible. Sin embargo, Mengue observa una proximidad con el liberalismo en el rechazo a la totalización de los fenómenos sociales, lo cual implica el establecimiento de límites al racionalismo histórico social (cf. Mengue, 2006: 67 y ss.). Así, a diferencia de Marx, Deleuze recusa la existencia de una instancia centralizadora que organizaría la vida colectiva a partir de la “ciencia” del materialismo histórico. La planificación, producción e intercambio en todos los dominios es irrealizable porque la libertad de los flujos es constitutiva del campo social. De ello se desprende una impotencia intelectual y práctica insuperable respecto de los flujos. La inteligibilidad racional solo concierne algunos aspectos molares de lo social; los modelos de comprensión siempre serán relativos e inciertos. La “ciencia” de la historia y de la sociedad es ilusoria dado que *toujours quelque chose fuit* [siempre algo huye] (Deleuze y Guattari, 2006: 265). En otras palabras, no se puede explicar todo, así como tampoco preverlo ni controlarlo. La política no es una ciencia apodíctica, sino que procede por experimentación, retiros, avances: “los Estados son afectados por toda clase de coeficientes de incertidumbre y de imprevisión” (ibíd.: 576).

En este sentido, Deleuze explica que las organizaciones de poder están habitadas por una impotencia esencial:

No existe un Poder que domine los flujos mismos. Ni siquiera se domina el aumento de una masa monetaria. Cuando proyectamos a los límites del universo una imagen de amo [...] caemos en una representación ridí-

cula y ficticia. La Bolsa mejor que el Estado da una imagen de los flujos [...] es siempre del fondo de su impotencia que cada centro de poder [*pouvoir*] extrae su potencia [*puissance*] (ibíd.: 275-276).

Absurdo de suponer, un supragobierno mundial que decidiría en última instancia (ibíd.: 575-576).

En razón de lo expuesto, Mengue sostiene que Deleuze mantiene una posición de “liberal-libertario”: por un lado, hace suya la intuición liberal de la ausencia de una totalidad social racionalmente captable; por otro lado, la porosidad de lo social permite ejercer una nueva forma de libertad antiestatista (de allí su rasgo “libertario”) que vuelve posible la expresión de singularidades y minorías (cf. Mengue, 2006: 72).

1. c. Capitalismo y modos de subjetivación

La transformación en el régimen de poder empalma con una mutación en el capitalismo. Deleuze explica que la “fábrica”, institución característica de las disciplinas, es un cuerpo con fuerzas interiores en equilibrio (el nivel más alto para producción y el más bajo para salarios) que constituye a los individuos en cuanto tales mediante la vigilancia del jefe y los vuelve sujetos de una masa por la movilización sindical. A diferencia de ello, la empresa propia del control es un “alma”, un “gas” que modula cada salario en situación de “metaestabilidad” y que introduce la rivalidad entre los individuos, oponiéndolos entre ellos y hasta dividiendo al individuo mismo (cf. Deleuze, 2005: 245).

El capitalismo del siglo XIX era un capitalismo de producción que compraba materias primas y vendía productos hechos, mientras que el capitalismo del siglo XX relega la producción al Tercer mundo, compra acciones y vende servicios; el corazón de su funcionamiento reside en el *marketing*. Si en el siglo XIX se trataba de un capitalismo de concentración y de propiedad de los medios de producción, el nuevo sistema funciona mediante gestores. Deleuze sintetiza el efecto de estas modificaciones en el plano subjetivo afirmando que pasamos de un hombre *encerrado* a un hombre *endeudado*.

Ahora bien, es posible extender y profundizar estas pistas presentadas por Deleuze con la ayuda de los desarrollos de Foucault. La primera noción de interés es la de *sociedad de empresa*. La hipótesis de Foucault es que ya no habitamos una sociedad uniformadora de masas; hoy en día,

no [se trata de] una sociedad de supermercado sino [de] una sociedad de empresa [...] se trata de alcanzar una sociedad ajustada no a la mercadería y su uniformidad sino a la multiplicidad y la diferenciación de las empresas (Foucault, 2004b: 152, 155).

Foucault explica que, en una sociedad liberal, la empresa es el sujeto o agente económico fundamental, a tal punto de que su meta es constituir una trama social en la que las unidades básicas revistan la “forma-empresa”. En efecto, se busca generalizarla y multiplicarla hasta que se vuelva el modelo de las relaciones sociales, la forma de relación del individuo consigo mismo, de manera que su vida (su familia, su pareja, su jubilación, etc.) “lo convierta en una suerte de empresa permanente y múltiple” (cf. Foucault, 2004b: 247). La idea de una “sociedad de empresa” conduce, desde el punto de vista de la subjetividad, al hombre concebido como “empresario de sí mismo”, base de la teoría del “capital humano” en el neoliberalismo norteamericano. Según esta concepción, el propio trabajador aparece como empresa para sí mismo, en el contexto de una economía y una sociedad compuestas por unidades-empresas. Ahora bien, Deleuze argumenta en la misma dirección cuando afirma que “la familia, la escuela, el ejército, la fábrica no son ya medios analógicos distintos que convergen en un propietario, Estado o poder privado, sino las figuras cifradas, deformables y transformables de una misma empresa que solo tiene gestores” (Deleuze, 2005: 245).

En suma, la transformación fundamental radica en el predominio de la forma “empresa”, progresivamente extendida a todos los niveles de la vida social, en detrimento de la fábrica característica de la era disciplinaria. Respecto de los modos de subjetivación, el cambio se traduce en el paso del hombre encerrado de los medios disciplinarios al hombre “empresario de sí” (Foucault) o “endeudado” (Deleuze) en el capitalismo de control; en la medida en que la empresa no funciona sino en un circuito conformado por flujos de deuda, ambas descripciones se superponen.

2. EL PROBLEMA DEL PROGRAMA POLÍTICO

Tras este análisis, el problema que se plantea es de índole valorativa: ¿resulta “preferible” la sociedad de control o de seguridad en relación con las formaciones precedentes? Dicho de otro modo, ¿en qué medida las sociedades contemporáneas responden a los reclamos de las minorías, favorecen la multiplicación y el respeto de diferencias o la proliferación de libertades de una manera más efectiva que las sociedades disciplinarias? Foucault aborda implícitamente la cuestión al aseverar que en el dispositivo de seguridad no existe el ideal de “una sociedad exhaustivamente disciplinaria”, como tampoco el de un mecanismo de normalización general y la “exclusión de lo no normalizable”. Por el contrario, en los análisis de los teóricos neoliberales se halla la

imagen, idea o tema-programa de una sociedad en la que haya una *optimización de los sistemas de diferencia*, en la que se deje el campo libre a los procesos oscilatorios, en la que se conceda *tolerancia a los individuos y las prácticas minoritarias* [...] en la que haya una intervención que no sea del tipo de la sujeción interna de los individuos, sino de tipo ambiental (Foucault, 2004b: 265, la itálica es nuestra).

A partir de este pasaje, es posible preguntarse: ¿contiene el actual régimen de poder mayores potencialidades críticas o liberadoras (que “escapen al control” según Deleuze, tendientes a un “menor gobierno” en el caso de Foucault)? Y ligado a ello, ¿ofrecen nuestros autores un programa político, esto es, la manera de enfrentar los mecanismos de control o de seguridad?

En el caso de Deleuze, la respuesta a la pregunta acerca de si el control es preferible a las disciplinas es negativa. Como muestra de ello, finaliza el *post scriptum* afirmando que “los anillos de una serpiente son aún más complicados que los agujeros de una topera” (Deleuze, 2005: 247), lo cual equivale a afirmar que el régimen de control plantea incluso dificultades mayores que las disciplinas. Es ilustrativa la entrevista “Contrôle et devenir” (primavera de 1990) con Toni Negri, en la cual el autor italiano le plantea un interrogante ligado al que hemos formulado:

jamás como hoy, todos los hombres, todas las minorías, todas las singularidades son potencialmente capaces de retomar la palabra y, con ella, un alto grado de libertad. En la utopía marxista de los *Grundrisse*, el comunismo se configura justamente como una organización transversal de individuos libres, sobre una base técnica que garantiza las condiciones. *El comunismo, ¿es aún pensable? En la sociedad de la comunicación, ¿es quizá menos utópico que ayer?*” (ibíd.: 236, la itálica es nuestra).

Antes de responder la pregunta, Deleuze da un rodeo y esboza una comparación no exenta de humor que deja mejor paradas las disciplinas: “De cara a las formas próximas de control incesante en un medio abierto, es posible que nos parezca que los encierros más duros pertenecen a un pasado delicioso y benévolo [*bienveillant*]” (ibíd.: 237). Luego, se hace cargo del interrogante de Negri:

Usted me pregunta si las sociedades de control o de comunicación no suscitarán formas de resistencia capaces de volver a darle posibilidades a un comunismo concebido como “organización transversal de individuos libres”. No lo sé, quizá. Pero no será en la medida en que las minorías puedan retomar la palabra. *Quizá la palabra, la comunicación, están podridas*. Están enteramente penetradas por el dinero: no por accidente, sino por naturaleza. Es necesario un desvío de la palabra. Crear ha sido siempre algo distinto de comunicar. *Lo importante será quizá crear vacuolas de no-comunicación, interruptores, para escapar al control* (ibíd.: 237-238, la itálica es nuestra).

Tal vez por cortesía antes que por convencimiento, Deleuze no niega de lleno la idea de un nuevo comunismo en la era de la comunicación, pero descarta la vía de la palabra. Es claro, además, el rechazo a una visión “progresista” que considere que, por ser más flexible, el control es mejor. Sin embargo, lo fundamental es que nuestro autor recusa el planteo en sí mismo:

No hay lugar para preguntarse qué régimen es más duro o más tolerable, porque en cada uno de ellos se afrontan liberaciones y sometimientos [asservissements]. Por ejemplo, en la crisis del hospital como

medio de encierro, la sectorización, los hospitales de día, los cuidados a domicilio pudieron marcar en principio nuevas libertades, pero participar también en mecanismos de control que rivalizan los encierros más duros. *No hay lugar para la queja ni para la esperanza, sino para buscar nuevas armas* (Ibíd.: 241-242, la itálica es nuestra).

Deleuze adopta precauciones a la hora de hacer juicios de valor sobre los regímenes de poder. En el pasaje recién citado, recuerda que cada sociedad comporta sus propias liberaciones y sometimientos y convoca a la búsqueda de “nuevas armas”, sin precisar cuáles. En definitiva, el interrogante acerca de si el control es preferible a las disciplinas no tiene sentido para Deleuze.

En lo que hace al aspecto programático, nuestro autor destaca la necesidad de escapar al control y plantea la idea de “creer en este mundo”:

Crear en este mundo es lo que más falta nos hace; hemos perdido el mundo, hemos sido desposeídos de él. Creer en el mundo es suscitar acontecimientos incluso pequeños que escapen al control, o hacer nacer nuevos espacios-tiempo, aun de superficie o de volumen reducido (ibíd.: 239, la itálica es nuestra).

La propuesta deleuziana es más una orientación general que una indicación precisa acerca de *cómo* esquivar el control. En el apartado denominado justamente “Programa”, nuestro autor se limita a señalar transformaciones en curso para reforzar la idea de que asistimos a la “aurora” de un nuevo régimen de poder.³¹ Luego pregunta si habrá modos de lucha nove-

31. “Lo que cuenta –afirma Deleuze– es que estamos al inicio de algo” en los diversos ámbitos de la vida social. Así, en el régimen de la prisión se conceden penas de sustitución y se utilizan collares electrónicos; en el régimen de las escuelas, se lleva adelante una formación permanente y se introduce la “empresa” en todos los niveles de escolaridad. En los hospitales, acontece la nueva medicina “sin médico ni enfermo” que desprende enfermos potenciales y sujetos de riesgo. En el régimen de la empresa, se realizan nuevos tratamientos del dinero, los hombres y los productos que ya no tienen la forma de la fábrica (cf. Deleuze, 2005: 246-247).

dosa (“¿Podrán adaptarse los sindicatos o dejarán lugar a ‘nuevas formas de resistencia?’”) y finaliza con la mencionada diatriba antiprogresista.

Si nos interrogamos ahora acerca del aspecto programático de los análisis foucaulteanos, observamos que no hay posibilidad de un programa político por razones expresadas al inicio de *Sécurité, territoire, population*. Allí el filósofo sostiene que todo análisis está atravesado o subterfugado por un “discurso en imperativo”; ahora bien, si dicho discurso dice “amen esto, detesten aquello, esto está bien, aquello está mal”, se trata ya no de un discurso filosófico, definida la filosofía como una “política de la verdad”, sino *estético*. El imperativo foucaulteano es *condicional*, una suerte de “indicador táctico”: “si quieren luchar, he aquí algunas líneas de fuerza, algunos puntos clave” (Foucault, 2004: 5).

Por otro lado, la evaluación del aspecto programático de los enfoques expuestos no puede omitir el problema del anudamiento entre el control y la libertad. En el caso de Deleuze, lo hemos visto, el control no opera por encierro, sino necesariamente en medios abiertos y presupone la libertad de los individuos a quienes controlar. En el caso de Foucault, el nuevo arte de gobernar se caracteriza por

mecanismos cuya función consiste en producir, insuflar, incrementar las libertades, introducir un plus de libertad mediante un plus de control e intervención. Es decir que en este caso *el control ya no se limita a ser, como en el caso del panóptico, el contrapeso necesario a la libertad. Es su principio motor* (Foucault, 2004b: 89, la itálica es nuestra).

La libertad resulta así el correlato necesario del dispositivo de seguridad: no se puede gobernar en esta nueva forma de gubernamentalidad si ciertas formas de libertad no son respetadas. El nudo problemático radica en que el poder regulador opera a través de la libertad de cada uno; el proceso genera al mismo tiempo control y libertad. La fuerza del poder, como afirma Mengue, está en “volverse cómplice de la libertad de los sujetos a fin de *enriquecerla, acrecentarla y multiplicar las capacidades de actuar*” (Mengue, 2009: 74). De allí que no sea suficiente para invalidar esta libertad “mostrar que tiene por revés una nueva forma de poder, porque con ese nuevo poder se juega también una nueva libertad real y

concreta” (ibíd.: 75). Como señala Deleuze respecto de la institución hospitalaria, las transformaciones operadas por el nuevo régimen participan “en mecanismos de control que rivalizan con los encierros más duros”, no obstante lo cual “pudieron marcar en principio nuevas libertades”.³² En otras palabras, el desafío político reside en cómo esquivar el seguimiento continuo del control sin renunciar a las libertades que son su correlato y que, en muchos casos, son objetos de fuertes luchas políticas, e incluso resultan experimentadas y deseadas como reivindicaciones por parte de los sujetos políticos.

32. Deleuze emplea el concepto de “híbrido moderno” para designar “cómo los deseos y los poderes, las nuevas exigencias de control, pero también las nuevas capacidades de resistencia y de liberación, van a organizarse [...] Tener una habitación propia [*avoir une chambre à soi*] es un deseo, pero también un control. Inversamente, un mecanismo regulador está habitado por todo aquello que lo desborda y lo hace ya tambalear [*craquer*] desde adentro” (Deleuze, 2003: 111).

BIBLIOGRAFÍA

Astier, Frédéric (2006), *Les Cours Enregistrés de Gilles Deleuze 1979-1987*, Bruxelles, Sils Maria.

Costa, Flavia (2011), “Biopolítica informacional. Apuntes sobre las tecnologías de gobierno de los sectores públicos en las sociedades de control”, en *Revista Espacios. Nueva Serie*, “Número especial *Biopolítica Hoy*”, n° 7, Río Gallegos, (en prensa).

Deleuze, Gilles (2003), *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit, “L’ascension du social”.

Deleuze, Gilles (2004), *Foucault*, Paris, Minuit.

Deleuze, Gilles (2005), *Pourparlers*, Paris, Minuit, “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle”.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (2006), *Mille Plateaux*, Paris, Minuit.

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

Foucault, Michel (2004b), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Gallimard-Seuil.

Mengue, Philippe (2006), *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L’Harmattan.

Mengue, Philippe (2009), *Utopies et devenirs deleuziens*, Paris, L’Harmattan.

CAPITALISMO INDUSTRIAL Y CAPITALISMO COGNITIVO: GESTIÓN DEL SABER Y ESTRATEGIAS DE CONTROL

Marcela B. Zangaro

INTRODUCCIÓN

Capitalismo industrial y capitalismo cognitivo son conceptos propuestos para abordar en términos amplios las especificidades del mundo del trabajo y de la competencia capitalista de lo que algunos autores consideran dos fases del desarrollo de las relaciones capital-trabajo. Una, claramente afianzada, que abarca desde los orígenes y la consolidación de la industrialización hasta aproximadamente la década de 1970; otra, aún en formación y de carácter no generalizado, que se desarrolla desde aquella década hasta el presente.

La utilización de estos dos conceptos permite dar cuenta del hecho de que, aunque existen ciertos factores en la relación capital-trabajo que se mantienen a lo largo del tiempo (como, por ejemplo, que el trabajo es fuente de valor y que la relación entre capital y trabajo tiene un carácter esencialmente antagónico), es posible identificar otros factores que cambian (como los contenidos valorados de la fuerza de trabajo o los mecanismos de control del trabajo o de la subordinación de los trabajadores). A partir del planteo de la diferencia, estos dos conceptos permiten entonces aprehender las especificidades que resultan de los cambios.

En esta exposición nos interesa principalmente describir, en las fases identificadas a partir de la aplicación de aquellos conceptos, las caracte-

rísticas que adquieren y el papel que juegan dos componentes fundamentales de la relación capital-trabajo: la gestión del saber y las estrategias de control. Presentaremos, asimismo, algunas conclusiones que pueden derivarse de dichas caracterizaciones centrándonos sobre todo en las modificaciones relativas a los mecanismos de control y, en consecuencia, a las formas que asume el poder.

1. GESTIÓN DEL SABER Y ESTRATEGIAS DE CONTROL

Nuestro interés particular en la gestión del saber y en las estrategias de control deriva del papel fundamental que ambos juegan en el trabajo en general y en el capitalismo en particular. En general, el trabajo humano es una actividad consciente tendiente a un fin que implica, además de un momento material, un momento intelectual, un saber (individual y social). A lo largo de la historia, la relación entre saber y trabajo siempre ha sido dinámica y acumulativa; hecho que se pone en evidencia en las modificaciones de los procesos y de las prácticas. El saber, entonces, siempre juega un papel relevante en relación con el trabajo. Lo mismo podemos decir del control: por cuanto el trabajo implica actividades tendientes a un fin y que se realizan suponiendo algún tipo de cooperación, es necesario ejercer un

cierto dominio sobre el proceso de trabajo y sobre la forma de cooperación.

En lo que se refiere al capitalismo en particular, podemos decir que la gestión del saber y las estrategias de control adquieren un carácter específico porque en él el trabajo debe ejercerse en función de la producción de valor, de mercancías intercambiables según las condiciones del mercado. Saber hacer un trabajo, entonces, equivale a utilizar los conocimientos adecuados para hacerlo en términos capitalistas; términos que varían conforme lo hagan las relaciones entre capital y trabajo, las condiciones de la competencia y los desarrollos técnicos. Las estrategias de control, por su parte, se aplican para asegurar que el ejercicio del trabajo se realice en función de ese objetivo capitalista de generar valor en esas condiciones dadas. Desde sus comienzos, la relación entre capital y trabajo está atravesada por las luchas constantes en torno de la apropiación y propiedad del saber y el control del ejercicio del trabajo. En lo que sigue nos ocuparemos de las características particulares que adquieren la gestión del saber y las estrategias de control en las fases establecidas.

1. a. La fase del capitalismo industrial

La fase del capitalismo industrial es aquella que se afianza luego de que, por una combinación de procedimientos jurídicos, económicos, ideológicos o de dominio, el capital logra inmiscuirse directamente en el proceso de producción y organizarlo en función de la valorización. Es decir, el capital consolida el proceso de subsunción real del trabajo (cf. Marx, 2001). En ella, predomina el trabajo muerto por sobre el trabajo vivo. Esto significa que el trabajador debe adecuarse a los requerimientos técnicos de la producción y que su hacer se limita a la ejecución de una actividad guiada por los dictados del capital fijo que pasa a adquirir un rol dominante.

Consideremos ahora, en primer lugar, lo que respecta a la gestión del saber. La imposición del dominio del trabajo muerto o capital fijo sobre el trabajo vivo resultó de un proceso histórico en el que la gestión del saber tuvo un papel relevante. El comienzo de la industrialización le impuso al capital la necesidad de obtener el saber-hacer ligado a la práctica del oficio artesanal para garantizar la organización del trabajo en función de

la valorización. Esto se debía a que contrataba por tiempo a trabajadores que, al saber realizar el trabajo, podían controlar el tiempo de ejecución y por lo tanto, el ritmo de valorización; y esto llevaba latente el peligro de estar pagando un tiempo de trabajo que no fuera productivo o más tiempo que el efectivamente necesario para realizar la actividad. Ambas posibilidades conllevaban pérdidas para el capital. La apropiación del saber-hacer el trabajo resultaba fundamental, entonces, para comandar el trabajo y evitar estas pérdidas.

La apropiación del saber generó, entre otras consecuencias, una doble división en el interior del trabajo. La primera, entre los trabajadores que detentaban el saber para concebir cómo realizarlo y organizarlo, y aquellos que solo ejecutaban las actividades previamente definidas. La segunda, entre los encargados de la ejecución misma, en cuanto cada tarea se subdividía a su vez en tantas acciones parciales como fuera posible. En definitiva, se consolidó una polarización de saberes, una separación entre trabajo intelectual y trabajo material. El saber obtenido se incorporó en el capital fijo y en la organización empresarial (cf. Vercellone, 2009).

Esta organización del saber se articuló sobre una lógica de puestos de trabajo y de calificaciones. Los puestos designaban compartimientos estancos, individuales y consecutivos. Se generó un espacio analítico que establecía localizaciones elementales. La ubicación en los lugares prefijados estaba ligada a la actividad o función que cada cuerpo ejercería en el juego del conjunto. El resultado de la aplicación de esta técnica fue la construcción de un cuadro general de la actividad y de una individualidad celular por el juego de la distribución espacial (cf. Foucault, 1988).

Al mismo tiempo, se estableció una correspondencia entre puesto de trabajo y conjunto de tareas predefinidas, para ejercer las cuales se determinaba un cierto nivel de calificación. La calificación era entendida como un

conjunto de conocimientos y capacidades, incluidos los modelos de comportamiento y las habilidades que los individuos adquieren durante los procesos de socialización y de educación/formación. Es una especie de “activo” con que las personas cuentan y que utilizan para desempeñar determinados puestos (Mertens, 1996: 61).

Para identificar la calificación requerida en un puesto, se desarrollaron métodos de análisis ocupacional que tenían por objetivo hacer un inventario de todas las tareas que comprendía una ocupación (cf. Mertens, 1996). Las calificaciones se organizaron por niveles que determinaban la complejidad de las tareas que, en esta etapa que nos ocupa, en su mayor parte requerían poca o nula calificación. Así, la adquisición del saber-hacer de esos trabajos era inmediata y se daba a partir de la práctica misma. Para las tareas de mayor calificación o relacionadas con actividades de concepción, el saber-hacer se obtenía en los sistemas de formación internos a las empresas o de educación formal que se encargaban no solo de medir el saber obtenido, sino también de certificarlo (cf. Mertens, 1996).

La relevancia otorgada a los procesos de calificación hizo que durante el período de predominio del capitalismo industrial se constituyera un sector público y un sistema de enseñanza superior como espacios importantes de producción y de circulación del saber. A ellos se les asignó la función fundamental de producir y difundir saberes básicos en forma libre que permitieron paulatinos procesos de profesionalización y que cobraron cada vez más importancia dada su difusión al conjunto de la población (ibíd).

Al tiempo que el sector público se constituyó en un espacio importante de generación y circulación del saber se desarrolló otro con funciones equivalentes dentro de las empresas: el formado por los centros de investigación y desarrollo, y las oficinas de métodos (cf. Vercellone, 2006). En él se organizó un espacio de generación de saberes científicos y tecnológicos caracterizados por una elevada dimensión tácita y un control de tipo jerárquico (ibíd).

Pasemos ahora a cómo operan las estrategias de control en el capitalismo industrial. En lo que a ellas respecta, el lugar privilegiado lo asume la disciplina entendida en el sentido foucaulteano del término, es decir, como un dispositivo que, operando sobre el cuerpo y en el marco de las instituciones de secuestro como la fábrica o la escuela (cf. Foucault, 1986), permitió la expropiación del saber-hacer del trabajo calificado, la conversión de los individuos en cuerpos útiles y la introyección de las pautas de comportamiento adecuadas a los requerimientos de la sociedad industrial (cf. Foucault, 1988).

La disciplina permitió la regulación de la temporalidad del acto y ejerció su control sobre el desarrollo de la acción, no sobre su resultado. Para lograr esto, aplicó técnicas como por ejemplo la clausura que organizaba las instituciones de secuestro como espacios cerrados sobre sí mismos y heterogéneos con respecto a los otros espacios. En estos espacios clausurados, a cada individuo le correspondía un lugar prefijado (siguiendo la lógica de los puestos) y a cada lugar, un individuo. La disciplina estableció así localizaciones elementales del espacio analítico que permitieron un control exhaustivo de la actividad general y de la tarea particular (cf. Foucault, 1988).

Los espacios de clausura de las instituciones de secuestro plantearon las coordenadas para una práctica social que se experimentaba en términos de escisión y polarización. Esta escisión se manifestaba en varios niveles (cf. Vercellone, 2010): a) tiempo de trabajo vs. tiempo libre o de ocio. El tiempo de trabajo es tiempo de subordinación, mientras que el de ocio se encuentra sustraído del control de la empresa, es tiempo libre que tiene la función de reparación de las funciones de un trabajo y que refuerza la incorporación de patrones culturales afianzadores del capitalismo; b) trabajo asalariado vs. trabajo no asalariado. Es decir, trabajo remunerado vs. trabajo de reproducción que no recibe remuneración; c) esfera de producción vs. esfera de consumo (ibíd). A pesar de estas escisiones, el sistema de control disciplinar operaba de manera generalizada, esto es, su dominio no quedaba reducido al interior de la empresa o fábrica. La escuela y el sistema de salud operaban bajo la lógica de la disciplina, así como también lo hacía el ámbito más general de la sociedad, englobada bajo la lógica de la industria cultural (cf. Horkheimer y Adorno, 2007).

1. b. La fase del capitalismo cognitivo

La fase del capitalismo cognitivo se define como aquella en la que el trabajo adquiere un carácter cada vez más inmaterial: en buena parte de los procesos productivos predomina sobre el trabajo muerto un trabajo vivo centrado en la gestión útil del saber y el conocimiento, pero no como información en sí misma, sino como capacidad cognitiva de interpretar y movilizar información (cf. Vercellone, 2006; Zarifian, s.d.)

El surgimiento de esta nueva fase se produce en vinculación con varios factores. Por un lado, cambios en las condiciones de la competencia mundial que van a establecer coordenadas diferenciales para el proceso de valorización y que van a provocar que muchas empresas modifiquen sus estructuras organizacionales y sus procesos de trabajo en aras de lograr una flexibilidad más acorde a la demanda del mercado. Por otro lado, la elevación generalizada del nivel de formación de la fuerza de trabajo. Esta se derivaba de la democratización de la enseñanza y de los saberes resultante de la escolarización de masas y de una progresiva reapropiación colectiva de saberes que anteriormente habían sido expropiados, facilitada por la difusión de las tecnologías de la información y la comunicación. Estos hechos van a dar lugar a una fuerza de trabajo no solo con distintas capacidades, sino con diferentes aspiraciones (cf. Vercellone, 2006, 2009 y 2010).

Algunos autores consideran que fue precisamente la necesidad de adaptar el sistema de formación a las necesidades del mercado de trabajo y el hecho de que el Estado desarrollara progresivamente la enseñanza pública socializando una parte de los costos de producción de la fuerza de trabajo lo que hizo que la escolarización masiva y el desarrollo de una intelectualidad difusa transformaran el sistema educativo en un ámbito central de crisis del capitalismo industrial, hecho que facilitó el paso hacia esta nueva fase (cf. Vercellone, 2009).

Esta, la del capitalismo cognitivo, plantea para la relación capital-trabajo un escenario en el que se generan nuevas modalidades de gestión del saber y nuevas prácticas de control. Ocupémonos nuevamente en primer lugar de la gestión del saber. Los saberes incorporados y movilizados por el trabajo vivo se convierten en la principal fuente de valor (cf. Vercellone, 2006), hecho que va a invertir la relación de dominio que ejercía el trabajo muerto, vigente de manera bastante homogénea durante el período anterior. La relevancia del trabajo vivo va a dar lugar a un reemplazo de la lógica de puestos y calificaciones por una lógica de proyectos y competencias.

La noción de competencia se refiere a los aspectos del acervo de conocimientos y capacidades de los sujetos que son necesarios para llegar a ciertos resultados exigidos por una situación determinada. Implican la evaluación del individuo según su capacidad de movilizar y desarrollar sus posibilidades en situaciones de trabajo concretas y evolutivas

(cf. Mertens, 1996). Para identificar las competencias necesarias para un trabajo se parte de los resultados y de los objetivos deseados de la organización en su conjunto. Estos derivan en tareas y éstas en conocimientos, habilidades y destrezas requeridas (ibíd).

Esta lógica conlleva la desestructuración de la división tajante entre trabajo de concepción y trabajo de ejecución, y la desarticulación de los puestos estancos. Los trabajadores ya no serán evaluados predominantemente en función de los criterios objetivos de la certificación formal del saber-hacer, sino en función de la posesión actual y potencial de capacidades intelectuales y afectivas como la iniciativa personal, la capacidad de coordinación de saberes y el desarrollo eficiente de la comunicación y de los afectos (cf. Hardt; Negri, 2000) que aseguren el ejercicio conjunto del trabajo. El énfasis en la comunicación junto con la gestión del saber y el saber relacionarse se vinculan entonces con el desarrollo ya no de un saber-hacer, sino de un saber-ser que excede el marco de la educación formal o el de la formación en la empresa, dado que buena parte de él se adquiere en el proceso más general de socialización.

Así, la fuente de la riqueza se ubica cada vez más atrás respecto de la esfera del trabajo asalariado (ibíd): las fronteras entre el trabajo y el tiempo libre se derrumban y la sociedad entera se vuelve fuente de saber y de progreso técnico exógeno a las empresas. El tiempo productivo se equipara con el conjunto de los tiempos sociales que contribuyen a la producción y reproducción de la economía social (cf. Vercellone, 2006).

Este escenario plantea dificultades inéditas para el control. Ante el predominio de un trabajo vivo de carácter intelectual y afectivo, las capacidades de la disciplina se debilitan porque el trabajo no se materializa en un hacer corporal, directamente observable y potencialmente sistematizable, sino que se produce en el interior de una experiencia cognitiva, afectivo-subjetiva. Se hace necesario entonces implementar estrategias vinculadas con el desarrollo de una implicación personal que permita que los trabajadores asuman como propios los objetivos del trabajo y, por lo tanto, desarrollen estrategias de autocontrol para garantizar que el trabajo se realice en pos de los objetivos del capital (cf. Zangaro, 2011). El control directamente ejercido por el capital mismo se desplaza, así, del proceso al resultado.

Al mismo tiempo, dado que la fuente de valor se ubica en los saberes incorporados y movilizados por el trabajo vivo y estos no se limitan a los que se incorporan o se ejercen durante el lapso formal del trabajo sino que se extienden al conjunto de los tiempos sociales,

las fronteras entre trabajo y no trabajo se esfuman y esto ocurre a través de una dinámica contradictoria [...] el tiempo libre ya no se reduce a la única función catártica de reproducción del potencial energético de la fuerza de trabajo. Aquel se despliega en múltiples actividades de formación, autoformación, de trabajo voluntario, de formación de comunidad de coparticipación y de producción de saberes que atraviesan las distintas actividades humanas. En estas diferentes transiciones el individuo transporta su saber de un tiempo social a otro, y aumenta de ese modo el valor de uso individual y colectivo de la fuerza de trabajo. Por otro lado, esta dinámica genera un conflicto y una tensión crecientes entre la tendencia a la autonomía del trabajo y el intento del capital de someter el conjunto de los tiempos sociales a la lógica heterónoma de la valoración del capital. La prescripción de la subjetividad con el objetivo de obtener la interiorización de las metas de la empresa, la obligación del resultado, el *management* por proyectos (...) son las principales vías recorridas por el capital para tratar de responder a este problema inédito [...] sin reconocer y sin pagar el salario correspondiente a este tiempo de trabajo no integrado y no medible por el contrato oficial de trabajo (Vercellone, 2010: 103 y 104).

El control disciplinario desplegado dentro de las instituciones de secuestro cede lugar a una biopolítica que tiene como objeto el conjunto de los tiempos sociales que coadyuvan, definitivamente, a la producción del valor. Esto provoca una homogeneización del tiempo. Bajo el capitalismo cognitivo se produce una disolución de los límites establecidos por la clausura disciplinaria que desarticula la escisión y la polarización de los tiempos y los espacios, extendiendo su control al conjunto de los tiempos sociales. Este proceso es leído, por algunos autores, en términos de imposición de una biopolítica puesto que se entiende biopoder como una “forma de poder que regula la vida social

desde su interior, siguiéndola, interpretándola, absorbiéndola y rearticulándola [...]” (Hardt y Negri, 2000: 25). Estos autores recién citados sostienen que hay en esta etapa una producción biopolítica por cuanto es producción de la vida social misma y que hay una extensión del punto de vista de la producción por cuanto “producción” se entiende en un sentido muy amplio, desde la producción económica hasta la producción de subjetividad.

CONCLUSIONES

La caracterización que hemos presentado de las dos fases del capitalismo sin lugar a duda no es exhaustiva. Sin embargo, consideramos que a partir de los elementos esbozados es posible plantear algunas líneas de reflexión acerca de su carácter diferencial y, principalmente siguiendo nuestro interés, acerca de cómo se aplican las estrategias de control en la fase del capitalismo cognitivo en relación con los aspectos particulares que reviste el saber.

Como ya anticipamos, el lugar clave del conocimiento no es una novedad histórica difundida por el capitalismo cognitivo. Pero en la actualidad, el nuevo rol asumido por el saber y lo inmaterial (cf. Vercellone, 2006) parecería escapar a las intenciones siempre presentes del capital de negar y acotar la centralidad del trabajo en el proceso productivo.

Lo cierto es que bajo el capitalismo cognitivo se vuelve cada vez más difícil establecer una distinción entre los fenómenos económicos y culturales. Las relaciones capitalistas se expanden con la intención de incorporar dentro de sí todos los aspectos de la producción y la reproducción social, la esfera de la vida en su totalidad. Es por esto que nos sentimos tentados a considerar, acordando con otros autores, que en el capitalismo cognitivo el poder adquiere la forma de un biopoder: se produce una ampliación de los mecanismos de extracción de la plusvalía sobre el conjunto de los tiempos sociales que participan en la producción social (cf. Vercellone, 2009; Hardt y Negri, 2000; Lazzarato y Negri, 2001).

Los mecanismos de extracción de plusvalía se extienden, y los que aseguran su apropiación adquieren nuevos aspectos, porque el hecho de que en las actividades intensivas en conocimiento el producto del trabajo

adquiera una forma inmaterial cuestiona una de las condiciones primordiales del contrato salarial vigente en la fase industrial (cf. Vercellone, 2010). En el trabajo inmaterial el producto del trabajo es indisociable de la persona y esto implica que los trabajadores ya no renuncian a cualquier reivindicación sobre la propiedad del producto de su trabajo a cambio del salario (de hecho, puede ser que esto ni siquiera sea necesario). La apropiación del valor escapa del control del capital. Para evitarlo, las empresas buscan reforzar los derechos de propiedad intelectual para apropiarse de los conocimientos, bloquear mecanismos de circulación de saber (ibíd) y fidelizar a los trabajadores. El capital no puede dejar de controlar: no renuncia al control de la producción y, además, busca implementarlo, en parte, por medio de un control que el trabajador debe ejercer sobre sí mismo. Esto hace que bajo el capitalismo cognitivo los trabajadores estén sometidos constantemente a una instancia de doble control: controlados como productores y controlados como sujetos.

Es habitual encontrar caracterizaciones que afirman que la sociedad disciplinaria es característica del período del capitalismo industrial y que la sociedad de control y el poder biopolítico son propios de la sociedad posindustrial del capitalismo cognitivo. De ser así, esto implicaría la exclusión mutua de ambas prácticas. Sin embargo, de hecho, el poder disciplinar y el poder biopolítico coexisten en ambos períodos.

Durante el capitalismo industrial, la disciplina apunta a la constitución de un cuerpo útil y eso hace que repercuta directamente en el ejercicio mismo del trabajo. La biopolítica, en cuanto regulación de los ciclos vitales, en cuanto poder en el que lo que se pone directamente en juego es la producción y la reproducción de la vida misma (cf. Foucault 2007), tiene que ver con asegurar de manera general y global la constitución de una fuerza de trabajo. La ley de pobres, por ejemplo, los cercamientos, permiten establecer las condiciones sociales generales para el afianzamiento del capitalismo, pero no inciden en el ejercicio del trabajo mismo, sino que sientan las bases para la generalización de la relación salarial (cf. Vercellone, 2009). La diferencia fundamental con la etapa del capitalismo cognitivo, desde nuestro punto de vista, está en que en esta el poder biopolítico se vincula de manera directa con el ejercicio del trabajo no en el nivel de la población en general sino en el del individuo. Esta es otra

de las grandes diferencias con la etapa anterior: mientras las tecnologías de poder de la modernidad toman al sujeto individual bajo el influjo de la disciplina y al sujeto colectivo, social, bajo el dominio de la biopolítica, en las sociedades de control los dominios de la biopolítica se extienden también sobre lo individual; el biopoder es un poder sobre la vida individual. Hay un cambio en la consideración de lo biopolítico: no se trata de la preocupación por la natalidad, la longevidad y la mortalidad. En la medida en que todo el tiempo social es tiempo productivo –porque al tratarse del capitalismo cognitivo el ejercicio del trabajo, el tiempo productivo, es parte vital del hombre mismo y no se reduce al tiempo de la jornada sino que se extiende al conjunto del tiempo social–, el poder es un poder sobre la vida y la vida productiva es la vida misma.

BIBLIOGRAFÍA

Foucault, Michel (1986), *La verdad y las formas jurídicas*, México, Gedisa.

Foucault, Michel (1988), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión moderna*, México, Siglo XXI.

Foucault, Michel (2007), *El nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France 1978-1979*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Hardt, Michael; Negri, Antonio (2000), *Empire*, Cambridge, Cambridge University Press.

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor (2007), *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Akal.

Lazzarato, Maurizio; Negri, Antonio (2001), *Trabajo inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad*, Río de Janeiro, DP&A Editora.

Marx, Karl (2001), *Resultados inmediatos del proceso de producción. El capital. Libro I, Capítulo VI. Inédito*, México, Siglo XXI.

Mertens, Leonard (1996), *Competencia laboral: sistemas, surgimiento y modelos*, Montevideo, Cinterfor.

Vercellone, Carlo (2006), “Elementos para una lectura marciana de la hipótesis del capitalismo cognitivo”, en Vercellone, Carlo (2011), *Capitalismo cognitivo, renta, saber y valor en la época posfordista*, Buenos Aires, Prometeo.

Vercellone, Carlo (2009), “Trabajo, distribución del ingreso y valor en el capitalismo cognitivo. Una perspectiva histórica y teórica”, en Vercellone, Carlo (2011), *Capitalismo cognitivo, renta, saber y valor en la época posfordista*, Buenos Aires, Prometeo.

Vercellone, Carlo (2010), “Plusvalía: una ley de explotación y antagonismo”, en Vercellone, Carlo (2011), *Capitalismo cognitivo, renta, saber y valor en la época posfordista*, Buenos Aires, Prometeo.

Zangaro, Marcela (2011), *Subjetividad y trabajo. Una lectura foucaultiana del management*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta.

Zarifian, Philippe (s.d.), *Savoir et subjectivation*, Bibliothèque Diffuse.

LA NOO-POLÍTICA: TÉCNICAS DE REGULACIÓN A DISTANCIA EN LAS SOCIEDADES DE CONTROL (UNA REVISIÓN DE LA NOCIÓN DE BIOPOLÍTICA)

Julieta Armella / Diego Picotto

Creo que la historia puede servir a la actividad política y que esta, a su vez, puede servir a la historia, mientras que la tarea del historiador o, mejor, del arqueólogo sea, con extremo cuidado, descubrir las bases, las continuidades en el comportamiento, en el condicionamiento, en las relaciones de poder o en las condiciones de existencia.

Michael Foucault (*La verdad y las formas jurídicas*)

1.

Es sabido: de un tiempo a esta parte –digamos, desde comienzos de siglo– la noción de *biopolítica* viene ocupando un lugar privilegiado en las disciplinas que se interrogan sobre la naturaleza y estatuto de la sociedad contemporánea. Devenido organizador de un conjunto de prácticas discursivas dispuestas sobre el fondo de una *episteme* en perseverante conformación (de un *orden de las cosas* que solo existe a través de la retícula de una mirada, de una atención, de un lenguaje), este concepto demanda máxima agudeza y sutil precisión. En este escrito proponemos adentrarnos en esa faena, sirviéndonos de uno de los textos más consistentes que la filosofía política occidental pergeñó en los últimos años, para intentar precisar este término –que ha sido objeto de los más variados significa-

dos– a fin de que “ilumine”, al menos en cierta medida, el vínculo entre las tecnologías de la información, la comunicación y el dispositivo escolar.

Como tantos otros textos contemporáneos, *Políticas del acontecimiento* del filósofo franco-italiano Maurizio Lazzarato descubre en la noción de *biopolítica* la posibilidad de problematizar el vínculo entre los dispositivos de poder/resistencia y las nuevas formas de la política-mundo, de la economía y de la subjetividad; nuevos y diferentes modos de vivir el tiempo, el cuerpo, el trabajo, la comunicación; nuevas maneras de estar juntos y de estar en contra.

Pero ¿es ciertamente eficaz esta noción de origen foucaulteano para dar cuenta de las implicancias de la mutación de las subjetividades y de las nuevas posibilidades de vida que esta hace emerger? ¿Es factible a través de esta imagen –como lo hicieron las de *soberanía* y de *disciplina*– iluminar los modos actuales en los que se organizan el poder, la dominación, pero también los procesos de resistencia, de experimentación y de creación que lo desbordan? ¿No es evidente, al fin y al cabo, la ambigüedad manifiesta de un término que, ideado para dar cuenta de la emergencia de nuevas técnicas de poder en la segunda mitad del siglo XVIII, se adopta –a partir de una asociación medianamente ilícita con la noción de *sociedad de control* bajo el modo en que Gilles Deleuze la bosqueja en el “Post-scriptum sobre las sociedades de control”– para desentrañar lo más inédito de las sociedades actuales?

2.

En buena parte de su obra Michel Foucault analiza de forma exhaustiva la conformación y consolidación de las sociedades modernas. Y esto lo hace, en parte, a través de una distinción entre dos formas que asume el poder a partir del siglo XVII: el poder disciplinario y el poder biopolítico. Así, sostiene, las técnicas disciplinarias nacen a fines del siglo XVII, mientras que las técnicas biopolíticas surgen en la segunda mitad del siglo XVIII. Y establece una distinción entre aquel poder que actúa sobre el cuerpo/individuo y aquel que lo hace sobre la población en cuanto especie humana, esto es, una modalidad de acción que se dirige a una multiplicidad. Mientras que las técnicas disciplinarias transforman los cuerpos, las técnicas biopolíticas producen efectos en una multiplicidad como masa global (se ocupan de procesos como el nacimiento, la producción, la enfermedad, la muerte). Es decir, gestionan la vida, reproduciendo las condiciones de existencia de una población. El poder en las sociedades disciplinarias actúa siempre sobre una multiplicidad, sobre un conjunto de singularidades que procura hacer converger en un objetivo común, esto es, homogeneizarlas. Así lo múltiple logra convertirse, disciplina mediante, en lo uno.

Ahora bien, tal como señala Deleuze –o como destaca Lazzarato que lo hace Gabriel Tarde, con visión casi futurista, un siglo antes–, desde la mitad del siglo XX vemos producirse un debilitamiento de las técnicas de la sociedad disciplinaria a partir del fracaso de la voluntad de encerrar el afuera, de disciplinar la existencia, de homogeneizarla, de unificarla. De modo que, para el poder, el problema no es ya encerrar el afuera (ese afuera que expresa lo distinto, lo otro) disciplinando las subjetividades, sino actuar sobre ellas modulándolas en un espacio abierto. Hoy la excepción es posible –incluso deseable–, pero hay que regularla, capturarla cotidianamente.

3.

Procurando dar cuenta de esta *mutación* de las técnicas de dominación en curso y de sus resistencias –subyacentes a la singularidad de

esas relaciones que Deleuze llama *relaciones de control*– y, al mismo tiempo, precisar teórica e históricamente la noción de biopolítica, Lazzarato conjetura la emergencia de un tipo de poder no homologable al de la disciplina ni al del biopoder;³³ es decir, un tipo de poder que no se ejerce ya sobre los cuerpos ni sobre las poblaciones. Un tipo de poder que, en cambio, bajo la forma de *acción a distancia*, se despliega sobre la propia acción de los sujetos. *Noo-política* denomina el autor a esas “remotas” tecnologías humanas de gobierno de los demás. Así, las técnicas de control no actúan sobre el individuo, sino que lo hacen sobre la acción de este, sobre el “medio ambiente” (el *medio* como aquello que permite dar cuenta de la *acción a distancia* de un cuerpo sobre otro; como soporte y medio de la circulación de una acción). Pero ¿qué significa acción a distancia?

A fin de delinear la noción de *noo-política* (neologismo que remite, al mismo tiempo, al *nous* aristotélico –la parte más alta del alma, el intelecto–, y al Noos, el nombre de un proveedor de acceso a Internet), Lazzarato recupera al poco recordado sociólogo francés del siglo XIX Gabriel Tarde y, particularmente, a su noción de *públicos* como sujeto contemporáneo. Dirá Tarde: el “grupo del futuro” –nuestro presente– no es la masa, ni la clase, ni la población, sino el *público*. Público como: “una masa dispersa donde la influencia de los espíritus de unos sobre otros se convierte en una acción a distancia” (Lazzarato, 2006: 92).³⁴

Dirá Lazzarato que, según Tarde, se abre, así, una nueva era, la “era de los públicos”, en la que el problema fundamental no es sino el de mantener unidas las subjetividades que actúan a distancia, unas sobre otras, en un espacio abierto. Una nueva era en la que el espacio se subordina al

33. En este texto –como en el mismo *Políticas del acontecimiento*– no estableceremos distinción entre los términos biopolítica y biopoder. A quien le interese explorar sus fronteras puede revisar “Del biopoder a la biopolítica”, texto de Lazzarato aparecido en marzo de 2000 en el primer número de la revista francesa *Multitudes* (o su traducción castellana en <http://www.sindominio.net/arkitzean/otrascosas/lazzarato.htm#notatit>).

34. Esta cita en el texto de Lazzarato se extrae de *La opinión y la multitud* de G. Tarde (cf. Tarde, 1986).

tiempo y en la que el bloque espaciotemporal se encarna en las tecnologías de la velocidad, de la propagación a distancia.

De este modo, si las técnicas de disciplinamiento se organizaron principalmente en torno al *espacio*, las técnicas de control ponen en primer plano al *tiempo* y sus virtualidades. Bien diferentes son, a fin de cuentas, el poder que actúa sobre el individuo y aquel que lo hace a *distancia*, a través de la capacidad de los cerebros de afectarse y ser afectados, afeción mediatizada por la tecnología.

En ese marco, Lazzarato advierte tres fenómenos característicos de las sociedades de control y su despliegue a partir de la segunda mitad del siglo XX: la emergencia de la cooperación entre cerebros y su funcionamiento por flujos y redes, el desarrollo de los dispositivos tecnológicos de acción a distancia y los procesos de subjetivación y de sometimiento correspondientes a la formación de los públicos (esto es, la constitución del ser conjunto que tiene lugar en el tiempo). Como evidencian estos tres fenómenos, las técnicas de control, al igual que las técnicas biopolíticas, se dirigen a la *vida*, aunque de un modo completamente distinto: aquí la *memoria* y la *atención* son las propiedades irreductibles a la definición de lo vivo, fuerzas movilizadas y capturadas por las nuevas instituciones de la sociedad de control. Hay que diferenciar, por ello, la “vida” en cuanto memoria y atención, de la “vida” en cuanto características biológicas de la especie humana. Es decir, el *bio* contenido en biopolítica/biopoder del *bio* contenido en la memoria. El autor define, pues, las nuevas relaciones de poder como aquellas que toman a la memoria y la atención como su objeto: la *noo-política* dará cuenta, entonces, del conjunto de técnicas de control ejercidas sobre el cerebro. La modulación de la memoria y de la atención será, en síntesis, la función medular de la *noo-política*.

Así, concluirá el autor, encontramos la coexistencia del moldeado de los cuerpos (a través de la *disciplina*), la gestión de la vida (a través de la *biopolítica*) y la modulación de la memoria y de la atención (a través de la *noo-política*). El conjunto de estos dispositivos –y no solo el último–, configura la sociedad de control. Aunque será la *noo-política* la que dirija y organice las demás relaciones de poder en la medida en que opera en el nivel más desterritorializado: la acción a distancia entre cerebros.

4.

¿En qué medida las nociones de noo-política, de públicos y de acción a distancia permiten abordar nuevos y diversos fenómenos sociales que sitúan la *atención* y la *memoria* en el centro de la escena, desde las políticas educativas sustentadas en el uso intensivo de computadoras individuales y portátiles (con sus distintos dispositivos de memoria artificial) hasta las nuevas formas de vínculos, participación y goce en la era de la web 2.0? ¿Cómo pensar este conjunto de dispositivos y la posibilidad de ver allí una estrategia potente que habilite nuevos modos de vínculo con los otros, con uno mismo, con el conocimiento –esto es, sin añoranzas respecto de un pasado que ya no es– pero advirtiendo su complejidad? ¿Qué lugar, entonces, vienen a ocupar las tecnologías de la información y la comunicación en un contexto en el que el dispositivo escolar moderno parece agotado e incapaz de dar respuesta a una sensibilidad veloz pero formateada bajo una lógica convulsiva, de atención breve e interrumpida?

5.

Dos imágenes, dos episodios registrados en una clase de una escuela secundaria de la localidad de José León Suárez nos serán sumamente útiles para espesar (volver más espeso) y especificar (volver singular) modos de vínculo entre la vida escolar –con sus continuidades y sus mutaciones– y las nuevas tecnologías de la información y la comunicación.

P (el profesor) se acerca a un grupo de alumnas y le pregunta a una: “¿Para cuándo?”. Recién ahora me doy cuenta de que está embarazada. Ella se ríe, nerviosa. “Para diciembre”, contesta y queda callada. El diálogo, a la vez afectivo y distante, recorta un fragmento de tiempo y espacio en un contexto dominado por la presencia constante y evidente de teléfonos celulares. Como una *peste* –la metáfora se la debemos a la profesora de biología–, los teléfonos se expandieron viralmente por todo el espacio escolar, por todo el espacio social: hay celulares por todos lados. Celulares que emiten ruidos, músicas metalizadas; celulares en los que se escribe, en los que se juega, a

los que se mira constantemente como si en ellos residiera una verdad inaccesible para cualquier profesor. El nuestro, por lo pronto, se contenta con la respuesta seca de la alumna que, con mezcla de afecto y distancia, pispea el propio celular deseando encontrar esa hora que marca el fin de la clase. Varios alumnos (cinco o seis) están parados. Conversan entre ellos.

“¿De dónde conoces a mi primo? ¿Por qué tenés tantas fotos con él?”, le pregunta una chica a su compañera de la primera fila mientras recorre el archivo de fotos del celular. “Es amigo de mi tía [...] La mujer de él bailaba en el caño. Es relinda, tiene un físico...”

P les pide a los alumnos parados que se sienten. No lo hacen. Siguen conversando. P lee las consignas. Pocos, tres o cuatro, miran al frente, lo escuchan y responden las preguntas. Algunos de los chicos se empiezan a parar. P les pide que se sienten, que aún falta un rato para el fin de la hora. Algunos se sientan, otros permanecen parados.

Uno de los chicos que minutos atrás había salido entra al aula. Se acerca a otro y le dice algo al oído. Se empiezan a pegar. Corren los bancos con sus cuerpos. Algunos compañeros se paran, haciendo lugar. Otro saca el celular y los filma. P interviene. Se detienen. Quien filma lo sigue haciendo mientras incita a que la pelea continúe. Se ríe. Finalmente se separan y se sientan. P comienza a leer el cuestionario que escribió en el pizarrón, para hacer la puesta en común.

“A los que no me llamaron para que vea sus cuadernos, les pido que participen”, sugiere P.

Otro jueves de invierno. Entro a la clase de físico-química y me sorprende: cada uno de los chicos mira, atento, su pantalla. Llegaron los netbooks del Programa Conectar Igualdad. P les pide que abran el programa Avogadro para hacer moléculas. “Se pueden crear movimientos”, comenta. Hay una opción en ‘Preferencias’: hagan clic ahí.” Algunos lo hacen. Otros miran fotos, se conectan a Facebook, escuchan música o miran videos en Youtube (o todo esto al mismo tiempo).

“A ver a quién se le ocurre formar una molécula...”, los anima P. “Cuando se despliega la tabla periódica, seleccionen los elementos que componen la molécula para poder hacer la animación.” “¡Ni la tele se puede mirar!”, grita una estudiante mientras su compañero de banco agrega: “¡Es que esta chica está viendo Panam!”. Se acercan algunos a ver con ella el video. Se escucha música fuerte. P les pide que la apaguen. No lo hacen. Bajan un poco el volumen.

¿Qué sugieren estos episodios, estas imágenes? Al ingresar al aula la primera sensación es la de desborde, la de ausencia de organización, de planificación, de linealidad, de previsibilidad. Los cuerpos/actores y sus enunciados se entrecruzan sin que se evidencie un sentido previo, tramado por alguien (alguna “autoridad”). Las marcas que singularizaban el espacio escolar se vuelven borrosas (cf. Armella y Grinberg, 2010). Los roles se desdibujan. La organización del tiempo y del espacio escolar, definitivamente, se ha transformado (cf. Roldan y Pirovano, 2010). Una serie de actos cambiantes y enunciados se interponen unos a otros. Fluyen. Sujetos que entran y salen del aula sin que medie protocolo alguno. Los diálogos se producen en simultáneo, como voces que se apilan, se confunden, se entremezclan. La lógica escolar se ve invadida por una cada vez más escurridiza y omnipresente lógica del entretenimiento, una lógica que entre sus principales virtudes cuenta con la posibilidad de convocar la atención de todos, su público:

“Uno de los chicos que minutos atrás había salido, entra al aula. Se acerca a otro y le dice algo al oído. Se empiezan a pegar. Corren los bancos con sus cuerpos. Algunos compañeros se paran, haciendo lugar. Otro saca el celular y los filma. P interviene. Se detienen. Quien filma lo sigue haciendo mientras incita a que la pelea continúe. Se ríe.”

Una lógica que transforma la organización del espacio y del tiempo escolar, la tensiona, la provoca, la acelera. Un espacio y un tiempo escolar en constante desplazamiento. Un espacio y un tiempo escolar que remiten siempre a otra cosa, a otro lugar, a otros personajes, a otras historias. Un espacio y un tiempo escolar en los que los celulares, a través de un

estridente reggaeton y sin previa autorización, se interponen a una explicación. Celulares que, curiosos y ávidos de show, registran el espectáculo.

Es bajo estas coordenadas (subjetivas, socioculturales) que en nuestro país se da la incorporación de netbooks –a través del Programa Conectar Igualdad– a la dinámica del aula. Para formas subjetivas mediáticas, solo es posible un tipo de conocimiento mediado por la tecnología. Esta es la fórmula que muchos educadores y tecnólogos encuentran como nuevo pilar para sostener la escuela y lo pedagógico en nuevas condiciones. En estas premisas se fundamenta, de alguna manera, el modelo 1 a 1.

Pero ¿qué nos dicen estas primeras imágenes –aún difusas– de alumnos conectados, frente a sus pantallas, recorriendo la inmensidad de un dispositivo inagotable como fuente de información, imágenes, textos, sonidos, en fin, de estímulos que seducen a niños, jóvenes y adultos? Un primer acercamiento deja entrever una suerte de *aggiornamento*, casi obligado por las circunstancias, de los medios a través de los que la escuela procura enseñar. No ya apelando a ese docente fuente de todo saber y autoridad, sino a la admirable capacidad que tiene la informática de reunir distintos tipos de registros y ponerlos a disposición del público. Asumiendo esa premisa según la cual la escuela debía dejar de enseñar, al menos en su forma tradicional, para devenir un espacio en el que sujetos y conocimientos se encuentran en la virtualidad del espacio. Una mirada más detenida, sin embargo, nos ofrece otras impresiones. Aquellas que evidencian una subjetividad configurada en esa mixtura que componen la tecnología, el consumo y la lógica mediática. Esa subjetividad que encuentra en el consumo –de Nike, de Kevingston, pero también de videos, fotos, música e, incluso, de retazos de vidas ajenas (¿qué es Facebook sino una vidriera virtual en la que todos disfrutan de mirar y ser vistos?)– un modo de estar en el mundo. Esa generación *post-alfa* (cf. Berardi, 2007) que puede escuchar reggaeton, mirar su celular y contestar ante la pregunta repentina de un docente en un ademán que, lejos de cualquier estereotipo de “buen alumno”, evidencia una capacidad de histórica complejidad. Como señala Barbero:

Estamos ante identidades más precarias y flexibles, de temporalidades menos largas y dotadas de una flexibilidad que les permite amalgamar

ingredientes provenientes de mundos culturales distantes y heterogéneos, y por lo tanto atravesadas por discontinuidades en las que conviven gestos atávicos con reflejos modernos, secretas complicidades con rupturas radicales (Barbero, 2002).

Subjetividades, incluso más que identidades, que pueden hacer confluir las formas más tradicionales de la cultura escolar (el pizarrón, la explicación, la evaluación y las calificaciones) con los más actuales signos del presente (reggaeton, celulares, netbooks y entretenimiento).

6.

La “era de los públicos”, decíamos al comienzo, enuncia la emergencia de un tipo subjetivo caracterizado por su *plasticidad e indiferencia funcional*. Y a través de la noción de “público”, dirá Lazzarato, la sociedad se emparenta con la metáfora del cerebro. Las técnicas de control, al igual que las técnicas biopolíticas, se dirigen a la vida, aunque de un modo completamente distinto. La memoria es la propiedad irreductible en la definición de lo vivo. Así, las fuerzas que son movilizadas y capturadas por las nuevas instituciones, dirá el autor, son las de la memoria y de la atención.

Mucho de esto resuena una y otra vez en las aulas, en las escuelas: la atención deviene objeto de permanentes disputas. Docentes que piden –a veces exigen– ser escuchados, mirados, atendidos. Pizarrones vueltos tecnologías obsoletas, incapaces de producir conexión con los alumnos. Disciplinas mutadas en fragmentos de palabras, sonidos, imágenes, por momentos memorizadas, a veces aprehendidas, rápidamente olvidadas.

¿De qué forma abordar este complejo entramado compuesto por tecnología, escuela, docentes y jóvenes? ¿Cómo abordar el desafío que presentan las tecnologías de la información y la comunicación en la escuela, no desde un tecnicismo simplista, sino con la capacidad de ver allí también su configuración política?

Si la noo-política permite delinear el conjunto de técnicas de control en la sociedad actual y pensar, entonces, la modulación de la memoria y la atención como su función principal, nos debemos el ejercicio de revisar

de qué modo se articula la preocupación por producir diversas estrategias que contemplen un tipo de configuración subjetiva singular –que encuentra en la velocidad, la fugacidad y el espectáculo un estímulo– con la prudencia por rastrear las formas en que tales procesos afectan la vida escolar, la vida de los estudiantes, la vida de todos. Cuando el encuentro de los estudiantes, los docentes y el conocimiento supone nuevas condiciones, nuevos puntos de partida, cuando la posibilidad de pensar lo común, el encuentro con el otro, resulta tan complicada y, si sucede, parece ser tan efímera, resulta fundamental preguntarnos por las formas que adquiere el pensamiento en este contexto.

Una mirada atenta debe advertir las formas que asume la vida en un espacio como la escuela. La pregunta por la experiencia de pensamiento en nuestras escuelas –en este inicio de siglo y bajo estas nuevas condiciones– quizás sea una de las más sugerentes y a la vez más complejas.

BIBLIOGRAFÍA

Armella, Julieta; Grinberg, Silvia (2010), “Jóvenes, escuela y subjetividad: aproximación a un campo de tensiones”, ponencia leída en “Jornadas de Sociología de la UNLP”, La Plata, Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Barbero, Martín (2002), “Jóvenes: comunicación e identidad”, en *Pensar Iberoamérica: Revista de Cultura*, n° 10, Madrid. Disponible en: <http://www.oei.es/pensariberoamerica/ric00a03.htm>, último acceso: 30/10/12.

Berardi, Franco (2010), *Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Deleuze, Gilles (1999), “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, en Ferrer, Christian (comp.) (2005), *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*, La Plata, Terramar, pp. 115-121.

Foucault, Michel (2006), *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2007), *Nacimiento de la Biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Grinberg, Silvia (2009), “Políticas y territorios de escolarización en contextos de extrema pobreza urbana”, en *Revista archivos de Ciencias de la Educación*, n° 3, La Plata, Departamento de Ciencias de la Educación, pp. 81-98.

Giorgi, Gabriel; Rodríguez, Fermín (2005), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de Vida*, Buenos Aires, Paidós.

Lazzarato, Mauricio (2000), “Del biopoder a la biopolítica”, en *Multitudes. Compléments de Multitudes 1*, n° 1, Paris. Disponible en: <http://multitudes.sami-zdat.net/Del-biopoder-a-la-biopolitica>, último acceso: 30/10/12.

Lazzarato, Mauricio (2006), *Políticas del acontecimiento*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Negri, Antonio; Hardt, Michael (2000), *Imperio*, Buenos Aires, Paidós.

Tarde, Gabriel (1986), *La opinión y la multitud*, Madrid, Taurus.

Tarde, Gabriel (2001), *Fragmento de historia futura*, Barcelona, Abraxas.

Tarde, Gabriel (2011), *Creencias, deseos, sociedades*, Buenos Aires, Cactus.

Roldan, Sandra; Piroso, Rosa (2010), “Entre la muerte y el paraíso: significaciones del tiempo futuro en el dispositivo pedagógico. Un análisis en clave territorial e intergeneracional en el capitalismo tardío”, ponencia presentada en

Meeting of Latin American Studies Association, Toronto. Disponible en: <http://lasa.international.pitt.edu/members/congress-apers/lasa2010/files/2230.pdf>, último acceso: 30/10/12.

IV. LA LÓGICA EMPRESARIAL: FELICIDAD, CONSUMO, NORMALIZACIÓN

LAS POLÍTICAS DE LA FELICIDAD: ACERCA DE LA GESTIÓN GUBERNAMENTAL DE LAS EMOCIONES

Iván Pincheira Torres

1. LA PREOCUPACIÓN ESTATAL POR LA FELICIDAD

El Producto Interno Bruto no tiene en cuenta la salud de nuestros hijos, la calidad de su educación, o la alegría de su juego, la belleza de nuestra poesía o la fortaleza de nuestros matrimonios, en fin, mide todo, excepto lo que hace que la vida valga la pena.

Robert F. Kennedy, Universidad de Kansas, 18 de marzo de 1968

“Índice de felicidad para medir el estado de ánimo nacional de Gran Bretaña” (*The Happiness Index to Gauge Britain’s National Mood*); así se titulaba un artículo publicado en la edición del 14 de noviembre del 2010 del diario británico *The Guardian*. En dicho texto se informa sobre las declaraciones del primer ministro británico, David Cameron, quien anunciaba la elaboración de un instrumento estadístico capaz de medir el estado de ánimo de la población. En definitiva, a través de este registro de bienestar se buscará dirigir y orientar la política del gobierno. “Cameron is said to want to place the eventual results at the heart of future government policy-making” (cf. Stratton, 2010).³⁵

35. “Cameron dice que desea colocar los resultados finales en el corazón

De esta manera, en coordinación con la Oficina Nacional de Estadísticas, se implementará una serie de disposiciones tendientes a la aplicación del ambicioso proyecto de medición de la felicidad y su equilibrio con el entorno medioambiental.

El objetivo del gobierno británico es que los encuestados sean consultados con regularidad sobre su bienestar subjetivo, mediante un instrumento estadístico que incluya un cálculo de felicidad; “*and also a more objective sense of how well they are achieving their life goals*” (cf. Stratton, 2010).³⁶ De este modo el gobierno del Reino Unido comenzará a medir el bienestar subjetivo de las personas, aspirando a estar entre los primeros países que monitorean oficialmente la felicidad. Pero en esta iniciativa los británicos no están solos, ya que tal como se indica en el periódico español *El Mundo*:

Varios países han lanzado reflexiones para salir del marco estrictamente económico del PIB y medir la calidad de vida, como Canadá y Francia.

de la futura formulación de políticas de gobierno”. Las traducciones al castellano presentes en este trabajo son nuestras.

36. “[...] y también un sentido más objetivo de cuán bien se están logrando sus objetivos de vida”.

El presidente francés, Nicolas Sarkozy, anunció en 2009 su intención de utilizar el grado de bienestar de los franceses como indicador de crecimiento. Bután ha ido, incluso, más lejos y ha ideado un “Índice de la Felicidad Bruta” que pretende que sustituya al PIB (*El Mundo* 25/11/2010).

Expuestos estos primeros antecedentes, vemos perfilarse un escenario donde la medición de la felicidad surge como un tema claramente en boga a nivel internacional. Interés que, tal como señalan los investigadores chilenos Pablo Beytía y Esteban Calvo, será compartido por autoridades de gobierno, académicos y profesionales comprometidos con mejorar el bienestar no monetario de las personas. Según ambos sociólogos, es perfectamente posible medir la felicidad de forma válida, confiable, eficiente y concordante con los estándares metodológicos internacionales (cf. Beytía; Calvo, 2011).

En esta dirección, estando en conocimiento de los desarrollos alcanzados en estas materias, Chile habría tomado una posición de liderazgo mundial, junto a países como Francia e Inglaterra, al incorporar mediciones de felicidad en la “Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional” (CASEN) de 2011. Esta decisión, concluirán ambos científicos sociales, constituirá un paso trascendental para orientar las políticas públicas en las más diversas áreas del quehacer nacional. Todo lo cual, en definitiva, redundaría en el mejoramiento del bienestar subjetivo de los chilenos.

En definitiva, en las páginas precedentes hemos podido constatar cómo la preocupación por la felicidad de las personas se ha transformado en una cuestión de Estado. De este modo, buscando hacer perfectibles los instrumentos de medición existentes hasta ahora, veremos desplegada una serie de encuestas que, incorporando diferentes variables, pondrán a disposición de gobiernos de todo el mundo información acerca de los niveles de satisfacción y bienestar de los ciudadanos. Estos datos resultan imprescindibles en el diseño y planeamiento de la práctica estatal.

2. LA GESTIÓN DE LA FELICIDAD EN EL RÉGIMEN NEOLIBERAL DE GOBIERNO

Entretanto, la nueva institucionalidad continúa progresando con perfecta coherencia y armonía conceptual, también en lo económico y lo social.

Restringir el alcance de la nueva institucionalidad solo a las estructuras políticas del Estado, implica no comprender su carácter global, que abarca todos los campos de la vida nacional.

Augusto Pinochet. Discurso a la juventud del 9 de julio de 1979

Una adecuada definición de la noción de gobierno, pertinente respecto de lo que hemos venido monitoreando hasta este punto, nos la proporcionará el británico Pat O’Malley. Formando parte de la “red de Historia del presente” (*History of the present network*), un grupo de autores quienes desarrollarán una línea de investigación conocida como “Estudios de Gubernamentalidad” (*Governmentality Studies*), O’Malley planteará que:

El término “gobierno” no está restringido a los Estados, en el sentido de las burocracias legislativas, judiciales y estatales. Más bien, se refiere a todos los esfuerzos para gestionar la conducta, para dirigirla hacia algunos fines en lugar de hacia otros. De esta manera se hace posible que tenga sentido hacer referencia al gobierno de sí mismo tanto como al gobierno de la economía global (O’Malley, 2009: 167).

Tal como señala O’Malley, el ámbito de la gestión de las conductas de los individuos, tanto del otro como de uno mismo, que es a lo que apunta la noción de gobierno, no puede estar limitado a lo ejecutado desde la institucionalidad estatal. En estos términos, y en la misma dirección de las conclusiones a las que han arribado el conjunto de investigadores que participan de los *Governmentality Studies*, en los actuales regímenes neoliberales de gobierno, se hace patente la integración existente entre las prácticas propiamente estatales y las acciones emprendidas por los grupos económicos privados.

En esta misma dirección, el investigador británico Nikolas Rose –otro

de los integrantes de la “red de Historia del presente” – sostendrá que para esta emergente forma de gobierno, que denominará “liberalismo avanzado”, el consumo y los mercados han devenido nuevos y poderosos dispositivos para la conformación de la conducta. De este modo, los regímenes de consumo operan, ahora, como dominios altamente administrados y cuidadosamente calibrados para la regulación calculada de los detalles de la conducta a través de actos personales de elección. Es así que, según Rose, la política de la conducta al final del siglo XX es dirigida, al menos en parte, por medio de la amplificación selectiva de pasiones, ansiedades, lealtades e identidades intrínsecas a la lucha comercial para vender bienes y maximizar ganancias (cf. Rose, 2007).

En coincidencia con la definición de gobierno otorgada por los investigadores pertenecientes a la red “Historia del Presente”, también conocidos como *anglofoucaulteanos* (cf. Grinberg, 2007), nos vamos a encontrar con otra serie de autores que, vinculados a la tradición teórica del *obrerismo* italiano (cf. Negri, 2003; Virno, 2003; Berardi, 2003; Lazzarato, 2006), también van a concluir que al disiparse la separación entre economía y política, será prioritariamente el mercado (y ya no el Estado o la propia sociedad civil) quien se ha convertido en el articulador de las relaciones sociales.

En definitiva, es así como advertimos que en los actuales regímenes neoliberales de gobierno, se hace patente la integración existente entre las prácticas propiamente estatales y las acciones emprendidas por grupos económicos con el objetivo de gestionar la conducta de los individuos. De esta forma, tanto en la práctica estatal –la que disponiendo de un vasto entramado institucional actuará privilegiadamente en función de la ejecución de proyectos de carácter público–, como en la práctica empresarial –la que siendo conducida por estratégicas acciones de *marketing* actuará en función del posicionamiento de una imagen de marca–, ya sea de manera independiente o en forma integrada, en definitiva, desde el conjunto de estas acciones se buscará intervenir en las conductas de las personas a través de la gestión de las emociones.

Dentro de este orden de cosas, referidos al ámbito empresarial, principalmente de tipo corporativo-transnacional, nos encontramos con que será precisamente la felicidad una de las principales emociones movilizadas por las operaciones de *marketing*; todo ello con el objetivo de “per-

suadir a los consumidores en sus opciones de compra” (Kotler; Armstrong, 2003; Russell *et al*, 2005). En estas claves de análisis, de modo concordante con lo que hasta acá hemos expuesto, vamos a inscribir las campañas publicitarias que han venido siendo diseñadas y desarrolladas por la empresa Coca-Cola. Podremos así apreciar cómo en la movilización y apelación del sentimiento de felicidad se halla un recurso publicitario recurrente, todo ello con el objetivo de producir la identificación con la marca.

3. MARKETING Y FELICIDAD: EL PROYECTO INSTITUTO COCA-COLA DE LA FELICIDAD

Entre finales del 2007 y principios del 2008 la filial española de Coca-Cola impulsará la creación del Instituto Coca-Cola de la Felicidad. Tal como se puede apreciar en su sitio web,³⁷ los objetivos planteados por el Instituto Coca-Cola de la Felicidad son la investigación y la difusión de conocimientos sobre la felicidad con el fin de contribuir a mejorar la calidad de vida de los españoles. Tendiente a la prosecución de dicha meta, el Instituto Coca-Cola de la Felicidad ha venido realizando de forma permanente estudios para aprender más sobre la felicidad. Así, durante los años 2008 y 2009, se confeccionaron dos grandes investigaciones para analizar las variables que influyen en ella; los denominados “Informes Coca-Cola de la Felicidad”.

Como estrategia de *marketing*, el trabajo desarrollado por el Instituto Coca-Cola de la Felicidad, en ningún caso irá en la dirección de incrementar directamente, y en el corto plazo, los flujos de comercialización de los productos pertenecientes a la órbita de la compañía Coca-Cola. De hecho, en el cuestionario de preguntas del Informe de la Felicidad en ningún momento se hace mención a dicha marca. El objetivo, entonces, será establecer una relación permanente con los consumidores. Todo ello a partir de la asociación –ya existente– entre la marca Coca-Cola y el fenómeno emotivo de la felicidad. Pues bien, la misma estrategia de *marketing*, la veremos reiterada en el caso del Instituto de la Felicidad Coca-Cola implementado en Chile.

37. <http://www.institutodelafelicidad.com/>

3.a. Marketing y felicidad: el Instituto de la Felicidad Coca-Cola Chile

“Destapa la felicidad”, campaña publicitaria de Coca-Cola, 2009-2011.

La implementación de la versión chilena del Instituto de la Felicidad va en la misma línea de los trabajos desarrollados por Coca-Cola en España, donde se ha medido sistemáticamente los factores que determinan la Felicidad de la población. Tal como se indica en su sitio web,³⁸ Chile es el primer país de Latinoamérica en lanzar el Instituto de la Felicidad Coca-Cola. En estas circunstancias, en el año 2011 se realizará el Primer Barómetro de la Felicidad en Chile.

Centrándonos en los resultados arrojados por el Primer Barómetro de la Felicidad en Chile, tenemos que, en progresión ascendente, el 5% de los chilenos se mostró “muy insatisfecho”; 9% “insatisfecho”; 15% “ligeramente bajo la media de satisfacción”; 25% “ligeramente satisfecho”; 31% “satisfecho”; y, finalmente, el 15% de las personas encuestadas se manifestó “muy satisfecha”. Tomando en consideración las dos últimas variables, según se concluye en el informe, los resultados de este estudio demuestran que el 46% de los chilenos se considera “muy feliz” con su vida.

Según los responsables del Primer Barómetro de la Felicidad, las conclusiones generales de esta investigación no permiten entregar una receta para ser feliz, sin embargo hacen posible identificar las características de los chilenos que se consideran más felices, y también demostrar que los aspectos que inciden en menor medida en su felicidad son los factores económicos personales, los ingresos del hogar y la percepción de la situación económica nacional. En síntesis, serán estos los aspectos a considerar por el Instituto de la Felicidad Coca-Cola toda vez que, a partir de la información suministrada por el Barómetro, plantee que su misión será reflexionar acerca de las fortalezas personales de quienes se consideran más felices y, de esta forma, contribuir a la educación de la población en las actitudes y habilidades que contribuyen a ser más positivos.

38. www.institutodelafelicidadcoca-cola.cl

3.b. El Barómetro de la Felicidad y su vinculación con la política pública neoliberal

El Instituto de la Felicidad, una iniciativa de la Compañía Coca-Cola Chile, se ha planteado la misión de fomentar y apoyar la investigación y difusión de conocimientos acerca de la felicidad. De esta forma, se espera contribuir a mejorar la calidad de vida de los chilenos. Para ello, el Instituto se ha propuesto implementar actividades y estudios, como el que aquei hemos revisado. Con todo, el objetivo último planteado es aportar información a la discusión pública y privada, buscando así complementar los diagnósticos a partir de los cuales se diseñan las políticas públicas.

Será precisamente esta orientación, dirigida hacia el ámbito de las políticas públicas, uno de los temas recurrentes a lo largo de este informe. De este modo, no solo se buscará “educar a las personas en torno de los valores que fomentan la satisfacción personal” –tal como señala Juan Pedro Pinochet, director ejecutivo de la fundación Un Techo para Chile y miembro del Consejo Asesor del Instituto de la Felicidad Coca-Cola, sino que además, más allá de estas pretensiones, “la medición del bienestar es un primer paso para introducir este tema en las decisiones políticas” –según sostiene el economista Pablo González, coordinador del Informe Nacional de Desarrollo Humano del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), quien también participa en el Consejo Asesor del Instituto de la Felicidad Coca-Cola.

Tal como se indica en el apartado referido a la “Misión del Instituto de la Felicidad Coca-Cola y Labor de su Consejo Asesor”, el objetivo del Barómetro es medir los niveles de satisfacción de los chilenos en diversos ámbitos de sus vidas y luego utilizar esta información para identificar las características de quienes se consideran más felices. De este modo se espera contribuir a la educación de la población en las actitudes y habilidades que ayudan a ser más positivos. Para cumplir con esta misión se constituyó el Consejo Asesor del Instituto de la Felicidad Coca-Cola, cuya labor buscará apoyar al Instituto en las actividades que realice para la divulgación de los factores que fomentan la felicidad entre las personas. Asimismo, los miembros del Consejo Asesor deberán promover la incorporación de la felicidad en las políticas públicas, la educación y la familia.

Tal como hemos señalado, no estando circunscrito solamente al ámbito de la burocracia estatal, en el marco del programa neoliberal de gobierno se contará con la activa participación de los sectores privados de la economía. Es en este contexto en el que nos hemos propuesto demostrar que las emociones se constituyen en uno de los centros de preocupación en ambos ámbitos de la actual gestión gubernamental. A estos efectos, son dos los aspectos por los cuales el caso de la transnacional Coca-Cola resulta paradigmático.

En primer lugar, en relación a las plataformas publicitarias basadas en *slogans* tales como “Destapa la felicidad”, vemos desplegarse un conjunto de estrategias de *marketing* que, a la vez que tiende al posicionamiento de una imagen de marca, buscarán persuadir a los consumidores e incidir en su opción de compra. De esta manera, entonces, la apelación emotiva realizada por Coca-Cola se adicionará al conjunto de procedimientos mediante los cuales, en sociedades neoliberales como la chilena –donde los sectores empresariales se han convertido en poderosos agentes de gobierno– se tenderá a la gestión de las conductas de los individuos.

En segundo término, al ser una herramienta de *marketing* perteneciente a la esfera de las relaciones públicas, por cuanto se conforma en una de las instancias por medio de las cuales las empresas potencian la mejor imagen de su marca (cf. Molero; Blasco, 2008), la labor desarrollada por el Instituto de la Felicidad nos permite apreciar cómo –al considerarse parte de la discusión privada y pública respecto de los factores que fomentan la felicidad entre las personas, principalmente a partir de los resultados del Barómetro– desde la empresa global Coca-Cola se perseguirá incidir y orientar la política pública.

Tal como hemos venido sosteniendo, la preocupación por la felicidad se ha transformado en una cuestión de Estado. De este modo, en diversos países los gobernantes han comenzado a medir el bienestar subjetivo de los ciudadanos. Para el caso chileno, el Barómetro de la Felicidad Coca-Cola 2011, uno de los primeros instrumentos estadísticos diseñados para estos efectos, pondrá a disposición información indispensable para el planeamiento de la práctica estatal. En definitiva, aquí se hará nuevamente manifiesta aquella relación de complementariedad existente entre empresa privada y política pública, característica intrínseca a los regímenes de tipo neoliberal.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN: ACERCA DE LA GESTIÓN GUBERNAMENTAL DE LAS EMOCIONES

En el transcurso de la historia los fenómenos emotivos han demostrado de forma reiterada que se hallan ligados a prácticas de gobierno. En el caso del miedo, por ejemplo, esto se denota en la documentada prevalencia del temor en la Europa medieval dominada por el poder eclesial (cf. Delumeau, 2008) o en la utilización del terror durante las dictaduras militares en América Latina (cf. Bengoa, 2006), o en la reacción suscitada frente al atentado terrorista a los Torres Gemelas en Nueva York, pánico colectivo que vendría a justificar la intervención militar norteamericana en países del Medio Oriente (cf. Robin, 2009; Klein, 2008), o, asimismo, en el caso del sentimiento de inseguridad provocado por el fenómeno de la delincuencia, que ha llevado a la ciudadanía a exigir más “mano dura” a unos dirigentes políticos siempre prestos a obtener dividendos electorales al proponer enfrentar más adecuadamente la delincuencia (cf. Murillo, 2008; Kessler, 2009; Dammert; Arias, 2007).

Ahora bien, aunque remita a una manifestación emocional diametralmente opuesta, en las páginas precedentes hemos intentado demostrar cómo es que –de igual manera– la búsqueda de la felicidad se ha instalado en el corazón de las prácticas de gobierno modernas. De este modo, entonces, considerada una de las escasas emociones que comporta un carácter positivo, la felicidad se conformará como un reconocible objeto de gestión gubernamental. Si en los antiguos gobiernos monárquicos el soberano afirmaba su legitimidad a partir de un poder heredado, que en última instancia se validaba en trascendentes prerrogativas teológicas (el rey como el representante de Dios en la tierra), posteriormente, a partir del arribo de las sociedades modernas seculares, dicha base de apoyo tendrá que ser constantemente alentada desde las esferas de gobierno. Atendiendo a este requerimiento, el logro del bienestar se convertirá en un objeto de atención permanente por parte de las modalidades modernas de gobierno. Frente a la pérdida de la legitimidad fundada ya sea en la tradición o en premisas teológicas en una medida importante, las modernas programaciones de gobierno suscitan dichas adhesiones a través de la apelación al recurso de la prosperidad, el bienestar y la felicidad.

Precisamente en este punto, el concepto de biopoder se nos presenta como una herramienta de análisis con múltiples capacidades heurísticas, las cuales nos permitirán la descripción de algunos de los procedimientos mediante los cuales se han constituido los regímenes de gobierno moderno. Propuesto por Michel Foucault, el concepto de biopoder busca dar cuenta de las continuas mutaciones gestadas en nuestras contemporáneas modalidades de gobierno. En este marco, el pasaje al biopoder describe aquel régimen general de poder que en los inicios de la modernidad tomará a la totalidad de los procesos vitales como objeto de gobierno.

Pese a las relevantes aportaciones realizadas por autores tales como Giorgio Agamben, según el cual “el surgimiento del modelo biopolítico es tan antiguo como el poder soberano” (Agamben, 1998: 15), desde la perspectiva de Foucault será más bien a partir de los siglos XVII y XVIII que se establece este nuevo paradigma de gobierno que es el biopoder.³⁹ Será, entonces, en este período que surgirán técnicas de poder que se concentran en el cuerpo individual. Estamos hablando de la “sociedad disciplinaria”, que se constituirá principalmente a través de una red difusa de dispositivos y aparatos que producen y regulan las costumbres, los hábitos y las prácticas productivas.

Sin embargo, nos vamos a encontrar con que hacia la segunda mitad del siglo XVIII aparece la “biopolítica”. Ésta es una tecnología de poder no disciplinaria, aunque no la excluye. La biopolítica, entonces, está en relación con previsiones, estimaciones estadísticas, medidas globales, para intervenir dentro de la población. En síntesis, el biopoder se entiende como aquella tecnología de gobierno a la vez individualizante y masificadora que se yergue tanto en las “disciplinas” que actúan sobre el cuerpo individual como en la “biopolítica” que actúa sobre la población.

Dicho lo anterior, a continuación vamos a plantear que en la actualidad

39. Para un análisis en mayor profundidad de la relación establecida por Giorgio Agamben entre biopolítica y soberanía, resulta esclarecedor el trabajo de Edgardo Castro. Según el filósofo argentino: “La relación entre biopolítica y soberanía o, mejor, el no haberla suficientemente esclarecido, es una de las críticas de Giorgio Agamben a los trabajos de Michel Foucault (...) Desde este punto de vista, existe la biopolítica desde que existe el poder soberano y no solo a partir de la modernidad” (Castro, 2010: 29).

el entramado del biopoder reconocerá nuevas mutaciones que le otorgarán un carácter del todo distinto a las tecnologías de gobierno propiamente disciplinarias y a las prácticas biopolíticas. Nos estamos refiriendo al arribo de las “sociedades de control”. Esta nueva modalidad de poder, al igual que la tecnología biopolítica, se expande por los espacios abiertos de la circulación, sin embargo, a diferencia de esta última, en las actuales sociedades de control el objeto de gobierno va más allá de la mera gestión de los procesos biológicos (tasas de natalidad, mortalidad, enfermedades, migraciones) que buscaron reproducir las condiciones de existencia de toda una población. Más allá de lo anterior, en las actuales sociedades de control se buscará perfeccionar las técnicas mediante las cuales se pueda hacer gestión de los aspectos subjetivos que guían la conducta de las personas.

Posibilitado fundamentalmente por la emergencia de los modernos medios de comunicación, el control de los procesos cerebrales se buscará a través de los dispositivos “noopolíticos” que, con el objetivo de modular la memoria, los afectos, las emociones y los deseos de los sujetos (cf. Castro-Gómez, 2009; Lazzarato, 2006). Así veremos que, desplegando controles mucho más flexibles, penetrantes y exhaustivos, la misión del *marketing* y la publicidad –técnicas noopolíticas por excelencia– será el diseño y efectuar de mundos capaces de persuadir y convocar al mayor número posible de subjetividades. Las máquinas comunicativas operan así como el sustrato indispensable a partir del cual se conforman los nuevos públicos. Entendidos estos últimos como el mayor conjunto social que de ahora en adelante será el espacio de reconocimiento, identificación y confluencia que dará albergue a las contemporáneas subjetividades.

Los estudios en biopolítica no son recientes y ya pueden identificarse una segunda o tercera generación de trabajos sobre esta temática. Es así como, a través de un vasto número de publicaciones, seminarios y redes de investigadores, puede apreciarse que un conjunto de nuevos problemas se plantean en este campo. Todo lo cual llevará incluso a proponer la existencia de una “corriente biopolítica” (cf. Cassigoli; Sobarzo, 2010). Dentro de este marco de estudio, vamos a encontrarnos con que la noción de gubernamentalidad se constituirá en eje vertebrador del análisis. Planteada inicialmente por Foucault para referir al “conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer

esa forma de poder que tiene por blanco principal la población” (Foucault, 2006: 136). Será así que, a partir de las investigaciones desarrolladas por una serie de autores, vinculados tanto a los *history of the present network* como al *operaismo* italiano, nos encontraremos con una descripción que involucrará variadas dimensiones de las actuales prácticas gubernamentales. Referidos específicamente al programa de gobierno neoliberal, desde estos trabajos se ha hecho patente la integración existente entre las prácticas estatales y las acciones emprendidas por grupos económicos con el objetivo de gestionar la conducta de los individuos.

Hemos podido concluir que al disiparse la separación entre economía y política, es prioritariamente el mercado el que se ha convertido en el articulador de las relaciones sociales. En esta dirección, conducida por estratégicas acciones de *marketing* que actúan en función del posicionamiento de una imagen de marca, las prácticas empresariales buscarán intervenir en las conductas de las personas a través de la gestión de las emociones. Recurrir a la felicidad constituye, precisamente, uno de los componentes centrales movilizados por la operaciones de *marketing*; todo ello con el objetivo de persuadir a los consumidores en sus opciones de compra.

Pese a la relevancia adquirida por los sectores empresariales dentro del contexto neoliberal de gobierno, vemos que desde la práctica estatal también se generarán acciones tendientes a intervenir en las conductas de las personas a través de la gestión de las emociones. Esto es lo que hemos podido comprobar en los esfuerzos desplegados por diversos gobiernos a fin de disponer de información que les permita conocer los niveles de bienestar, satisfacción o felicidad de las poblaciones. Así es posible direccionar y orientar de manera adecuada la política gubernamental.

En síntesis, esperamos haber proporcionado una serie de antecedentes que permitan la caracterización de una de las modalidades a través de las cuales operan las actuales prácticas de gobierno. Sea de forma independiente o de forma integrada entre la práctica estatal-pública y empresarial-privada, logramos apreciar cómo se buscará intervenir en las conductas de las personas a través de la gestión de las emociones.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (1998), *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos.
- Bengoia, José (2006), *La comunidad reclamada. Identidades, utopías y memorias en la sociedad chilena actual*, Santiago, Catalonia.
- Beytía, Pablo; Calvo, Esteban (2011), “¿Cómo medir la felicidad?”, en *Claves para las políticas públicas*, n° 4, Instituto de Políticas Públicas de la Universidad Diego Portales, Santiago de Chile. Disponible en: http://www.udp.cl/investigacion/repo_detalle.asp?id=110, último acceso 30/10/12.
- Berardi, Franco (2003), *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*, Madrid, Traficantes de sueño.
- Agencia Reuters de Londres, (2010), “Cameron pregunta a los británicos: ¿qué le hace feliz?”, en *El Mundo*, 25 de noviembre. Disponible en: <http://www.elmundo.es/elmundo/2010/11/25/internacional/1290709384.html>, último acceso: 30/10/12.
- Cassigoli, Isabel; Sobarzo, Mario (2010), *Biopolíticas del Sur*, Santiago de Chile, Arcis, “Presentación”.
- Castro, Edgardo (2010), “¿Qué es política para la biopolítica?”, en Cassigoli, Isabel; Sobarzo, Mario (eds.) (2010), *Biopolíticas del Sur*, Santiago de Chile, Arcis, pp. 21-33.
- Castro-Gómez, Santiago (2009), “Disciplina, biopolítica y noopolítica en Mauricio Lazzarato”, en Mendiola, Ignacio (ed.) (2009), *Rastros y rostros de la biopolítica*, Barcelona, Anthropos, pp. 71-92.
- Dammert, Lucía; Arias, Patricia (2007), “Construcción de una sociedad temerosa: crimen y castigo en Chile”, en Isla, Alejandro (comp.) (2007), *En los márgenes de la ley. Inseguridad y violencia en el cono sur*, Buenos Aires, Paidós, pp. 177-208.
- Delumeau, Jean (2008), *El Miedo en Occidente*, México, Taurus.
- Foucault, Michel (2006), *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Instituto Coca-Cola de la Felicidad España (2009), *Segundo Informe Coca-Cola de la Felicidad 2009*, Madrid, Coca-Cola Iberia. Disponible en: <http://www.institutodelafelicidad.com/cms/assets/reports/downloads/segundo-informe-coca-cola-de-la-felicidad.pdf>, último acceso: 30/10/12.
- Instituto de la Felicidad Coca-Cola Chile (2011), *Primer Barómetro de la Felicidad en Chile Instituto de la Felicidad Coca-Cola Chile 2011*, Santiago de Chile, Lissette Sepúlveda C. Disponible en: <http://www.institutodelafelicidadcoca-cola.cl/informes-publicaciones.html>, último acceso: 30/10/12.
- Lazzarato, Mauricio (2006), *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*, Madrid, Traficante de sueños.
- Grinberg, Silvia (2007), “Gubernamentalidad: estudios y perspectivas”, en *Revista Argentina de Sociología*, año 5, n° 8, Buenos Aires, pp. 95-110.
- Kessler, Gabriel (2009), *El sentimiento de inseguridad. Sociología del delito amateur*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Klein, Naomi (2008), *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Buenos Aires, Paidós.
- Kotler, Philip; Armstrong, Gary (2003), *Marketing*, México, Pearson Educación.
- Murillo, Susana (2008), *Colonizar el dolor. La interpelación ideológica del Banco Mundial en América Latina. El caso argentino desde Blumberg a Cromañon*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Molero, Víctor; Blasco, Francisca (2008), “Introducción al marketing”, en García Sánchez, María Dolores (ed.) (2008), *Manual de Marketing*, Madrid, Escuela superior de Gestión Comercial y Marketing, pp. 19-60.
- Negri, Antonio (2003), *Crisis de la política. Escritos sobre Marx, Keynes, las crisis capitalistas y las nuevas subjetividades*, Buenos Aires, El cielo por asalto.
- O’Malley, Pat (2009), *Riesgo, neoliberalismo y justicia penal*, Buenos Aires, Ad-Hoc.
- Robin, Corey (2009), *El miedo. Historia de una idea política*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Rose, Nikolas (2007), “¿La muerte de lo social? Re-configuración del territorio del gobierno”, en *Revista Argentina de Sociología*, año 5, n° 8, Buenos Aires, pp. 111-150.
- Russel, J. Thomas; Lane, W. Ronald (2005), *Publicidad*, México, Pearson Educación.
- Stratton, Allegra (2010), “Happiness index to gauge Britain’s national mood”, en *The Guardian*, 14 de noviembre. Disponible en: <http://www.guardian.co.uk/lifeandstyle/2010/nov/14/happiness-index-britain-national-mood>, último acceso 30/10/12.
- Virno, Paolo (2003), *La gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Buenos Aires, Colihue.

TECNOLOGÍAS DE LA INFORMACIÓN Y LA COMUNICACIÓN Y PRODUCCIÓN DE SUBJETIVIDAD

Lucas Bang

A fines del siglo XX las tecnologías de la información y la comunicación ocupan un lugar privilegiado en las bibliografías cuando se narran los procesos de cambio en el mundo. Desde la aplicación de las microtecnologías al aparato industrial, pasando por la recombinación del sistema financiero en cualquier momento (producto de la transmisión instantánea de las acciones comerciales de un lado al otro del mundo), hasta las nuevas formas de socialización que se están produciendo queda claro que la tecnología, la información y la comunicación se han convertido en elementos de vital impulso para el actual capitalismo.

Las sociedades de control (cf. Deleuze, 1995) o gerenciamiento (cf. Grinberg, 2011) propias de este capitalismo, son caracterizadas en algunos casos como cambios en las formas del trabajo con el paso de la figura del trabajador a la figura del operario y, con ella, la del trabajo manual al inmaterial (cf. Lazarato, 2001; Grinberg, 2011), como cambios en las formas de comunicarse, con la aparición de un nuevo soporte de transmisión que permitió modificar las prácticas comunicativas que desde hace más de cincuenta años están ligadas a la tecnología (del texto al hipertexto) (cf. Barbero, 1999; Ong, 1990), y, por último, como cambios en la materia prima del aparato económico, donde la información se vuelve el recurso más valioso de esta condición (cf. Becerra, 2003).

Con la conformación de esta nueva sociedad va implantándose de ma-

nera gradual, progresiva, aunque dispersa, un nuevo régimen de poder y de saber basado en la información, donde el biopoder busca aumentar y prolongar la vida, así como desviar, corregir o alterar sus deficiencias (Sibila, 2005: 161). Se trata entonces de controlar, modificar o compensar los efectos sobre los sujetos y, si es posible, que ellos mismos lo hagan, es decir que se autocontrolen.

En consecuencia, si la biopolítica reglamentaba los factores vitales de la población a través de las instituciones médicas, educativas y administrativas, a partir del desarrollo de la mercadotecnia con los tests de personalidad, las encuestas, los tests actitudinales, etc., hoy se busca componer información; porque el mercado es uno de los lugares donde el discurso interpela a los cuerpos para producirlos, generando en ellos un impulso por consumir, necesario para que el capitalismo continúe en movimiento.

La generación de mayor producción de información se debe a que en los últimos cincuenta años se produce una fuerte masificación y popularización de los instrumentos tecnocomunicativos y con ello una multiplicación de la reproducción técnica de mensajes que aumenta el volumen de circulación. La información está disponible para consumir y generar⁴⁰

40. En la década de 1960 aparece el ciclostilo que permite reproducir un mensaje en miles de copias en muy poco tiempo; en la de 1970 aparece la fotocopiadora, la

y para poder tomar “decisiones orientadas” sobre la vida,⁴¹ porque en el capitalismo (cf. Berardi, 2003) la información y la comunicación se encargan de producir los contenidos culturales de la mercancía.

Debemos entender que no solo se vende el producto, sino que también se vende un modelo o prototipo de vida. Por ejemplo, en una reunión social a la que asistí en noviembre de 2010 había un gerente de Ford de la sucursal de Comodoro Rivadavia que estaba preocupado porque según le informaba la casa matriz, a raíz de un estudio comparativo sobre el nivel de vida y el valor de un auto de alta gama, en Comodoro Rivadavia debían venderse por mes hasta tres de estos autos. Su preocupación no radicaba en no tener clientes, el estudio de la casa matriz decía que estos existían, sino en no tener vendedores calificados ni información generada sobre ese tipo de clientes, porque su “cartera comercial” había sido la de los planes de ahorro.

Entonces la casa matriz envió a un grupo de capacitadores que formó a un grupo de vendedores de planes de ahorro para la venta de autos de alta gama. La capacitación (o el rediseño) consistía en primer lugar en cómo generar información estándar sobre este cliente y esto implicaba saber que este cambia el auto cada 2 años, que necesita presencia de la empresa en forma continua (debe haber comunicación entre la empresa y el cliente), que se lo debe invitar a eventos y a manejar en los *test drive* cuando se presenta un nuevo auto o modelo, etc.

Este ejemplo ilustra muy bien en qué consiste la información como materia prima. El dato se vuelve información por cantidad o por calidad y así se hace valor, intercambio y comunicación. Siguiendo con el ejemplo del gerente, los eventos para encontrarse con estos clientes se organizaban a partir del *target* de la gente que concurría.⁴² *Target, marketing*, datos, comunicación, todos ellos son una parte importante del mundo biopolítico,

offset y el video-cassette; en la de 1980, la televisión por cable, que produce una multiplicación de canales de información y, en la de 1990, el satélite, que permite la circulación de la información por todo el mundo y genera nuevos canales de información.

41. La Universidad Nacional de La Plata está dictando un curso sobre Periodismo Preventivo.

42. Torneos de golf, eventos de empresas petroleras, de cámaras empresariales.

porque organizan y articulan territorios, poblaciones y subjetividades desde el plano económico, cultural, político y social (cf. Sibila, 2005: 158).

Target, marketing, datos, información y comunicación son elementos del biopoder que generan una biopolítica constituida a través de diferentes factores como la economía, los organismos de control, los medios de comunicación y las intervenciones morales (discursos religiosos) y jurídicas. En esta sociedad –como explica Nikolas Rose (cf. Rose, 2009)– que pasó de vigilar y castigar a detectar e intervenir, la información se vuelve necesaria para la “toma de decisiones” porque el eje de la conducción de la conducta se encuentra en constante cambio, innovando, mutando, tratando de gestionar para controlar y generar capacidades en los sujetos. La lógica del *management* se desarrolla y muestra información más específicamente sobre las prácticas laborales y de divertimento que sobre las prácticas, por ejemplo, de salud e higiene. La información se ha convertido en algo central del biopoder y empieza a reconstruir los polos en los que se forja la biopolítica –como lo expresan Nikolas Rose y Pat O’Malley– como el cuerpo-máquina y el cuerpo-especie.

LA RELACIÓN CUERPO-MÁQUINA: MÁQUINAS DE COMUNICAR

Desde la mirada comunicacional la relación cuerpo-máquina toma un nuevo impulso luego de la Segunda Guerra Mundial, cuando ésta se enrola dentro del pensamiento cibernético. En este campo el hombre es presentado como un ser sin interioridad y sin cuerpo, que vive en una sociedad que no tiene secretos porque la transparencia de la comunicación hacen que exista solo a través de la información y del intercambio, gracias al desarrollo de las tecnologías de la información y la comunicación. Es decir, el yo que hasta la mitad del siglo XX se formaba de cualidades intrínsecas, hoy se forma tratando de recoger, tratar y analizar la información del exterior que necesita para vivir.

En la relación cuerpo-máquina de estos tiempos, el ser está constituido por información. Dentro de este escenario, la teoría dominante del campo comunicacional propone una relación entre la tecnología y la comunicación en la que se conserva el modelo maquina del pensamiento de las redes y

el contacto (cf. Papalini, 2006). Aquí la comunicación se realiza en el mero cruce y en la inmediatez del contacto. La transmisión de mensajes (conseguir que los mensajes se desplacen de un lugar a otro) es la función clave de la comunicación. Desde esta perspectiva, la comunicación se convierte en un asunto de eficiencia de la transmisión y los actores involucrados se piensan solo en términos del lugar que ocupan en el dispositivo de transmisión.

(...) se supone que la comunicación funciona bien si describe perfectamente el mundo y transmite mensajes sin distorsionarlos. De modo que si funciona bien es invisible; no necesitamos seguir pensando en ella (Cabra Ayala, 2004).

El *Homo comunicans* (cf. Le Breton, 2002) es el nuevo sujeto que alimenta la relación cuerpo-máquina conectado a vastos sistemas de comunicación donde circula libremente la información, siendo este solo un dispositivo del circuito comunicacional. Este modelo de hombre debe basarse en la razón y el cálculo, como la computadora, para crear el vínculo social para existir y, para eso, necesita información. La representación del hombre como un ser comunicativo (cf. Le Breton, 2002), como un ser informacional (cf. Castells, 1999), está estrechamente asociada a la metáfora que se establece entre el cerebro humano y la computadora.

Esto encuentra su expresión extrema cuando en las bibliografías se dice que en la sociedad de control, los individuos de las viejas sociedades disciplinarias se han convertido en dividuos, en flujos de datos que circulan por redes informáticas que registran todos los movimientos, trazando las trayectorias de desplazamiento y localización en espacios abiertos. Los collares electrónicos, las tarjetas de crédito, las contraseñas, los chips nos reducen a códigos de barra que ingresan nuestros datos en una red de control total. En este control en espacios abiertos, el individuo ya no está encerrado, sino aprehendido, capturado en los circuitos de información digital.

El paso de individuos a dividuos (cf. Gil Rodríguez, 2005) se debe a la tecnología de los grandes medios de comunicación de masas que genera un nuevo dispositivo denominado el sinóptico (cf. Bauman, 2001); éste permite que haya muchos capaces de mirar a unos pocos que son el centro

de atención y que constituyen el modelo de realidad, de comportamiento y de normas sociales por seguir.

Los métodos para generar información (encuestas por *mailings*, test actitudinales, procedimentales, psicofísicos, entre otros) y ponerla en circulación al instante para que el ser esté “vivo” son producto de una sociedad *mass* mediática apoyada en “agentes de interfaces” que actualmente son los diferentes soportes mediáticos de comunicación. En consecuencia, si el ser está constituido por información (la teoría del ADN es un claro ejemplo de esto) es operable, manipulable y transferible.

Analizar los datos obtenidos y entender que los mismos representan estudios sobre las prácticas sociales que hace solo una parte de la totalidad de la población implica saber que detrás de estos datos se encuentran normas de vida que buscan ser controladas para encauzar a los sujetos. La relación cuerpo-máquina que genera la información es aquella donde el cuerpo es “como un elemento aislable del hombre, donde éste presta el rostro, que solo puede pensarse en estructuras sociales individualistas, en donde los hombres están separados unos de los otros [...] donde el cuerpo funciona como un límite fronterizo [...] y es un factor de individuación” (Le Breton, 2002: 153).⁴³

En la relación cuerpo-máquina del siglo XXI, la máquina le pasa información al cuerpo y éste la procesa y la envía de vuelta a la máquina para que se produzca un intercambio, una acción; ésta debe permitir que una tecnología del cuerpo como la ergonomía observe y sistematice las acciones para detectar e intervenir en esa relación.⁴⁴ En el mismo sentido, las disciplinas del *marketing* se establecen como tecnologías del yo, al producir procesos de subjetivación que tienen como elemento esencial la publicidad.

43. Las TIC (Tecnologías de la información y la comunicación) permiten tener un cuerpo y ser varios.

44. El objetivo principal de la ergonomía es mejorar la calidad de vida del trabajador en su ambiente de trabajo, mejorando la calidad de la interacción hombre-máquina; a través del acrecentamiento de la eficacia funcional de las herramientas se busca incrementar el bienestar del usuario final aumentando los valores de seguridad, salud y satisfacción por la labor realizada. Para lograr incrementar la eficacia de las herramientas es imprescindible considerar los aspectos humanos en su diseño.

Esta nueva relación de la metáfora cuerpo-máquina (cf. Barbero, 1996; Devís, 2000) contribuye a configurar una visión racionalista y tecnocrática del hombre. Una excesiva preocupación por el resultado de la tarea contribuye a dejar de lado otros aspectos mucho menos cuantificables y más difíciles de controlar por un observador externo, como los factores psicosociales, afectivos, culturales e incluso políticos y económicos.

LA RELACIÓN DEL CUERPO-ESPECIE: DE LA BIOLOGÍA A LA COMUNICACIÓN

Los cambios que pregonan la cibernética a partir de 1940 radican en que la existencia como ser social no reside en el cuerpo sino en la naturaleza informativa del ser en cuestión. Para Norbert Wiener (1942), con la comunicación los seres sociales capaces de comunicarse socialmente existen, porque todo ser que se comunica en un cierto nivel de complejidad es digno de que se le reconozca su existencia. Así, todos los seres que se comunican tienen un estatuto antropológico comparable, siempre que lo hagan en el mismo nivel de complejidad. Los aportes del neurofisiólogo Warren McCulloch y del lógico Walter Pitts (1943) concluían que el pensamiento es producto de la actividad material del cerebro y que su funcionamiento está ligado “en red” a las neuronas; a su vez, John Von Neuman (uno de los creadores de la computadora) deseaba crear un *electronic brain* porque estaba convencido de que el pensamiento como acción comunicativa es un cálculo y que las modalidades en las que se realiza ese cálculo son independientes del soporte biológico, por lo tanto, transferibles a otros dispositivos artificiales.

Siguiendo con los aportes, el biólogo y antropólogo Gregory Bateson (1939) planteaba cómo era la formación y diferenciación del vínculo social y creaba la teoría del “doble vínculo”. Para este autor la comunicación era un elemento muy importante en la construcción del vínculo y era producto de una conjugación de la neurolingüística y la psicolingüística.

Dentro de este escenario, la comunicación puede ser radiografiada desde su producción biológica para luego intervenirla y lograr producir cambios en las conductas o estudiar las mismas desde la práctica comunicativa de los sujetos. Este tipo de pensamiento podría pensarse como una

especie de antropocentrismo por el que la vida ya no está más en la biología sino en la comunicación. Para Jean Pierre Dupuy (1991), detrás de esta forma de pensar se encuentran los orígenes de las ciencias cognitivas.

Este desplazamiento de la biología a la comunicación tiene su fundamento también en lo que Dessaur (1993) expresa acerca del hombre: “el hombre se construye su propio medio ambiente, su esfera de percepción y de actuación por sí mismo; de tal modo, que el medio ambiente construido por el hombre se superpone al natural y lo reemplaza como materia prima de las impresiones sensibles”.

Es aquí donde entran en juego las TIC, comprendidas como “tecnologías simbólicas” que operan con signos y no con objetos, que manipulan información y no materia, que alteran las relaciones espaciales y temporales entre las personas físicas y jurídicas transformando más lo social que lo natural, donde los objetos son digitalizados y no naturales.

La información se convierte en la materia prima, en algo creado por el hombre y sobre lo cual se erige el principio del intercambio que impulsa el proceso de mercantilización del mundo;⁴⁵ en lo económico, el mundo se orienta entonces hacia un modelo de producción flexible y acumulación monopólica de mercados transnacionales con Estados relacionados a partir de lo transnacional, un ejemplo de ello es la empresa en red.⁴⁶ Este principio de intercambio, como puede ser la compra de un producto, ha intentado mostrarse de forma empírica a través de las técnicas de neuroimagen donde se muestra por ejemplo la influencia que produce la ilusión del precio de una marca en el comportamiento cerebral o el modo en que podemos alterar algún gen para eliminar o producir un determinado tipo de conducta.⁴⁷

El paso de la biología a la comunicación genera nuevas formas de producción de subjetividad. En este sentido, las formas de repetición

45. Para Lacroix y Tremblay (1997) la mercantilización es un proceso mucho más amplio que el de industrialización.

46. Así como en la fábrica es importante la utilidad, en la empresa en red es importante la rentabilidad.

47. Al respecto podemos señalar la siguiente página web: www.mundomarketing.com, otro ejemplo de estas técnicas de neuroimagen es la maestría en Neuromarketing que se dicta en La Universidad Favaloro.

de estándares de vida que se comunican por la estructura tecnológico-mediática se apoyan en la idea de que hay una cierta subjetividad constituida, previa al funcionamiento de la estructura y que ésta influye, en mayor o menor grado sobre ella para transmitir un punto de vista.

CONCLUSIÓN

En la “era digital” la biopolítica se efectúa mediante la regulación de los procesos vitales, a través de estadísticas, censos, minería de datos, créditos, hipotecas; se generan así procesos de control de los nacimientos, de las migraciones, del envejecimiento, del acceso a la cultura. En consecuencia, las tecnologías son un elemento de fuerte incidencia en la imaginación o construcción del mundo; el hombre se volvió un objeto de técnicas pedagógicas y psicotécnicas, de tests de orientación vocacional, de tests de personalidad e inteligencia, de tests de aptitudes industriales y de grupo, hasta el punto de encontrar discursos que refieren a hombres adictos al deporte, al trabajo, a la drogas, el ejercicio físico, al cine, al café y a las tecnologías (TIC) o más conocidos como tecnófilos.

Así como la materia prima de la sociedad de control o gerenciamiento es la información, la materia prima de ésta es la subjetividad. Si el mercado se transformó en un lugar que interpela a los sujetos, es porque además de ser un instrumento de control social que reproduce las relaciones de mercado, es el lugar donde se construye el *Homo comunicans* que necesita del mercado y de las tecnologías.

En la era informacional las nuevas tecnologías refuerzan y dotan cada vez de mayor sentido este tipo de sociedad de control (cf. Deleuze, 1995) que en el fondo tiene la impronta de la cibernética y, con ella, la estructura de una comunicación conformada por la ecuación: dato + información + intercambio = comunicación. La relación comunicación-tecnología ofrece nuevas relaciones al binomio de la biopolítica, porque el cuerpo-máquina ya no se expresa en la necesidad de “cargar combustible” o “cargar las pilas” para una actividad, sino que ahora se programa para diversas tareas. Por lo tanto, la subjetividad impulsada desde el mercado y los medios de comunicación equivaldrá a la cantidad de puntos de vista que podemos encontrar.

BIBLIOGRAFÍA

- Bauman, Zygmunt (1999), *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona, Gedisa.
- Bauman, Zygmunt (2001), *En busca de la política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Bentham, Jeremías (1989), *El Panóptico*, Madrid, La Piqueta.
- Berardi, Franco (2003), *La fábrica de la infelicidad. Nueva economía y movimiento del cognitariado*, Madrid, Traficantes de sueños.
- Deleuze, Gilles (1995), “Postdata sobre las sociedades de control”, en *Archipiélago*, n° 23, México, pp. 12-20.
- Foucault, Michel (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel (1992), *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta.
- Lacroix, Jean-Guy; Tremblay, Gaëtan (1997), *The Information Society and Cultural Industries Theory*, London, Sage.
- Le Breton, David (2002) *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Mora, Enrico, (2002), “Las clases sociales como forma de interacción social. Una estrategia de aproximación”, Tesis doctoral, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Gil Rodríguez, Eva (2005), “Simulacro, subjetividad y biopolítica: De Foucault a Baudrillard”, *Revista Observaciones Filosóficas*, n° 1, Madrid. Disponible en: <http://www.observacionesfilosoficas.net/simulacrosujetividad.html>, último acceso: 30/10/12.
- Grinberg, Silvia (2011), “La conjetura del ADN”, en *Cuadernos de trabajo*, n° 1, año 1. *Cuadernos de Biopolítica, Gubernamentalidad, Educación y Seguridad*, Buenos Aires, UNIPE Editorial Universitaria, pp. 13-24.
- Sibila, Paula (2005), *El hombre postorgánico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

LA CUESTIÓN DE LA CIUDADANÍA Y LA LIBERTAD EN LOS PROCESOS DE REFORMA PSIQUIÁTRICA BRASILEÑA E ITALIANA: UN ENSAMBLAJE DE PRÁCTICAS GUBERNAMENTALES

Arthur Arruda Leal Ferreira / Karina Lopes Padilha / Miriam Starosky / Rodrigo Costa Nascimento

INTRODUCCIÓN

Desde la década de 1980 existe en Brasil un fuerte movimiento de contestación de la psiquiatría tradicional. Conocido como movimiento anti-manicomial (en su aspecto más radical), su designación más común es “reforma psiquiátrica”. Este movimiento tiene relación con otros movimientos reformistas como la antipsiquiatría inglesa y la psiquiatría democrática italiana. Poniendo en escena un análisis esencialmente político, todos estos movimientos cuestionan tanto el asilo como la piedra fundamental del tratamiento, como la asimetría entre psiquiatras y pacientes.

De forma más propositiva, la reforma brasileña (así como la italiana) abrió espacios para conceptos hasta entonces incompatibles con las prácticas psiquiátricas: “libertad”, “ciudadanía” y “derechos humanos”. Igualmente abrió territorios hasta entonces imposibles de transitar para los pacientes: las calles, asambleas, trabajo libre, consumo, responsabilidad y autogobierno. Y, finalmente, introdujo nuevos personajes en el juego, que ahora aparecen como protagonistas: psicólogos, sociólogos, psicoanalistas, trabajadores sociales. Todas estas novedades no son abstractas, se dan y contienen en instituciones de puertas abiertas, en leyes y en políticas gubernamentales. En dos décadas la psiquiatría se transformó de manera que podría decirse casi radical: el asilo prácticamente desapareció

como dispositivo-clave y el psiquiatra perdió su omnipotencia delante de los pacientes.

En general este proceso es celebrado como una “revolución” que liberó la “locura” de las cadenas de la vieja psiquiatría. Y como en los movimientos libertarios se celebra en un día especial: el 18 de mayo (día del primer congreso del Movimiento de los Trabajadores en Salud Mental, MTSM). De la misma forma se producen grandes narrativas históricas en un estilo casi-épico o casi-hagiográfico. En el mismo sentido que Kant (cf. Foucault, 1984) pensó el concepto de revolución en el contexto de la Revolución francesa, quizás esta celebración épico-hagiográfica sea necesaria para crear y recrear disposiciones, para sostener la batalla contra las fuerzas conservadoras de la psiquiatría.

Sin embargo, pensamos que un abordaje histórico-crítico puede forjar armas más interesantes y refinadas para esta batalla. Primero, relacionando el proceso de reforma con una variedad de prácticas políticas y gubernamentales más amplia. Segundo, abriendo espacio para problematizaciones y análisis de nuevos peligros presentes en los procesos reformistas.

Entre los activistas de la reforma psiquiátrica es común considerar las críticas como manifestación de la vieja psiquiatría conservadora. Y con frecuencia esta suposición es correcta; en muchas situaciones estas críticas conservadoras surgen en los grandes medios de comunicación que

enfatan la necesidad de un control más intenso de los enfermos mentales, debido a los riesgos que ellos comportan. Cuando, por ejemplo, hay un crimen sin motivación, no solo existe la sospecha de que responde a un estado de enfermedad mental, sino que además en cierta forma se implica a toda locura en estos casos. De ello se siguen entonces toda clase de sugerencias para aislar y controlar a los locos, con el retorno de los antiguos poderes de los psiquiatras y de los asilos.

Sin embargo, este artículo seguirá un camino bien distinto de estas estrategias épico-hagiográficas o conservadoras. Nuestro objetivo no es poner en cuestión la dirección general de la reforma, sino analizar sus dispositivos específicos en un sentido más crítico y menos celebratorio. Con esto esperamos reforzar el movimiento y permitir una atención más precisa sobre algunos problemas; especialmente dadas las semejanzas entre algunas de sus prácticas y de otras presentes en ciertos dispositivos liberales como el empresarial.

Con estos objetivos, trabajaremos en primer lugar el concepto de gubernamentalidad introducido por Foucault a fines de la década de 1970 con especial énfasis en las técnicas de gobierno liberal. Este concepto, en segundo lugar, permitiría comprender de forma más directa los tránsitos en las formas de “conducción de la conducta” de los considerados enfermos mentales desde la vieja psiquiatría hasta las variantes reformistas. En tercer lugar, entonces serán analizados los riesgos de los nuevos dispositivos reformistas, especialmente debido a la semejanza con las técnicas de conducción liberales. En la conclusión, discutiremos finalmente el concepto de libertad presente en estas prácticas, abriendo espacio para nuevas formulaciones.

GUBERNAMENTALIDAD Y ESTRATEGIAS PSI

En dos cursos ofrecidos a finales de la década de 1970 en el Collège de France, *Seguridad, Territorio, Población* (2006) y *El Nacimiento de la Biopolítica* (2007), Foucault introduce el concepto de gubernamentalidad, entendido como el ejercicio estratégico de control de la conducta ajena. De forma más específica, este sería “el conjunto constituido por las

instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma específica, aunque muy compleja de poder, que tiene por objetivo la población” (Foucault, 2006: 136). Nikolas Rose (1998) aplica de forma clara este concepto a la historia de la psicología, considerándola, desde sus orígenes, como la realización de una técnica de gestión dirigida a la población. Un personaje inédito hasta el siglo XVIII que surge en el momento en que las configuraciones de fuerza vigentes pasan de producir no solo individuos, sino también colectividades. En medio de este proceso surgen nuevas estrategias de gobierno y racionalidades, entre las cuales el liberalismo, sin duda, es la que irrumpe con mayor vigor a partir del siglo XIX. Para analizar el impacto de esta nueva forma de gestión debemos remontarnos en la historia y describir los modos de ejercicio de gobierno desde el siglo XVI.

Un momento decisivo en la historia de las artes de gobierno, dice Foucault (2006), se sitúa en el siglo XVI, cuando surgen los llamados Manuales de Gobierno. Los autores de estos manuales (La Perrière en Francia, Mayenne en Holanda, Huhental en Alemania, por ejemplo) en general son completamente desconocidos para nuestra reflexión política actual. Estos manuales poseían prescripciones acerca de los medios por los cuales el Estado debía administrar no solo el flujo de mercaderías, sino también el de la población. Es así que la población se vuelve un asunto de gobierno. Y este tipo de asuntos aumentaba conforme se daba una urbanización acelerada, producida por la migración de los medios rurales y el descenso de la tasa de mortalidad. La noción de población iba definiendo sus contornos de manera gradual y comenzaba a ser vista como una entidad capaz de generar riqueza y desarrollo económico. Estos libros surgían al mismo tiempo que las nuevas doctrinas y los dispositivos relativos a los Estados. La doctrina y la Razón de Estado reunían las estrategias que apuntaban al refuerzo y al poder del Estado. Los dispositivos se agrupaban en el Estado de policía que incluía recursos para registrar y corregir las acciones de los individuos. Los métodos disciplinares eran una marca muy distintiva en los siglos XVI y XVII, ya que actuaban en la vigilancia y el control continuo de cuerpos y actos en instituciones como escuelas y cuarteles. Estos se incorporarían entonces al propio Estado en su forma policial.

En el siglo XVIII algunos pensadores, al demarcar el territorio de la economía, establecían que el Estado debía limitar su actuación sobre los mercados. Esto se debe al hecho de que los fisiócratas creían que los fenómenos de mercado obedecían a un orden natural y a leyes inmanentes. Este es el desplazamiento básico que los gobiernos liberales efectúan en relación a los dispositivos disciplinares del Estado de policía. Sin embargo, hay un cambio fundamental en las estrategias liberales a partir de los siglos XIX y XX: si en el siglo XVIII el liberalismo se afirmaba como una crítica del Estado, a partir del siglo XIX y especialmente del XX, comienza a ofrecer técnicas positivas de gobierno. Tanto Foucault como Rose sugieren que el surgimiento del liberalismo coloca al dominio de la población como la nueva preocupación del gobierno, de modo que el gobierno necesita descubrir medios para dirigirla respetando sus códigos naturales de funcionamiento (cf. Foucault, 2006; 2007; Rose, 1998). Por tanto, el conocimiento de sus patrones de acción, de sus regularidades, se vuelve absolutamente necesario para conducir a los individuos como sujetos responsables. Y es en este contexto donde la psicología encuentra las condiciones de su desarrollo en tanto saber legitimado bajo la promesa de la cientificidad y la conducción libre de la conducta ajena.

Según Rose la historia de los *saberes psi* está ligada a la historia del gobierno de una doble manera: 1) mediante las técnicas de inscripción que permiten que las subjetividades se vuelvan permeables a las técnicas de gobierno y 2) mediante la constitución de políticas múltiples que pretenden conducir la conducta de los individuos, aunque no solo a través de la disciplina, sino principalmente a través de la libertad y la actividad de estos individuos (cf. Rose, 1998). El mejor ejemplo del primer aspecto son los test mentales, las escalas de actitud y las encuestas de opinión. El mejor ejemplo del segundo aspecto es la cultura empresarial producida a partir de la década de 1980. La cultura empresarial se afirma como un conjunto de técnicas que combinan el gobierno de los individuos con el autogobierno. Aquí, la propia vida se transforma en un objeto por ser gobernado como un proyecto empresarial que mira al aumento del capital humano y la felicidad.

En los trabajos de Rose y Foucault, entonces, el liberalismo no se reduce a una teoría económica o a una crítica política del exceso de gobierno.

Por el contrario, es una técnica positiva de gobierno que se origina en el dominio económico, pero que se desplaza poco a poco hacia la cuestión de la población en general, abriendo así la posibilidad de expansión de las psicologías. Estas nuevas técnicas gubernamentales son muy distintas de las anteriores, como las soberanas (basadas en dispositivos legales) y las disciplinares (basadas en el constante registro y control de las acciones). En el contexto de estas nuevas técnicas gubernamentales liberales, la psicología cobra especial importancia, en especial en las técnicas que surgen al inicio del siglo XX. La psicología actúa específicamente en la construcción de las formas democráticas de asociación, buscando estimular modos más libres y activos de conducta por parte de los ciudadanos.

Sin embargo, la historia de las prácticas psicológicas relacionadas con el campo de la salud mental presenta un recorrido particular. Los cambios en estas técnicas gubernamentales revelan un pasaje de los dispositivos estrictamente disciplinares (como los asilos) a otros basados en la soberanía y en las formas liberales. Teniendo en cuenta esta referencia, nuestro objetivo en lo que sigue será evaluar específicamente los movimientos brasileño e italiano de reforma psiquiátrica. El movimiento italiano es también conocido como “Psiquiatría Democrática” y surge entre las décadas de 1960 y 1970, a partir de una serie de dispositivos propuestos por Franco Basaglia en Trieste. La reforma psiquiátrica brasileña en gran medida está inspirada en el modelo italiano y surge en la década de 1980 a la par de un proceso más amplio de reforma política democrática del Estado, iniciado en la última época de la dictadura militar (1964-1985).

Analizaremos las técnicas gubernamentales presentes en estos procesos de reforma a través del estudio de (a) conceptos empleados en las leyes antimanicomiales (Brasil, 2002), (b) documentos oficiales como algunas resoluciones del Ministério da Saúde (cf. Ministério da Saúde, 2004a; 2004b), (c) algunos textos académicos de los principales autores de la reforma (cf. Basaglia, 1979; 1985; 2005) y (d) algunas prácticas como las de la empresa social (cf. Rotelli, 1994; Slavich, 1985). Este análisis considerará los modos y estilos de gubernamentalidad supuestos en estos discursos y dispositivos. Nuestra hipótesis es que en todos estos procesos se da una coexistencia tanto de los antiguos modos disciplinares (las antiguas prácticas asilares) y los procesos de resistencia a estos, como

de los viejos dispositivos de soberanía (como la entrada de los dispositivos de defensa de los derechos humanos) y las nuevas formas de gestión liberal (las formas de tratamiento en espacios abiertos). En resumen, este escrito discutirá las prácticas de libertad presentes en estos dispositivos.

EL DOBLE NACIMIENTO DEL ALIENISMO Y DE LOS DERECHOS HUMANOS

Como Foucault señala en su *Historia de la locura* (1978), hasta finales del siglo XVIII no existían los asilos, ni el concepto de enfermedad mental, ni la psiquiatría como disciplina. Durante los siglos XVII y XVIII por un lado había una medicina general que consideraba la locura como “enfermedad de los nervios” y, por otro lado, algunos dispositivos de la administración urbana que acogían a los individuos carentes de razón moral en casas de corrección. Pero este proceso no tenía ningún criterio médico; estos individuos sin razón (las prostitutas, los mendigos, los libertinos, los alquimistas, los magos, los sifilíticos y los locos) eran más bien puestos a trabajar para buscar su corrección moral.

El nacimiento de la psiquiatría a finales del siglo XVIII tiene una representación mítica: es la liberación de las correas de los locos por Pinel en las viejas casas de corrección. Esta es una imagen en gran sintonía con otras tantas de aquellos días revolucionarios en Francia. La representación de Pinel puede ser interpretada como un acto de liberación que daría forma a una nueva ciencia humana capaz de comprender la locura: la psiquiatría. Esta es la lectura tradicional de la imagen. Sin embargo, como Foucault subraya, el gesto de libertad de Pinel puede ser comprendido como el aprisionamiento de la locura en las corrientes médicas: por medio de la idea de una naturaleza humana alienada, de un concepto de enfermedad mental y por medio de los dispositivos asilares donde la naturaleza loca del alienado debe ser revelada y tratada (cf. Foucault, 1978).

Este doble nacimiento de la psiquiatría y del alienismo representa un cambio en la conducción de los dispositivos gubernamentales: el tránsito de un régimen disciplinar conducido por la administración urbana hacia un poder médico y psiquiátrico. Sin embargo, este nacimiento se acompa-

ña de otro de los productos de este período revolucionario: la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1791, un dispositivo que, en su conjunto, cambia las formas soberanas de gubernamentalidad.

La creación de esta nueva fraternidad de los derechos universales, basada en un “sujeto universal” gobernado por su propia conciencia y razón, conducía a una exclusión: los alienados y enfermos que eran excluidos de esta nueva humanidad. Todos los hombres eran iguales debido a su libertad universal, razón y conciencia, con excepción de los locos. Este nacimiento sincrónico no es una coincidencia: la función del alienismo era restaurar la conciencia universal alienada por la locura. La doble creación de la psiquiatría y de los derechos humanos universales apuntaba entonces hacia la creación de los dispositivos disciplinares y a la demarcación externa de la locura de una buena parte de los dispositivos soberanos. Según Birman esta es la paradoja de la creación del concepto de enfermedad mental: su singularidad antropológica representa desde el inicio la exclusión de la nueva ciudadanía y de todas las formas de contacto social (cf. Birman, 1992: 74). Solo la psiquiatría alienista podía salvar al enfermo mental, restituyendo su libertad, razón y ciudadanía, abriendo las puertas al mundo de los derechos humanos y de la soberanía.

UN GRAN SALTO: LAS REFORMAS PSIQUIÁTRICAS

Durante el siglo XIX el alienismo va desapareciendo poco a poco, abriendo espacio a tendencias más organicistas que buscan la marca corporal de la enfermedad mental. Sin embargo, este cambio epistémico no representa un cambio en los modos de la gubernamentalidad en la psiquiatría. Por el contrario, lo que se observa hasta el inicio del siglo XX es el fortalecimiento del dispositivo asilar y del poder psiquiátrico, apoyado por un conjunto de aparatos legales. En este proceso el cambio ocurre recién en el período de entreguerras. Las razones para este cambio son muchas: la presencia de nuevas orientaciones en las prácticas psiquiátricas (fenomenológicas, existenciales y psicoanalíticas), la necesidad de fuerza de trabajo, la comparación de los asilos con los campos de concentración y hasta la presencia de nuevas formas de gubernamentalidad.

De todas formas, en diferentes países como Gran Bretaña, Francia, Italia, Estados Unidos o Canadá surge un gran número de cambios puntuales y, a su vez, radicales. En estos países se cuestionan los asilos e, incluso, se introducen dispositivos comunitarios. Surgen reformas institucionales (como las comunidades terapéuticas y las terapias institucionales en Francia) y proyectos prevencionistas (la psiquiatría comunitaria en los EE.UU. y la terapia institucional en Francia). Sin embargo, las reformas más críticas en relación a los modos de conocimiento y a las instituciones psiquiátricas se llevan a cabo con la reforma psiquiátrica italiana y el movimiento antimanicomial brasileño. Estas tendencias ponen en escena un encuadre político de la cuestión de la locura.

La premisa fundamental de este movimiento es que la ciudadanía política de los locos ha sido cancelada a causa de un largo proceso de violencia psiquiátrica y exclusión social. Su objetivo político es, entonces, deshacer este largo proceso de exclusión política bajo una nueva bandera: “la libertad es terapéutica” (Rotelli, 1994: 153). La finalidad era, pues, crear nuevas condiciones que permitieran a los enfermos mentales posicionarse como sujetos activos, gobernados por su autoiniciativa y responsabilidad (cf. Basaglia, 2005). Con este fin, durante las décadas de 1960 y 1970 se proponen una serie de transformaciones políticas en los dispositivos psiquiátricos italianos, en las que se impone como marco el trabajo de Franco Basaglia y su equipo en Gorizia y Trieste. Estos esfuerzos no solo alcanzan la puesta en marcha de algunos dispositivos terapéuticos como “la empresa social”, sino también la propia Ley Basaglia de 1978 que cerró las puertas de todos los asilos italianos, abriendo un nuevo espacio para servicios de “puertas abiertas”.

La reforma psiquiátrica brasileña se inicia en la década de 1980 en el contexto político de la democratización del Estado, a partir del fin de la dictadura militar. Si en Europa los asilos habían llegado a compararse con los campos de concentración, en Brasil eran comparados más bien con las salas de tortura. Los objetivos y los efectos del movimiento de reforma psiquiátrica brasileña fueron muy semejantes a los de la reforma italiana: buscando la liberación terapéutica del enfermo mental; aquella se propuso un gran número de nuevos dispositivos de “puertas abiertas” como los CAPS (Centros de Atención Psicosocial), residencias terapéuticas, cooperativas de trabajo, así como la ley antimanicomial decretada en 2001 (Ley federal antimanicomial 10.216).

UN NUEVO MODO DE GOBERNAR POR MEDIO DE LA LIBERTAD Y LA AUTONOMÍA

A este respecto, es necesario detallar los cambios producidos en los modos de gubernamentalidad por estos nuevos movimientos en Italia y Brasil. De acuerdo con estos principios reformistas, un gran número de textos expresa una fuerte crítica a los dispositivos asilares-disciplinares presentes en la psiquiatría tradicional (cf. Bezerra, 1992; Birman, 1992). Al mismo tiempo, dentro de los movimientos antimanicomiales se genera un gran número de “contraconductas” de resistencia, en el sentido empleado por Foucault (cf. Foucault, 2004a). Así, en contra de los dispositivos asilares se proponen una serie de programas colectivos que no solo se realizan a “puertas abiertas”, sino que además difuminan las relaciones y los espacios asimétricos bien demarcados que existían entre los agentes de la salud mental y los enfermos mentales.

Sin embargo, si se observa en detalle la institucionalización de los dispositivos reformistas, en sus prácticas se detectan algunas formas de funcionamiento asilar. De este modo, por medio de la observación crítica es posible encontrar en las “residencias terapéuticas” y asimismo en los CAPS modos de operar propios de microasilos. Al mismo tiempo, especialmente en la reforma psiquiátrica brasileña, ocurre un gran desplazamiento en la gubernamentalidad de los considerados “enfermos mentales”: ellos pasan a ser incluidos bajo un dispositivo soberano coronado por el concepto de ciudadanía. Esta consideración soberana no tiene nada de abstracto. Tras la ley antimanicomial de 2001 surge un gran cambio en las prácticas: todas las internaciones obligatorias deben ser registradas en el ministerio público (cf. Brasil, 2002: artículo 8, párrafo 1). La relación entre el derecho y la locura que básicamente era de exclusión (de derechos y responsabilidades) pasa a obtener formas positivas.

En resumen, aquí se observa un cambio de sentido: estos movimientos psiquiátricos se esfuerzan por excluir las antiguas formas de gestión (presentes en los dispositivos asilares) y, asimismo, por primera vez, dan paso a formas de gestión soberanas. Sin embargo, según nuestra hipótesis, en estas nuevas prácticas surgen al mismo tiempo algunas formas de gobierno liberal, especialmente en el momento de su insti-

tucionalización. Es posible preguntarse si aquí no habría alguna forma de contradicción en esta hipótesis, sobre todo considerando la fuerte tendencia izquierdista de estos movimientos reformistas. Pero esta contradicción, como señala Foucault, es solo aparente si se tiene en cuenta que las prácticas políticas de izquierda históricamente no han producido ninguna forma nueva de gubernamentalidad, a pesar de la novedad de sus teorías políticas (cf. Foucault, 2004a). A esto se debe añadir que la búsqueda de autonomía de los considerados enfermos mentales en las ciudades implica relacionarse con una serie de dispositivos liberales de gestión presentes en nuestra vida cotidiana. Cuestiones como la responsabilización del paciente con su propio tratamiento, la posibilidad de obtención de un puesto de trabajo, sus responsabilidades como consumidor y ciudadano. Todos estos elementos son necesarios si alguien desea ser considerado un individuo autónomo.

Para un análisis más detallado de estos nuevos dispositivos gubernamentales nos gustaría entonces considerar en primer lugar el concepto y las experiencias de libertad, tal y como fueron propuestas por Basaglia como prácticas terapéuticas (cf. Basaglia, 2005). Más allá de una discusión teórica, este concepto/experiencia debe ser presentado como un dispositivo comunitario, donde los pacientes ampliarían su actividad y autonomía por medio de la “empresa social” (ibíd.: 154). La unión de todos los actores sociales (sean estos pacientes o no) produciría un tipo de “actividad solidaria dentro de un actividad emprendedora lógica, aprendiendo cosas, no para sostener a las personas, sino para ayudarlas a comprenderse” (ibíd.: 158). Aunque se propongan nuevas relaciones simétricas y comunitarias, estos dispositivos en muchos aspectos se asemejan a las prácticas empresariales. En este punto es posible pensar las semejanzas entre esta empresa social y las nuevas subjetividades empresariales, generadas por las diversas estrategias de gestión liberal (cf. Rose, 1998). Aquí se requieren atributos semejantes: autogobierno, actividad, autonomía, etc. La presencia de modos democráticos, simétricos y colectivos de gestión no excluyen los modos liberales. Pueden, incluso, ser un territorio muy fértil.

Otro buen ejemplo de estos nuevos dispositivos gubernamentales es la consideración del trabajo como dispositivo terapéutico, visto como “un

elemento de salud mental en nuestra sociedad” (Rotelli, 1994: 156). La consideración del trabajo como actividad terapéutica se plantea porque este crearía “un estatuto de ciudadano-trabajador para estas personas (los enfermos mentales)” (ibíd.). Y este nuevo estatuto produciría una real inserción social, generando bienes de consumo con la cualidad del mercado, un “objeto real y no algo de mentira” (ibíd.: 158). Sin embargo, en esta nueva inserción social no solo son esenciales el trabajo o un modo de vida emprendedor, sino también las actividades de consumo; así, el consumo y los intercambios de bienes también son considerados cruciales. De esta forma cobra importancia “pensar que un paciente podría ser más bien un consumidor que un productor” (ibíd.: 157).

Veamos otro ejemplo, ahora brasileño: los Centros de Atención Psicosocial (CAPS) un dispositivo “de puertas abiertas” apto para el trato de las enfermedades mentales por medio de una red con la comunidad, con otros servicios (residencias terapéuticas) e instituciones (escuelas, familias, etc.). El desplazamiento libre en el seno de esta red implica habilidades especiales que uno debe obtener: la autoresponsabilidad o el autogobierno. De forma destacada, estas habilidades serían trabajadas en actividades especiales dentro de los CAPS. Esto tiene como objetivo desarrollar en el paciente “una fuerte integración social y familiar, la expresión de sentimientos y problemas, el entrenamiento de habilidades corporales, el trabajo en actividades productivas y el ejercicio colectivo de la ciudadanía” (Ministério da Saúde, 2004a: 20). Los pacientes serían entonces estimulados por los trabajadores en salud mental para obtener un papel activo en su propio tratamiento y en la construcción de relaciones sociales. Un buen y práctico ejemplo del refuerzo de la actividad en los pacientes es el estímulo a participar en las asambleas colectivas. Así, el supuesto enfermo mental obtendría una posibilidad real de decidir y determinar los destinos de su propio tratamiento (ibíd.: 17).

Todos estos dispositivos de inclusión social por medio del trabajo, consumo, participación política o autoinversión pueden ser muy próximos a las formas liberales de gestión. Estos nuevos dispositivos, especialmente cuando se institucionalizan, se encuentran más cerca de las técnicas liberales que de modos de resistencia y contraconducta; sobre

todo cuando se enfocan en la libertad, identificándola con un autogobierno mediado por la responsabilización de uno mismo. Fuera de estas prácticas de autogobierno estaría el asilo para los pacientes más difíciles e incapaces de autocontrol. Es necesario entonces preguntarse si es posible crear nuevos modos de ciudadanía y libertad fuera del horizonte de las prácticas de autogobierno.

CONCLUSIÓN

Nuestro objetivo central no es afirmar que los principales actores de la reforma italiana y brasileña no han hecho más que incluir la locura en una forma liberal de gestión. Antes de esto, nos gustaría destacar que la presencia de estas formas liberales en los dispositivos reformistas es posible, especialmente, en el momento en que estos dispositivos se institucionalizan, cuando el vigor del concepto cede espacio al automatismo de la práctica cotidiana. En este sentido es necesario recordar que las prácticas de conducta pueden cambiarse por técnicas positivas de gobierno. Y que estas no existen en estado puro y distinto, sino que siempre están mezcladas con nuestros dispositivos. Este carácter cambiante y múltiple de las formas de gobierno es un aspecto al que todo el movimiento reformista deberá prestar atención.

Para llevar a cabo este combate, es crucial repensar otro sentido de la ciudadanía y la libertad. En particular, sería crucial despojar la palabra libertad de sus connotaciones liberales, la libertad como una práctica gubernamental de autoemprendimiento, autoconstitución y autogestión. Tal y como Larrosa ha puesto de manifiesto, es necesario “liberar la libertad” de todas estas ideas y prácticas que hacen de esta palabra algo débil (cf. Larrosa, 2000). Este ejercicio es decisivo para aquello que Foucault denomina una “historia crítica del presente”: abrir nuestra actualidad a otras posibilidades que difieran de lo que ha sido naturalizado y cristalizado. Aquí la libertad no debería entenderse como un atributo natural de la naturaleza humana, sino como un efecto de las prácticas críticas de resistencia y problematización de nuestras más preciosas verdades. No es una utopía, sino una heterotopía. La libertad no es la autogestión, por el

contrario, “es un acontecimiento, una experimentación, una transgresión, una ruptura y una creación” (ibíd.: 331). Para concluir, nos gustaría sugerirle al movimiento reformista una posición efectiva basada en este uso crítico y heterotópico de la palabra libertad: prestar atención a los problemas actuales específicos y poner en cuestión cualquier solución final y utópica para la locura. Incluso la solución liberadora.

BIBLIOGRAFIA

Basaglia, Franco (1979), *Psiquiatria alternativa: contra o pessimismo da razão, o otimismo da prática*, São Paulo, Editora Brasil Debates.

Basaglia, Franco (1985), *A Instituição negada: relato de um hospital psiquiátrico*, Rio de Janeiro, Edições Graal.

Basaglia, Franco (2005), “A destruição do hospital psiquiátrico como lugar de institucionalização”, em Amarante, Paulo (2005), *Escritos selecionados em saúde mental e reforma psiquiátrica*, Rio de Janeiro, Garamond.

Bezerra Jr., Benilton (1992), “Cidadania e loucura: um paradoxo?”, em Bezerra Jr., Benilton; Amarante, Paulo (ed.) (1992), *Psiquiatria sem hospício: Contribuições ao estudo da reforma psiquiátrica*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará.

Birman, Joel (1992), “A cidadania tresloucada: notas introdutórias sobre a cidadania dos doentes mentais”, em Bezerra Jr., Benilton; Amarante, Paulo (ed.) (1992), *Psiquiatria sem hospício: Contribuições ao estudo da reforma psiquiátrica*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará.

Brasil (2002), *Legislação em Saúde Mental*, Brasília, Ministério da Saúde, “Lei nº 10.216”.

Foucault, Michel (1978), *História da Loucura*, São Paulo, Perspectiva.

Foucault, Michel (1984), “O que é o iluminismo?”, em Escobar, Carlos Henrique (comp.) (1984), *Dossier Foucault*, Rio de Janeiro, Taurus.

Foucault, Michel (2006), *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2007), *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France, 1978-1979*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Larrosa, Jorge (2000), “A libertação da liberdade”, em Branco, Guilherme Castelo; Portocarrero, Vera, (eds.) (2000), *Retratos de Foucault*, Rio de Janeiro, Nau.

Ministério da Saúde (2004a), *Saúde mental no SUS: os centros de atenção psicossocial*, Brasília, Ministério da Saúde.

Ministério da Saúde (2004b), *Residências terapêuticas: o que são, para que servem*, Brasília, Ministério da Saúde.

Rose, Nikolas (1998), *Inventing our selves*, Cambridge, Cambridge University Press.

Rotelli, Franco (1994), “Superando o manicômio: o circuito psiquiátrico de Trieste”, em Amarante, Paulo (ed.) (1994), *Psiquiatria Social e Reforma Psiquiátrica*, Rio de Janeiro, Editora Fiocruz.

Slavich, Antonio (1985), “Mito e realidade da autogestão”, em Basaglia, Franco (ed.) (1985), *A Instituição negada: relato de um hospital psiquiátrico*, Rio de Janeiro, Edições Graal.

V. LA BIBLIOTECA FOUCAULT: PERIODIZACIÓN, DESPLAZAMIENTOS, CATEGORÍAS

FOUCAULT Y LA VIDA. HISTORIA DE LA BIOLOGÍA Y GENEALOGÍA DE LA BIOPOLÍTICA

Pablo E. Pavesi

A lo largo de su obra, Michel Foucault despliega o esboza distintas historias – arqueologías o genealogías– de la vida en cuanto objeto de una ciencia muy reciente, la biología. Quisiéramos aquí historiar esas historias, elaboradas y laboriosas, para plantear al fin un problema que el mismo Foucault trabaja liminarmente pero con clara precisión y que, hasta donde sabemos, no se ha tenido demasiado en cuenta por la exégesis, este es: el de la relación, o su ausencia, entre estas historias del saber sobre la vida y la genealogía de la biopolítica, el poder sobre la vida.

Debemos arriesgarnos, pues, a exponer la formulación original de la historia de la biología tal como se formula por primera vez en *Las palabras y las cosas*. En la *epistémé* clásica solo existían los seres vivos –no existía la vida y por lo tanto, tampoco existía la biología. La historia de un ser vivo “era ese mismo ser en el interior de una red semántica que lo enlaza con el mundo” (Foucault, 1966: 128); red que se despliega en una taxonomía –esto es, en una *mathésis*– entendida como un sistema de diferencias y un orden de igualdades (ibíd.: 133) y en una génesis, entendida como el análisis de la constitución de los órdenes (ibíd.: 79), de manera que el conocimiento de los individuos empíricos solo puede ser adquirido por el cuadro continuo, ordenado y universal de todas las diferencias posibles. El tiempo, a su vez, solo se presentaba en las revoluciones de la historia de la tierra, una historia dramática de la tierra, extrínseca a la

estructura del ser vivo, como una serie de acontecimientos que rompe la continuidad en el espacio real de especies a géneros, continuidad que la clasificación tiende a restituir (ibíd.: 148). Ahora bien, la tesis fuerte de Foucault era la siguiente: en las primeras décadas del siglo XIX, aparece la vida ligada a la noción de organización, descubierta y elaborada por la anatomía comparada y, en especial, por Georges Cuvier. La organización es, primero, una estricta jerarquía de caracteres que define; segundo, una subordinación funcional, de manera tal que el carácter ya no se define por un conjunto de relaciones visibles con otros caracteres y pasa a ser el signo de un sistema jerárquico de estructuras esencialmente relacionado con un complejo sistema de funciones. La vida aparece precisamente en la necesidad de aprehender en la profundidad del cuerpo las relaciones que ligan los órganos superficiales a aquellos cuya existencia y forma oculta aseguran las funciones esenciales, de manera que los caracteres más importantes no son los superficiales visibles sino los más ocultos, invisibles (ibíd.: 224). Es claro, por otra parte, que, entendido como una jerarquía de estructuras y funciones vitales, el ser vivo abandona el espacio taxonómico en el que habitaba y entra en un medio concreto en el que las funciones dependen de unas “condiciones de existencia”. Es por esta frágil dependencia que el ser vivo aparece por primera vez como aquel que es capaz de morir. De aquí, afirma Foucault, la posibilidad de un evolucion-

nismo: la historia del ser vivo en su situación ya no es la compilación de la serie de acontecimientos, sino “el modo de ser de las empiricidades” (ibíd.: 215).

Pueden entenderse las inmediatas objeciones que esta arqueología recibió por parte de los historiadores de la biología, dirigidas –según Foucault– contra la formación de “familias monstruosas” que ponían lado a lado teorías hasta allí opuestas, Buffon con Linneo, Cuvier con Darwin (Foucault, 1969a: 791),⁴⁸ y que cuestionaban, además, la flagrante aparición de Darwin como el punto de inicio de la biología contemporánea, devaluada ahora la condición histórica de su posibilidad, esta es, la noción de organización, tal como había sido pensada por Jussieu, Vicq d’Azyr, Lamarck y Cuvier. Se entiende bien la razón de la objeción: la arqueología desconocía o consideraba superficial los tres puntos fundamentales que caracterizaban la llamada “revolución darwiniana”, o, al menos, la irrevocable originalidad de su teoría, a saber, la introducción del tiempo como factor intrínseco a la organización, la desaparición de la forma y, por lo tanto, de la especie, y finalmente, la consecuente aparición del individuo como sujeto biológico.

Foucault se exhibe largamente sobre la relación Cuvier-Darwin en respuesta a sus críticos y defiende la prioridad de la transformación de Cuvier como condición de posibilidad histórica para el surgimiento de una teoría de la evolución (Foucault, 1970a: 31). Brevemente: Cuvier inaugura un saber por el cual el individuo es percibido como una organización que encierra en su espesor el conjunto de estructuras propias de la especie, el

48. Véase sin embargo la objeción de Georges Canguilhem (que en suma sería: no hay rupturas epistémicas en la historia de la física o la matemática) (cf. Canguilhem, 1970: 139-140), mucho más inteligente, y la larga respuesta de Foucault (cf. Foucault, 1969b: 696 y ss.). Canguilhem escribe sin embargo una clara defensa de *Las palabras y las cosas* y comenta en términos elogiosos la arqueología de la biología: “Foucault hace de la obra de Cuvier la posibilidad histórica de la obra de Darwin [...]. Aunque no se piense que Foucault tiene razón en este punto, y nosotros, personalmente, pensamos que tiene razón” (Canguilhem, 1970: 132-133). Para una precisa enumeración de las serias objeciones a la arqueología de la biología, véase Castro, 1995: 83 y ss.

género y la clase, “encerramiento anatomofisiológico” que define la vida como el ejercicio de un conjunto de funciones en determinadas condiciones de existencia (ibíd.: 35). Es justamente esta correlación organismo-condiciones de existencia la que define el objeto de la biología: el ser vivo como aquel que es capaz de morir. Ahora bien, esas condiciones de existencia pueden entenderse de dos modos: como un sistema de correlaciones –y la biología es entonces una anatomofisiología (Cuvier)– o como una amenaza o un cambio del medio, y entonces la biología es una ecología (Darwin) (ibíd.: 55). Esto no quiere decir –concede Foucault– que no puedan atribuírse a Darwin algunas otras “transformaciones”; en particular, la que consiste en “liberar las condiciones de existencia de la unidad de tipo”, es decir, en ligar las condiciones de existencia a cada individuo en particular y no a la especie o el género (ibíd.: 58). Sin embargo, ese mismo año, luego de la lectura de la *Lógica de lo viviente* de François Jacob, Foucault comienza a tener en cuenta otro factor fundamental de la biología del siglo XIX (y en general, del saber contemporáneo sobre la vida) y corrige o, mejor, hace más compleja su tesis, al proponer una verdadera “transformación Darwin”. Esta transformación, lejos de residir en el ya conocido descubrimiento del individuo como sujeto biológico –y, por lo tanto, en la independencia de las condiciones de existencia de la unidad de tipo–, por el contrario, viene a despojar al individuo de sus privilegios para instaurar otro tipo de sujeto biológico, muy original, a saber, la población, precisamente, las variaciones aleatorias de una población dada a lo largo del tiempo (Foucault, 1970b: 100). Agreguemos que esa transformación se pone en paralelo por primera y única vez con la física de Boltzmann (Foucault, 1971: 160), revelando una simultaneidad epistemológica que ni Jacob ni él mismo, según la confesión de Foucault, habían logrado explicar (ibíd.: 163).⁴⁹

Durante el curso 1977-1978 en el Collège de France, publicado bajo el título de *Seguridad, territorio, población*, Foucault intenta una apresurada recuperación genealógica de los tres campos del saber delimitados por la arqueología de *Las palabras y las cosas*. Solo podemos lamentar que esta densa reformulación de la arqueología de la vida en una genea-

49. Jacob escribía: “El individuo carece de todo interés” (Jacob, 1986: 197).

logía de la vida se realice en unas cuantas páginas, literalmente, en “cinco minutos” que bastan, según Foucault, para plantear no una solución sino un problema (Foucault, 1978: 103). Pues bien, el problema que aquí se plantea reside en la noción de población ya que es justamente ella la que va a permitir ahora el tránsito –que hasta allí brillaba por su ausencia– de una *epistème* a otra, del análisis de las riquezas a la economía política, de la historia natural a la biología y de la gramática a la filología. Nos detendremos a indicar algunos de los problemas que esa cuestión supone en el ámbito que aquí nos interesa, el de la historia o la genealogía de la biología. Foucault distingue ahora dos momentos. El primero repite el de *Las palabras y las cosas*: es el que va de la taxonomía, es decir, de los caracteres clasificatorios visibles, “al análisis interno del organismo; y luego, del organismo en su coherencia anatómofuncional a sus relaciones constitutivas o reguladoras con el medio de vida” (ibíd.: 105). Pero a este se agrega un segundo momento, novedoso, que marca la transición de Cuvier a Darwin, quien, escribe Foucault, “pudo mostrar que [la población] era, de hecho, el elemento a través del cual el medio producía sus efectos sobre el organismo”, “que [la población] era el intermediario entre medio y organismo” (ibíd.: 106). Queda claro que la noción de población ya no es, como hasta aquí, una de las posibles “transformaciones” darwinianas, privilegiada y hasta contrapuesta a la del surgimiento del individuo como sujeto biológico. En efecto, Foucault escribe ahora que la noción de población es la “bisagra” (ibíd.: 106) que permite el paso de la historia natural a la biología, bisagra que la arqueología de la vida desconocía totalmente. Cabe plantear, al menos, tres problemas. El primero es que el paso genealógico de la historia natural a la biología queda muy desplazado respecto al salto arqueológico entre una y otra. El salto arqueológico se ubicaba en el descubrimiento del organismo y sus condiciones de vida, mientras que el paso genealógico se ubica en la destitución darwiniana de la especie en privilegio de las poblaciones concretas en un territorio más o menos determinado, de manera que Cuvier (y con él, Vicq d’Azyr, Lamarck, Jussieu, etc., quienes desconocen –y no pueden conocer– la noción estrictamente biológica de población) quedaría del lado de la historia natural y no de la biología. Cabe preguntar entonces cuál es el lugar en la genealogía de la biología de las nociones de organización y condición

de existencia, y por lo tanto, del descubrimiento que en *Las palabras y las cosas* definía su objeto, inconcebible para la *epistème* clásica, este es, la vida entendida como capacidad de morir. El segundo problema es el claro desfase cronológico –un siglo poco más o menos– entre la aparición de la población, objeto de la economía política, y la población en sentido biológico. Esto quiere decir que la vida, específicamente la vida humana, ya no se entiende con respecto a la muerte, tal como sucede en el poder soberano y en la biología por venir, sino en relación con la mortalidad, es decir, con la tasa matemáticamente variable de muertos en una población dada. La vida humana que el poder sujeta no es más que la vitalidad de las poblaciones y aparece entonces en una demografía, como mera regularidad fáctica –en una constatación numérica realizada por primera vez por un comerciante de paños–, una mera vida (una más o una menos), un *bíos* sin ningún *lógos*: sujeto de un poder mucho antes de revelarse como objeto de un saber.

Este desfase entre biología y economía política nos permite entonces plantear nuestro problema más general: ¿cuál es la relación (o la razón de su ausencia) entre estas historias –arqueología o genealogía– de la biología como saber sobre la vida, y la historia de la biopolítica como poder sobre la vida, que ya en la segunda mitad del siglo XVIII tenía definido su objeto de intervención, la población como “problema biológico y problema de poder”? (Foucault, 2000: 222). El mismo Foucault permite plantear este problema cuando, para definir la vida de la biopolítica, utiliza expresamente los mismos términos que en *Las palabras y las cosas* definían el nuevo objeto de la biología, este es, la vida humana entendida, primero, en relación constante con “la muerte permanente que se desliza en la vida, la carcome constantemente, la disminuye y la debilita” y, segundo, en relación a “su medio de existencia”, ya sea el medio geográfico bruto, ya sea su medio artificial por excelencia, la ciudad (ibíd.: 221). Consultemos las breves indicaciones que otorgan las dos genealogías de la biopolítica.

El último capítulo de *La voluntad de saber* afirma lacónicamente que “la ruptura” de la “episteme clásica” es una, la primera, de las “considerables consecuencias” de la biopolítica, de manera que la introducción de la vida biológica en los cálculos del poder es causa o –a falta de otra indicación digámoslo así– condición histórica de una biología que pueda conce-

bir la vida como organización y al ser vivo por ser capaz de morir (cf. Foucault, 1983: 173). Esa relación de consecuencia debería ser examinada, pero queda claro que, de hecho, alcanzamos “el umbral de la Modernidad biológica” (ibíd.) en el corazón de la *episteme* clásica: cuando Linneo declara al hombre una especie y la especie entra en el juego de las estrategias políticas de regulación (Foucault, 1983: 188), sin que la vida en general y por lo tanto, el ser vivo como capaz de morir, fuesen todavía concebibles. A la inversa, la vida y la biología pueden aparecer, medio siglo después, con total prescindencia de la noción de población. Dos años antes de la reformulación genealógica de *Seguridad, territorio, población, La voluntad de saber* vuelve a plantear pues, en nuevos términos, el problema de la situación de Cuvier y la “ruptura de la *episteme* clásica”.

Por su parte, la última clase de “*Hay que defender la sociedad*”⁵⁰ vuelve a plantear la situación Darwin, ineludible en la cuestión de la genealogía del racismo. El racismo, en efecto, permitiría comprender “el vínculo que se anudó rápidamente –iba a decir inmediatamente– entre la teoría biológica del siglo XIX y el discurso de poder” (Foucault, 2000: 232). En una entrevista posterior, Foucault, quizás sin mayor detenimiento, entiende ese vínculo en términos de una ideología científica,⁵¹ sintagma que será desarrollado al año siguiente por Georges Canguilhem y cuyo primer ejemplo será precisamente el evolucionismo del siglo XIX (Canguilhem, 1977: 42).⁵² Pero esa última clase de “*Hay que defender la sociedad*” re-

50. Nos permitimos restituir el título original que la edición castellana, suprimiendo el imperativo y las comillas, se autoriza a corregir.

51. La articulación entre vida y política solo puede darse por la aparición, en el siglo XIX, “de una biología de tipo racista, esto es, enteramente centrada alrededor del concepto de degeneración. El racismo no ha sido en un primer momento una ideología política. Era una ideología científica” (Foucault, 1977: 324).

52. El término ha sido utilizado por Conry (1985) para entender la relación entre la hipótesis estrictamente biológica de la evolución y el darwinismo social, vinculación sin duda inmediata porque se realiza en la misma obra de Darwin en el paso que va desde *El origen de las especies* (1859) hasta *La descendencia del hombre* (1871).

chaza explícitamente la noción de ideología⁵³ y propone entender la relación entre biopolítica y biología en términos que debemos citar:

Puede entenderse, en primer lugar, el vínculo que se anudó rápidamente [...] entre la teoría biológica del siglo XIX y el discurso del poder. En el fondo, el evolucionismo, entendido en sentido amplio, es decir, no tanto la teoría misma de Darwin sino el paquete de sus nociones (como jerarquía de las especies en el árbol común de la evolución, lucha por la vida entre las especies, selección que elimina los menos adaptados), se convirtió con toda naturalidad, en el siglo XIX [...] no simplemente en una manera de transcribir en términos biológicos el discurso político, no simplemente en una manera de ocultar un discurso político con un ropaje científico, sino en una real manera de pensar las relaciones de colonización, la necesidad de guerras, la criminalidad, los fenómenos de la locura y la enfermedad mental [...], una obligación literal de pensarlos en términos de evolucionismo (Foucault, 2000: 232).

El problema que quisiéramos plantear es el siguiente: ¿cómo entender que la noción de raza, que según una tradición historiográfica bicentenaria a la que Foucault dedica casi la totalidad del curso, hasta allí era una noción eminentemente histórico-política, se entiende de repente, masivamente y “con toda naturalidad”, en términos puramente “biológicos” (ibíd.: 231)? Brevemente; ¿cómo es posible este inmediato y solidario vínculo entre la biopolítica y la teoría biológica del siglo XIX? La pregunta es pertinente porque ni la jerarquía de las especies, ni la noción de raza, ni mucho menos la noción de lucha de razas formaban parte del “paquete de nociones” de “la teoría biológica”. Más aún, quedaban claramente excluidas de las nociones posibles. Primero, porque la teoría de la selección no solo viene a destituir definitivamente la categoría de especie, suprimiendo el privilegio taxonómico de la forma, sino además, toda posibilidad de establecer una jerarquía entre ellas, suprimiendo la noción de perfección como criterio operativo de comparación. Segundo, porque la misma

53. “Creo que el racismo moderno es algo mucho más profundo que una vieja tradición o una nueva ideología; es otra cosa” (Foucault, 2000: 233).

noción de población oculte toda posibilidad de considerar la raza como sujeto biológico; ambos términos (que Foucault, o el siglo XIX, tienden a equiparar)⁵⁴ son excluyentes, y esta exclusión no solo es conceptual, sino que define de hecho el más íntimo terror del racismo: justamente, que la raza inferior, degenerada, etc., está aquí, entre nosotros, y forma parte desde hace siglos de la misma población. Tercero, porque la lucha que inaugura la teoría biológica del siglo XIX no es una guerra entre razas ni entre especies, sino una guerra entre individuos, en la cual el enemigo más íntimo es el pariente más próximo; una guerra tanto más encarnizada cuanto más semejantes son sus contendientes⁵⁵ y que por lo tanto admite mal, u otorga muy poco a la nueva guerra de razas, que se caracteriza no solo por el hecho de que la muerte del otro permite mi vida –según el esquema clásico del enemigo–, sino que, además, purifica y regenera mi vida.

Puede entenderse que la vida humana –o mejor, la vitalidad de las poblaciones– siempre corroída por la tasa de mortalidad se constituya antes como sujeto de poder, con prescindencia y quizás, problemáticamente, como condición de la aparición de una biología, la cual, sin recurso todavía a la noción de población, descubre la vida en general en sus condiciones concretas de existencia, siempre amenazada de muerte. Pero es más difícil pensar la situación Darwin. De hecho, la biopolítica se hace racismo –no solo en el racismo de Estado, sino también en la criminología, la psiquiatría, la historia de las sociedades– por una necesidad intrínseca a su propio funcionamiento: la raza es el único medio por el cual un poder consagrado a la expansión y regulación de la vida puede ejercer el antiguo derecho soberano a la muerte. La genealogía debe pues admitir aquí, de nuevo, una verdadera ruptura, no epistémica esta vez, porque la biopolítica y su culminación racista, en cualquiera de sus versiones, se presenta como “otra cosa”

54. “...la muerte de los otros significa el fortalecimiento biológico de uno mismo en tanto miembro de una raza o población, en tanto elemento en una pluralidad unitaria y viviente” (Foucault, 2000: 233).

55. Los puntos primero y tercero son justamente aquellos sobre los que insistía la magistral exposición de Canguilhem que puede muy bien prescindir del segundo (cf. Canguilhem *et. al.*, 1962).

que como tal no solo puede prescindir de la biología, sino también de la noción histórico-política de raza que la historiografía le otorgaba.⁵⁶

La voluntad de saber, la última clase del curso de “*Hay que defender la sociedad*” y la digresión de *Seguridad, territorio, población* son los últimos signos del interés de Foucault por la historia de la biología y los tres únicos textos donde al menos se plantea su relación posible con el biopoder. Es sabido que, a partir de aquí, la genealogía de la biopolítica se estudiará en relación a la noción de gobierno, en 1978, y en relación con el liberalismo, al año siguiente (Foucault, 1979: 24). Sucede que el problema de una relación entre las vidas de la biología y la biopolítica es un problema histórico: solo puede plantearse en el marco de una *epistème* específica, la del siglo XIX. Hoy es claro que si la biología puede servir a la extensión y renovación de los dispositivos de regulación biopolítica (cf. Rose, 2007), es precisamente porque desde hace tiempo la biología no se ocupa de la vida –cuyo origen, organización y reproducción la obsesionaron durante más de un siglo–, sino de los sistemas de seres, vivos o no, y busca, como decía Jacob, el “algoritmo” de un mundo que ya apenas es viviente.⁵⁷

56. “Creo que el racismo moderno es algo mucho más profundo que una vieja tradición o una nueva ideología; es otra cosa. La especificidad del racismo moderno [...] no está ligada a mentalidades e ideologías o a las mentiras del poder. Está ligada a la técnica de poder, a la tecnología del poder. Está ligada al hecho de que, lo más lejos posible de la guerra de razas y de esa inteligibilidad de la historia, nos sitúa en un mecanismo que permite el ejercicio del biopoder. Por lo tanto, el racismo está ligado al funcionamiento de un Estado obligado a servirse de la raza, la eliminación de la raza y la purificación de la raza para ejercer su poder soberano” (Foucault, 2000: 233).

57. “Desde el nacimiento de la termodinámica, el valor operativo del concepto de vida ha ido disminuyendo y su poder de abstracción, declinando. Actualmente ya no se interroga a la vida en los laboratorios, ya no se busca abarcar su ámbito, sino solamente analizar sistemas vivientes [...] . La biología hoy se interesa por los algoritmos del mundo viviente” (Jacob 1986: 299-300). Véase al respecto (Allen, 1975: 455 y ss.) y sobre todo (Ruse, 1973: 250 y ss.). Esta situación no es ajena a la encendida exposición que hace Foucault de la obra de Canguilhem (cf. Foucault, 1985).

BIBLIOGRAFÍA

- Allen, Garland (1983 [1975]), *La ciencia de la vida en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Castro, Edgardo (1995), *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos en La arqueología del saber*, Buenos Aires, Biblos.
- Canguilhem, Georges; Lapassade, Georges; Piquimal, Jacques; Ulmann, Jacques (1962), *Du développement à l'évolution au XIX siècle*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Canguilhem, Georges (1967), “¿Muerte del hombre o agotamiento del cogito?”, en AA.VV., (1970), *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.
- Canguilhem, Georges (1988 [1977]), *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, “Qu'est-ce une idéologie scientifique?”, pp. 33-46.
- Conry, Yvette (1983), “Le statut de la Descendance de l'homme et la sélection sexuelle”, en Conry, Yvette (ed.) (1983), *Du Darwin au darwinisme. Science et idéologie*, Paris, Vrin, pp. 167-186.
- Foucault, Michel (1968 [1966]), *Las palabras y las cosas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (1969a), “Qu'est-ce qu'un auteur?”, en Foucault, Michel (1994), *Dits et écrits*, vol. I, Paris, Gallimard, pp. 789-821.
- Foucault, Michel (1969b), “Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie”, en Foucault, Michel (1994), *Dits et écrits*, vol. I, Paris, Gallimard, pp. 696-731.
- Foucault, Michel (1970a), “La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie”, en Foucault, Michel (1994), *Dits et écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, pp. 30-66.
- Foucault, Michel (1970b), “Croître et multiplier”, en Foucault, Michel (1994), *Dits et écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, pp. 99-104.
- Foucault, Michel (1971), “Entretien avec Michel Foucault”, en Foucault, Michel (1994), *Dits et écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, pp. 157-174.
- Foucault, Michel (2000 [1997]), *Defender la sociedad, Curso en el Collège de France 1975-1976*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (1983 [1976]), *Historia de la Sexualidad 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1977), “Le jeu de Michel Foucault”, en Foucault, Michel (1994), *Dits et écrits*, vol. III, Paris, Gallimard, pp. 298-331.
- Foucault, Michel (2006 [2004]), *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2004), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, Gallimard-Seuil.
- Foucault, Michel (1985), “La vie, l'expérience, la science”, en Foucault, Michel (1994), *Dits et écrits*, vol. IV, Paris, Gallimard, pp. 763-776.
- Foucault, Michel (1994), *Dits et écrits*, I-IV, Paris, Gallimard.
- Jacob, François (1986 [1970]), *La lógica de lo viviente*, Barcelona, Salvat.
- Rose, Nicholas (2007), *The Politics of Life Itself*, Princeton-Oxford, Princeton University Press.
- Ruse, Michel (1979 [1973]), *La filosofía de la biología*, Madrid, Alianza.

DISCIPLINA, BIOPOLÍTICA Y GOBIERNO

Hernán Scholten

Quisiera comenzar esta exposición remitiendo a los *dos grandes criterios que suelen utilizarse para establecer la clasificación de la obra de Michel Foucault*: en algunos casos, se plantea una continuidad ininterrumpida (abocada a la temática del sujeto o de la verdad)⁵⁸ desde sus primeras publicaciones hasta sus últimas producciones; o bien, en otros casos, se supone una tajante diferenciación entre el período de la arqueología, de la genealogía y de la ética. Este último criterio, si bien puede resultar sumamente útil como primer esbozo clasificador de la obra del filósofo francés, es sumamente problemático cuando se lo lleva a su extremo, estableciendo compartimentos estancos en la producción foucaultea.

Por otra parte, respecto de *las genealogías de la biopolítica en la obra de Foucault*, es posible afirmar que usualmente son reconstrucciones retrospectivas que no suelen tomar en cuenta, como su directo antecedente, los estudios foucaulteanos sobre la disciplina, aunque estos últimos no anticipen *de modo necesario* la biopolítica. A esto se podría agregar un uso de las nociones de biopoder y de biopolítica que, en algunos casos, es ambivalente o impreciso.

Finalmente, respecto de *las nociones de biopolítica y de gobierno*, es posible señalar una oscilación entre posturas que marcan, por un lado,

una ruptura entre las referencias foucaulteanas a la biopolítica (consideradas como corolario de una serie de producciones que inició a comienzos de la década de 1970) y sus posteriores trabajos relativos al gobierno; y, por otro lado, aquellos que postulan una continuidad entre la biopolítica y las referencias al problema del gobierno en los cursos de 1978 y 1979. En esta última perspectiva, parecería incluso que se trata de una simple sinonimia o de dos términos para designar lo mismo.⁵⁹

Frente a este panorama, me interesa proponer aquí una serie de reflexiones cuyo punto de partida será la emergencia de la biopolítica en la producción foucaultea; para luego focalizar la atención en su desplazamiento hacia el problema del gobierno y las “artes de gobernar” y, finalmente, pasar a considerar algunas consecuencias en cuanto a la periodización de la obra de Foucault.

59. Así parece sugerirlo, por ejemplo, Roberto Esposito al afirmar que “el modelo soberano incorpora en sí mismo el antiguo modelo pastoral, el primer incunabulo genealógico del biopoder” (Esposito, 2006: 67). Para Foucault, el poder pastoral constituye un antecedente de la *gubernamentalidad* que comenzará a imponerse en las sociedades occidentales a partir del siglo XVI. Véase especialmente la “Clase del 8 de febrero de 1978” del curso *Seguridad, territorio, población* (cf. Foucault, 2006: 139-159).

58. Véase, por ejemplo, Foucault, Michel “El sujeto y el poder”, en (Dreyfus; Rabinow, 2001: 241-259).

LA EMERGENCIA DE LA BIOPOLÍTICA EN LA PRODUCCIÓN FOUCAULTEANA

A principios de la década de 1970, Foucault comienza a esbozar una serie de análisis que lo llevarán a delinear las características de lo que denominará “poder disciplinario” y “sociedad disciplinaria”. Si bien, como lo señala Edgardo Castro, la noción de “disciplina” ya había sido utilizada anteriormente por el filósofo francés en *El orden del discurso*, su concepción como forma de ejercicio de poder no hará su aparición hasta su curso sobre *El poder psiquiátrico* de 1973 y su libro *Vigilar y castigar* de 1975.

Como señala con mucha precisión el propio autor en *El vocabulario de Michel Foucault*, se trata de una forma de poder que tiene como objetivo los cuerpos en sus detalles, en su organización interna, en la eficacia de sus movimientos, diferente de la esclavitud, la domesticación, el vasallaje y el ascetismo cristiano (cf. Castro, 2004:86). Y aunque resulte posible encontrar antecedentes de su formulación en anteriores indagaciones foucaulteanas sobre los hospicios o asilos psiquiátricos, o en las investigaciones realizadas por el GIP desde 1971, no deja de resultar un elemento relevante su confrontación teórica con el marxismo y, más precisamente, con el concepto de “aparato de Estado” tal y como fue propuesto por Louis Althusser.

Si bien la amistad que unía a ambas figuras es conocida y ha sido indagada por Didier Eribon en *Michel Foucault y sus contemporáneos*, entre otros, no ha sido convenientemente analizada la conexión entre sus producciones teóricas, con la notable excepción de Guillaume Le Blanc.

Resulta un hecho bastante conocido que Althusser, en un artículo publicado en *La Pensée* en 1970, postulaba la noción de “aparato” para poder reflexionar sobre la cuestión de la *reproducción* —es decir, el modo en que una sociedad se reproduce, la manera en que una sociedad puede sostener sus mecanismos de producción durante un período de tiempo más o menos prolongado.⁶⁰ Más allá de los aparatos

60. En forma póstuma fue editado el volumen titulado *Sur la reproduction*, que agrupa un conjunto de escritos del cual este artículo (“Ideología y aparatos

represivos de Estado (policía y ejército), Althusser plantea que a los aparatos ideológicos de Estado (la familia, la Iglesia y, principalmente, la escuela) les corresponde un papel fundamental por cuanto permiten la “reproducción de las relaciones de producción” de acuerdo con la ideología dominante. Se constituirían en un canal preferencial de difusión de esta ideología y, por tanto, de adoctrinamiento de las clases dominadas. Desde este esquema, una revolución, la toma del poder en términos revolucionarios suponía entonces, para Althusser, no solamente la toma del poder de Estado, sino también la intervención de estos aparatos ideológicos de Estado.

Ahora bien, en la “Clase del 7 de noviembre de 1973”, al exponer una serie de rectificaciones o desplazamientos respecto de su obra anterior, Foucault sostenía que “ni el aparato de Estado puede servir de fundamento ni la familia puede hacer de modelo (...) en esas relaciones de poder que estamos en condiciones de señalar en el interior de la práctica psiquiátrica” (Foucault, 2005: 33). Y en el manuscrito de esta misma clase se agrega la siguiente precisión:

No se puede utilizar la noción de aparato del Estado porque es demasiado amplia, demasiado abstracta para designar esos poderes inmediatos, minúsculos, capilares, que se ejercen sobre el cuerpo, el comportamiento, los gestos, el tiempo de los individuos. El aparato de Estado no explica esta microfísica del poder (Foucault, 2005: 33).

Finalmente, Foucault propondrá que “en lugar de modelo familiar o de ‘aparato de Estado’, querría intentar ver la estrategia de esas relaciones de poder y esos enfrentamientos que se despliegan en la práctica psiquiátrica” (Foucault, 2005: 34).

Entonces, la noción de “disciplina” propuesta por Foucault viene tanto a descentralizar el ejercicio del poder como a relativizar la represión o la ideología como características fundamentales de los mecanismos de poder. En resumen, y como es ampliamente conocido, a Foucault le interesará aquí destacar la vertiente positiva y material de un poder que no encuentra su

ideológicos de Estado”) conformaba apenas un breve capítulo.

fueron fuente en el Estado ni en una clase dominante. Para Foucault, al menos entre 1973 y 1975, se trata de pensar en una *sociedad disciplinaria* que se consolida en el siglo XIX, tras la diseminación y el establecimiento de los mecanismos disciplinarios en aquellos territorios que, hasta ese momento de la historia de Occidente, había monopolizado el poder de soberanía.

Ahora bien, como también puede resultar conocido, Foucault va a reconsiderar muy poco tiempo después la cuestión del poder disciplinario. Ya en el final de su curso de 1975 sobre *Los anormales* –que prolonga en gran parte los análisis iniciados en el curso sobre *El poder psiquiátrico*– se plantea el problema de la relación entre psiquiatría y racismo, psiquiatría y defensa social. En paralelo, Foucault ya estaba esbozando un primer programa de una historia de la sexualidad que publicará en 1976, el mismo año que dictó su curso “*Hay que defender la sociedad*”. A grandes rasgos, los problemas de la raza y la sexualidad lo llevarán a revelar la insuficiencia de la disciplina como grilla de análisis de poder, y a incluirla dentro del esquema más amplio y superador del biopoder. El biopoder articula, en el marco de lo que ahora Foucault denomina una “sociedad de normalización”, la disciplina de los cuerpos individuales y una biopolítica que tiene como blanco ese objeto novedoso que es la población. En otras palabras, así como la disciplina no anulaba, no hacía desaparecer a la soberanía que la antecedía (la familia es un elemento esencial para el funcionamiento de una sociedad disciplinaria),⁶¹ tampoco el biopoder anulará a ninguno de los dos: la disciplina es una rama del biopoder que toma como blanco y efecto a los cuerpos individuales, y el racismo de Estado es el modo renovado en que el poder mortífero de la soberanía se ejerce en el marco del biopoder.

Ahora bien, no creo que esto deba llevar a suponer que las nociones de biopoder o biopolítica (a las que Foucault apenas dedicó un puñado de textos) constituyen el desenlace directo y necesario de los análisis que Foucault llevó a cabo anteriormente sobre las instituciones penitenciarias o sobre la psiquiatría del siglo XIX, como si el filósofo francés desde un inicio ya hubiera anticipado este final para su *analítica del poder*. Creo que resulta más pertinente plantear que estos mismos análisis –que bus-

caban aportar una alternativa a los aparatos althusserianos y que, a su vez, abrían nuevos problemas y suscitaban sus propias críticas– fueron encaminando a Foucault por esa vía.

En otras palabras, podrían conectarse aquí dos consideraciones bastante difundidas respecto de los trabajos de Foucault de comienzos de la década de 1970: así como la noción de disciplina le permitía descentralizar los mecanismos de poder y descartar la represión y la ideología como grillas de análisis pertinentes para abordar el funcionamiento del poder en las sociedades occidentales, la noción de biopolítica le permitía a Foucault abordar, de una manera alternativa al marxismo, el ineludible problema de la génesis y el rol del Estado moderno.

EL DESPLAZAMIENTO HACIA EL PROBLEMA DEL GOBIERNO Y LAS “ARTES DE GOBERNAR”

En 1978 y 1979, luego de un año sabático en el Collège de France, Foucault presentará sus cursos sobre *Seguridad, territorio, población* y el *Nacimiento de la biopolítica*. Estos títulos parecen indicar aquí que se trata simplemente de ampliar o profundizar los análisis propuestos en 1976, en la última clase de “*Hay que defender la sociedad*” y en el último capítulo de *La voluntad de saber*. Sin embargo, los términos “biopoder” y “biopolítica” apenas son mencionados por Foucault y la “Clase del 1 de febrero de 1978” (la única clase de esos cursos editada en vida de Foucault) propone un giro hacia la temática de la *gubernamentalidad*, el gobierno y las “artes de gobernar”.

¿Se trata de un desplazamiento repentino del objetivo de trabajo de Foucault? El hecho de que, en la clase siguiente, Foucault proponga rebautizar el curso en términos de una historia de la “gubernamentalidad” y redefinirlo en términos de una genealogía del Estado moderno, parece apoyar esa tesis. Sin embargo, en virtud de los desarrollos inmediatamente posteriores de Foucault quizás se debería matizar esa tesis, aunque sin caer en el extremo opuesto de suponer una simple continuidad.

Ya en la “Clase del 8 de febrero de 1978”, Foucault esboza una conexión entre los temas que abordará casi hasta el final del curso con los análisis que había iniciado cinco años atrás:

61. Cf. “Clase del 28 de noviembre de 1973” en (Foucault, 2003: 81-112).

Así como para examinar las relaciones entre razón y locura en el Occidente moderno se trató de interrogar los procedimientos generales de internación y segregación, situándose de ese modo detrás del asilo, el hospital, las terapéuticas, las clasificaciones, y así como en el caso de la prisión se intentó situarse detrás de las instituciones penitenciarias propiamente dichas, para procurar encontrar la economía general de poder, ¿es posible efectuar la misma inversión en lo concerniente al Estado? (...) ¿Es posible resituarse al Estado moderno en una tecnología general de poder que haya asegurado sus mutaciones, su desarrollo, su funcionamiento? ¿Se puede hablar de una “gubernamentalidad”, que sería para el Estado lo que las técnicas de segregación eran para la psiquiatría, lo que las técnicas de disciplina eran para el sistema penal, lo que la biopolítica era para las instituciones médicas? Ese es sucintamente el objetivo de este curso (Foucault, 2006: 145-146).

Resulta pertinente añadir aquí las formulaciones de Foucault en la “Clase del 10 de enero de 1979” del curso sobre *El nacimiento de la biopolítica*, donde sostiene que

el análisis de la biopolítica solo puede hacerse cuando se ha comprendido el régimen general de esa razón gubernamental de la que les hablo (...); y por ende, si se comprende con claridad de qué se trata en ese régimen que es el liberalismo, opuesto a la razón de Estado (...), una vez que se sepa qué es ese régimen gubernamental denominado liberalismo, se podrá, me parece, captar qué es la biopolítica (Foucault, 2007: 41).

De este modo resulta posible considerar la articulación entre biopolítica y gobierno bajo la forma de una relación inclusiva. En otras palabras, la noción de gobierno incluye a la biopolítica y a su vez se extiende hacia un conjunto de fenómenos que no consideraban ni la soberanía, ni la disciplina ni la biopolítica. Se está refiriendo así a lo que en aquella “Clase del 1º de febrero de 1978”, Foucault ubicaba en la órbita de la moral o del gobierno de sí mismo (Foucault, 2006: 110, 118).

Ahora bien, estimo que la esperada publicación de los cursos sobre *El gobierno de los vivientes* y *Subjetividad y verdad*, dictados entre 1980 y

1982, permitirá profundizar las investigaciones, formular hipótesis más precisas y rigurosas respecto del ciclo que va desde 1973 (donde Foucault ubica una detallada ruptura respecto de su obra anterior) hasta sus dos últimos cursos dedicados a *El gobierno de sí y de los otros*.

SOBRE LA PERIODIZACIÓN DE LA OBRA DE FOUCAULT

Finalmente, ¿en qué sentido lo desarrollado hasta aquí permitiría repensar las diversas clasificaciones de las producciones de Michel Foucault entre las décadas de 1950 y 1980?

Limitándome a la distinción entre la etapa de la genealogía (que correspondería a su producción de la década de 1970) y la etapa de la ética (correspondiente a la producción de la década siguiente), sería posible matizar esta distinción, pero sin necesidad de recurrir a una identidad metodológica, como podría sugerirlo la idea de una “genealogía de la ética”.⁶²

Como se consignó en el apartado anterior de este trabajo, la noción de gobierno –a la que Foucault arriba tras el periplo que lo conduce de la disciplina a la biopolítica– permite analizar, abordar un conjunto de fenómenos más vastos que el biopoder. Dicho de otro modo, la noción de gobierno o de “artes de gobernar” comienza a abrir un nuevo territorio, extender el marco de los estudios de Foucault, señalar un ámbito al cual comenzará a dedicarse plenamente desde finales de la década de 1970.⁶³ Se trata de ese ámbito que –como ya fue consignado– en 1978 Foucault denomina la “moral” o el “gobierno de sí mismo”, sobre el cual se explicará en gran parte de sus cursos y artículos sobre el “cuidado de sí” y las

62. Ese es precisamente el título de la primera sección del “Post-scriptum” del libro de Dreyfus y Rabinow *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Se trata de una entrevista realizada a Foucault en 1983, en la cual plantea que existen “tres dominios posibles para la genealogía”: la verdad, el poder y la ética (Dreyfus; Rabinow, 2001: 270).

63. Vale la pena recordar aquí que los últimos cursos de Foucault fueron dictados bajo el título “El gobierno de sí mismo y de los otros”, publicados en español en 2009 y 2010.

“tecnologías del yo”, y que permite echar nueva luz, y reevaluar el conocido viraje en su programa de una historia de la sexualidad que lo llevó a indagar las fuentes grecorromanas y del cristianismo primitivo.⁶⁴

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis (1998), *Freud y Lacan. Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión, “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado”.

Castro, Edgardo (2004), *El vocabulario de Michel Foucault*, Buenos Aires, Prometeo-Universidad Nacional de Quilmes.

Dreyfus, Hubert; Rabinow, Paul (2001 [1983]), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Eribon, Didier (1995), *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Esposito, Roberto (2006), *Bíos*, Buenos Aires, Amorrortu.

Foucault, Michel (2005), *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France, 1973-1974*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2006), *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France, 1977-1978*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2007), *El nacimiento de la Biopolítica. Curso en el Collège de France, 1978-1979*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Le Blanc, Guillaume (2008), *El pensamiento de Foucault*, Buenos Aires, Amorrortu.

64. El programa sobre una historia de la sexualidad se plantea originalmente como una serie de seis tomos cuyo relato se remontaría, a lo sumo, a la Baja Edad Media; siete años más tarde, se reformula la publicación de dos tomos dedicados al análisis de fuentes de las antiguas Grecia y Roma.

LA NOCIÓN DE CRISIS ENTRE LA MEDICINA, LA POLÍTICA Y LA FILOSOFÍA DESDE LA PERSPECTIVA DE MICHEL FOUCAULT

Facundo E. Casullo

1. INTRODUCCIÓN: PRESENTACIÓN DE LOS ELEMENTOS

Históricamente, el pensamiento político ha encontrado en la medicina y en la práctica médica una fuente de inspiración. Así, cuando Aristóteles, en su ética, tuvo la necesidad de combatir al mismo tiempo, por un lado el relativismo del hombre-medida de Protágoras y por otro, la solución a través del postulado de un mundo trascendente de entidades ideales, cuya participación con las cosas quedaba sin resolución, la noción de *salud* le abría la posibilidad del establecimiento de un criterio inmanente que encarnaría el hombre valiente (*spoudaios*), en el caso de las virtudes éticas, y el prudente (*phronimos*), en el de las virtudes dianoéticas o intelectuales. El hombre valiente, gracias a su sana disposición física, sería el modelo teórico del prudente: criterio viviente de una inteligencia inmanente y crítica (cf. Aubenque, 1963: 51). En el curso *Leçons sur la Volonté de savoir* (2011), el propio Foucault toca este punto con relación a Aristóteles, intentando mostrar los desplazamientos a través de los cuales el estagirita puede inscribir el conocimiento en las sensaciones físicas: el criterio para distinguir la sensación que ofrece un verdadero conocimiento de aquella que ofrece uno falso es el hombre sano; solo lo que agrada al hombre sano es *verdaderamente* agradable (cf. Foucault, 2011: 10).

Pero tampoco Platón dejó de echar mano al modelo de la medicina. Y Foucault mismo lo destaca en los análisis de *Le Gouvernement de soi et des autres* (2008) que retoma la carta VII. Tres rasgos atribuye allí el francés a la medicina para establecer un paralelo con la acción política del filósofo. En primer lugar, aunque se la considere una ciencia, la medicina involucra un arte de la coyuntura: debe tener ante sí en todo momento las condiciones singulares que plantea el caso en cuestión, descifrando los signos de la enfermedad. En segundo lugar, debe incluir cierto arte de la persuasión: si solo prescribiese, sin persuadir, el médico no sería un médico de hombres libres sino de esclavos. Finalmente, aunque debe prescribir el remedio a la enfermedad, su intervención se prolonga a la determinación de un régimen: un régimen de vida, para el cual la consideración de lo particular y la capacidad de persuasión son fundamentales. De ahí que Foucault considere que, en Platón, la actividad del filósofo en calidad de consejero político pueda definirse como un rol crítico; el filósofo interviene en un momento de crisis, o “enfermedad”, y sobre la conciencia que gobernantes y gobernados tienen del mal que atraviesan, a través de la persuasión, para finalmente reformular el régimen político de la ciudad, su *politéia* (cf. Foucault, 2008: 213-215).

Entre las referencias del pensamiento filosófico a la política, la medicina provee un ejemplo de ciencia que sin dejar de lado el plano de los

principios universales, debe adecuarse a un dominio en el que la contingencia prevalece. De ahí que el pensamiento sobre la política, como el de la medicina, reclame la necesidad de una forma de racionalidad que no siempre coincide con la razón que la tradición filosófica postula como propia. En efecto, frente a la razón cuya crítica llevó adelante Kant, los griegos concibieron otra forma de racionalidad que Foucault asume y que se designa con el término “*metis*”: astucia.

Las configuraciones semánticas más generales de esta forma de racionalidad han sido estudiadas por Jean-Paul Vernant y Marcel Detienne, dos autores que nutrieron la aproximación de Foucault a los griegos. Se comprenderá, no sin ironía quizá, que los autores mismos expresen sus dificultades para asir la *metis* como un objeto de estudio. En efecto, esta nunca ha sido “objeto de una formulación explícita, de un análisis en términos conceptuales, de una exposición continua de orden teórico. No existen tratados sobre la *metis*, como sí los hay de lógica, ni sistemas filosóficos construidos sobre los principios de la inteligencia que se sirve de la astucia” (Detienne; Vernant, 1988: 11). Más aún, la *metis* tiene entre sus rasgos fundamentales el hecho de que jamás se presenta abiertamente como es: “Aparece siempre más o menos como recóndita, como inmersa en una práctica que no se preocupa en ningún momento, incluso cuando la utiliza, de explicitar su naturaleza o de justificar su modo de proceder” (ibíd.). Señalemos, para dar una muy breve caracterización de la *metis*, que ella refiere a:

un conjunto complejo, pero muy coherente, de actitudes mentales y de comportamientos intelectuales que combinan el olfato, la sagacidad, la previsión, la flexibilidad de espíritu y la simulación, la habilidad para zafarse de los problemas, la atención vigilante, el sentido de la oportunidad, habilidades diversas y una experiencia largamente adquirida. Se aplica a realidades fugaces, movedizas, desconcertantes y ambiguas, que no se prestan a la medida precisa, al cálculo exacto o razonamiento riguroso (ibíd.: 11-12).

El pensamiento filosófico en su generalidad ha tendido a desprestigiar y condenar esta forma de pensamiento por su carácter amoral. En efecto, si Aristóteles concede a la prudencia algunos elementos propios de la

metis, no es menos cierto que separa con mucho cuidado al prudente del hábil; como sintetiza Aubenque: “La prudencia es la habilidad del virtuoso (...) una suerte de recuperación ética de la habilidad” (Aubenque, 1963: 61). Pero en la medida en que la *metis* implica un tipo de racionalidad capaz de proveer un conocimiento de realidades móviles, fugaces, desconcertantes o ambiguas, no podemos sorprendernos de que, a través de modelos como la medicina o la navegación, los filósofos hayan recurrido a ella, especialmente en los planos de la política y la ética.

Si nos sumergimos en los trabajos de Foucault, la importancia de la medicina es evidente. Tanto en relación con sus nociones y conceptos como en las referencias a sus prácticas, la medicina está presente, desde *Maladie mentale et personnalité* (cf. Foucault, 1954) hasta el último tomo de la historia de la sexualidad *Le Souci de soi* (cf. Foucault, 1984); prácticamente en todos los textos, temas y problemas. Esta presencia y su importancia se extienden de tal modo en su pensamiento que en la idea de una ontología del presente, idea con la cual Foucault caracterizó su trabajo en la década de 1980, no podemos más que encontrar una traducción y resignificación de ella –quizá más densa y consistente, pero sin duda más tradicional y académica– en aquello que ya en la década de 1960 se presentaba como la tarea de la filosofía: el *diagnóstico* del presente (cf. Foucault, 1994a).

En la abigarrada temática de la biopolítica, este rasgo merece ser aún más destacado. El curso de 1976, “*Il faut défendre la société*” (cf. Foucault, 1997), que pone fin al esquema conceptual cuasi-militar con que Foucault hasta este momento desarrollaba sus análisis en torno al poder, termina situando la medicina en primer plano para abordar la biopolítica. En sus transformaciones históricas, el discurso histórico-político de la guerra de razas sirvió de esquema para el planteo marxista de la lucha de clases. Y es precisamente para neutralizar este esquema dualista que reclamaba la revolución que, a través de la medicina y de la biología, surge el discurso biopolítico: la sociedad no está en modo alguno dividida, no existe un dualismo fundamental que la atraviese, sino que se trata siempre de una única vida, pero amenazada por los individuos enfermos que encontramos en ella (cf. Foucault, 1997: 72, 194, 217 y ss.). Por su parte, en *La Volonté de savoir* (cf. Foucault, 1976) –donde se da la presentación

editorial de la biopolítica— esta problemática se despliega a partir de la creciente medicalización, psiquiatrización y psicologización de los discursos y prácticas sexuales (cf. Foucault, 1976: 157-8, 161, 167, 193).

Por otro lado, también la astucia tiene a lo largo de la obra de Foucault una presencia insistente. Pero esta presencia, antes que nada, está signada por Hegel como figura filosófica a esquivar. Según Hesíodo, Zeus detuvo el ciclo constante de los crímenes de venganza que amenazaban la soberanía del orden cosmológico, tomando por primera esposa a Metis, Astucia, e ingiriéndola antes de que naciera su descendencia. Se convertía así en el primer soberano provisto de una profunda y aguda astucia. Solo a través de esta astucia —y *gracias* a ella— Zeus garantizaba su soberanía de modo *definitivo* (cf. Hesíodo, 2000: 49). Del mismo modo, buena parte de la apuesta filosófica de Foucault consiste en poner en juego la pregunta acerca de la definitiva soberanía del discurso filosófico hegeliano que, junto con el fin de la historia, proclamó la insuperable astucia de la razón. La lógica de la estrategia opuesta a la lógica dialéctica en *Naissance de la biopolitique* (cf. Foucault, 2004: 44) es parte de esta apuesta. Y cuando en la “Situation du cours” de “*Il faut défendre la société*” (cf. Fontana; Bertani, 1997) se nos recuerda la pregunta que Foucault planteaba en *La Volonté de savoir* —siendo la historia la astucia de la razón, ¿el poder sería la astucia de la historia, aquel que siempre gana? (cf. Foucault, 1976: 126; Fontana; Bertani, 1997: 253)— la cuestión vuelve a plantearse en un marco adecuado. En “*Il faut défendre la société*” se caracteriza el discurso histórico-político, del que Foucault pretende hacer apología, y se destacan los vínculos que propone con la verdad, con la inteligibilidad y con la historia. El historicismo político exige considerar la racionalidad universal como un avatar de la batalla y la astucia *de la* razón aparece más bien como la razón *de una* astucia:

Y es simplemente por encima de esta trama de cuerpos, de azares y pasiones, de esta masa y de este hormigueo sombrío y a veces sangriento, que va a construirse algo frágil y superficial, una racionalidad creciente, aquella de los cálculos, de las estrategias, de las astucias; aquella de los procedimientos técnicos para mantener la victoria, para hacer callar, aparentemente, la guerra, para conservar o invertir las relaciones de

fuerza. Es una racionalidad, pues, que a medida que ascendemos y que se desarrolla, va a ser en el fondo cada vez más abstracta, cada vez más ligada a la fragilidad y a la ilusión, cada vez más ligada también a la astucia y a la maldad de aquellos que, teniendo por un instante la victoria, y estando favorecidos en la relación de dominación, tienen todo su interés en no volver a ponerlas en juego. [...]

La razón está del lado de la quimera, de la astucia, de los malos; del otro lado, en el otro extremo del eje, tenemos una brutalidad elemental: el conjunto de gestos, de actos, de pasiones, de furores cínicos y desnudos; tenemos la brutalidad, pero la brutalidad que está también del lado de la verdad. La verdad va a estar del lado de la sinrazón y de la brutalidad, la razón, por el contrario, del lado de la quimera y de la maldad (Foucault, 1997: 47).⁶⁵

2. DESARROLLOS ESPECÍFICOS EN TORNO A LA NOCIÓN DE CRISIS

Ahora bien, en lo que sigue concentraremos nuestra atención en el curso *Le Pouvoir psychiatrique* (cf. Foucault, 2003). Este ofrece una oportunidad ejemplar para focalizar los elementos que hemos presentado para problematizar la noción de crisis. En efecto, más allá de las diferentes divisiones que se plantean a lo largo del curso —entre otras, soberanía-disciplina, medicina-psiquiatría—, hay una en particular que, por otra parte, puede servir también de hilo conductor para estructurar el curso: la distinción entre realidad y verdad.

Sucintamente, la tesis que presenta Foucault es que la psiquiatría, en la medida en que no logra establecer su autoridad en la verdad, funciona como operador y complemento de la realidad. La distinción se presenta a partir de la clase del 12 de diciembre de 1973: “... el psiquiatra [...] ya no va a ser en absoluto el individuo que mira por el lado de la verdad de lo que dice el loco; va a pasar [...] del lado de la realidad [...] Va a ser el amo de la realidad” (Foucault, 2003: 131); “operador de realidad, una especie de intensificador

65. Las traducciones de la obra de Foucault son nuestras.

de lo real [...] sobre el poder de la realidad” (Foucault, 2003: 143). La fuente de esta función radica en que la psiquiatría no pone en juego la cuestión de su verdad frente al enfermo, sino que se la atribuye a sí misma desde el comienzo, desde el momento en que se presenta como ciencia. De ahí que el filósofo defina el poder psiquiátrico –aunque de modo provisorio, como es su costumbre– como “el complemento de poder por el cual lo real es impuesto a la locura en nombre de una verdad detentada de una vez por todas por este poder bajo el nombre de ciencia médica, de psiquiatría” (Foucault, 2003: 132). El psiquiatra se presenta a sí mismo frente a los demás como un hombre de ciencia y, de este modo, evita que el problema *de la verdad de su saber* pueda ser planteado por aquellos que enfrenta.

Pero el trasladar la cuestión de la verdad a una instancia primera en la que la autoridad científica del psiquiatra resulta autoproclamada, tiene como consecuencia una segunda función que involucra a la realidad. Se trata ahora del tipo de diagnóstico con el que este trabaja. Foucault señala que la actividad médica, a partir del siglo XIX, desarrolla un diagnóstico “diferencial”, esto es, responde a los síntomas con una *caracterización y especificación* de la enfermedad en cuestión. En el caso de la psiquiatría, en cambio, todo se juega en el ámbito del llamado diagnóstico “absoluto”, es decir, en torno a la *decisión sobre la existencia o inexistencia* de la enfermedad (cf. Foucault, 2003: 250 y ss.). El psiquiatra antes que nada debe sacudirse la sombra de la ficción, de la simulación, de la mentira de la enfermedad y decidir sobre su realidad:

es el punto de la *decisión* entre locura y no-locura, el punto, si quieren, de la realidad o no-realidad; es el punto de la ficción, sea la ficción del enfermo que querría por una razón u otra fingir estar loco, o la ficción del entorno que imagina, anhela, desea, impone la imagen de la locura. Es ahí donde funciona el saber psiquiátrico; es ahí, igualmente, donde funciona su poder (Foucault, 2003: 251; el subrayado es nuestro.)

Así, la remisión de la verdad a un primer acto de decisión sobre el propio estatuto científico, lleva a la psiquiatría a trabajar con un diagnóstico basado en la decisión sobre la realidad de la enfermedad. El primer acto de decisión que lo libera del problema de la verdad lo lleva a una práctica

de diagnóstico que se basa en la decisión, pero ahora en relación con la realidad. La cuestión del diagnóstico diferencial, la cuestión de saber si se trata de esquizofrenia, histeria, manía o melancolía solo se plantearía, en un segundo nivel, secundario y por completo derivado de la decisión sobre la existencia de enfermedad.

Las distinciones y vínculos entre verdad y realidad, y entre diagnóstico diferencial o diagnóstico absoluto, con las que Foucault propone dividir las enfermedades para dejar de lado la distinción entre enfermedades del cuerpo o del espíritu, encontrarán un nuevo apoyo en la breve historia de la verdad que el francés desarrolla en la clase del 23 de enero de 1974. Allí, se plantea una distinción entre dos “series” de verdad o formas de verdad: verdad-cielo y verdad-rayo. La verdad-cielo se caracteriza por darse bajo la forma del conocimiento, de la relación sujeto-objeto, con los rasgos que eso implica: es universal, de modo que se halla en todas partes y en todos los tiempos con la misma forma; es continua, *estando* a la espera de ser recogida, aprehendida *a priori* por cualquiera; pone en juego procedimientos de demostración y constatación, instrumentos y conceptos a partir de los cuales Foucault la define como la verdad filosófico-científica, apofántica. En cambio, la verdad-rayo, en la que el francés centra todo su interés, posee rasgos muy distintos: a) es más antigua que la verdad-cielo; b) no es universal; y esto en un doble sentido: b.1) porque es dispersa y discontinua, no se halla en todo lugar y en todo tiempo, sino que tiene su geografía y su cronología, b.2) porque se revela a determinados agentes u operadores privilegiados que han sido iniciados en las sendas y en los secretos de su lógica o que por alguna determinación natural están capacitados para asirla (profetas, adivinos, inocentes, ciegos, locos, sabios, etc.); c) además, no es del orden de la apofántica, de modo que está por fuera de la relación de conocimiento del sujeto y el objeto, no se constata, ni se demuestra, sino que se capta por medio de astucias y artimañas cuando surge la ocasión, a través de procedimientos más estratégicos que metódicos, y se inscribe por lo tanto en una relación “arriesgada, reversible, bélica; relación de dominación y de victoria, una relación, pues [...] de poder” (Foucault, 2003: 237).

Ahora bien, el hecho de que Foucault plantee dos series diferentes de verdad en la historia occidental no deja de ser curioso. Pero hay que

destacar que, a diferencia de Nietzsche, quien hablaba de una doble historia del bien y del mal, el francés se refiere simplemente a una “pequeña historia de la verdad en general” (Foucault, 2003: 235). Según el francés, por un lado, a lo largo de la historia y desde su aparición, la verdad-cielo de la ciencia habría ganado terreno, desplazando y colonizando a la verdad-rayo hasta convertirse en el gran poder que hoy conocemos. Pero, por otro lado, la verdad-cielo, en sí misma, no sería sino una región, una modalidad, un aspecto, una apariencia de la verdad-rayo (cf. Foucault, 2003: 238). Si, por ejemplo, la verdad-cielo se supone abierta universalmente para cualquier hombre en general, se tratará para Foucault de mostrar que esa *universalidad* del hombre *en general* esconde de hecho a un individuo históricamente concreto calificado por modalidades determinadas. De modo análogo, la universalidad *objetiva* de la verdad-cielo se hallaría no realmente *dada*, sino *producida* por los procedimientos de las instituciones científicas. Los dos elementos que Foucault señala en este punto como apoyos y condiciones de la aparición y extensión de la verdad científica son la pesquisa y la escasez. A través de la primera se plantea la modalidad interrogativa capaz de constituir todo objeto como objeto de conocimiento. A través de la segunda, las instituciones del conocimiento seleccionan y califican a los individuos concretos, necesariamente escasos, que podrán efectivamente poner en funcionamiento el discurso de la universalidad del saber subjetivo.

De modo que lo que realmente ocurre es que la verdad-rayo, vinculada a acontecimientos del orden de la lucha y la estrategia, a rituales de poder y a maestros de verdad, se disfraza ella misma de su contrario: la verdad-cielo *es, ella también*, verdad-rayo. El procedimiento, como se ve, es el mismo que aparecía en “*Il faut défendre la société*”: la racionalidad que nos ofrece una verdad universal, pacificadora y totalizante, debe ser resituada, devuelta al orden de los encuentros entre las pasiones, los gestos, los cuerpos y los azares, allí donde la “verdadera” verdad, por decirlo de algún modo, siempre interesada y estratégica, se manifiesta sin disfraces. Desde la perspectiva del tipo de racionalidad que caracteriza la *metis*, la astucia, observamos una inversión, un quiasmo operado por Foucault. Como dijimos, la *metis* tiene la característica de nunca presentarse como

lo que realmente es, siempre adopta algún disfraz. La Razón, en cambio, tal y como la definieron en sus líneas principales los filósofos griegos, hace gala de una transparencia en nombre de la cual se permite denostar a la *metis* tal como se denosta a quien no tiene el valor de presentarse como realmente es. Ahora bien, lo que Foucault nos presenta es una inversión de estos elementos: en su trabajo la astucia se presenta abiertamente como lo que es, implicada por sus vínculos con el poder y su carácter ritual, calendario, geográfico, estratégico; la Razón, en cambio, aparece allí como un disfraz de la astucia, una suerte de astucia de la astucia misma.

¿Cómo se refiere esto a la dicotomía verdad-realidad que juega alrededor del trabajo sobre el poder psiquiátrico? Vimos que el psiquiatra se establecía como un operador de realidad, puesto que no podía plantear el problema de la verdad frente al enfermo. Y, en efecto, la lógica del diagnóstico absoluto sitúa la psiquiatría en el orden de la verdad-rayo. La verdad de la enfermedad no es constatada y recogida a través de los procedimientos metodológicos propios de la ciencia. Más bien, se *decide* sobre la realidad de la enfermedad en un acto de absoluta soberanía. El término soberanía no es casual, evidentemente. Este curso se inscribe entre los estudios que se esfuerzan por separar conceptualmente el dispositivo de soberanía del dispositivo disciplinario. Los elementos a través de los cuales es aquí caracterizado el dispositivo de soberanía son la asimetría entre el soberano y el súbdito, la anterioridad fundadora y la heterogeneidad de las relaciones que implica. Para nosotros, en este punto, la anterioridad fundadora es esencial; o derecho divino o un primer acto de conquista, victoria: todo remite a un acto pasado que otorga los privilegios; la relación de soberanía “siempre mira hacia atrás” (Foucault, 2003: 45), hacia un acto mítico que deberá ser re-actualizado esporádicamente, a través de gestos, ceremonias y rituales, y garantizado a través de la violencia. El poder psiquiátrico será caracterizado a través de estos mismos elementos.

Ahora bien, es dentro de la pequeña historia de la verdad en general que Foucault introduce, a modo de ejemplo, el caso de la medicina y su noción de crisis. ¿Qué es la crisis en la historia de la medicina? La crisis es un *momento*. En primer lugar, momento en que se decide la evolución de la enfermedad, en que se dirime la muerte, la salud o la vida con la enfermedad en una forma crónica. Desde esta perspectiva, la crisis es un

momento específico dentro de la batalla que la naturaleza del cuerpo lleva contra el mal que la aqueja. En segundo lugar, es un momento que debe aprovecharse para intervenir. Podía ocurrir que un enfermo tuviera sus crisis en días desfavorables y su vida quedaría comprometida. Pero si la crisis se da en el momento adecuado, define también el momento de la intervención médica. Finalmente, y en tercer lugar, la crisis:

el momento en que la enfermedad –no digo “revela” una verdad oculta en sí– se produce en lo que es su verdad propia, su verdad intrínseca. Antes de la crisis, la enfermedad es esto o aquello; a decir verdad, no es nada. La crisis es la realidad de la enfermedad que, de alguna manera, se convierte en verdad. Y el médico debe intervenir precisamente en ese momento (Foucault, 2003: 243).

La crisis nos sitúa frente a la verdad de la enfermedad, en un momento particular de la batalla que puede ser aprovechado para la intervención del médico. Y Foucault hablará, a propósito de la psiquiatría, de la invención de una forma diferente de crisis: crisis de realidad. Crisis donde no se juega la verdad de la enfermedad, sino, nuevamente, la decisión en torno a la existencia de un mal.

Ahora bien, en la crisis de la tradición médica, ¿cómo se caracteriza la intervención del médico? La crisis, en la medida en que es el momento de la batalla en el que se definirá el futuro del enfermo en términos de vida y muerte, será la oportunidad para el médico de “reforzar la energía de la naturaleza” (Foucault, 2003: 234). Debe prever la crisis, conocer las fuerzas que combaten, imaginar la resolución posible y arreglar (*aménager*) las cosas, introducir las modificaciones necesarias para que las fuerzas adversas tengan un balance que le permita a la naturaleza vencer a la enfermedad (cf. Foucault, 2003: 235 y ss.). De ahí que Foucault sostenga que el médico, real y efectivamente, *no cura*. Su rol, dice, es el de un juez. Y, de hecho, la matriz que organiza la escena tiene el modelo jurídico-político de la Grecia arcaica que Louis Gernet trabajó en su libro *Droit et institutions en Grèce antique* (cf. Gernet, 1982). El juez no tiene por función *decidir* frente a un litigio dado, sino velar para que el proceso se desarrolle de acuerdo a la costumbre. Ciertamente, hay una intervención

por parte del médico, pero es sumamente “ligera” –dice Foucault–, apenas un “empujoncito” para que la naturaleza venza a la enfermedad: el médico, allí, no decide, opera.

Si consideramos la noción de crisis en el trabajo de Foucault independientemente de este sentido, podemos encontrarnos ante una situación extraña. Una breve entrevista del año 1975, “*La politique est la continuation de la guerre par d’autres moyens*” (cf. Foucault, 1994b), tiene precisamente la crisis como tema. Allí se sostiene que “crisis” es el modo en que los intelectuales manifiestan su propia incapacidad para asir el presente, adjudicando el problema al presente mismo. “Crisis” sería el estatuto que se le otorga a un presente que no puede analizarse. Desde esta perspectiva puede decirse que la crisis es “el presente perpetuo” (cf. Foucault, 1994b: 703); Foucault dice entonces que cuando los intelectuales hablan de crisis, él se ríe (ibíd.: 704).

Lo primero que debemos retener es el hecho de que mientras en el plano médico la crisis corresponde al desarrollo mismo de la enfermedad, el uso intelectual de la categoría de crisis refiere más bien al propio pensamiento. Pasaje, por lo tanto, de una consideración objetiva de la crisis a una consideración subjetiva. En segundo lugar –y aquí podríamos ver un problema– debemos recordar que Foucault mismo utiliza innumerables veces la noción de crisis: crisis de la medicina, de la anti-medicina, crisis de las disciplinas, crisis de gubernamentalidad, etc. De hecho, en otra entrevista, esta vez de 1977, “*L’angoisse de juger*” (Foucault, 1994b: 282-297), va aún más lejos al sostener que “La crisis de la función de la justicia acaba de abrirse. No la cerremos demasiado pronto” (Foucault, 1994c: 297).

Esta frase, que se enmarca en la problemática del juicio, puede servirnos de guía para hacer más clara la cuestión de la crisis. Establezcamos dos sentidos de crisis y dos tipos de intervención posibles para cada uno. Los elementos que se pondrían en juego serían, por lo tanto, la objetividad o subjetividad de la crisis y la decisión o la operación. Frente a una crisis objetiva, el rol del juez consiste en analizar el escenario del conflicto e intentar “inclinarse la balanza” de un lado o del otro, operar. Podría reclamarse una intervención del orden de la decisión y de la violencia. De acuerdo al diagnóstico, sin embargo, esta intervención no “funciona”. Si la crisis es objetiva, una intervención violenta que haga caso omiso de los procesos

que se desarrollan resulta por definición impotente; la decisión violenta, precisamente, es la interrupción del funcionamiento: muerte. Pero si la crisis es del orden del pensamiento, una suerte de incapacidad intelectual para aprehender o comprender el presente, la decisión, en la medida en que ignorando lo real nunca puede determinarlo, resulta, más que impotente, irrisoria. En este sentido podemos comprender la crítica foucaultiana a la noción de crisis, por un lado, y por otro lado, el interés en plantearla una y otra vez bajo la forma del “presente continuo”, incluso de extenderla en su duración, como sostenía en la cita en torno a la función de la justicia. Desde esta perspectiva, la crisis no puede de ningún modo dar lugar o requerir la reactualización soberana del ritual de la decisión. Ella necesariamente está obligada a operar localmente con miras a inclinar las relaciones de fuerza que tienen lugar en la batalla. Pero del mismo modo, por estas razones, comprendemos el interés de Foucault en poner de manifiesto aun en la psiquiatría, con sus rituales de soberanía, el plano de la normalización que le da garantías pero que jamás teoriza o plantea explícita y abiertamente, es decir, la norma, la astucia de la soberanía.

BIBLIOGRAFÍA

- Aubenque, Pierre (1963), *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Detienne, Marcel; Vernant, Jean-Paul (1988), *Las artimañas de la inteligencia: la metis en la Grecia antigua*, trad. de Antonio Piñero, Madrid, Taurus.
- Fontana, Alessandro; Bertani, Mauro (1997), “Situation du cours”, en Foucault, Michel (1997), “Il faut défendre la société”. *Cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, Seuil, pp. 245-263.
- Foucault, Michel (2011), *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970-1971*, Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel (2009), *Le Gouvernement de soi et des autres. Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France, 1983-1984*, Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel (2006), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel (2003), *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*, Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel (1997), “Il faut défendre la société”. *Cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel (1994a), *Dits et écrits*, volume I, Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel (1994b), *Dits et écrits*, volume II, Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel (1994c), *Dits et écrits*, volume III, Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel (1976), *Histoire de la sexualité: La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- Gernet, Louis (1982), *Droit et institutions en Grèce antique*, Paris, Flammarion.
- Hesíodo (2000), *Obras y fragmentos*, trad. de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Barcelona, Gredos, “Teogonía”.

VI. PARADIGMAS TEOLÓGICOS Y MODERNIDAD OCCIDENTAL

PODER ANGÉLICO. LA ANGELOLOGÍA COMO PARADIGMA DE LA OBEDIENCIA⁶⁶

Rodrigo Karmy Bolton

1. MÉTODO

La posibilidad de trazar algunos elementos para una genealogía de la obediencia debería contemplar a la angelología no solo como una doctrina clave inaugurada por la deriva de las religiones monoteístas, sino también, como el paradigma de aquello que hacia el final de la década de 1970 Michel Foucault denominó “gubernamentalidad”. Como ha señalado Giorgio Agamben, la angelología podría considerarse una de las primeras reflexiones en torno al gobierno: jerarquía, orden, deberes asignados constituyen el universo angélico por antonomasia. En este sentido, quizás la angelología se presente como el laboratorio a través del cual se habría configurado la arquitectura gubernamental de la modernidad.

Sin embargo, habrá que interrogarse por la naturaleza de dicha gubernamentalidad por cuanto ella contiene, al menos, dos consideraciones fundamentales. Por un lado, las reflexiones de Foucault se circunscriben al modo en que las tecnologías individualizantes ejercidas por el poder pastoral cristiano se habrían emancipado de los lugares religio-

sos tradicionales hacia la totalidad de la vida social, cuya implicancia tendría como efecto una verdadera “desmultiplicación” de dicho arte de gobernar hacia ámbitos tan específicos como diversos: cómo gobernar niños, ejércitos, familias, hogares, entre otros dominios. Por otro lado, los últimos trabajos de Agamben reinscriben el problema de la gubernamentalidad en la línea de fuerza teológica cuya genealogía remite a la doble función angelológica del *ministerium* (cumplimiento de la tarea) y del *mysterium* (las alabanzas incondicionadas a Dios). Doble función que se despliega desde la pragmática de la gloria, donde se vuelve decisivo –en la perspectiva agambeniana– retomar las consideraciones del Pseudo-Dionisio por las cuales el *mysterion* se vuelve *ministerium* y viceversa, para analizar la configuración de la máquina gubernamental contemporánea.

Sin embargo, no deja de ser curioso que en ambas investigaciones la problemática de la obediencia aparezca de modo tangencial: en Foucault, circunscripta a los diferentes dispositivos del gobierno; en Agamben, a las diferentes formas en que se despliega la pragmática de la gloria. Así, la obediencia parecería ser un problema nodal presente en todas las consideraciones en torno a la gubernamentalidad moderna, pero cuyo análisis parece haber quedado en la sombra. Enormemente presente como telón de fondo, pero ausente en sus análisis, la obediencia quizás constituya una

66. Agradezco las reflexiones de la “comunidad” expuestas en el seminario organizado por el Centro de Estudios Árabes de la Universidad de Chile “Arqueologías de la Obediencia”, en el verano de 2010.

nueva arista sobre la cual podamos volcar nuestras genealogías acerca de las formas actuales de la gubernamentalidad.

Una aproximación a la cuestión de la obediencia tendría que partir circunscribiéndose no desde los marcos clásicos de la “soberanía jurídica” que la sitúan en función del parámetro de la legalidad o legitimidad del ejercicio del poder, sino –como ya enseña Foucault– a partir de una genealogía que contemple las formas concretas en que esta ejerce su dominio. Así, se trataría de volver sobre el clásico problema de la obediencia, para reinscribirlo en el horizonte genealógico de la gubernamentalidad. En otros términos, una genealogía de la obediencia permitiría complementar, por un lado, la genealogía del pastado cristiano llevada a cabo por Foucault, subrayando el modo en que el gobierno encontraría su resorte en la obediencia, por otro lado, la genealogía de la gloria llevada a cabo por Agamben, enfatizando no la cara misteriosa del poder, sino la cara propiamente ministerial que se apoya en las formas de la obediencia.

A mi juicio, una genealogía de la obediencia tendría que seguir la sugerencia agambeniana de analizar la angelología como el laboratorio teológico de la gubernamentalidad, pero, en vez de analizar el modo en que lo misterioso y lo ministerial terminan por confundirse en lo que Agamben denomina “máquina gubernamental”, habría que ver cómo es que en esa duplicidad operaría la obediencia, cuya estructura de sujeción se encontraría en la angelología. Porque si en la deriva monoteísta existe una criatura que nació para cumplir órdenes, esta es el ángel. Y, sin embargo, será la deriva cristiana –a diferencia de la judía y la musulmana– la que otorgue a la angelología un lugar absolutamente prominente.

Por lo tanto, la tesis de nuestro ensayo es que la angelología cristiana podría ser concebida como el paradigma moderno de la obediencia que se inscribiría en su propia historia de la gubernamentalidad. Tal como afirma Donoso Cortés en uno de sus afamados discursos políticos: “El cristianismo civiliza al mundo haciendo estas tres cosas: ha civilizado al mundo haciendo de la autoridad una cosa inviolable, haciendo de la obediencia una cosa santa, haciendo de la abnegación y del sacrificio, o, por mejor decir, de la caridad, una cosa divina” (Donoso Cortés, 2002: 53). Autoridad, obediencia y caridad se articulan, en Donoso, como el triunvirato teológico que habría permitido “civilizar” al mundo, es decir, gobernarlo. Resulta

clave para nuestra indagación subrayar que la bisagra que Donoso sitúa entre la autoridad y la caridad no es otra que la obediencia. Si la eficacia de la autoridad se mide por la fuerza “sacrificial” de la caridad, entonces la relación capaz de articular la soberanía de la autoridad con el gobierno de la caridad no será otra que la de la obediencia.

Solo en virtud de la obediencia, la autoridad podrá adquirir el estatuto de “inviolable” y la caridad podrá identificarse con la “abnegación y el sacrificio”. Solo en virtud de la obediencia, la autoridad podrá ejercer efectos de subjetivación en la forma de la caridad y, a la vez, las formas de subjetivación gubernamental podrán darse enteramente a una autoridad. La obediencia, entonces, para Donoso no es de cualquier tipo, es una relación cuyo carácter “santo” la proyectará como una pragmática capaz de articular los dos polos que caracterizarán a la máquina gubernamental de los “modernos”, a saber, una soberanía (la autoridad) y un gobierno (la caridad). “Santa” no designa cualquier tipo de relación, sino aquella que lleva consigo el plus glorioso a través del cual cielo y tierra, divinos y mortales cruzan sus destinos.

Posiblemente la afirmación donosiana nos permita hacer un recorrido inverso al propuesto por Agamben: no ir de lo ministerial a lo misterioso, sino de lo misterioso a lo ministerial, en función de atender los modos en que la pragmática de la obediencia jugaría a favor de la articulación de la máquina. Pero la obediencia donosiana no es cualquier obediencia, sino una de carácter “santo” que, al mostrar la investidura gloriosa que llevaría consigo, quizás nos ofrezca el hilo conductor a través del cual sea posible revelar la matriz angélica de la gubernamentalidad occidental.

2. ÁNGELES

2.a.

Quizás, la naturaleza angélica de la gubernamentalidad moderna haya sido sintomáticamente expresada por Ludwig Feuerbach en la introducción a su célebre texto *La esencia del cristianismo*. Escribía el alemán: “[...] lo que en este libro será demostrado, por así decir *a priori*, o sea, el

hecho de que *el secreto de la teología es la antropología*, ha sido evidenciado, hace mucho, *a posteriori* por la historia de la teología” (Feuerbach, 2006: 10, la itálica es nuestra). Que el secreto de la teología se resuelva en la forma de una antropología expresa la función angélica por antonomasia, a saber, comunicar lo divino con lo humano, haciendo que el Dios pueda gobernar sobre la existencia del hombre y que el hombre eleve su vida a la soberanía del Dios. El ángel habita allí donde la religión se hace derecho y, a la vez, el derecho se vuelca hacia la religión, allí donde la teología se desnuda como una simple antropología y, a la vez, donde a su pesar esta parece no poder prescindir de la teología. Por esta razón, en “La necesidad de la angelología” el fenomenólogo Henry Corbin escribía: “Lo que nos ha sorprendido desde el principio ha sido constatar que es en el corazón de las tres grandes religiones que se designan como monoteístas donde se plantea la cuestión de la angelología, es decir, de su necesidad” (Corbin, 2003: 223). Y más adelante complementa: “[...] Sin la angelología el monoteísmo está en peligro de recaer en la peor idolatría metafísica de la que creía haber liberado al mundo” (ibíd.: 224). De manera inversa al optimismo antropológico de Feuerbach, la tesis de Corbin muestra que resguardar la figura del ángel es la única forma de hacer que el monoteísmo no derive ni en el agnosticismo que consistiría en ver a un Dios abstracto sin comunicación alguna con los hombres, ni en el antropomorfismo que al otorgarle innumerables atributos a Dios tendería a volverlo humano.

Solo el ángel se presentaría, según Corbin, como el dispositivo capaz de resguardar la articulación y, a la vez, la separación de la norma trascendente de Dios respecto del orden inmanente de los hombres. Solo el ángel trabajaría en función de suturar la diferencia ontológica entre el Creador respecto de sus criaturas, aceitando la máquina gubernamental en su máxima eficacia y potencia. Solo el ángel constituiría el dispositivo capaz de impedir la “doble trampa” que estructuralmente parece asolar al monoteísmo. Como tal, la formulación corbiniana no esconde la dimensión propiamente *katechónica* con la que opera la función angélica, toda vez que esta parece no hacer más que contener en su propio interior la “doble trampa” inmanente al monoteísmo. De ahí, pues, su “necesidad”.

La obediencia angélica destinada a administrar la creación divina resulta tan radical que los ángeles incluso carecen de todo nombre propio. Así, cobran sentido los nombres de los tres ángeles más importantes de la tradición abrahámica (judaísmo, cristianismo, islam): *Mikael* que en hebreo significará “el que es como Dios”, *Gabriel*, que designará la “fuerza de Dios” y *Rafael*, que se identificará como la “medicina de Dios”. Los nombres angélicos designan entonces inmediatamente una función divina; tal como escribe Gregorio Magno: “Necesariamente has de saber que el vocablo ‘ángel’ designa una tarea y no alguna naturaleza” (Gregorio Magno, 2009: 1020).⁶⁶ Como bien advertirá el propio Corbin, el ángel podría caracterizarse como el “individuo que coincide con su especie” (Leibniz) o, si se quiere, como un verdadero “ser genérico” (Marx) cuya individualidad no hará más que confundirse enteramente con la función que ejerce dentro de la jerarquía en la que sirve. Por eso, si Dios crea el mundo, los ángeles simplemente lo administran.

2.b.

La fisiología del ángel ha sido siempre un lugar complicado, toda vez que, en rigor, un ángel carece de cualquier fisiología. No solo porque este nunca es un cuerpo, sino además, porque tampoco está ligado ontológicamente a cuerpo alguno. Más, todo ello no implica que los ángeles puedan asumir la forma de un cuerpo: “Así, pues –escribe Tomás de Aquino en la *Summa Theologica*– como quiera que los ángeles ni son cuerpos ni están unidos naturalmente a los cuerpos, como dijimos, hay que concluir que, algunas veces, asumen cuerpo” (Tomás de Aquino, 2006: 512; *S. Th.*, I p. q. 51, a. 2 c.). Carentes de fisiología, los ángeles usan los cuerpos en la forma de fetiches toda vez que los usan en razón de su comunicación con los hombres. Un ángel es, por tanto, una teofanía, es decir, una apariencia, una imagen que dependerá enteramente

67. Las traducciones al castellano que en este trabajo incluimos de las fuentes contenidas en *Angeli. Ebraismo. Cristianesimo, Islam* (cf. Coccia, Agamben, 2009) son nuestras.

del interlocutor a quien esté dirigido el mensaje. Según escribe Agustín de Hipona en *La ciudad de Dios*:

De tal modo quiso la divina Providencia trazar y ordenar el curso de los tiempos que, según dije y se lee en los Hechos de los apóstoles: “Fue su voluntad que la ley sobre el culto y religión de un verdadero Dios se diese por medio de los edictos de los ángeles”, y que en ellos se mostrase visiblemente la persona del mismo Dios, aunque no en realidad, porque siempre permanece invisible a los ojos corruptibles, sino que por ciertos indicios apareciese visiblemente por medio de su Creador [...] (Agustín de Hipona, 2008: 265).

Vaso comunicante entre los dos mundos, la eternidad de los ángeles sostenida por Agustín era, a su vez, el tema clave en Dionisio Aeropagita cuando en *Los nombres divinos* escribía que los ángeles constituían una “imagen de Dios”, puesto que tenían la forma de un “espejo” que, por serlo, era: “sin mezcla, transparente, indemne e inmaculado” (Dionisio Aeropagita, 2007: 272). Cuerpos sutiles, luminosos, enteramente externos a los cuerpos, los ángeles son *miméticos* toda vez que utilizan un cuerpo de modo contingente dependiendo de la función que deban cumplir (cf. Coccia, 2009: 439).

La angelología se proyecta, por tanto, en una función enteramente litúrgica. Emanuele Coccia ha subrayado que la utilización que de este término hacen los Padres de la Iglesia supone un uso técnico propio del derecho imperial romano, a saber, el de una “prestación de trabajo obligatorio realizada por el ciudadano en función del interés público (ibíd.: 492). En efecto, a principios del siglo II d.C., el término liturgia comienza a designar la estructura propia de la burocracia imperial en la cual los ciudadanos realizan una función esencialmente pública que consiste en la glorificación ininterrumpida al emperador. Herencia de la estructura imperial romana, el léxico cristiano proyectará la sociedad angélica como una sociedad tan cerrada como perfecta: como “funcionarios públicos”, cuyo trabajo se realiza en el más inquietante de los anonimatos, los ángeles constituyen una sociedad en la que cada uno cumple perfectamente con su tarea, exigiendo de cada uno, una obediencia “santa” que —a decir de Donoso—, como tal, es incapaz de cuestionar su propia posición en la jerarquía.

En la perspectiva de Agustín de Hipona lo que define al ángel es una determinada constitución afectiva. Un *éthos*, si se quiere, a través del cual es posible distinguir entre “ángeles felices” y “ángeles tristes” o demonios. Los primeros, cuya pasión es la *caritas*, que, como señala el propio Agustín, designa al amor y permanente servicio a Dios, pertenecen a la *Ciudad de Dios*. Ello implica que los ángeles buenos contemplan las inmutables leyes de Dios, son eternos y absolutamente felices. En ellos, amor y obediencia se han vuelto una sola participación, *mysterium* y *ministerium*, han terminado por coincidir entera y perfectamente. Los segundos verán minada su felicidad por el miedo, puesto que no se orientan por la ciencia divina sino por la ciencia del mundo, con lo cual son contingentes y absolutamente tristes. Según el relato de Agustín: “Algunos ángeles se desviaron de esta iluminación y no recibieron la excelencia de la vida sabia y beata. Ellos poseían una vida racional, pero privada de sabiduría” (Agustín de Hipona, 2009: 923). De esta forma, los ángeles buenos serán felices, iluminados, sabios, humildes e impulsados enteramente por la caridad; los ángeles malos serán tristes, oscuros, ignorantes, soberbios e impulsados fríamente por la autocomplacencia:

Porque de aquí nació el complacerse en lo que les dijeron: “seréis como dioses”, lo cual pudieron ser mejor estando conformes y unidos al sumo y verdadero principio de la obediencia, ellos podrían haber estado mejor que haciéndose ellos mismos principio por la soberbia, porque los dioses creados no son dioses por virtud propia, sino por participación del verdadero Dios (Agustín de Hipona, 2008: 384).

La falta de consistencia ontológica del ángel lo lleva a aspirar a ser un “dios”. Pero, a causa de su propia consistencia, ello se vuelve imposible: un ángel está condenado a administrar, solo Dios lleva consigo el poder de crear. Más aún, contra todo maniqueísmo, la perspectiva agustiniana conjura la posibilidad de la existencia de dos principios: toda vez que el ángel malo tiende a crear dioses y a extraviarse en la idolatría pagana, el ángel bueno obedece al único principio que rige todo el universo; en otras palabras, el ángel bueno obedece a Dios. La diferencia entre la bondad y la maldad del ángel pasa, esencialmente, por la apuesta o no de la caridad.

Ello significa que la diferencia entre el bien y el mal de un ángel estará dada por el lugar en que ubica el principio de obediencia: o bien obedece al principio único de Dios sirviéndole completamente, o bien se obedece a sí mismo en la forma de la autocomplacencia.

En las primeras páginas de su *Jerarquía eclesiástica*, Dionisio Aeropagita escribe lo siguiente: “El gobierno sagrado –la jerarquía– es a mi parecer un orden sagrado, una ciencia y una operación que se asemeja al aspecto divino en tanto se hace posible en proporción al grado en que imita a Dios [...]” (Dionisio Aeropagita, 2009: 961). *Hierós y archeîn* configuran el neologismo que designa no a un poder originalmente profano que se sacraliza, sino más bien a la misma condición sagrada de todo poder. Al inscribir al ángel en medio de una jerarquía celestial cuya perfección es tal que debe ser “imitada” por la propia jerarquía terrena representada en la Iglesia, Dionisio introduce en el léxico teológico su función política esencial. Asimismo, la “jerarquía” se define por la existencia de tres elementos: un orden que designa un espacio normativo específico, un saber que indica a la teología como ciencia y unas operaciones identificadas con un conjunto de acciones que harán posible la “imitación” de la jerarquía celeste por parte de la jerarquía terrestre. Es justamente en dicho conjunto de operaciones donde se insertará la actividad angélica, enviando mensajes, ayudando con sus poderes e interviniendo lo más posible para que esa Iglesia imite a la estructura celestial. Solo así, el *management* angélico se presenta como modelo del *management* humano.

Para alcanzar dicha “imitación” el ignoto autor de este escrito estrictamente utiliza el término “analogía”. Así, se lee en *Los nombres divinos*: “En muy divina imitación de las inteligencias supracelestiales, ‘seremos, pues, iguales a los ángeles’ [...] Pero ahora, como es accesible a nosotros, usamos símbolos apropiados a lo divino, y a partir de estos nos elevamos entonces análogamente hasta la simple y única verdad de las contemplaciones inteligibles [...]” (Dionisio Aeropagita, 2007: 211-212). Como bien sabemos, la analogía no es más que una figura lógica que introduce una relación de semejanza y que, como tal, permite la coexistencia de la identidad y la diferencia. En este sentido, el único modo en que el *management* divino se imprime en el *management* humano es a través de la analogía que funciona pues como una verdadera operación de dis-

ciplinar. Para ello, según expresa el texto, es necesario conformar los “símbolos apropiados” indicados por la ciencia en función de elevar a los hombres “por cuanto sea posible” al bien divino: “[...] La meta, por lo tanto, de la jerarquía es la asimilación a Dios todo lo que sea posible y la unión que lo tiene como guía de cada sagrada ciencia y operación, apuntando inflexiblemente hacia su decoro divino” (ibíd.: 962). Con ello queda establecido que el proyecto de la jerarquía tiene una meta que consiste en la “asimilación a Dios todo lo que sea posible” por parte del hombre. De ahí la importancia de los “nombres divinos” que se presentarán como los operadores de una pragmática simbólica –la gloria– capaz de proyectar en la jerarquía terrestre la forma de la jerarquía celeste.

Ahora bien, si el término “jerarquía” se presenta como el legado más decisivo de Dionisio Aeropagita, uno de los comentarios a dicho término lo habría realizado Tomás de Aquino en la sección de la *Summa Theologica* dedicada a la cuestión del gobierno: “Hay que decir que la Jerarquía es lo mismo que el gobierno sagrado. Pero el gobierno es el resultado de dos elementos: del gobernante y de la multitud puesta a sus órdenes” (*S. Th.*, I p. q. 108, a. 1, c., la traducción es nuestra). Aquí resultan centrales dos planteamientos. En primer lugar, la apuesta tomista de situar la jerarquía como un “gobierno sagrado” no indica que dicho poder primero sea profano para en un segundo momento volverse sagrado, sino más bien, que la “jerarquía” designa la dimensión propiamente sagrada del poder, el punto en que este se resuelve en una duplicidad al mismo tiempo teológica y política. En segundo lugar, resulta del todo relevante el que dicho gobierno no sea más que una relación de obediencia que anuda en un solo movimiento al gobernante y a la multitud. Desde esta perspectiva, el término “jerarquía” se transformará en el concepto capaz de anudar en el propio “orden” (la “multitud angélica” que en sí misma es ordenada), un “gobierno único” (Dios que rige a dicha multitud) y sus “operaciones” (purificación, iluminación y perfeccionamiento). Estas tres operaciones coinciden con las tres órdenes: la “purificación” (diáconos), la “iluminación” (sacerdotes) y el “perfeccionamiento” (obispos). Con ello, el cristianismo destina nuevamente a los ángeles como el modelo de una gubernamentalidad capaz de “asimilar” a los hombres a Dios.

A esta luz, no es casual que el concepto de “jerarquía” se presente en Tomás –como ya había ocurrido en Dionisio– en la perspectiva de una angelología. En efecto, para el filósofo, el número de ángeles es directamente proporcional a su respectiva dignidad. Así, a mayor cantidad de ángeles mayor será su perfección. Con ello, Tomás vislumbra en los ángeles una suerte de “masa aristocrática” que no solo le permite conciliar lo masivo con lo perfecto, sino que, además, configura una sociedad enteramente habitada por mensajeros, aduladores, asistentes y servidores “perfectos”. La clave aquí es que –como ha sido la tónica desde Agustín en adelante– para Tomás los ángeles definen su singularidad única y exclusivamente por su función. Por ello la sociedad angélica carece tanto de “sorpresas” como de “futuro”, porque la perfección de sus respectivas tareas hace imposible cualquier tipo de desviación. Como plantea Coccia, la sociedad angélica desarrolla su vida en un presente absolutamente atemporal.

3. MESÍAS

3.a.

Si la cita de Donoso Cortés que comentamos al principio de este escrito es algo más que una simple anécdota, es porque ésta se presenta como una verdadera línea de fuerza al interior de la deriva gubernamental de Occidente. Una línea de fuerza que tendrá a la angelología como su paradigma y a la obediencia como su ejercicio. Así, tal como describía Donoso, la eficacia de la “autoridad” reside en que ésta sea capaz de producir “caridad” en la multitud. Por un lado, la eficacia se logra a través de la relación de obediencia que implementa la autoridad, pero por otro y al mismo tiempo, dicha relación no es más que la eficacia de esta misma autoridad. En ese marco, obedecer no consiste, entonces, en una mera influencia exterior, sino más bien, en un acucioso programa de subjetivación, en que los gestos, posturas y movimientos de los cuerpos de la “multitud” se normalizan volviéndose completamente dóciles.

En este sentido, leer *Vigilar y Castigar* a la luz del paradigma angélico quizás sea una exigencia del todo decisiva. En efecto, aquí Michel Fou-

cault proyecta una genealogía de la normalización disciplinaria. Para ello, recurre a las transformaciones sufridas en el sistema penal, cuyas tecnologías se habrían ido transformando desde aquellas centradas en el castigo al cuerpo a aquellas orientadas a la cura del alma; desde aquellas que funcionaban a partir del sistema medieval de suplicios a aquellas que implementan el régimen de disciplina moderno. Con la disciplina –plantea Foucault–, el sistema penal no solo se limita a castigar a quien ha violado el contrato social, sino que también redobla el delito en una pormenorizada serie de tecnologías de individualización. Así, quien transgrede la ley no solo es castigado, sino ante todo, completamente normalizado a través de una compleja red de dispositivos “extrajurídicos” cuya microfísica articula su eficacia en nuevas formas de subjetivación. A partir de aquí, el alma moderna se presenta entonces no como un reflejo ideológico, sino como una producción central de las tecnologías disciplinarias.

Con ello, el alma se vuelve la producción central del funcionamiento de un conjunto de tecnologías del poder que, al modo de un verdadero “contraderecho”, comienza a vigilar, castigar y corregir al conjunto de los individuos. Afirma Foucault: “El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo” (Foucault, 2002: 30). Que el alma termine siendo la prisión del cuerpo supondrá el triunfo de las tecnologías de individualización que harán de los cuerpos verdaderos “cuerpos dóciles” a los que, al mismo tiempo que se les sustrae todo poder, se los inscribe en la lógica de la utilidad económica:

La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos de utilidad económica) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos de obediencia política). En una palabra: disocia el poder del cuerpo; por una parte, hace de este poder una “aptitud”, una “capacidad” que trata de aumentar, por otra parte, cambia la energía, la potencia que podría resultar de ello, y la convierte en una relación de sujeción estricta (ibíd.: 160).

Esa “relación de sujeción estricta” encontraría su resorte en la “santa obediencia” descrita por Donoso; y es a través de ella que podríamos contemplar toda una línea de fuerza que atraviesa la historia del cristianismo y que se habría ido configurando a través de la angelología.

Así, a diferencia del judaísmo o del islam, donde Dios ocupa el lugar de una soberanía irrestricta, la divinidad en el cristianismo habría asumido la forma de una *oikonomía*: los ángeles sobreviven al advenimiento del mesías al punto de intentar gobernarlo. Dicho en modo más directo: a mi juicio, en la historia del cristianismo la línea de fuerza de la obediencia – que se une a la de la gloria, descrita por Agamben– habría surgido a partir de un proceso que podríamos calificar de “angelologización del mesías”, es decir, un proceso de transformación de la fuerza mesiánica en un dispositivo eminentemente gubernamental. Dicho proceso se habría consumado en la consolidación del dogma de la Encarnación, en el cual, la otrora función angélica propiciada por las tendencias monofisitas, se habría introyectado en la doble naturaleza de la persona de Cristo. En cuanto doble, el Cristo no puede sino conservar la forma de un espectro que, divino y humano, espiritual y carnal, angélico y animal, adquiere una función propiamente gubernamental. Como ha sugerido Emanuele Coccia, quizás el dogma de la Encarnación no sea más que la consumación del paradigma angélico en la forma espectral del encarnado. Curioso destino el del cristianismo, que desde el principio habría estado tensionado por la duplicidad entre el ángel y el mesías. Una tensión que no cesa y que quizás, en nuestro tiempo, no haya dejado de friccionar. Entiéndase: la tensión entre el ángel y el mesías sería, en el fondo, la tensión entre aquello que Agamben denomina la operosidad y la inoperosidad, entre la máquina gubernamental y su posible desactivación (cf. Agamben, Coccia, 2009).

3.b.

Ahora bien, la consolidación de la burocracia moderna con sus saberes, poderes y estrategias quizás encontraría su arquitectura en el paradigma angélico. En otros términos y siguiendo la tesis agambeniana, podríamos decir que la política contemporánea no solo se ha vuelto completamente angélica, sino que también, habría revelado al ángel como el “arcano central” del poder en Occidente. Quizás, la experiencia totalitaria del siglo XX dejaba entrever el extremo de dicho paradigma toda vez que las formas de exterminio eran reducidas a simples operaciones burocráticas. Como en Argentina o en Chile,

los grandes exterminadores no eran aquellos que “desobedecían”, sino aquellos que cumplían “cabalmente” la tarea que les había sido encomendada.

En este marco, la transformación de la gubernamentalidad en los actuales mecanismos securitarios no supondría simplemente un agotamiento del paradigma angélico, sino que implicaría más bien su perpetuación. Porque si es cierto que los ángeles están exentos de cuerpo, estos tienen la capacidad de cambiarlos y perpetuar su dominio burocrático *ad infinitum*. Una suerte de gatopardismo angelológico que extiende su dominio en las diferentes formas de gubernamentalidad que esta asume.

Bajo esta luz ¿cómo funcionaría la obediencia en la gubernamentalidad neoliberal? ¿qué relación se habría configurado en las actuales “sociedades del espectáculo”, entre *mysterium* y *ministerium*, entre autoridad y caridad? Si, como hemos sugerido a través de la cita de Donoso, la relación entre ambos aspectos pasa por una pragmática de la obediencia, será necesario indicar cómo funciona esa pragmática hoy. Con ello, se abre una nueva pregunta: ¿cómo resistir a las formas contemporáneas de la obediencia? Dicho de otra manera: ¿qué fuerza podría hacerle frente al dominio gubernamental del ángel?

Quizás solo en el mesías las formas se vitalizan, la creación se salva y los poderes se desactivan. Quizás el cristianismo que habría constituido un programa para intentar “angelologizar” al mesías (en la forma del Cristo encarnado) nunca lo habría logrado del todo. Porque internamente, en el hiato que se abrió entre la autoridad y la caridad, se habría implementado la relación de obediencia en contra de su total subversión; a saber, las fuerzas mesiánicas que no obedecen a nadie, que denuncian a los poderes establecidos y que, simplemente, ya no tienen *tiempo para trabajar* (cf. Cavalletti, 2010).

El mesías denuncia al ángel como una simple careta, una representación vacía de cualquier contenido, sin vida, muerta. El mesías abre a otras formas de enunciación y, con ello, desactiva las formas de subjetivación que silenciosamente se habían consolidado. bajo esta luz, en el relámpago que la caracteriza, la intempestiva mesiánica quizás esté haciendo hoy temblar al régimen gubernamental por todos los rincones de la tierra: al modo de un contrapoder que enfrentan a los nuevos “servidores públicos”, la fuerza mesiánica ha podido potenciar nuestras vidas, abriéndolas hacia nuevas e inexploradas formas.

BIBLIOGRAFÍA

Agustín de Hipona (2009), “Agostino d’Ippona” en Coccia, Emanuele; Agamben, Giorgio (eds.) (2009), *Angeli. Ebraismo. Cristianesimo, Islam*, Vicenza, Neri Pozza, pp. 905-942.

Agustín de Hipona (2008), *La Ciudad de Dios*, México, Porrúa.

Cavalletti, Andrea (2010), “El filósofo inoperoso”, en *Deus Mortalis*, n° 9, Buenos Aires, pp. 51-72.

Coccia, Emanuele; Agamben, Giorgio (eds.) (2009), *Angeli. Ebraismo. Cristianesimo, Islam*, Vicenza, Neri Pozza.

Corbin, Henry (2003), *La paradoja del monoteísmo*, Madrid, Losada, “La necesidad de la angelología”.

Dionisio Aeropagita (2007), *Los Nombres Divinos*, Buenos Aires, Losada.

Dionisio Aeropagita (2009), “Dionigi l’Areopagita”, en Agamben, Giorgio, Coccia, Emanuele (2009), *Angeli. Ebraismo. Cristianesimo, Islam*, Vicenza, Neri Pozza, pp. 949-952.

Donoso Cortés, Juan (2002), *Discursos políticos*, Madrid, Tecnos.

Feuerbach, Ludwig (2006), *La esencia del cristianismo*, Buenos Aires, Claridad.

Foucault, Michel (2002), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Gregorio Magno (2009), “Gregorio Magno”, en Coccia, Emanuele; Agamben, Giorgio (eds.) (2009), *Angeli. Ebraismo. Cristianesimo, Islam*, traducción al italiano de Laura Marvasi, Vicenza, Neri Pozza, pp. 1013-1027.

Tomás de Aquino (2006), *Suma de Teología*, vol. I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

APUNTES PARA UNA GENEALOGÍA DE LA OBEDIENCIA ISLÁMICA

Nancy Falcón

El pastor guía hacia la salvación, prescribe la ley y enseña la verdad.

Michel Foucault

Siguiendo los pasos de Michel Foucault, quien en la década de 1970 trabajó la idea de cierta forma de gubernamentalidad occidental a la manera de una línea de fuerza que se impone como ejercicio de poder en todo el Occidente y que encuentra sus orígenes en el cristianismo, el presente trabajo buscará hacer un breve recorrido a través de las concepciones cristianas analizadas por Foucault en el punto en que parecen encontrarse con ciertas concepciones islámicas. Nuestro objetivo, con mayor precisión, será abrir líneas de debate en torno al problema de la obediencia en el islam.

En efecto, en su ya célebre curso de 1978 titulado *Seguridad, Territorio, Población*, Foucault se pregunta acerca del modo de funcionamiento del poder y en esta vía, comienza a examinar la categoría de gobierno como una forma particular de conducir conductas. Analizando esta práctica de conducción de conductas considera al cristianismo como el encargado de instaurar la idea de gobierno de los hombres y las técnicas más apropiadas para ello. Más específicamente, es el pastorado cristiano

el que establecería las bases de esta forma de gobernar la *conducta* de los hombres, permitiendo así el surgimiento de la llamada gubernamentalidad occidental. Y este problema de la gubernamentalidad occidental se evidencia a través de un amplio examen de la idea de “gobierno de las almas” que Foucault vislumbra ya en el dispositivo confesional y en el poder pastoral cristiano.

Si realizando lo que podríamos llamar una “genealogía de la obediencia” en Occidente Foucault llega al problema del pastorado cristiano, cabe preguntarse entonces acerca de la pertinencia de una genealogía de la obediencia en Oriente y, de allí, su relación con ciertos rasgos del islam.

CRISTIANISMO Y GUBERNAMENTALIDAD OCCIDENTAL

Según Foucault, existen tres cuestiones que resultan puntos de contacto entre el cristianismo y la gubernamentalidad occidental: el problema de la ley, el problema de la salvación y el problema de la verdad. En lo que sigue, sobre la base de un breve análisis de estas cuestiones, intentaremos señalar ciertas relaciones entre ellas y las concepciones islámicas, para entonces dilucidar las diferencias entre el cristianismo y el islam en relación al problema de la obediencia.

En relación al problema de la salvación, Foucault encuentra que el pastorado cristiano se mueve dentro de una economía del mérito y el demérito, es decir, el pastor posee el mérito de salvar a sus ovejas por el solo hecho de que estas son por naturaleza débiles (capaces de incurrir en el pecado y de esta forma alejarse del rebaño), pero a su vez al ser el propio pastor un hombre igual que sus ovejas y poseer las mismas debilidades (demérito), tiene asegurada la edificación y el proceso por el cual puede guiar a sus ovejas hacia la salvación. Por otro lado, la salvación está relacionada directamente con la *distribución*, todas y cada una de las ovejas deben salvarse; si se pierde una de las ovejas corre peligro la salvación del conjunto:

la necesidad de salvar el todo implica, desde luego, aceptar, llegado el caso, el sacrificio de una de las ovejas cuando esta pueda comprometer el conjunto. La oveja que escandaliza, la oveja cuya corrupción amenaza corromper todo el rebaño, debe ser abandonada y eventualmente excluida, expulsada, etc. Pero por otra parte, y allí está la paradoja, la salvación de una sola oveja debe ser para el pastor tan importante como la de la totalidad del rebaño; no hay oveja por la cual no sea preciso interrumpir todas las demás responsabilidades y ocupaciones, dejar el rebaño y tratar de recuperarla (Foucault, 2009: 198).

Con respecto al problema de la ley, su análisis nos conduce directamente a la cuestión de la obediencia tomada como fin en sí misma. Por un lado, el pastor al cual la oveja debe obediencia ya no se asemejará a un juez o legislador, sino que será mas bien un “médico” que viene a curar la enfermedad del alma de sus ovejas. Por otro lado, la figura de la ley o la palabra escrita será remplazada por la presencia del pastor. En este sentido:

la obediencia, para un cristiano, no significa obedecer una ley, obedecer un principio, obedecer en función de un elemento racional cualquiera; es ponerse por entero bajo la dependencia de alguien porque es alguien (ibíd.: 207).

La obediencia no tiene como fin el dominio de sí (como ocurría en la Grecia clásica o en la filosofía de los estoicos), sino que es en sí misma un

fin. El cuerpo mismo del pastor será el intermediario entre la ley divina y el fiel, es por ello que la obediencia al pastor será un fin en sí mismo, se le obedece por ser quien es, es decir, por ser el intérprete de la palabra divina.

Por último, el problema de la verdad aborda directamente la cuestión de la dirección de conciencia: el pastor no solo debía limitarse a enseñar la verdad sino que debía dirigir la conciencia de sus ovejas, esto implicaba intervenir permanentemente en sus conductas cotidianas, durante toda su vida. Esta dirección de conciencia tampoco tenía como fin asegurar al individuo el dominio de sí mismo sino todo lo contrario, su fin era fijar esta relación de dependencia entre la oveja y el pastor.

De esta manera, la verdad como tal no constituía un elemento exterior al pastor; para llegar a ella de una u otra manera el pastor tenía que intervenir porque la verdad no estaba en la ley escrita, sino en la interpretación que este hacía de ella. Por otro lado, aquella verdad oculta del fiel debía ponerse en conocimiento del pastor, constituyéndose de esta forma una relación de dependencia entre este y el fiel. ¿Cómo lograba fijar esta relación de dependencia? A través del dispositivo de la confesión. Por medio de esta nueva técnica de poder, una verdad oculta del sujeto se constituía en el elemento por medio del cual se ejercía el poder del pastor, asegurando una relación de obediencia integral y duradera.

Resultado de estas nuevas técnicas de poder será el establecimiento de un modo específico del sujeto occidental moderno. El sujeto occidental se constituiría entonces, según Foucault, como sujeto “sujetado” a una red de obediencia y servidumbre hacia otros individuos. Y el pastorado cristiano constituiría el preludio de la gubernamentalidad occidental, así como también uno de los momentos decisivos de la historia del poder en las sociedades occidentales.

EL ISLAM Y LAS FORMAS DE RESISTENCIA AL GOBIERNO DE LOS HOMBRES

Teniendo en cuenta el anterior análisis de Foucault en torno al problema de la obediencia, nuestro objetivo será entonces realizar una comparación entre las concepciones cristianas e islámicas sobre la obediencia.

La hipótesis que guiará esta comparación es que a partir de las diferencias entre ambas concepciones es posible iluminar en el islam una perspectiva distinta sobre el problema del gobierno de los hombres o, por lo menos y más en particular, ciertas formas capaces de desactivar el dispositivo de obediencia característico del pastorado cristiano.

Para introducirnos en la distinción entre cristianismo e islam debemos tener en cuenta cuestiones centrales que los diferencian y que luego serán importantes a la hora de analizar el problema de la obediencia; tales cuestiones son: en primer lugar, a diferencia del cristianismo, la idea de un poder eclesiástico no existe en el islam, es por ello que el papel central está puesto en la comunidad de creyentes (*umma* en árabe); en segundo lugar, tampoco existe el concepto de encarnación, la figura de Jesucristo está despojada de toda divinidad; por último y en tercer lugar, en el islam es central el concepto de Unicidad divina (lo que se conoce como *tauhid* en árabe) en contraposición a la trinidad cristiana.

Como consecuencia de estas diferencias centrales entre las dos concepciones, intentaremos pensar una genealogía de la obediencia en el islam que significará adentrarse en el estudio de las formas de resistencia de conducta planteadas por el pastorado cristiano. Esto es así porque en las prácticas islámicas se encuentran formas que tienden a invertir o directamente anular el poder pastoral, tanto en la economía de la salvación, en la economía de la ley, como en la economía de la verdad.

En principio, una de las prácticas que propone la concepción islámica es lo que se llama el “dominio de sí”, es decir, la lucha interna del individuo con sus propias pasiones. Para ello se utiliza una palabra árabe que es *jihād* cuyo significado literal es “esfuerzo”; entonces, el mayor esfuerzo del individuo será su lucha contra el ego con el solo fin del conocimiento de sí y del gobierno de sus pasiones. El objetivo será siempre el dominio de sí mismo, asemejándose en esto a la *apatheía* griega que, como relata Foucault, libera las pasiones y gestiona el autogobierno de sí.⁶⁷

Como vemos, esta práctica es incompatible con una estructura de pastorado que implica una obediencia permanente y una renuncia total a la

68. Para una mejor comprensión del concepto de *apatheía* griega en Foucault, véase *Seguridad, territorio, población* (cf. Foucault, 2009: 211).

voluntad individual: la *apatheía*, de por sí, desactiva cualquier intención de poder exterior al propio individuo y ahoga la obediencia mediante el exceso de prescripciones y desafíos que el individuo se plantea a sí mismo.

Pasemos al segundo elemento importante dentro del islam, la figura de la *comunidad* de creyentes (en árabe *umma*). La *umma* se contrapone al tipo de poder jerárquico característico del cristianismo. En el islam no existe jerarquía eclesiástica alguna, ningún individuo posee más poder que otro ante Dios; el papel central es pues ocupado por la comunidad. En este sentido se suprime la diferencia entre pastor y oveja, característica de la pastoral cristiana; si cada uno es pastor y sacerdote, finalmente la diferencia se cancela. Por otro lado, tampoco existen mediaciones entre la *umma* y la ley divina; la palabra de Dios, plasmada en El Corán, ha sido revelada a toda la comunidad de creyentes sin distinciones de rango o jerarquía. La importancia de la ley divina revelada como palabra escrita y plasmada en el Corán y la centralidad de Dios como único soberano del mundo hacen entonces que nadie pueda constituirse en pastor de los otros. Un ejemplo de ello es el modo en que el propio Corán se dirige a la *umma*:

[¡Oh! comunidad] Sois la mejor comunidad jamás antes surgida para [el bien de] la humanidad; ordenáis y promovéis activamente lo que es correcto y bueno así como prohibís y tratáis de evitar lo que es malo y [así obráis porque] creéis en Dios (El Corán: 3-110).

En este pasaje es notable la importancia que se le otorga a la comunidad de creyentes en relación al establecimiento de la buena conducta ya que es esta la encargada de ordenar y promover la conducta de los musulmanes.

Por último, el tercer elemento distintivo del islam en relación a la pastoral cristiana es la importancia de la ley escrita. En el islam la escritura (como ley divina) ocupa el papel más importante, no está relegada tras la figura del pastor. Por ello la obediencia está relacionada con la obediencia hacia la ley divina expresada en El Corán, que como texto sagrado habla por sí solo, sin necesidad de ningún intermediario. Por lo tanto, será el propio lector de la palabra divina (la comunidad de fieles o *umma*) el que acceda a esta palabra sin mediaciones y con ello a la propia salvación.

El acto de lectura será entonces un acto espiritual que pone al fiel en presencia de la palabra de Dios, en una iluminación interior que, por consiguiente, es su única ley y garantía. Este “retorno a la escritura” podría considerarse entonces como otra de las formas islámicas de desactivación de los dispositivos de obediencia característicos de la pastoral cristiana. La salvación de ningún modo está mediada por la obediencia al pastor, sino que corre total y absolutamente por cuenta del propio fiel. Es interesante, para terminar, recuperar otro pasaje del Corán:

Di: ¡Oh, seres humanos! No cabe duda de que os ha llegado la verdad procedente de vuestro Señor. Todo aquel que, por lo tanto, elija el camino recto no lo seguirá sino en beneficio de sí mismo; y quien elija extraviarse, se extravía en perjuicio de sí mismo. No he sido designado como guardián sobre vosotros a fin de asumir vuestra responsabilidad.

Específicamente, la última parte de este pasaje hace referencia a la figura del profeta Muhammad (conocido como Mahoma). Muhammad es el mensajero que transmite la palabra divina, pero, a diferencia de Cristo, no está investido de ninguna divinidad. Es aquí donde El Corán explica con claridad que el mensajero no asume la responsabilidad por la salvación de ningún fiel, sino que contrario a esto, cada miembro de la comunidad de creyentes se salva o se extravía por sí mismo dependiendo pura y exclusivamente de su propio albedrío.

CONCLUSIÓN

La pregunta por la gubernamentalidad, como habíamos visto, llevaba a Foucault a plantear el problema de la conducta como una noción indisociable de la de gobierno y, en esta vía, a encontrar la idea de un poder pastoral que en el mundo occidental se introduce en su deriva gubernamental a través de la Iglesia cristiana (Foucault, 2009: 159).

En la Iglesia cristiana, el gobierno de los hombres se relaciona directamente con la idea de una cierta “dirección de conciencia”. Por lo tanto, el pastorado ya no remitiría solo a una relación de Dios con los hombres, sino

a una dirección de las almas que implica una intervención permanente en la conducta cotidiana, el manejo de la vida y bienes de los hombres. Aunque su fin esté puesto en el más allá, se trataría, sin dudas, de una forma de poder terrenal. Sin embargo, y como hemos querido señalar brevemente a lo largo de este trabajo, esta idea de un poder eclesiástico a la manera cristiana no existe en el islam. Por el contrario, aquí se hallan como puntos centrales la presencia de una comunidad religiosa sin clero (*umma*), la afirmación de la unidad divina expresada en la ley divina y plasmada en El Corán, la práctica de sí como ejercicio espiritual que debe llevar a cabo todo creyente.

Estas diferencias esenciales entre el islam y la cristiandad occidental nos llevan entonces a preguntarnos por la existencia o inexistencia de una deriva gubernamental del islam a la manera occidental. El rápido recorrido sobre los tres problemas planteados en este trabajo nos hace así pensar que en principio la teología islámica plantea formas de resistencia o contraconductas y no de conducta o gobierno de las poblaciones. En relación al problema de la ley, el sujeto tendría una relación directa con la palabra divina; en relación al problema de la salvación el sujeto sería responsable de sí mismo y, por lo tanto, de su propia salvación sin mediaciones; por último, en relación al problema de la verdad el propio sujeto accedería a ella por el solo hecho de formar parte de una comunidad de creyentes sin la tutela de un pastor.

Todos estos puntos nos llevan finalmente a concluir que el problema del *gobierno* en el islam no estaría del todo resuelto, al menos en relación con una autoridad de tipo eclesiástico y su consecuente deriva gubernamental a la manera del cristianismo. Teniendo en cuenta que este poder pastoral se ha expandido fuera de las fronteras occidentales, en una economía y en un gobierno de la administración de la vida de los hombres, es decir, en una biopolítica de carácter mundial, quizás entonces el islam nos sugiera otra vía. Queda entonces abierta la pregunta sobre la existencia o inexistencia de técnicas específicas de poder posiblemente derivadas del islam y diferentes del modelo de gobierno occidental de raíz pastoral; interrogante que esperamos seguir desarrollando en una investigación posterior.

BIBLIOGRAFÍA

Foucault, Michel (2009), *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2002), *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Campanini, Maximo (2003), *Islam y Política*, Madrid, Biblioteca Nueva.

Corbin, Henry (2006), *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, Madrid, Siruela.

Yann, Richard (2000), *El Islam Shií*, Barcelona, Bellaterra.

Lumbard, Joseph (2007), *El Islam, el fundamentalismo y la traición al Islam tradicional. Ensayos de especialistas musulmanes occidentales*, Bloomington, José J. De Olañeta.

Reyna, Ibrahim Albert (2007), *Humanismo Islámico. Una antropología de las Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, Madrid, Junta Islámica.

Dakake, David (2007), “El mito de un islam belicoso”, en Lumbard, Joseph; Seyed, Nasr. (eds.) (2007), *El islam, el fundamentalismo y la traición al islam tradicional*, Bloomington, José J. De Olañeta.

Agustín de Hipona (1998), *La ciudad de Dios*, México, Porrúa.

El Corán (2009), *El sagrado Corán y su interpretación comentada*, ed. de Ünal, A., Laraki, A., Andújar, G. J. P.; Shumir, F. M., Nueva Jersey, Editorial La Fuente.

AGAMBEN Y LA RECEPCIÓN ÁRABE DE ARISTÓTELES: APUNTES SOBRE EL CONCEPTO DE “INOPEROSIDAD”

Kamal Cumsille

En el pensamiento de Agamben, la problemática de la biopolítica conjuga la tesis de Benjamin según la cual “el estado de excepción es la regla” con las tesis de Hannah Arendt y Michel Foucault referentes al ingreso de la vida en el espacio político: en el caso de la primera, sería el ascenso de la labor (por sobre el trabajo y la acción) y su consecuente canalización de los procesos de la vida hacia el espacio público, y en el caso del segundo, la consideración de la vida por parte de los cálculos del poder-saber, produciendo así una creciente “gubernamentalización” de las relaciones de poder, que vendría no a sustituir, sino a complementar el viejo derecho soberano. Dice Agamben:

En un estado de excepción que ha pasado a ser normal, la vida es la desnuda vida que separa en todos los ámbitos las formas de vida de su cohesión en una forma de vida. La escisión marxiana entre el hombre y el ciudadano es, pues, sustituida por la escisión entre la desnuda vida, portadora última y opaca de la soberanía, y las múltiples formas de vida abstractamente recodificadas en identidades jurídico-sociales (el elector, el trabajador por cuenta ajena, el periodista, el estudiante, pero también el seropositivo, el travestido, la estrella porno, el anciano, el padre, la mujer) que reposan todas sobre aquella (Agamben, 2001: 16).

Es por ello que, con el objeto de desactivar la máquina biopolítica, pensar una vida a la que no se le pueda aislar una desnuda vida, es decir, una vida que no pueda desprenderse de su forma, una vida que sea forma-de-vida es para Agamben un tema fundamental. Con esto se refiere a una vida de potencia que no pueda ser consignada a otra cosa que a la felicidad, lo que sería una vida auténticamente política. Escribe:

Una vida política, es decir, orientada según la idea de felicidad y que se aglutina en una forma-de-vida, solo es pensable a partir de la emancipación de aquella escisión, del éxodo irrevocable de cualquier soberanía. La pregunta sobre la posibilidad de una política no estatal reviste, pues, necesariamente esta forma: ¿Es posible hoy, se da hoy algo como una forma de vida, es decir, como una vida a la que en su vivir le va el vivir mismo, *una vida de la potencia?* (ibíd.: 18).

Justamente esta posibilidad, para Agamben, residiría en la lectura que hace Averroes de Aristóteles y, en especial en sus comentarios al *De Anima*, a la *Metafísica* y en lo que hay de la *Ética a Nicómaco* en su *Exposición sobre la República de Platón*. A renglón seguido de la pregunta recién citada, Agamben escribe:

Llamamos *pensamiento* al nexo que constituye las formas de vida en un contexto inseparable, en forma-de-vida. [...] La experiencia del pensamiento del que aquí se trata es siempre de una potencia común. Comunidad y potencia se identifican sin fisuras, porque el que a cada potencia le sea inherente un principio comunitario es función del carácter necesariamente potencial de toda comunidad. [...] Por esto, la filosofía política moderna no empieza con el pensamiento clásico, que había hecho de la contemplación, del *bios theoréticos*, una actividad separada y solitaria (“el exilio de uno solo en uno solo”), sino solo con el averroísmo, es decir, con el pensamiento del único intelecto posible común a todos los hombres [...] (ibíd.: 19).

El que una vida de la potencia haga posible una política sin soberanía está dado, según Agamben, por la idea de una inoperosidad esencial del hombre, es decir, de pensar al hombre como un ser carente de obra, inoperoso. Esta idea le viene a Agamben de la lectura de un pasaje de la *Ética a Nicómaco* que considera decisivo:

Pero tal vez parece cierto y reconocido que la felicidad es lo mejor, y, sin embargo, sería deseable mostrar con mayor claridad qué es. Acaso se lograría esto si se comprendiera la función propia del hombre. En efecto, del mismo modo que en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artífice, y en general de los que hacen alguna obra o actividad, parece que lo bueno y el bien están en la función, así parecerá también en el caso del hombre si hay alguna función que le sea propia. ¿Habrá algunas obras y actividades propias del carpintero y del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que será este naturalmente inactivo? (*Eth. Nic.* 1097b; Aristóteles, 1989:8).

No es que Aristóteles esté afirmando que el hombre sea naturalmente inoperoso, aunque el planteamiento de la pregunta deja abierta la posibilidad de pensar el legado aristotélico en una u otra dirección, es decir, al hombre como un ser-en-obra o bien, como un ser esencialmente carente de obra. Sin embargo, advierte Agamben, en el pasaje siguiente, Aristóteles procede a la determinación de la obra del hombre:

Y si la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón o no desprovista de razón, y por otra parte decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un guitarrista y de un buen guitarrista, y así en todas las cosas, añadiéndose a la obra la excelencia de la virtud (pues es propio del guitarrista tocar la cítara y del buen guitarrista tocarla bien); siendo así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y esta una actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y primorosamente, y cada uno se realiza bien según la virtud adecuada; y, si esto es así, el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera (*Eth. Nic.* 1098a; Aristóteles, 1989: 9).

Así, dirá Agamben: “La determinación aristotélica de la obra del hombre implica, pues, dos tesis sobre la política: 1) en cuanto se define en relación a un *ergón*, la política es de la operosidad y no de la inoperosidad, del acto y no de la potencia; 2) este *ergón* es, sin embargo, en último término ‘una cierta vida’, que se define ante todo por la exclusión del simple hecho de vivir, de la vida desnuda” (Agamben, 2007a: 472). La manera en que este legado ha sido adoptado en la tradición filosófico-política de Occidente, se da desde el punto de vista de la operosidad: “Desde la perspectiva de los comentaristas cristianos de Aristóteles, [...], la hipótesis de una inoperosidad esencial del hombre no podía sino parecer escandalosa” (ibíd.: 468), y a su vez: “En la Edad Moderna, la política occidental ha sido pensada consecuentemente como asunción colectiva de una tarea histórica (de una “obra”) por parte de un pueblo o de una nación. Esta tarea política coincidía con una tarea metafísica, es decir, con la realización del hombre en cuanto ser viviente racional” (ibíd.: 473). Sin embargo, para Agamben, es posible “una lectura diferente del pasaje de Aristóteles. Esta está contenida en dos textos heterogéneos pero que no carecen de relación. El primero es el comentario de Averroes a la *República* de Platón” (ibíd.: 474), donde el filósofo árabe sostiene en relación a la parte teórica del alma: “pero como esta parte teórica no la poseemos desde el comienzo en su perfección definitiva y en acto, su existencia es potencial” (Averroes, 2001: 91).

En *El Reino y la Gloria* se vuelve sobre esta cuestión. Partiendo del mismo pasaje de la *Ética a Nicómaco* y de la posibilidad que este contiene de pensar una inoperosidad, Agamben plantea la lectura que en esta dirección haría Averroes, pero ahora haciendo explícita su relevancia política. Aunque la idea de una inoperosidad sea dejada rápidamente de lado y la obra del hombre se identifique con “aquella ‘operosidad’ (*enérgeia*) particular que es la vida según el *lógos* [...] la relevancia política del tema, de una inoperosidad esencial del hombre como tal no se le había escapado a Averroes, quien hace de la potencia y no del acto del pensamiento el carácter específico de la especie humana” (Agamben, 2008: 430).

A la luz de estos antecedentes, la tesis que pretendemos sostener es que esta idea de Averroes está arraigada histórica y filosóficamente en la tradición de la filosofía árabe iniciada por Alfarabi. Dicho de otro modo, nuestro propósito es mostrar el modo en que el concepto agambeniano de “inoperosidad” encuentra sus fuentes clásicas en lo que podríamos llamar una “recepción árabe de Aristóteles”, aunque él mismo no lo advierta así, y sus alusiones se remitan a Averroes y el averroísmo latino.

Será necesario, pues –como advierte E. Coccia–, aprender a leer a Averroes en el marco de esa tradición que Gilson llegó a reconocer en sus investigaciones sobre el influjo de un nuevo movimiento doctrinal en el siglo XIII latino, tras la recepción del pensamiento de Avicena. Me refiero a aquello que el mismo autor define como “agustinismo avicenizante” y cuyas fuentes árabes se situaban en la tradición de la *nósis* derivada de Alejandro de Afrodisia:

Lanzando una mirada a los manuscritos que contienen las traducciones latinas de obras árabes –dice Gilson–, se constata con facilidad la existencia de una tradición que quería que ciertos tratados *De intellectu* fuesen copiados en el mismo volumen y reunidos para la mayor facilidad del lector. Alejandro de Afrodisia, Al-Kindi, Alfarabi, el *De anima* de Avicena parecen llamarse los unos a los otros y complementarse recíprocamente (Coccia, 2007: 154).

Como se ve, el reconocimiento de una “recepción árabe de Aristóteles” no es nuevo. La particularidad de dicha tradición consiste en que,

además de la herencia peripatética de Alejandro de Afrodisia, la tradición árabe recibió a Aristóteles a través de los comentarios neoplatónicos a sus obras, así como a través de obras apócrifas como el *Liber de causis*. Se trata entonces de la elaboración de una cosmología aristotélica a través de una hibridación con el neoplatonismo, donde el hombre “no es el ser viviente *eminente* racional y la racionalidad no es en lo absoluto un atributo exclusivo de la humanidad” (Coccia, 2007: 154). Por el contrario, por encima del hombre está el mundo supralunar, donde está la causa primera y las causas y cuerpos celestes, donde las inteligencias son sustancias separadas, estructuradas en función de una jerarquía del cosmos que deriva desde el Ser primero como Causa primera. Aquí, la facultad del pensamiento –por cuanto el intelecto está separado– le pertenece al hombre solo de manera potencial y, en consecuencia, el pensamiento no es una afección de un alma individual, sino que al formar parte de las sustancias separadas, es una afección desde fuera, desde otro ser. En último término, el pensamiento, cuyo objeto último según Alfarabi es la felicidad –y la felicidad política (según aquello que la tradición ha transmitido sobre su comentario a la *Ética a Nicómaco*)–, es algo que no nos pertenece desde el comienzo en acto, sino solo en potencia.

La potencia que aquí está en cuestión es aquella a la que se transfirió el nombre de *posibilidad*, ya que como bien sostiene Avicena: “esta potencia no exigía como condición que por ella la cosa fuese agente en acto, sino que esta, por cuanto estaba en potencia, tuviera la posibilidad de obrar y de no obrar” (Avicena, 1950: 121); o como también afirmará más tarde Averroes: “Pero no se sigue que las cosas que obran por apetito y elección hayan de obrar necesariamente, al ser aplicadas a su sujeto pasivo” (Averroes, 1998: 133). Según Avicena, esta potencia a la cual se le ha dado el nombre de posibilidad, es la potencia más perfecta, y consiste en una preparación tan acabada que “puede actualizarse cuando se quiera sin tener necesidad de adquirir nada más; antes al contrario, es de tal modo perfecta que solo es preciso proponérselo, como el escriba consumado en su arte cuando no escribe” (Avicena 1950: 121). Es decir se trata entonces de aquella potencia que en la serie *Homo sacer* y a la luz de la noción de potencia perfecta acuñada por Avicena, Agamben llamará *potencia de no*. Averroes advertirá que no debemos confundir esta clase de potencia con

aquella disposición del ser para poder existir en acto, concepto que no sería aplicable cuando se dice que “algo es infinito en potencia, como cuando decimos del movimiento y del tiempo que son infinitos en potencia, porque lo infinito no puede ser reducido a acto, hasta el punto de separarse de la potencia; antes al contrario, tal concepto (de infinito en potencia) indica que el acto está siempre unido a la potencia” (Averroes, 1998: 137). Es esto lo que sucedería con la potencia del pensamiento, particularmente con el intelecto en potencia, que para Averroes es el último de los géneros del ser. En este sentido, tanto el pensamiento como la felicidad (que desde Alfarabi viene pensada como una afección del intelecto) pertenecen a este género de cosas que, siendo infinita en potencia, no pueden agotarse en la reducción al acto. El pensamiento y la felicidad están siempre unidos a su potencia, y en su obrar, por lo tanto, exponen siempre su posibilidad de no obrar. Es en este sentido que debemos leer aquellas palabras de Agamben sobre el “averroísmo” que están en el centro de su ontología política:

La política es lo que corresponde a la inoperosidad esencial de los hombres, al ser radicalmente sin obra de las comunidades humanas. Hay política porque el hombre es un ser *argós*, que no es definido por ninguna operación propia; es decir, un ser de pura potencia, que ninguna identidad y ninguna vocación pueden agotar (este es el sentido político del averroísmo, que liga la vocación política del hombre al intelecto en potencia)” (Agamben, 2007b: 421).

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2001), *Medios sin fin. Notas sobre política*, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-textos, “Forma-de-vida”.
- Agamben, Giorgio (2007a), *La potencia del pensamiento*, trad. de Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, “La obra del hombre”.
- Agamben, Giorgio (2007b), *La potencia del pensamiento*, trad. de Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, “Heidegger y el nazismo”.
- Agamben, Giorgio (2008), *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, trad. de Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituso, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Aristóteles (1989), *Ética a Nicómaco*, trad. de Julián Marias, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Averroes (2001), *Exposición sobre la República de Platón*, trad. de Miguel Cruz Hernández, Madrid, Tecnos.
- Averroes (1998), *Compendio de Metafísica*, trad. de Carlos Quiroz, Madrid, Fundación del Monte.
- Avicena (1950), *Sobre Metafísica*, ed. de Miguel Cruz Hernández, Madrid, Revista de Occidente.
- Coccia, Emanuele (2007), *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*, trad. de María Teresa D’Meza, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

VII. DEL PENSAMIENTO ITALIANO DE LA BIOPOLÍTICA Y LA COMUNIDAD

COMMUNITAS ONTOLÓGICA. LA LECTURA IMPOLÍTICA Y BIOPOLÍTICA DE FREUD A PARTIR DE ROBERTO ESPOSITO

Constanza Serratore

INTRODUCCIÓN

La intención del presente artículo es establecer una relación entre algunos escritos de Sigmund Freud y la lectura que Roberto Esposito hace de ellos. Con este fin trabajaremos con dos conceptos en particular: el concepto de *communitas* de Esposito y el de *fraternidad* de Freud. A partir de ellos, como intentaremos mostrar, se delinearán dos modos de entender el concepto de comunidad en un sentido ontológico, desde una deriva impolítica y desde una biopolítica. Asimismo, el entrecruzamiento de estos conceptos nos llevará a pensar el *nacimiento* como una figura conceptual propia de la biopolítica que es pertinente para iluminar cierta comprensión del presente.

Es sabido que Roberto Esposito dedicó muchas investigaciones a la cuestión de la *communitas*, desde *Categorie dell'impolitico* (1988) hasta *Communitas. Origine e destino della comunità* (1998). Sin embargo, para despejar algunas dudas que podrían surgir, lo primero que hay que hacer es aclarar qué entiende Esposito por *communitas*, visto que podríamos confundir el término con la defensa de algún tipo de comunitarismo o comunismo, lo cual dista de las intenciones del propio autor. Por otro lado, es necesario subrayar que el tratamiento de la cuestión de la *communitas* entendida como el *munus* común y la cuestión de la “tercera persona” han

sido problemáticas trabajadas por Esposito, desde nuestra perspectiva, bajo una fuerte influencia de su lectura de Freud. De allí la resonancia del *munus* que se abre a aquello en lo que *no* se reconoce. Por último, es preciso aclarar que se trabajará la cuestión de la *communitas* en Freud desde dos textos centrales: el más conocido *Totem y Tabú* (1913) y el menos conocido pero muy relevante *Moisés y la religión monoteísta* (1939).

Finalmente, será posible llegar a la conclusión de la necesidad de pensar un anclaje político del discurso de la comunidad. Apoyándonos en las formulaciones impolíticas y biopolíticas de Roberto Esposito intentaremos reflexionar acerca de la necesidad de pensar filosófica e históricamente cierto aspecto de la realidad latinoamericana de los últimos años, especialmente en la Argentina de la última dictadura militar entre 1976 y 1983.

LA COMMUNITAS IMPOLÍTICA:

En el “Conloquium” de Jean-Luc Nancy que precede *Communitas*, el francés nos adelanta que la intención de Esposito es alejarse desde el comienzo del significado más usado del término comunidad. Desde la perspectiva de Nancy, la cuestión de la comunidad refiere al “ser-en-común” o al “ser-juntos” en el sentido de una proximidad de acción recíproca, de

intercambio y de mutua exposición. Se trata de una cercanía fortalecida por el *cum* que vincula el *munus* del *communis*. Lo que se comparte no es una comunidad entendida como substancia, sino el ser-en-común que se define como una carga o una tarea. De este modo, insiste Nancy, *cum* es aquello que nos expone los unos a los otros y nos entrega a concluir “la experiencia” (cf. capítulo final de *Communitas* dedicado al análisis de Bataille) con el otro. Es la circulación de cercanía y proximidad que propone la *communitas* lo que nos da sentido. Para Nancy, entonces, lo que está en juego en la obra de Esposito es el *Mitsein* heideggeriano, es decir, la apertura: el ser-con es el ser-abierto al *cum* pero siendo *en* lo abierto. Es decir, la apertura como la condición de existencia de singularidades finitas, entre las que circula indefinidamente la posibilidad de sentido (cf. Nancy, 1998).

Como se ve, esta *communitas* nada tiene que ver con el uso habitual del término. En el mismo “Conloquium” Nancy repasa algunas cuestiones históricas por las que desde la década de 1980 se ha reabierto la cuestión de la comunidad y muchos filósofos se han visto en la necesidad de replantearse la problemática. Es decir, la comunidad tributaria del Occidente tiene las formas de un cuerpo de identidad, de propiedad o de intimidad con la naturaleza. La historia del siglo XX, sin embargo, ha mostrado por sí misma los riesgos reales de concebir la comunidad en este sentido. Numerosas obras de muerte como “dictaduras”, “exterminios” o la “destrucción en masa” fueron llevadas a cabo en nombre de la comunidad. Comunidad de sangre, de filiación, de origen, de esencia, de identidad orgánica o mística. Todas formas de comunidad que habían puesto fin a la posibilidad de pensar un ser-en-común.

Sin embargo, una de las tesis de este trabajo es que la formulación del italiano va más allá de lo que el propio Nancy pudo dar cuenta en su artículo. “Nada en común” es el título del prefacio de Esposito que precede a *Communitas*. En una primera parte, Esposito repasa las diferentes versiones de las filosofías contemporáneas que hacen referencia a la comunidad y descubre que, de una u otra manera, todas caen en el error de identificar la comunidad con lo “propio”: comunitarismos y comunismos suponen que uno debe *apropiarse* de lo que no es común; éticas comunicativas suponen que es posible poner en común lo que es *propio*. Para Esposito, el producto no cambia: la comunidad sigue atada a la semántica del *proprium*.

Es decir, el objetivo de Esposito en *Communitas* será deconstruir el concepto habitual de comunidad para posteriormente construir un nuevo concepto alejado del anterior, pero original también en relación con la formulación de Nancy. En primer lugar, el camino será sortear la dialéctica común-propio que está en el corazón de la filosofía política moderna, para, en segundo lugar, comenzar una arqueología semántica del concepto de *communitas* a partir de la separación del término en *cum* y *munus*.

Desde esta perspectiva, el “Conloquium” de Nancy no logra dar cuenta de la novedad semántica que propone Esposito porque centra su interés en el *cum* (*with, mit, avec, con*). La originalidad conceptual reside, por el contrario, en el juego etimológico con el término *munus* que el italiano lleva a cabo. Aquí, indica Esposito, habría que distinguir diversos significados: el primero es el que registran los diccionarios en relación al sustantivo *communitas* y al adjetivo *communis* y significa “lo que no es propio” o “lo que concierne a más de uno”; el segundo significado es el que se traslada al interior de *munus* e indica una caracterización social. Este término, *munus*, oscila entre tres significados que no son homogéneos entre sí: *onus, officium* y *donum*. Las primeras dos acepciones recogen el significado del “deber” (obligación, función, cargo), mientras que *donum* significa “don”, pero en un sentido muy particular. El *munus* entendido como *donum* (alejado en parte de la reconstrucción etimológica realizada por Émile Benveniste) es el don que se da y no el que se recibe. De este modo, el *munus* es un tributo que se paga, una pérdida o sustracción. Como se ve, Esposito está lejos de comprender la comunidad como aquello que se posee, como una propiedad. Se trata de un deber o una deuda que une a los sujetos que no son propietarios de sí mismos, sino que fueron ontológicamente expropiados por la falta que implica el *munus* del *communis*.

Entonces, luego de algunas peripecias etimológicas, Esposito sortea la sinonimia común-propio y sostiene que es lo “impropio”, “lo otro”, lo que caracteriza a lo común: un vaciamiento parcial o integral de la propiedad en su contrario. Esta desapropiación inviste y descentra al sujeto propietario, lo fuerza a salir de sí mismo, lo altera. Los sujetos de esta comunidad no hallan un principio de identificación ni un recinto aséptico donde se puede establecer una comunicación transparente, sino que encuentran simplemente

este vacío, esa distancia, ese extrañamiento que los hace ausentes de sí mismos.

De este modo, en *Communitas*, Esposito ya problematiza la cuestión de la persona y propone leerla en la duplicidad semántica del término francés *personne*, “persona” y “nadie”. Los sujetos de la *communitas* son, entonces, sujetos de la propia ausencia. En 2007, Esposito publica *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. En este texto reproduce la técnica expositiva de *Communitas* realizando, en un primer momento, una deconstrucción del concepto de persona para proponer posteriormente el pensamiento de una “vida impersonal”. Es decir, en el texto de 2007, Esposito recupera la ambivalencia sugerida en el texto anterior y propone pensar la cuestión de la persona como la duplicidad introducida en el corazón mismo del ser, por un lado, animal, y, por el otro, racional. De este modo, *la terza persona o l'impersonale* son ese *unicum* que permite pensar al mismo tiempo la *zoé* y el *bíos*.

Por todo lo dicho, la comunidad no puede entenderse como un cuerpo, ni como querían las filosofías mecanicistas (el todo es la suma de las partes), ni como querían los organicismos (el todo es más que la suma de las partes). Al no tener las características de un sujeto individual o colectivo, esta comunidad es la exposición que interrumpe la clausura de la vida y la vuelca hacia el exterior; pero esa exposición no es indolora para la vida subjetiva que la experimenta, ya que la empuja a tomar contacto con aquello que no es, con su “nada”. La “nada” constituye la más extrema de las posibilidades, pero al mismo tiempo también la más riesgosa de las amenazas. Hay que tener siempre presente esta doble cara de la comunidad: es al mismo tiempo la única dimensión del animal “hombre”, pero también es la deriva que lo conduce a su disolución. La verdad que guarda el pliegue etimológico de *communitas* es que la cosa pública es inseparable de la nada.

Como sabemos, desde el año 1998 hasta hoy, el itinerario filosófico de Esposito ha sufrido múltiples derivas: desde una reflexión sobre el anverso de la *communitas* en la figura de la *immunitas*, pasando por las consideraciones acerca de la biopolítica y retornando a la cuestión italiana. Sin embargo, en cada uno de los momentos está presente la cuestión de la comunidad lindando con la figura de la muerte. Si bien hay ciertas reflexiones referidas a la antigüedad, la obra remite principalmente a la

modernidad –período que el autor divide en dos: una primera modernidad desde Hobbes o Machiavelli y una segunda modernidad que tiene su comienzo en el período de entreguerras. Parte del desafío de Esposito consiste en reescribir una filosofía política que pueda abstenerse del uso de términos propiamente modernos como los de libertad, propiedad o soberanía. Por ello remite la cuestión de la comunidad a autores modernos, aquellos que han entrevisto la cercanía de la comunidad con la muerte y han ensayado algún tipo de respuesta. Desde esta perspectiva, el texto *Communitas* es un intento de recrear una historia de la filosofía política que tenga como eje central el descubrimiento de los riesgos autodisolutivos de la comunidad y las respuestas ensayadas a ese respecto.

Particularmente interesante a este fin son las pocas líneas que Esposito dedica a Agustín en su “Nada en común”. Allí sostiene que en todos los léxicos medievales –aun sabiendo que la cuestión se torna compleja por el doble movimiento histórico-institucional y filosófico-teológico– se plantea un problema en torno a dos figuras vinculadas pero distintas: representación y participación. Para Agustín, los hombres somos hermanos, pero *en* Cristo, en una alteridad que nos sustrae de nuestra subjetividad, clavándola en el punto vacío del sujeto del que venimos (Cristo) y hacia el que se nos llama (Cristo). Para Agustín, el hombre tiene un doble origen. El primero es divino y el segundo coincide con la fundación de la ciudad de los hombres, el origen de la comunidad. Sin embargo, la comunidad de los hombres está inevitablemente ligada a la violencia fraticida. Basta pensar en la referencia que en *La ciudad de Dios* Agustín hace del momento en que Rómulo da muerte a su hermano Remo y de allí la fundación de Roma. Es decir, este segundo origen violento está clavado en el origen por creación a la manera de un don envenenado.

Desde esta perspectiva, Agustín anticipa la cuestión política moderna y nos introduce en la percepción (hobbesiana) de la comunidad: el amor al prójimo es directamente proporcional al recuerdo del peligro común que compartimos. Por ello, la comunidad del pecado de la que provenimos es, al mismo tiempo, aquella *communitas entis* que nos hace sentir como pertenecientes a un colectivo, pero al mismo tiempo es la deriva desapropiativa a partir de la cual nuestra comunidad toma sentido en relación con la ausencia.

FRATERNIDAD. LA COMMUNITAS BIOPOLÍTICA

Tal como sugiere Agustín, la violencia fraticida está en el centro de la fundación de la ciudad de los hombres. Por ello a este análisis le concierne algunas cuestiones suscitadas por la referencia a *La ciudad de Dios* y por los ejemplos de Rómulo y Remo, Caín y Abel, que son solo algunos de los múltiples nombres que surgen para formular la cuestión tan cara a Benjamin de la violencia fundadora (cf. Benjamin, 1974), conservadora e inextirpable del corazón de la comunidad.

Por otro lado, la categoría de “fraternidad” recorre la relación biopolítica existente entre nacimiento y nación/nazismo. En *Immunitas* (2002) y en *Bíos* (2004), Esposito había señalado la relación semántica existente entre la carne y el cuerpo. Al apoyarnos en esa relación, consideraremos que si el cuerpo constituye la unificación de la multiplicidad excéntrica de la carne, la nación define el ámbito en el que todos los nacimientos entran en una suerte de identidad parental que se extiende a los confines del Estado. Solo así es comprensible la dificultad teórica que proporciona la categoría de “fraternidad” frente a los conceptos decimonónicos inagotablemente elaborados de “libertad” e “igualdad”. Si el concepto de “libertad” dio lugar al pensamiento liberal y el de “igualdad” al pensamiento socialista, el concepto de “fraternidad” no fue elaborado en términos políticos. Considero que esto es así porque tanto la “fraternidad” como el “nacimiento” asumen un significado impolítico, por un lado, y biopolítico, por el otro. Lo que ocurre es que el mismo fenómeno biológico del nacimiento se inscribe en un orden estatal unificado por un poder soberano. A diferencia de la “libertad” y la “igualdad”, la “fraternidad” no es un concepto abstracto, sino aquello que se arraiga concretamente en el *bíos* natural, desde el punto de vista político, es lo que pone en juego el llamado a la consanguinidad por parte de una nación. Así, la fraternidad está en relación con la patria como el nacimiento lo estaba con la nación. De este modo –y para no demorarnos más en la deriva freudiana–, el concepto de “fraternidad” es aquel que excluye a todos aquellos que no pertenecen a la misma sangre paterna.

Esta es la conclusión a la que llega Freud en *Totem und Tabu* (1913): el conflicto más sangriento es el que se da entre los más cercanos. La sangre,

de un modo metafórico o real, da lugar a una política que está en continuo riesgo de caer nuevamente en ella. Todos conocemos los pormenores del relato freudiano que muy sumariamente podemos recordar: se trata de unos hermanos que, oprimidos por un padre tiránico, un día se unen, lo asesinan y devoran su carne.

Bajo una primera mirada, *Totem und Tabu* podría interpretarse como un proceso de civilización en el que se sustituye a la figura despótica (el padre) por un universo democrático en el que el poder del Uno se distribuye entre los muchos (los hermanos). Sin embargo, se puede considerar también una posible interpretación más interesante e inquietante: el poder paterno se perpetúa inclusive dentro del horizonte democrático de los hermanos. De alguna manera, habiendo introyectado literalmente al padre muerto, los hermanos están destinados a reproducirlo, aunque de una manera más plural. Lo central es que la pacificación –vista desde la perspectiva autoritaria del padre– es el resultado de una actitud moral que surge a partir de la culpa por el homicidio cometido, por la falta ante la Ley. Esto significa que el asesinato del padre no desaparece sino que se preserva en la forma de un evento traumático y se perpetúa en la descendencia de los hijos/hermanos. En este sentido, la diferencia es prisionera de la repetición y los vivos se reafirman en relación a los muertos. En *Totem und Tabu*, como en Agustín, la comunidad de hermanos gira alrededor de la ausencia. Así como en Agustín somos hijos *en* Cristo, en Freud somos hermanos *en* el padre introyectado.

Sin embargo, la gran novedad política está en *Moisés y la religión monoteísta*. Este texto fue escrito entre los años 1934 y 1938, publicado en 1939. Resulta relevante subrayar estas fechas para dar cuenta de quién es el enemigo contra el que está escribiendo Freud. Se trata del antisemitismo nazi.

Justamente por ello también es relevante subrayar lo que Foucault escribe en su *La Volonté de savoir* en 1976. Todos sabemos que este texto está recorrido por una idea central: “pensar el sexo sin la ley y el poder sin el rey”. De allí, la gran crítica que Foucault realiza al psicoanálisis freudiano como articulador de un dispositivo de la sexualidad que no es más que una de las formas de saber/poder de la época. Sin embargo, en palabras de Foucault:

Es el honor político del psicoanálisis haber sospechado [...] lo que podía haber de irreparablemente proliferante en esos mecanismos de poder que pretendían controlar y administrar lo cotidiano de la sexualidad: de ahí el esfuerzo freudiano (por reacción sin duda contra el gran ascenso contemporáneo del racismo) por poner la ley como principio de la sexualidad [...] (Foucault, 2005: 182).

Es decir, desde la perspectiva foucaulteana, Freud convoca en torno al deseo todo el antiguo orden del poder y esto se debe a que el psicoanálisis fue una gran oposición teórica y práctica al fascismo. Sin embargo, Foucault sostiene también que este significa una retroversión histórica en el sentido de que construye el dispositivo de la sexualidad apoyado en la ley de la alianza, la consanguinidad prohibida, el Padre-soberano. Hay que recordar que en el curso de 1976, “*Il faut défendre la société*”, Foucault propone un giro en el interior de su propio pensamiento al pasar de una perspectiva disciplinaria a otra biopolítica (giro que ya había anticipado en 1974 en la famosa conferencia de Río de Janeiro).⁶⁸ Es decir, al pasar de una perspectiva de la norma a otra de la normalización. Por lo tanto, la sospecha de Foucault en relación con el psicoanálisis reside en que es justamente en el sexo donde se cruzan los dos discursos: el discurso individual de la ley disciplinaria y el de la población normalizada biopolíticamente. Unos años más tarde, dirá que este es el problema propio del liberalismo.

Para Esposito, este texto está ligado a la coyuntura histórica precisa que señala Foucault, pero desde una lectura diferente. La sospecha foucaulteana residía en que el orden de lo sexual podía ser leído también en la línea de la ley, la sangre, la muerte y la soberanía. Para Esposito esto es cierto, sin embargo subraya que la novedad freudiana reside en aceptar la discusión con el nazismo en su mismo terreno. Es verdad que la comunidad nacional encuentra el momento identitario en el acto de su nacimiento y, por lo tanto, en el de su propio padre. Pero justamente allí reside la estrategia de Freud en *Moisés*. Freud sabe de los riesgos a los que se expone, es por

68. Se trata de una conferencia dictada en el curso de medicina social que tuvo lugar en octubre de 1974 en el Instituto de Medicina Social, Centro Biomédico, de la Universidad Estatal de Río de Janeiro, Brasil (cf. Foucault, 1976).

ello que en este texto toma una posición absolutamente prudente, siempre subrayando lo difícil que resulta privar a un pueblo del hombre que consideran el más grande de sus hijos: “Quitarle a un pueblo el hombre a quien honra como al más grande de sus hijos no es algo que se emprenda con gusto o a la ligera, y menos todavía si uno pertenece a ese pueblo” (Freud, 2006: 7). Por lo tanto, lo novedoso reside en cómo llevar adelante un texto basado en la expropiación de la identidad sin caer en la misma tesis antisemita del nazismo. En este texto que comparte con *Totem und Tabu* una misma estructura fundamental, se trata de sustraer al pueblo judío de su relación con el origen, sometiendo la misma noción de origen a un trabajo de deconstrucción que lo descentra y lo invierte en su contrario. Se trata de una in/originariedad originaria que, lejos de pensar en la autopertenencia, se desdobra en lo otro de sí, en lo otro de lo propio, como la *communitas*.

Lo propio del Moisés egipcio es haber fundado un pueblo al que no pertenece. Es decir, pudo crear un pueblo porque es el hijo natural del enemigo y, al no ser hebreo, puede ser el padre del pueblo judío y formarlo según la ley del otro. Esto quiere decir, concretamente, que el pueblo judío –como cualquier otro pueblo– no puede reivindicar la pureza de la raza porque está contaminado desde el origen. De este modo, ni el pueblo judío ni el pueblo alemán pueden considerarse los elegidos. Los pueblos tienen una identidad nacional que no se transmite de padres a hijos en sentido biológico. Los hijos naturales de *Totem und Tabu* habían asesinado al padre para, luego, plegarse a una nueva ley o a la ley del otro.

De este modo, aparece aquí una secuencia ininterrumpida de metamorfosis y traiciones donde se observa el definitivo desdoblamiento de una cadena binaria que al mismo tiempo une y yuxtapone a los dos fundadores. La yuxtaposición –por otro lado– no es más que lo que ocurre en cada nacimiento. Biológicamente, el nacimiento es la unión de la multiplicidad en el uno destinada a subdividirse. El cuerpo de la madre es el uno en el dos, y luego la multiplicidad del dos en las pluralidades infinitas.

CONCLUSIONES

La *communitas* de Esposito –como la comunidad de *Moisés* o la de los

hermanos en *Totem und Tabu*— podría pensarse dentro del modelo del nacimiento. Biológica o políticamente, el nacimiento en un primer momento implica lo extraño en el propio cuerpo materno y, en un segundo momento, la extroversión o excorporación. Se trata de exponer la existencia al evento que no supone ninguna instancia inmunitaria o de autoconservación de la vida en el sentido de que la maternidad/nacimiento es una forma en la que una vida vive en otra vida, en la que una vida se multiplica. Sin embargo, una vez que se ha cortado el cordón umbilical y se ha retirado el líquido amniótico, el nacido es una diferencia irreductible respecto de todos los que lo precedieron. El nacido deviene lo extraño, el extranjero que pisa por primera vez el suelo de la tierra. Y es aquí donde reside el giro freudiano respecto al nazismo: no hay una comunidad de la sangre porque el Padre es siempre otro respecto del hijo. No importa si pertenece al pueblo enemigo o es el padre devorado, de lo que se trata en todo caso es de otro irreductible, de la diferencia y no de la identidad.

Este es el motivo por el cual las dictaduras militares o los totalitarismos han tratado de suprimir los nacimientos. Ellos temen los nacimientos porque manifiestan la fractura que da lugar a la identidad de cada sujeto individual o colectivo.

Muchos de los que nacimos en Argentina entre 1976 y 1983 no conocimos el horror de los secuestros, torturas y muerte de manera directa o consciente. Éramos pequeños, menores, casi no recordamos lo ocurrido, pero estamos marcados por el horror de saber que somos una generación en la que está puesto en duda nuestro nacimiento. Muchos de nosotros sospechamos o sabemos ya quiénes fueron secuestrados, privados de su identidad, expropiados de sus familias y dados en adopción a los familiares de los militares o gente cercana a estos. Es probable que no sea este el lugar para preguntarse acerca de cuál es la estructura nosográfica (neurótica, perversa o psicótica) de los secuestradores, pero se podría estar ciertamente inclinado a pensar que hay algo de perversión en quienes secuestran al hijo del “enemigo” para incorporarlo a sus propias familias. De este modo, queriendo complejizar aún más el análisis y sustrayéndonos de la lógica política del amigo-enemigo, a modo de digresión, es importante recordar que para el psicoanálisis freudiano, el perverso es aquel que queda capturado en la dialéctica entre el ser y el tener, donde la

terceridad de la ley es reconocida pero solo para ser impugnada (desafío y transgresión). De este modo, los secuestros de los niños recién nacidos serían una forma de irrumpir en el nacimiento del “enemigo”: se sabe que uno no debe apropiarse ilegalmente del hijo de otro y se sospecha que los nacimientos representan al otro radical, pero se está convencido de que la madre fálica (la nueva madre apropiadora, la madre referida) no está fuera de la ley (cf. Freud, 2006).

Queda abierta, por otro lado, la cuestión de pensar estas problemáticas desde nuestra propia territorialidad, tanto desde la perspectiva filosófica como histórica. No porque lo ocurrido en Europa con el nazismo sea menos relevante o no nos involucre, sino porque quizá es necesario que se piense nuestra historia atravesada por el eje de la geografía. Una geofilosofía en la que la territorialidad/desterritorialidad no sea entendida como los confines de un territorio (cf. Esposito, 2010), sino como las características ambientales, lingüísticas, tonales, que nos retrotraen a un *munus* común.

Por lo tanto, tal como lo hemos señalado en el texto, no queremos defender ninguna posición identitaria, ni de sangre, ni de origen, sino proponer simplemente la idea de pensar una comunidad entendida como ese *munus*, esa carga donativa, esa falta constitutiva en torno a la que nos diferenciamos los unos de los otros. Esto es lo que siempre han sospechado los autoritarismos o gobiernos militares, por ello se han ensañado particularmente en poner fin a los nacimientos. Ellos saben que el nacimiento evidencia ese *munus* que nos abre a la alteridad y muestra el vacío originario. Poner fin al nacimiento significa buscar la manera de inmunizarse contra la contaminación que nos altera desde el in/origen. Como se dijo, estamos contaminados ontológicamente: inicialmente somos parte de un uno (madre) que indefectiblemente derivará en la diferencia radical (los hijos).

Así, en la lectura de Esposito, Freud pone en el centro de sus ensayos la cuestión del nacimiento no para reducir la multiplicidad al calco identitario de la nación —como quería el nazismo—, sino para someter la pretensión de la nación a la ley plural del nacimiento. Por ello, para Esposito, ante la pregunta ¿qué tenemos en común los seres?, la respuesta es la nada, el *munus*, la vida impersonal y plural.

BIBLIOGRAFÍA

Agustín de Hipona (2009), *La Ciudad de Dios. Vida de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Benjamin, Walter (1974 [1921]), *Gesammelte Schriften*, t. II, vol. 1, “Zur Kritik der Gewalt”.

Benjamin, Walter (2006), “Tesis sobre el concepto de historia”, en Mate, Reyes (2006), *Medianoche en la historia. Comentario a las tesis de Walter Benjamin “sobre el concepto de historia”*, Madrid, Trotta.

Esposito, Roberto (1988), *Categorie dell'impolitico*, Bologna, Il Mulino.

Esposito, Roberto (1998), *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi.

Esposito, Roberto, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi.

Esposito, Roberto (2004), *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi.

Esposito, Roberto (2007), *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino, Einaudi.

Esposito, Roberto (2010), *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino, Einaudi.

Foucault, Michel (2005), *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Foucault, Michel (2006), *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France, 1975- 1976*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (1976), “La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina”, en *Educación médica y salud*, vol. 10, nº 2, pp. 152-79.

Freud, Sigmund (2006), *Obras completas*, t. III, Buenos Aires, Amorrortu, “La herencia y la etiología de las neurosis (1896)”.

Freud, Sigmund (2005), *Totem y tabú*, Madrid, Alianza.

Freud, Sigmund (2006), *Obras completas*, t. XXIII, Buenos Aires, Amorrortu, “Moisés y la religión monoteísta”.

Nancy, Jean-Luc (1998), “Conloquium”, en Esposito, Roberto (1998), *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi.

EL LUGAR DE LA PERSONA EN EL CONTEXTO DE LA BIOPOLÍTICA

Dante Augusto Palma

Los principales referentes del paradigma biopolítico realizan una distinción entre lo humano entendido como mero animal viviente y lo humano entendido como persona, esto es, el Hombre en cuanto sujeto de derecho. En este contexto, la intención de este trabajo es repasar brevemente la historia del concepto de persona para desde allí reflexionar acerca de las tensiones que se generan a propósito de unos derechos individuales que pueden ser vistos, al mismo tiempo, tanto como el rasgo medular del modelo jurídico presuntamente biopolítico de los Estados modernos, como también el límite a esa prepotencia estatal cuyo emblema habría sido el campo de concentración nazi.

Hay acuerdo en cuanto al significado original del término “persona”, más allá de que para encontrar un antecedente de su fisonomía actual, sea necesario remontarse al derecho romano, donde “persona” es el equivalente a “máscara”. A pesar de las dudas acerca del origen del término, parece claro que el sentido que adoptó en el derecho romano lo vinculaba a la máscara del actor griego que servía para amplificar su voz.

Sin duda, el sentido común y el habla vulgar equiparan “individuo” a “persona”, pero la idea de máscara muestra con claridad que la cualidad de persona no es un atributo natural de los hombres sino un artificio. El hombre con máscara no es idéntico a su cuerpo biológico individual sin máscara. Es “algo más”. El punto aquí, claramente, es ver si ese “algo

más” no coincidente en sentido estricto con la naturaleza biológica es un artificio que puede estar al alcance de todos los hombres. De no ser así, habrá que interrogarse acerca de cuáles son los requisitos para alcanzar esa máscara y por supuesto indagar cuál es el sentido que esta ha tomado desde el punto de vista del derecho romano. Pero como se indicó anteriormente, sabemos que, en la actualidad, “persona” es el equivalente a “sujeto de derecho” y resulta un eslabón clave de disciplinas tales como el derecho, la antropología, la lingüística, la biología, etc.

HACIENDO COSAS Y PERSONAS

Si nos remitimos al derecho romano y retomamos la idea del carácter excluyente de la noción de persona –lo cual supone, obviamente, que existen no-personas, esto es, sujetos sin derechos–, un elemento central que buena parte de los estudiosos señala es una distinción que ha marcado un punto de inflexión en la cosmovisión occidental: la separación entre personas y cosas.

Una vez más, contrariando el sentido común, lo que se intentará mostrar es que la distinción entre cosas y personas que establece el derecho no obedece a una descripción precisa de lo existente en el mundo. Más bien,

a través de diferentes ejemplos, lo que queda claro es que el lenguaje del derecho actúa performativamente y la naturalización de los objetos a los cuales refiere es solo la consecuencia del olvido de este carácter activo del lenguaje jurídico romano.

El carácter arbitrario de la distinción entre persona y cosa tiene como ejemplo paradigmático al esclavo; pues basta con observar el derecho romano para tomar la dimensión de cómo este sujeto fluctuaba todo el tiempo entre su condición de cosa y de persona según la discrecionalidad de las categorías jurídicas, y no, obviamente, por un cambio físico. Por un lado, en cuanto siervo, el esclavo es poseído por el patrón como si fuese una cosa, sin embargo, también se le otorga cierta responsabilidad para, en algunos casos, recibir una pena. Asimismo, quien eventualmente matase a un esclavo podía ser acusado de homicidio como sucedería frente al asesinato de una persona.

ENTRE LA ZOÉ Y EL BÍOS

Ahora bien, para profundizar la problemática de la persona resulta interesante el desarrollo que Roberto Esposito hace en uno de sus últimos libros, cuyo título es, justamente, *Tercera persona*. El autor italiano retoma la problemática de la persona en la actualidad haciendo un rastreo histórico, con clara impronta de la genealogía nietzscheano-foucaulteana, para luego denunciar al concepto de persona como aquella construcción moderna que ha escindido al hombre.

Lo que a Esposito más le interesa es la impronta de la persona en el derecho moderno, esto es, el papel central que la noción de sujeto de derecho ocupa en la evolución del derecho occidental y su carácter claramente subjetivo. Para Esposito, interesado en el punto de vista biopolítico, es necesario mostrar cómo a partir del siglo XIX una lógica propia del campo de la biología fue abriéndose e impregnando otros campos del saber como la incipiente sociología de Comte, la antropología y la lingüística. El punto de inflexión es una noción que, él mismo reconoce, puede rastrearse hasta Aristóteles sin olvidar, claro está, el dualismo cartesiano. Se trata de la elaboración de Xavier Bichat, quien destacó, dentro del saber estrictamente médico, una clara

distinción entre una suerte de doble estrato biológico. Un nivel vegetativo e inconsciente y un segundo nivel de carácter cerebral y consciente capaz de interactuar y modificar el mundo exterior al sujeto: la *zoé* y el *bíos*. Como bien indica Esposito, hacer énfasis en uno u otro nivel resulta una elección que tiene consecuencias políticas profundas. Desde nuestro punto de vista, a Esposito le interesa esta distinción porque su enemigo es el racionalismo, esto es, la tradición que es el antecedente obligado del liberalismo moderno y de la política universalista de los derechos humanos. Asimismo, la distinción que realiza Bichat le resulta interesante para argumentar en la línea de los críticos de la modernidad que encontraron en el psicoanálisis la tercera herida narcisista del hombre. En otras palabras, lo que Esposito intenta rescatar es que existe un ámbito en la propia individualidad que escapa a los designios de la razón, que está más allá y que opera desde las sombras. En Freud, claro está, ese lugar lo ocupa el inconsciente, en Bichat, la vida vegetativa. De ser así, obviamente se estaría dando un golpe al núcleo de la teoría política moderna basada en el experimento mental del contrato llevado adelante por hombres con voluntad y racionalidad bajo el presupuesto de que la verdadera condición de hombres está en la continua progresión por la cual nos alejamos de la animalidad vegetativa para ingresar en el otro nivel, el de la razón.

Pero si de balanceo se trata, es muy interesante el énfasis que Esposito pone en la importancia del nazismo y en la interpretación que esta ideología totalitaria hizo de la dualidad de lo humano. Según el autor de *Communitas*, el nazismo es el fruto de una evolución con profundas ideas racistas propias de un clima de época que dio fundamento a una completa aniquilación de la persona en nombre de la animalidad. En otras palabras, el nazismo interpretó lo humano desde el punto de vista estrictamente biológico: los perseguidos por el régimen nazi no tenían otra dimensión que la física/vegetativa. Tal operación de exterminio, como se dijo anteriormente, es parte de la compleja evolución que en la antropología y la lingüística fue heredera de Herder y Von Humboldt. Así, no era de extrañar que apareciese la idea de la lengua, la sociedad y la raza como organismos vivos anteriores a toda existencia individual.

En este caso, el ser viviente llamado “hombre”, entendido como su pura determinación de raza o especie, es lo que queda de la destrucción de la

forma personal –la abolición de la máscara– con la que la filosofía moderna la había vestido. Cuando los nazis reclamaron para sí el derecho de operar incisivamente en el *continuum* biológico de la especie para salvarla de su incipiente degeneración, llevaron a su extremo resultado el proyecto, ya adoptado como propio por la antropología alemana de ese tiempo, de despojar al cuerpo viviente de toda mediación formal para hacerlo objeto de decisión política (Esposito, 2007: 89-90).

Carentes de derechos, los cuerpos vivientes prisioneros en los campos de concentración eran cosificados para así vivir una vida que coincidía plenamente con un cuerpo desnudo sin máscara.

LA REVANCHA MODERNA TRAS EL HORROR DE LA TANATOPOLÍTICA

Claro que si el elemento vegetativo visto desde la perspectiva específica y racial tuvo su momento de apogeo durante el proceso biopolítico de control sobre la vida biológica del nazismo, la caída del régimen y el quiebre cultural que produjo el lanzamiento de la bomba atómica tuvieron, al menos para Occidente, casi la natural consecuencia del retorno de aquella división que Esposito había encontrado en los albores del siglo XIX a partir del punto de vista de Bichat. A esto podría agregarse que el avance atroz de los regímenes totalitarios que atentaron contra la libertad individual hizo necesario que el freno al avance de lo colectivo fuese expuesto en un conjunto de derechos entendidos como trincheras infranqueables.

Esto que puede plantearse como el “regreso del ciudadano”, trazando una línea que podría llegar a la *pólis* griega pero que sin duda le debe mucho al liberalismo moderno, es verdadero solo en parte, pues el movimiento fue más complejo. Dicho en otras palabras, los derechos individuales de los que todos los ciudadanos gozan bajo el régimen político al que pertenecen fueron modificados siguiendo una línea que se deriva del liberalismo aunque no necesariamente. Hablamos, claro está, del punto de vista universalista que se sigue en especial del pensamiento kantiano. En este sentido, la noción de derechos humanos borra los límites

de las soberanías estatales en cuanto todos los hombres forman parte de un “*démos* planetario” al cual los sistemas jurídicos particulares deben adecuarse. Si bien se suele pensar que la promulgación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos allá por el año 1948 supone una total coincidencia entre derechos individuales y cuerpos biológicos, siguiendo la lógica de Esposito, resulta claro que esto no es así. En otras palabras, no estamos frente a una descripción, esto es, una suerte de lenguaje del derecho que por fin se adecuó a la naturaleza, sino frente a la intención de ampliar la máscara a todo cuerpo viviente humano.

Se mantienen así los dos planos, el de la diferencia biológica ante la evidencia de que “no todos los hombres son iguales” y el “racional” por el cual, en tanto actores mascarados, todos los hombres son personas. La desigualdad étnica, cultural y morfológica se resuelve en una igualdad formal que es ficcional y que obviamente no corresponde a la naturaleza del sujeto de derecho. De este modo se da una paradoja, pues los derechos humanos parecen tener como referencia aquello común que los hace hombres y sin embargo solo refieren a esa máscara que no es más que una ficción.

Se habla de derechos del hombre y sin embargo el hombre como tal, esto es, el del nivel vegetativo, acaba siendo excluido. Esta interesante idea es retomada por Esposito a partir de las elaboraciones que Hanna Arendt hacía en *The Origins of Totalitarianism*. Aquí Arendt acusa al derecho de tener una lógica excluyente, una suerte de esencia que delimita lo que está dentro y lo que está fuera. “El derecho admite en su interior solo a quienes forman parte de alguna categoría –ciudadanos, súbditos, incluso esclavos, con tal que integren una comunidad política” (Esposito, 2007: 104).

En este sentido, algo que puede ser muy útil para comprender la profunda crisis actual de un mundo en el que cada vez existen más hombres y mujeres que han sido expulsados del sistema, es aquello que afirma Esposito con gran lucidez: el único espacio que tienen aquellos descategorizados para ingresar al derecho es por la vía negativa, esto es, infringiendo la ley. El paria, el apátrida, el *lumpen*, el desclasado, solo puede transformarse en persona violando la ley y siendo castigado por ella. El humano ajeno al derecho empieza a gozar de los beneficios de ser persona en el preciso instante en que la policía lo arresta y le empieza a “leer

sus derechos”. Esta paradoja y este “olvido del hombre en cuanto tal” son retomados por Esposito a partir de las palabras de Arendt:

La concepción de los derechos humanos naufragó en el momento en que aparecieron individuos que habían perdido todas las demás cualidades y relaciones específicas, excepto su cualidad humana [...] si un individuo pierde su estatus político, debería encontrarse, si nos atenemos a las implicaciones de los innatos e inalienables derechos humanos, en la situación contemplada por las declaraciones de los derechos que los proclaman. Ocurre exactamente lo opuesto: un hombre que no es más que un hombre parece haber perdido las cualidades que impulsaban a los demás a tratarlo como un semejante (Esposito, 2007: 103-104).

NI YO NI TÚ, SOLO LA IMPERSONA

Este *background* teórico le permite a Esposito constituir una faz menos reconstructiva y, en algún sentido, propositiva. Sin embargo, desde estas líneas intentaremos separarnos de ella, pues el hecho de la irrupción de la lógica universalista de los derechos humanos tras la tanatopolítica del nazismo, es profundamente atacado por Esposito.

A partir del *factum* de que el discurso de los derechos humanos no redundaba en que todos los hombres del mundo estén protegidos, Esposito se interroga acerca de cuál sería la razón de esta injusticia e indica que es la propia lógica del universalismo de la persona la que produce esta exclusión inherente al desenvolvimiento natural del derecho occidental. En otras palabras, la causa de millones de individuos arrojados fuera del sistema de protección de los derechos sería el regreso de la distinción nociva entre mero viviente y voluntad racional.

Claro que la postura de Esposito no es un regreso a la disolución de la persona realizada por el nazismo, sino un retorno en el que se interprete al hombre como una unidad de vida. Es esto lo que él llama “impersonal” y a lo que dedica el último capítulo de su libro. Para dar cuenta de esto, Esposito retoma los análisis de Benveniste acerca del yo, el tú y el él para mostrar que la primera y la segunda persona son complementarias aunque no así la

tercera. Todo yo es un tú para otro yo y todo tú se transforma en yo cuando toma la palabra. Distinto es, en cambio, el estatus del él, pues supone una ausencia, una tercera persona que escapa a la lógica especular de las primeras dos personas. Este carácter impersonal de la tercera persona es lo que le interesa. La tercera persona es la única verdaderamente plural, pues el vosotros y el nosotros no son más que extensiones del yo y el tú, generalizaciones que surgen de la amplificación de los yo y de los tú. El “ellos”, en cambio, es esa ausencia que incluye lo singular y lo plural y que a Esposito le sirve para pensar una comunidad ajena a la escisión de lo personal.

Esposito culmina su propuesta remitiendo a Gilles Deleuze, en especial a las ideas que él desarrolla en *Mil mesetas* y que fueron pilares de la lucha feminista. De este modo, la noción de tercera persona e impersonal no hace nada por ocultar su hermandad con las categorías deleuzianas de “heceidad”, “partículas preindividuales”, “cuerpo sin órganos”, “línea de fuga”, “acontecimiento” y “devenir animal”. Este último concepto gana todavía más fuerza en el intento de Esposito de resaltar el valor de la animalidad frente al reinado de la racionalidad moderna, tanto como para cierto feminismo crítico, el devenir mujer y devenir minoritario son banderas de la lucha.

Así, Esposito hace suyas las siguientes palabras de Deleuze cuando este hace referencia al concepto de heceidad:

Él no representa a un sujeto, sino que diagrama una concatenación. Él no sobrecodifica los enunciados, no los trasciende como las dos primeras personas, sino que, por el contrario, les impide caer bajo la tiranía de las constelaciones significativas o subjetivas, bajo el régimen de las redundancias vacías. No, pues, yo, tú, –no sujetos propietarios y cuerpos dominados–, sino “Hans convertirse en caballo”, “una muda llamada lobo”, “avispa encontrar orquídea” (Esposito, 2007: 214).

Llegados a este punto y para concluir, parece necesario señalar que la propuesta deleuziana que Esposito hace suya podría ser inadecuada para minorías de carne y hueso que sufren día tras día el acoso mayoritario de un sistema que, efectivamente, acaba excluyendo a vivientes de su carácter de persona. Si a un miembro de la comunidad *qom*, con el fin de evitar

caer en la dialéctica liberal, le decimos, “Benetton convertirse en propietario”, es probable que adopte la postura de cualquiera de nosotros, esto es, se sentiría engañado. Tampoco parece alcanzar para conformar a una travesti del segundo cordón de la provincia de Buenos Aires que no consiga trabajo por su condición y que no es atendida en hospitales públicos por no coincidir su apariencia con el nombre de su documento. Seguramente, este viviente con apariencia de mujer no quedará satisfecho con la propuesta de desustancializarse para dejar de ser un yo y simplemente decir “Nicolás buscar identidad”.

En este sentido, desde estas líneas interesa abrir al menos un interrogante respecto de las consecuencias prácticas que una completa disolución de la persona conllevaría; pues, finalmente, el antecedente de la experiencia de eliminación de la máscara ha sido nada menos que el nazismo. Por ello, si bien se dirá que la pregunta no logra salirse de la lógica de la construcción biopolítica de los Estados modernos, cabe interrogarse y al menos realizar un experimento mental que permita visualizar el tipo de sociedad que devendría de la disolución de los sujetos de derecho y la proliferación de impersonas y partículas preindividuales.

BIBLIOGRAFÍA

- Aarnio, Aulis (1986), "Persona jurídica, ¿una ficción?", *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, n° 3, Alicante, pp. 85-92.
- Agamben, Giorgio (2002), *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*, Madrid, Editora Nacional de Madrid.
- Allen, N. J., (1985), "The category of the person: a reading of Mauss's last essay", en Carrithers, Michael, Collins, Steven, Lukes, Steven (eds.) (1985), *The category of the person*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Austin, John (1992), *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós.
- Butler, Judith (2007), *El género en disputa*, Barcelona, Paidós.
- Butler, Judith (2008), *Cuerpos que importan*, Buenos Aires, Paidós.
- Braidotti, Rosi (1994), *Nomadic subjects*, New York, Columbia University Press.
- Castro Sáenz, Alfonso (2002), *Herencia y mundo antiguo: estudio de derecho sucesorio romano*, Sevilla, Universidad de Sevilla.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (2000), *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos.
- Espósito, Roberto (2007), *Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Espósito, Roberto (2009), *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Habermas, Jürgen (1999), *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós.
- Kant, Immanuel (1998), *Sobre la paz perpetua*, trad. de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos.
- Kymlicka, Will (1995), *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós.
- La Fontaine, Jean Sybil (1985), "Person and individual: some anthropological reflections", en Carrithers, Michael, Collins, Steven, Lukes, Steven (eds.) (1985), *The category of the person*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Latour, Bruno (2004), "Scientific objects and legal objectivity", en Pottage, Alain; Mundy, Martha (eds.) (2004), *Law, Anthropology, and the constitution of the social. Making persons and things*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Mauss, Marcel (1985), "A category of the human mind: the notion of person; the notion of self", en Carrithers, Michael, Collins, Steven, Lukes, Steven (eds.) (1985), *The category of the person*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Negri, Antonio; Hardt, Michael (2000), *Empire*, Cambridge, Harvard University Press.

Pottage, Alain (2004), "Introduction: the fabrication of persons and things", en Pottage, Alain; Mundy, Martha (eds.) (2004), *Law, Anthropology, and the constitution of the social. Making persons and things*, Cambridge, Cambridge University Press.

Preciado, Beatriz (2002), *Manifiesto contra-sexual*, Madrid, Opera Prima.

Thomas, Yan (1999), *Los artificios de las instituciones. Estudios de derecho romano*, Buenos Aires, Eudeba.

Thomas, Yan (2004), "Res religiosae: on the categories of religion and commerce in Roman law", en Pottage, Alain; Mundy, Martha (eds.) (2004), *Law, Anthropology, and the constitution of the social. Making persons and things*, Cambridge, Cambridge University Press.

Von Humboldt, Wilhelm (1990), *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, Barcelona, Anthropos.

EL SUJETO DE LA POLÍTICA *QUE VIENE*: ENTRE LA VIDA EJEMPLAR Y LA VIDA DESNUDA

Mercedes Ruvituso

INTRODUCCIÓN

En *La comunità che viene*, Giorgio Agamben intenta delinear una idea de comunidad más allá de toda forma estatal y jurídica que a su vez es un pensamiento de la “positividad” de la misma estructura del poder soberano. Uno de los conceptos que junto al concepto central de “singularidad cualquiera” definen el modo de esta comunidad es el de “ejemplo”. Desde un punto de vista lingüístico el ejemplo permite mostrar cómo las singularidades en una comunidad no están ligadas por ninguna identidad o pertenencia sino por la sola ambigüedad del “ser-dicho” que a la vez que permite fundar cualquier pertenencia puede ponerla radicalmente en cuestión. En el breve ensayo dedicado al ejemplo Agamben afirma que la particularidad de este concepto consiste en que se sale de la antinomia entre el universal y el particular: “En cualquier ámbito en el que el ejemplo haga valer su fuerza, aquello que caracteriza el ejemplo es que este vale para todos los casos del mismo género y, a su vez, está incluido en ellos. Él es una singularidad entre las otras, que está sin embargo en el lugar de cada una, vale para todas” (Agamben 1990: 14). Por un lado, el ejemplo implica una especie de “fuerza” o potencia con la que impone la idea o concepto que quiere transmitir en su elección, pero, por otro lado, esta especie de potencia se ejerce sobre todos los

elementos del conjunto que se encargaría de representar sin el riesgo de anular sus singularidades. A través del ejemplo, entonces, como ya han señalado autores como Gaston Leroux y Alfonso Galindo, Agamben resuelve el riesgo de caer en la “lógica de la sustitución”. Es decir, para dar un caso concreto, se evita suponer en un sentido lógico que si toda persona es un ejemplo de la humanidad en general, vale por todas y entonces la individualidad se pierde en el universal. El ejemplo manifiesta así, no tanto un sentido lógico, sino más bien un especial aspecto lingüístico y a la vez “visible”: “Por un lado, todo ejemplo es tratado, de hecho, como un caso particular real; por el otro, se entiende que él no puede valer en su particularidad; ni particular ni universal, el ejemplo es un objeto singular que, por así decir, se deja ver como tal, muestra su singularidad” (ibíd.).⁶⁹

69. El problema que Agamben quiere resolver en *La comunità che viene* —cómo pensar una comunidad cuyos sujetos sean singularidades cualesquiera, “no importa cuál, indiferentemente” (Agamben, 1990: 10)— deberá entenderse desde aquello que se señala como la “vida” del ejemplo, el hecho de que el ejemplo existe solamente en cuanto es expuesto, en cuanto es dicho; en efecto, explica Agamben, la existencia del ejemplo es “la vida puramente lingüística. Solo la vida en la palabra es incalificable

En *Homo sacer I*, cuando Agamben describe el paradójico espacio de la excepción del poder soberano, tal como ya había planteado en *La comunità che viene*, vuelve a señalarse aquí la necesidad de pensar una salida de esta estructura ontológica que define el espacio de la política por medio de una *exclusión inclusiva* de la vida desnuda (cf. Agamben 1995: 10). En realidad sería más correcto no referirse a una “salida” sino, como el mismo autor sugiere, a un “llevar al extremo la experiencia del abandono” disociada “de cualquier idea de ley y destino” (ibíd.: 68-69), o también, de otro “uso” de la propia estructura de la excepción en su potencialidad (cf. Agamben, 1990: 39-40).

Hasta aquí y contraponiendo el concepto de ejemplo de *La comunità che viene* al de excepción de *Homo sacer I*, el par conceptual ejemplo/excepción parecía entonces conformar un mismo espacio en el que la política se describe en un doble sentido: desde la positividad de la “vida ejemplar” y desde aquella “vida desnuda” producto del poder soberano, es decir, la vida que es abandonada en la relación más extrema a la ley, en la excepción.

Ahora bien, esta tensión conceptual entre el ejemplo y la excepción no aparece definida con tanta claridad, y en algunos pasajes, como veremos, el ejemplo parece incluso confundirse con la excepción. De tal modo, algunos comentaristas de la obra de Agamben han señalado que la ambigüedad del concepto de ejemplo en relación a una siempre potencial violencia soberana, lejos de ser una “positividad” llevaría a reproducir la misma estructura de poder de la que la teoría buscaba liberarse: por un lado, como señala Leroux, la pretensión de definir un modo de comunidad en “el espacio vacío del ejemplo”, donde la pertenencia de las singularidades no está ligada a ninguna identidad, parecería correr

e inolvidable [...]. Ejemplar es aquello que no es definido por pertenencia alguna, salvo el ser-dicho” y “el ser-dicho es lo Más Común que corta toda comunidad real. De ahí la impotente omnivalencia del ser cualquiera” (Agamben, 1990: 14). Las singularidades cualesquiera en una comunidad, concluye el ensayo, no están ligadas por ninguna identidad, solo se comunican en el espacio vacío del ejemplo y, de esta forma, apropiándose de todas las identidades, se apropian de la pertenencia misma. (Las traducciones al castellano son nuestras).

el riesgo de llevar a las singularidades a una nueva “abstracción”;⁷⁰ por otro lado, como sostiene Andrew Norris, el concepto de ejemplo de *La comunità che viene* no parece ser el mismo que el de *Homo sacer I*, donde no queda clara la diferencia entre la acción de ejemplificar y la de decidir sobre la excepción.

Teniendo en cuenta estas dificultades, este trabajo se propone analizar en detalle la tensión conceptual que, específicamente en *Homo sacer I*, se establece entre los conceptos de ejemplo y excepción para aclarar el punto límite en que estos tienden a confundirse y aquel en el que muestran su correlación y diferencia. Por un lado se tratará de desandar un nudo teórico en la propia argumentación de Agamben, por otro lado y de modo más general, de señalar hacia lo que podríamos llamar el problema de la “visibilidad” del sujeto en la política *que viene*.

1. EJEMPLO Y EXCEPCIÓN

Según afirma Agamben en *Homo sacer I*, la excepción no es una simple exclusión, sino el resultado de la suspensión de una norma, donde “la norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella”. La excepción es pues la “forma extrema de la relación” con el orden jurídico, pero, a su vez, es aquello que define y crea el espacio en el que

70. Según Leroux, en la ambigüedad del “espacio vacío del ejemplo” “uno se reencuentra sobre el filo cortante de la navaja de Ockham, allí mismo donde la abstracción del ejemplo puede conducir al exterminio. ¿La singularidad cualquiera puede proteger de la vulnerabilidad, del desamparo del individuo abandonado al anonimato de la serie a la que pertenece?” (Leroux, 2006: 200). Leroux concluye que en *La comunità che viene* la comunidad de singularidades cualesquiera es solo “una pura resistencia a toda identidad” que termina disolviendo las propias singularidades dejándolas nuevamente a merced de aquel poder del que querían liberarse: “¿Es pensable expropiarse de toda identidad? Se puede pensar, ¿pero se puede querer? ¿Existen los medios para emprender ese desvío de todas las marcas que nos mantendrán prisioneros de una pertenencia, de manera de entrar en la ontología de una pertenencia pura, liberada?” (ibíd.).

este puede tener vigencia: una “zona” o “umbral de indiferencia” entre el exterior y el interior del orden jurídico que hace posible toda localización jurídica (cf. Agamben 1995: 22-23). Esto significa que la aplicación particular de la norma puede darse solo porque, en la excepción, la norma rige como “pura potencia”, es decir, vale con independencia del caso particular, es general: “*La excepción soberana (como zona de indiferencia entre la naturaleza y el derecho) es la presuposición de la referencia jurídica en la forma de su suspensión*” (ibíd.: 25). El modo general en que una norma tiene validez independientemente de su aplicación al caso singular, según Agamben, muestra su “esencial proximidad” con la esfera del lenguaje:

Y así como el lenguaje presupone lo no-lingüístico como aquello con lo cual este debe poder mantenerse en una relación virtual [...] para poder luego denotarlo en el discurso en acto, así la ley presupone lo no-jurídico (por ejemplo, la mera violencia en cuanto estado de naturaleza) como aquello con lo cual ella se mantiene en relación potencial en el estado de excepción (ibíd.).

La esfera en que se da el lenguaje fundamenta el espacio jurídico-político que produce la estructura de la excepción. Desde esta perspectiva entonces podría pensarse que si la excepción define el espacio jurídico-político, cuando Agamben se refiere al concepto de ejemplo en *Homo sacer I* parecería indicar que de manera paralela y estructuralmente equivalente, este define el espacio del lenguaje (tal como se sostenía en *La comunità che viene*). Ahora bien, si la relación entre el lenguaje y el espacio jurídico-político aparece claramente afirmada, la relación entre los conceptos de excepción y ejemplo, como veremos, no termina de definirse con tanta claridad. En principio el ejemplo y la excepción se presentan como dos modos simétricos que forman un mismo “sistema”:

son conceptos correlativos, que tienden, en el límite, a confundirse y entran en juego toda vez que se trata de definir el sentido mismo de la pertenencia de los particulares, de su hacer comunidad. Así de compleja es, en todo sistema lógico como en todo sistema social, la relación entre el

adentro y el afuera, la extraneidad y la intimidad (Agamben, 1995: 23).

Agamben afirma que estos dos “conceptos simétricos” constituyen “los dos modos a través de los cuales un conjunto trata de fundar y mantener la propia coherencia”: si la excepción, tal como ya se había definido, es una “*exclusión inclusiva*” que sirve para incluir aquello que se había expulsado, “el ejemplo funciona más bien como una *inclusión exclusiva*” (ibíd.: 26). Si en el caso de la excepción se muestra la no-pertenencia a una clase desde adentro de ella, en el ejemplo se muestra la pertenencia a una clase desde afuera de ella (cf. ibíd.: 27). La paradoja del ejemplo consiste entonces en que este se excluye del caso normal, pero justamente porque forma parte de él y exhibe su pertenecer. Y aquí Agamben agrega dos observaciones: por un lado, con estas dos “inocuas” categorías gramaticales, ejemplo y excepción, ha pretendido definir la estructura del poder soberano con “sus crueles implicaciones factuales”, por otro lado, estos dos modos “al límite” corren el riesgo de identificarse (ibíd.: 28).

Hasta aquí entonces el modo en que Agamben presenta la tensión conceptual ejemplo/excepción: por un lado no deja de afirmarse que hay un modo de entender el ejemplo en el que este es “correlativo” a la excepción y exhibe otro modo posible de entender la comunidad (y este aspecto parece remitir al sentido que, como ya señalamos, el concepto adquiere en *La comunità che viene* en su intento de pensar un “nuevo uso” del espacio de la política); por otro lado, la comparación de sus estructuras lógico-topológicas parece llevar a una identificación entre el ejemplo y la excepción.

Es decir, en cierto sentido, el afuera y el adentro de una comunidad, el ejemplo y la excepción, la *inclusión-exclusiva* y la *exclusión-inclusiva* parecerían finalmente apoyarse en ambos casos en una especie de “decisión” o “elección”. Pero entonces: ¿existe realmente una diferencia entre el modo schmittiano de fundar y mantener el orden jurídico por una decisión que suspende la norma (es decir, por una decisión sobre la excepción) y el modo en que el ejemplo muestra su pertenencia a una clase por fuera de ella? En definitiva, ¿a qué responde, si no es a una cierta decisión, la elección de un ejemplo? y ¿de qué modo entonces este podría pensarse, como sucede en *La comunità che viene*, como una alternativa ante el poder soberano?

2

Para responder a estas cuestiones, debemos analizar en primer lugar el punto en que el ejemplo y la excepción tienden a identificarse. Como decíamos, Agamben no explica claramente por qué y de qué modo la *inclusión exclusiva* del ejemplo y la *exclusión inclusiva* de la excepción tienden a confundirse fácilmente en relación a su teoría del poder soberano. Nuestra hipótesis es pensar ambos conceptos como el reflejo de la misma estructura del poder soberano que se había definido a través de “la paradoja de la soberanía” (Agamben, 1995: 19-21): así como el soberano en la decisión sobre la excepción “se pone fuera de la ley” para fundar el orden jurídico, el ejemplo muestra la pertenencia a una clase por fuera de ella. Es en este sentido que podemos leer un pasaje de la interpretación que Agamben dedica a la idea de soberanía en Thomas Hobbes, donde la “singular simetría” que define la relación del soberano y la vida desnuda (cf. *ibíd.*: 113) podría entenderse en los mismos términos que la simetría entre el ejemplo y la excepción. Es necesario aclarar que en este pasaje no se nombra el concepto de ejemplo, pero llama la atención que es justamente su definición en los términos de una *inclusión exclusiva* la que se utiliza para mostrar cómo la violencia soberana conserva esa vida desnuda (en este caso, ese “estado de naturaleza” que se define como el estado en que “el hombre es un lobo para el hombre”) en el seno mismo del Estado. Agamben sostiene aquí que aquello que funda la potestad y violencia de la soberanía en Hobbes no es finalmente el pacto, sino “la *inclusión exclusiva* de la vida desnuda en el Estado” (entendiendo aquí el “estado de naturaleza” como una “vida desnuda” que el soberano conserva “en el corazón mismo del Estado”) (*ibíd.*: 119, la cursiva es nuestra). Así como el referente primero e inmediato del poder soberano es la vida desnuda cuyo paradigma es el *Homo sacer*, “en la persona del soberano, el licántropo, el hombre lobo para el hombre, habita establemente en la ciudad” (*ibíd.*).

Desde esta perspectiva, la simetría entre ejemplo y excepción aparece claramente idéntica a la relación entre el cuerpo del soberano y la vida desnuda –es decir, el problema central de *Homo sacer*– que para Agamben define la estructura del poder soberano (*ibíd.*: 113). Si esto es correcto, ambos polos de la relación de soberanía podrían definirse entonces

en los términos del ejemplo y la excepción con el siguiente resultado: a) El espacio de la *vida desnuda* se define por medio de la excepción como una *exclusión inclusiva*, es decir, una exclusión de la vida que es desde siempre una captura (y en este punto identificamos la figura de la vida desnuda como producto originario de la relación de bando), y b) el espacio del *poder soberano*, como el concepto de ejemplo, se define por medio de una *inclusión exclusiva*, es decir, por el hecho de que el soberano en el ejercicio del poder solo puede estar incluido en el orden jurídico a través de su propia exclusión. En otros términos, este último aspecto del ejemplo parecería coincidir con la “paradoja de la soberanía”: el hecho de que el soberano como aquel que decide sobre la excepción debe suspender la ley para constituir el ámbito del derecho normal.

Por lo tanto, la “singular simetría” que define los conceptos de ejemplo y excepción, parece explicar el modo en que tanto el soberano como la vida desnuda (o la figura del *Homo sacer*) se encuentran paradójicamente dentro y fuera de la ley, y es en este espacio en el que uno y otro tienden entonces a identificarse: en aquel espacio que Agamben denomina la estructura lógico-topológica del poder soberano.

Ahora bien, sin analizar en qué consistiría y cómo se daría la identificación del ejemplo y la excepción que nosotros estamos tratando de indagar, varios comentaristas advierten y critican esta identificación como una especie de “punto ciego”, “falla argumentativa” o también “inconsistencia” en la teoría de Agamben del poder soberano (cf. Leroux, 2006; Norris, 2005; Buch, 2007).⁷¹

71. Quizás la interpretación más radical de este problema sea la de A. Norris, cuyo artículo comienza con una rápida (y negativa) recopilación de algunas de las tesis centrales de *Homo sacer*: la relación política originaria no es la pertenencia sino el bando, es decir la exclusión; la actividad de la soberanía es la producción de la vida desnuda; los campos nazis no parecen ser finalmente una “aberración política”, sino el lugar donde la política como decisión soberana sobre la vida se revela con mayor claridad (cf. Norris, 2005: 262). El propósito de Norris es mostrar que la afirmación de estas tesis, los ejemplos que Agamben analiza y sobre todo el campo como paradigma responden en realidad a la misma lógica de la decisión sobre la excepción soberana que se intenta abandonar; y que entonces toda la teoría

Ahora bien, el origen de todas estas conclusiones negativas y contradicciones en torno a la obra de Agamben se basan justamente en la identificación radical de los conceptos de ejemplo y excepción: en palabras de Norris, “la afirmación de que algo es ejemplar es tanto un producto de la decisión al estilo de Schmitt, como la afirmación de que algo es una excepción” (Norris: 275). Entre otras conclusiones, aparece entonces una contradicción entre el concepto de ejemplo de *La comunità che viene* y el de *Homo sacer I*, una especie de diferencia entre lo que sería un “uso conceptual” del ejemplo y otro sentido que, idéntico al concepto de excepción, se identifica con un “uso metodológico” (por ejemplo, en la tesis sobre el campo como “paradigma” biopolítico de Occidente),⁷² y, finalmente, si la elección de los ejemplos es una “decisión soberana”, una inconsistencia general en la propia teoría del poder de Agamben.

Ante estas críticas, es evidente que debemos analizar con más detalle el supuesto de que el ejemplo y la excepción son conceptos indistinguibles: si, como vimos, existe una clara identificación del propio espacio lógico-topológico de la excepción y el ejemplo, ¿cuál es la diferencia que ambos conceptos presentan? como veremos, una posible respuesta surge en relación al problema del espacio que uno u otro parecen exhibir.

repite finalmente aquello que quería condenar: “El proyecto de Agamben gira sobre el estatus paradigmático del campo. Pero en sus propios términos, hay un isomorfismo entre la excepción y el ejemplo o paradigma. Aceptando el análisis de Schmitt sobre la excepción como el producto de la decisión soberana, Agamben convierte la evaluación del campo como ‘el paradigma biopolítico fundamental de Occidente’ en una decisión soberana más allá de la regulación de cualquier norma o razón” (ibíd.).

72. Cf. Norris 2005: 202. Aunque no podremos ocuparnos del sentido metodológico que adquiere el concepto de ejemplo en Agamben y que ha sido ampliamente tratado en *Signatura rerum* a propósito de la cuestión del paradigma, sus reflexiones sobre el método hacen evidente que no es posible sostener una diferencia entre un “uso metodológico” y un “uso conceptual” del ejemplo en sus trabajos. Se podría recordar rápidamente que, como el mismo autor señala, el método no precede a la práctica y no es posible separarlo del contexto en el que opera (cf. Agamben, 2009: 7- 8).

3

La primera cuestión que debe tenerse en cuenta es que si en el espacio de excepción la norma rige como “pura potencia” en su generalidad absoluta, es decir, se *muestra la norma* sin aplicación al caso singular (cf. Agamben 1995: 25), en el ejemplo, por el contrario, no es la “pura potencia” de la norma la que se muestra, sino la del *singular*, es decir, se exhibe el caso, pero “al lado” o por fuera de la norma, donde la generalidad solo se muestra sin poder definirse. Este último aspecto parecería entonces indicar la diferencia entre ambos conceptos: donde la “pura potencia” del singular y la “pura potencia” de la norma general, como estructuras simétricas, parecen ser las dos caras de una misma relación de exposición que define el espacio de la política. Es en este sentido, que ambos conceptos expresan el mismo espacio lógico-topológico en tanto dos modos diversos de “definir el sentido mismo de la pertenencia de los particulares, de su hacer comunidad” (ibíd.: 27).

El artículo de S. De Caroli dedicado al ejemplo “Visibility and History. Giorgio Agamben and the exemplary”, parecería confirmar este aspecto. El autor comienza su análisis con el concepto lingüístico de ejemplo de *La comunità che viene*: el ejemplo es la figura por la cual Agamben provee un criterio de inclusión que permanece ambiguamente “al lado” de la clase de la que es más representativo, en un “umbral” donde no está ni completamente incluido ni completamente excluido (cf. De Caroli, 2001: 9). En este espacio del ejemplo, que el autor denomina “transicional”, el singular se revela singularidad que es accesible pero tampoco totalmente apropiada al conocimiento: aquí el singular se manifiesta “históricamente”, tanto en la forma de un objeto, persona o acontecimiento. Desde este punto de vista, el artículo se propone considerar el concepto de ejemplo en su “poderosa capacidad normativa”.

Pero aquí De Caroli en ningún momento se refiere al aspecto político del ejemplo en relación al poder soberano, ni a las implicancias que esta “poderosa capacidad normativa” podría tener en relación al concepto de decisión sobre la excepción. Su análisis señala en cambio uno de los problemas centrales del concepto en *La comunità che viene*: la

relación del ejemplo con la “visibilidad” o el “mostrar” de la singularidad cualquiera. De Caroli –que ha dedicado varios trabajos al concepto de ejemplo– sostiene: “existe una fuerte conexión entre las discusiones de Agamben sobre el ejemplo como ‘aquello que muestra su singularidad’ y ciertas teorías sobre el concepto que ponen de relieve su potencial normativo, además de la noción de ejemplo en la Tercera Crítica de Kant, la estética del siglo XVIII y el Humanismo Renacentista” (ibíd.: 11). Si bien el artículo se ocupa específicamente de la estética de J. Winckelmann y de los escritos del Renacimiento de Guarino da Verona, el punto que nos interesa aquí es que estos análisis le permiten rastrear la relación entre la historicidad y la potencia didáctica de los ejemplos en tanto “imágenes” que se vuelven inseparables de las narraciones. El ejemplo, sostiene DeCaroli, revela otra faceta que excede el uso vulgar de “clarificar sin ofrecer conocimiento” para asumir el rol de un tipo de conocimiento análogo al del “testigo de un acontecimiento” (ibíd.: 14). Lo interesante de este artículo es que, sin referirse al poder soberano, indica sin embargo otro aspecto de la tensión entre ejemplo y excepción, ahora en relación al objeto de su “exposición”: el ejemplo, al igual que la excepción, parece implicar un concepto de imagen en tanto “exposición” no representativa; pero si en un caso se trata de una visibilidad “histórica”, una singularidad que se muestra a sí misma; en el otro, como habíamos visto antes, se trata de la exposición de la pura potencia de la norma sin relación al caso. Como decíamos, aquí el autor piensa el aspecto visible del ejemplo desde *La comunità che viene* y retoma aquella contraposición entre la imagen-representación y la imagen “como exposición pura” de una singularidad en tanto tal, aquella que le permitía a Agamben definir su concepto de la “singularidad cualquiera” como el sujeto no identitario ni sujeto de representación de la política contemporánea. Ahora bien, De Caroli no advierte lo que este modo de la visibilidad podría implicar para el ejercicio de la soberanía. Si *La comunità che viene* el ejemplo definía a la singularidad cualquiera en contraposición a la lógica de la exclusión, ¿cómo es posible entonces que en *Homo sacer* el concepto defina el ejercicio del poder soberano?⁷³

73. En relación al problema de la visibilidad implicada en el ejercicio del poder

4

Como veremos, un modo de entender por qué para Agamben el ejemplo no funciona como la excepción (a diferencia de lo que afirma Norris) es a partir del anterior aspecto de “visibilidad” del ejemplo en el punto en que este mantiene una relación paradójica con la norma. Agamben plantea esta cuestión cuando afirma: “Si se pregunta si la regla se aplica al ejemplo, la respuesta no es fácil porque la regla se aplica al ejemplo solo como un caso normal y no, evidentemente, en cuanto ejemplo” (Agamben, 1995: 26-27). Es decir, el ejemplo en tanto funciona como ejemplo parece denotar una cierta “excepcionalidad” en relación a los casos de los que es ejemplo, en un sentido parece “aislarse” de la norma y al mismo tiempo parece “mostrar” la norma de la que es ejemplo; esta especial ambigüedad propia del ejemplo pone de manifiesto que su modelo de validez y necesidad explicativa es diferente al de los principios o leyes.

Ahora bien, el concepto de soberanía en Agamben también parece comportar un aspecto visual e indicativo en la estructura misma de la excepción. Como ha señalado Galindo en referencia a la interpretación de Agamben del concepto de soberanía en Schmitt:

El poder soberano instituye un orden solo-en-cuanto conserva la posibilidad de suspenderlo (esto es, de decidir la situación de excepción), y, en tal marco de excepcionalidad, la operación esencial del poder es el *aislamiento*, en cada sujeto, de la vida desnuda. Agamben habla del derecho casi como de un *trascendental* que creara su objeto. El derecho crea su referencia en la vida y la presupone (*normaliza*) abandonándo-

soberano y, más en general, al problema de la estética y la política en la obra de Agamben, véanse: Cf. Morgan, 2007 y Weber, 2006, un análisis de la influencia de la estética kantiana en el uso de Agamben del concepto benjaminiano de “medio puro” y de “decisión” de Carl Schmitt; Cf. Luisetti, 2011, una lectura de la teoría del poder de Agamben desde la crítica al “romanticismo político” schmittiano; Cf. Ruvituso, 2012, un análisis del concepto de imagen en Agamben en relación a la bipolaridad exposición/representación en el ejercicio del poder soberano.

la, *visualizándose* así la estructura soberana de la ley: estado de excepción en que vida y derecho son indistinguibles. La vida es implicada en el derecho solo en la excepción, y “el derecho no tiene otra vida que la que consigue integrar dentro de sí a través de la exclusión inclusiva de la *exceptio*” (Galindo Hervás, 2003: 107).

La relación entre vida y derecho deriva pues de una “decisión” que suspende la ley justamente para hacer posible su aplicación. Más adelante Galindo agrega:

dicha vida referente del derecho (desnuda, vaciada, desprovista de significado en aras del que adquiere al ser referente-de-derecho) es vida politizada, normalizada, vida que se reduce a *vida-contemplada-por-el-derecho* [...] Pero, además, ese sometimiento de la vida por parte del derecho [...] no hace que la vida esté, exclusiva y propiamente, incluida en el derecho. Muy al contrario, en el movimiento de hacerla su referente, el derecho la parcela, la abandona, la vacía de entidad. Esto es lo que puede significar la idea de la ‘exclusión inclusiva’, es decir, que la vida queda fuera del derecho cuando este la hace sostén de su darse (Galindo, 2003: 108, las cursivas son nuestras).

Esta vida normalizada como “vida-contemplada-por-el-derecho”, retomando la anterior expresión de Galindo de la vida desnuda, parece suponer entonces que el ejercicio de la soberanía implica un tipo especial de “operación estética”: en la excepción la norma rige como “pura potencia” independiente del caso singular, en su generalidad absoluta, porque su referente, la vida desnuda, es una imagen abstracta, aislada, no histórica. Y es aquí donde la contraposición con la exposición ejemplar de la singularidad cualquiera es pues evidente. Frente a esta “visualización” presupositiva de la norma en la excepción, es justamente cuando Agamben intenta pensar una forma en la que no sea posible la exclusión y el abandono donde piensa su concepto de ejemplo; y ello se debe a que la “visualización” implicada en el ejemplo no generaliza ni presupone norma alguna.⁷⁴

74 A este respecto, es interesante el análisis de A. Ferrara sobre el particular

Podríamos entonces entender la tensión conceptual entre el ejemplo y la excepción como una duplicidad del concepto mismo de ejemplo por la cual en un sentido este parece confundirse con la excepción y, en otro, exhibir una singularidad que le es propia:

1) el primer sentido, que podríamos llamar el “ejemplo-excepción”, se identifica lógica y topológicamente con la estructura de la excepción. Aquí el ejemplo coincide con la definición de la excepción de una exclusión in-

modelo de “validez ejemplar” cuyo origen en la discusión política contemporánea estaría en el concepto del juicio reflexivo de la estética de *Kritik der Urteilskraft* de Kant. Ferrara no se refiere a Agamben en su análisis de este modelo, pero sus observaciones permiten aclarar las críticas de Norris sobre el concepto agambeniano de ejemplo, en cuanto a su elección. El modelo de “validez ejemplar” se basa en el llamado “universalismo ejemplar” o la “pregnancia del ejemplo” que, diversamente a la obligación de un principio o ley, es enteramente auto-referencial, pero no por ello –y este es el punto– puede ser reducido a la expresión de una simple preferencia, sino que da por descontado que cada uno “debería” aceptarla, es decir, se trata siempre de un condicional (cf. Ferrara, 2003: 91-92). Retomando la terminología kantiana, la necesidad de aprobación de todo juicio contemplativo se basa en un “*sensus communis aestheticus*”, es decir, se aprueba “como si” estuviese justificado por una regla universal capaz de ser formulada. A diferencia de la excepción, entonces, el ejemplo se detiene y devela su propia ficción, aquella que en la excepción permite unir violencia y derecho por medio de una decisión soberana. En este sentido, la esteticidad de la ejemplaridad no es instrumental como en la excepción, solo se pone de manifiesto –en términos de Benjamin, Agamben diría que se trata aquí de un “medio puro” (cf. Agamben, 1996: 49-50; Agamben, 2003: 80)–, allí donde la visualización presupositiva de la norma, en la excepción, se impone a través de una decisión soberana. Por ello, de la tensión conceptual entre ejemplo y excepción, podríamos decir lo mismo que Agamben refiere sobre la “apuesta” entre Schmitt y Benjamin en torno a una “misma zona de anomia”: se trata de un “divergente acuerdo” donde la apuesta “es tan estrecha, que los jugadores que se enfrentan en el tablero de la historia parecen mover el mismo peón, sea una fuerza-de-ley sin ley sea un medio puro, lo decisivo es que el criterio de su distinción repose en todo caso en la ruptura entre violencia y derecho” (Agamben, *ibíd.*: 81).

clusiva, donde la vida se halla en una relación extrema con la norma como “pura potencia”. Este sentido en particular coincide con el sentido lógico-topológico del poder soberano que Agamben desarrolla en la primera parte de *Homo sacer I*: es decir, el modo en que el derecho se une a la vida a través de la excepción, “aislando” la vida desnuda y abandonándola a un poder absoluto de muerte a través de una “imagen” que debe entenderse como una “representación”.

2) En el segundo sentido de ejemplo, que podría llamarse “el ejemplo en cuanto ejemplo”, aparecen en primer plano el aspecto visible del ejemplo y la función de la imagen no como representación sino como “exposición” (este aspecto se desarrolla especialmente en *La comunità che viene*). Aquello que el ejemplo exhibe no es la norma, sino su misma singularidad histórica. Podría decirse que en este sentido la vida se “reconoce sin generalización”, sin una referencia necesaria y absoluta a la norma.

En *Homo sacer I*, Agamben señalaba que no es fácil responder cómo la regla se aplica al ejemplo (cf. Agamben, 1995: 26-27). En *Stato di eccezione*, por su parte, el autor afirma que en el estado de excepción aquello que hace actuar “una norma cuya aplicación ha sido suspendida” es una “pura fuerza de ley sin ley”: en el estado de excepción la “soldadura imposible” entre norma y realidad se opera “presuponiendo su nexa”, por medio de la suspensión de la aplicación; y es aquí donde se revela o libera entonces un “elemento anómico” que no es otro que la “violencia” o “decisión soberana”. Ahora bien, el ejemplo también parece liberar una especie de elemento anómico –y en este punto decisivo Norris tendría razón al equipararlo con la excepción–; sin embargo, la diferencia reside en que mientras la excepción es el instrumento que permite unir violencia y derecho y así aplicar la norma, “informar” la vida, “representar” el nexa entre poder soberano y vida desnuda, el ejemplo “se mantiene” en el mismo espacio de exposición. Llegamos aquí al punto donde ambos conceptos se confunden y encuentran paradójicamente su diferencia.

Es decir, el punto está en que mientras la excepción implica una “visualización” presupositiva de la norma, la visualización implicada en el ejemplo no generaliza. En esta diferencia o “pequeño desplazamiento” entre el ejemplo y la excepción podrá hallarse un punto de contacto con la ontología de la potencia que recorre la obra de Agamben y que hará posi-

ble el pensamiento de una exposición pura que ya no puede separarse ni localizarse en relación al poder o, retomando la expresión de *Homo sacer*, el pensamiento de una forma-de-vida, una vida que solo es su existencia desnuda, inseparable de su forma (Agamben, 1995: 211).

CONCLUSIONES

El recorrido que ha trazado este trabajo por un lado muestra que existe una identidad estructural y lógica entre el concepto de ejemplo y el de excepción que hace difícil su diferenciación: así como la excepción crea derecho por fuera del orden jurídico, la normatividad del ejemplo no responde a un principio o regla sino que es ejercida y muestra la pertenencia a un conjunto por fuera de este. Sin embargo, lejos de ver esta identificación como una contradicción o falla argumentativa en la propia teoría de Agamben, hemos querido analizar esta “zona de indistinción” o “punto ciego” de su argumentación como un verdadero dispositivo agambeniano, donde la identidad estructural responde a la propia estrategia del autor de pensar un nuevo uso del espacio mismo del poder soberano. Desde esta perspectiva el concepto de ejemplo posee una fuerza particular que deriva justamente de su propia ambigüedad; si la identificación entre ambos conceptos se da en un sentido lógico, su diferencia es, pues, práctica y política.

La forma de vida alternativa a la violencia excluyente del poder soberano que el ejemplo define en *La comunità che viene* (como aquello que hace posible “apropiarse de la pertenencia misma”), desde la perspectiva de *Homo sacer I*, se define por el modo en que el ejemplo plantea otra relación con la norma distinta a la que se define en el ejercicio del poder soberano: la validez ejemplar no es ni arbitraria ni privada, es decir, no es como la decisión sobre la excepción, en los términos de Agamben, el ejercicio monopólico y absolutamente injustificado de la autoridad. A diferencia de la decisión sobre la excepción que “traza cada vez y renueva el umbral de indiferencia entre exclusión e inclusión en el que la vida está situada como una excepción en el derecho” (Agamben, 1995: 31-33), el ejemplo supone un tipo de normatividad “condicional”, indecible, am-

bigua. Se entiende ahora que si la excepción es para Agamben la inscripción originaria de la vida en el orden jurídico y da como resultado una absoluta “exposición a la muerte”,⁷⁵ el ejemplo parecería someternos, retomando los términos de *La comunità che viene*, a una “exposición pura”: un espacio de exposición vacío que no puede “llevar nuevamente al exterminio” (como advertía Leroux) ni puede habilitar una “zona de anomia” productora del poder soberano (como interpretaba Norris).

La tensión entre excepción y ejemplo responde así a la estrategia de Agamben que en *Stato di eccezione* se definía como el iluminar la “ficción central” de la máquina jurídico-política de Occidente, donde la unión entre violencia y derecho, vida y norma no es sustancial sino artificial pero, a su vez, no por ello menos “eficaz”: “Aquello que el ‘arca’ del poder contiene en su centro es el estado de excepción, pero este es esencialmente un espacio vacío, en el que una acción humana sin relación con el derecho tiene frente a sí una norma sin relación con la vida” (Agamben, 2003: 110). Por ello una “nueva condición” o espacio para la acción humana y la política solo puede consistir en el mismo “desenmascarar la ficción” de la máquina biopolítico-jurídica en la que vivimos; y ello solo puede darse al “exhibir el derecho en su no-relación a la vida y la vida en su no-relación al derecho” (ibíd.: 112).

Por lo tanto, el ejemplo y la excepción sin duda son dos modos de exposición del mismo espacio en el que se da la política, pero si la excepción es una “exposición a la muerte” en cuanto es una relación de exclusión como “abandono” y a la vez producción de la vida desnuda, el ejemplo, en cambio, es solo la exhibición de esa exposición en un sentido en que esa misma irrepresentabilidad y dislocación ya no pueden separarse ni localizarse en relación a un poder soberano absoluto.

La tensión conceptual entre ejemplo y excepción nos sitúa finalmente en aquel punto que a lo largo de la serie *Homo sacer* parecería ser el

límite al que ha llegado el propio pensamiento político de Agamben: el intento de hacer un uso libre y común del espacio político que establece el poder soberano. El espacio vacío del ejemplo se revela pues como la positividad de aquella “zona de indistinción” o “zona de anomia” que se pone en juego cada vez que se trata de definir la pertenencia de los particulares en una comunidad.

75. “Soberana es la esfera en la que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar sacrificio; y sagrada, expuesta a la muerte e insacrificable es la vida que ha sido capturada en esta esfera [...]. La sacralidad de la vida [...] expresa en origen precisamente la sujeción de la vida a un poder de muerte. Su irreparable exposición en la relación de abandono” (Agamben, 1995: 92-93).

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio (2011), *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer, IV, I*, Vicenza, Neri Pozza.

Agamben, Giorgio (1995), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.

Agamben, Giorgio (1990), *La comunità che viene*, Torino, Einaudi.

Agamben, Giorgio (1996), *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri.

Agamben, Giorgio (2008), *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri.

Agamben, Giorgio (2003), *Stato di eccezione. Homo sacer II, 1*, Torino, Bollati Boringhieri.

Buch, Robert (2007), "Seeing the Impossibility of Seeing or the Visibility of the Undead: Giorgio Agamben's Gorgon", en *The Germanic Review*, vol. 82, n° 2, London, pp. 179-196.

DeCaroli, Steven (2001), "Visibility and History: Giorgio Agamben and The Exemplary", en *Philosophy Today*, n° 45, Chicago, pp. 9-17.

Ferrara, Alessandro (2003), "Il paradigma del giudizio e la filosofia politica contemporanea", en Bazzicalupo, Laura; Esposito, Roberto (eds.) (2003), *Politica della vita. Sovranità, biopotere, diritti*, Roma-Bari, Laterza.

Galindo Hervás, Alfonso (2003), *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Valencia, Leserwelt.

Leroux, Georges (2006), "Marginales sur la communauté. Fragments d'un commentaire de La communauté qui vient", en Asselin, Guillaume; Bourgeault, Jean-François (eds.) (2006), *La littérature en puissance. Autour de Giorgio Agamben*, Montréal, VLB.

Luisetti, Federico (2011), "Carl Schmitt and Giorgio Agamben. From Biopolitics to Political Romanticism", en *Journal of Philosophy of Life*, vol. 1, n° 1, Osaka, pp. 49-58.

Norris, Andrew (2005), "The Exemplary Exception: Philosophical and Political Decisions in Giorgio Agamben's *Homo sacer*", en Norris, Andrew (ed.) (2005), *Politics, Metaphysics, and Death*, Durham-London, Duke University press, pp. 262-283.

Morgan, Benjamin (2007), "Undoing Legal Violence: Walter Benjamin's and

Giorgio Agamben's Aesthetics of Pure Means", en *Journal of Law and Society*, vol. 34, n° 1, Oxford, pp. 46-64.

Ruventus, Mercedes (2012), "La dimensión estética del poder soberano", *Diánoia*, México (en prensa).

Weber, Samuel (2006), "Going along for the ride: Violence and gesture: Agamben reading Benjamin reading Kafka reading Cervantes", *The Germanic Review*, vol. 81, n° 1, pp. 65-83.

ACERCA DE LOS AUTORES

ANTONELLI, MARCELO

Marcelo Antonelli se doctoró en Filosofía en la UBA, en co-tutela con la Universidad de Paris 8, con una tesis sobre el concepto de inmanencia en la filosofía de Gilles Deleuze. Actualmente se desempeña como becario posdoctoral del CONICET, es Profesor Adjunto en la UNIPE y forma parte de diversos grupos de investigación en la UBA, en la UNSAM y en la UNL. Ha publicado artículos en revistas especializadas y capítulos de libros sobre distintos aspectos del pensamiento deleuzeano.

ARMELLA, JULIETA

Julieta Armella es Licenciada en Ciencias de la Educación por UBA y actualmente realiza su doctorado (UBA) con el proyecto “Dispositivos pedagógicos y tecnologías de la información y la comunicación. Un estudio socio-pedagógico en escuelas secundarias del Área Metropolitana de Buenos Aires”. Participa de los proyectos de investigación de la Prof. Silvia Llomovatte (UBA) y de la Dra. Silvia Grinberg en la UNSAM. Algunos de sus artículos más recientes son: “El rol de los intelectuales en América Latina: elementos para una reflexión” (*et. al.*, *Revista EPAA*, vol. 18, 2010) y “De la escuela al trabajo y del trabajo a la escuela. Una continuidad no

evidente” (*et. al.*, en *Diálogos y reflexiones en investigación: contribuciones al campo educativo*, vol. II, Editorial Facultad de Filosofía y Letras UBA, Buenos Aires, en prensa).

ARRUDA LEAL FERREIRA, ARTHUR

Arthur Arruda Leal Ferreira es Profesor del Instituto de Psicología de la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ, Brasil) y del Programa de Pos-Grado en Psicología (UFRJ). Ha realizado un doctorado en Psicología Clínica en la Pontificia Universidad Católica de San Pablo (PUC-SP, Brasil) y un Post-doctorado en Historia de la Psicología en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED, España). Sus líneas de investigación son la Historia de la Psicología y la Producción de Subjetividad. Sobre estas temáticas ha publicado *História da Psicologia: Rumos e Percursos* (*et. al.*, Nau, Río de Janeiro, 2005), *Teoria Ator-Rede e a Psicologia* (*et. al.*, Nau, Río de Janeiro, 2010) y *Pragmatismo e questões contemporâneas* (Arquimedes, Río de Janeiro, 2008). Entre las numerosas publicaciones en las que ha participado, *Foucault Hoje* (Queiroz, A.; *et. al.*, 7letras, Río de Janeiro, 2007), *Foucault e la Psicologia* (Guareschi, N.; *et. al.*, EDIPUCRS, Porto Alegre, 2009).

BANG, LUCAS

Lucas Bang es Licenciado en Comunicación Social (UNLP). Se desempeña como Profesor en la Unidad Académica Caleta Olivia de la Universidad Nacional de la Patagonia Austral. Es integrante, además, del Área de Estudios de la Lengua en la misma universidad.

CASTRO, EDGARDO

Edgardo Castro es Doctor en Filosofía por la Universidad de Friburgo (Suiza) investigador del CONICET de Argentina y Profesor ordinario de filosofía política en la UNSAM. Ha publicado recientemente: *Diccionario Foucault* (Siglo XXI, Buenos Aires, 2011), *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica* (Unipe, La Plata, 2011) y *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia* (Unsam Edita, San Martín, 2008).

CASULLO, FACUNDO

Facundo Casullo es Licenciado en Ciencia política por la UBA. Actualmente realiza un doctorado sobre la obra de Michel Foucault en la UNLP bajo la dirección del Dr. Edgardo Castro y la co-dirección del Dr. Francisco Naishtat. Entre sus publicaciones cabe destacar: “Moments Argentins” (*et. al., Cahier Foucault*, Éditions de L’Herne, n° 95, Paris, 2011, pp. 237-241), “Inquietud y pensamiento”, (en *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, n° 44, Enero-Junio 2011, Madrid pp. 203-216), “La noción de *conduite* en la obra de Michel Foucault” (en Candioti, M., *et. al., comps., Perspectivas filosóficas*, Ediciones UNL, Buenos Aires, 2009, pp. 244-250).

COSTA NASCIMENTO, RODRIGO

Rodrigo Costa do Nascimento es psicólogo por el Instituto de Psicología (UFRJ) y Magister en Salud Colectiva por el Instituto de Estudios en Salud Colectiva (UFRJ).

CUMSILLE, KAMAL M.

Kamal Cumsille es Doctor en Filosofía, Mención Filosofía Moral y Política, Universidad de Chile (Becario Conicyt, 2007). Académico del Centro de Estudios Árabes de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la U. de Chile. Sus líneas de investigación abarcan la filosofía política árabe clásica (especialmente Alfarabi, Avempace, Averroes e Ibn Jaldún) y filosofía política contemporánea (especialmente Leo Strauss, Benjamin, Arendt, Foucault y Agamben). Actualmente desarrolla su investigación de tesis doctoral sobre la filosofía árabe en el Islam clásico como una arqueología de lo humano.

FALCÓN, NANCY

Nancy Falcón es graduada en Ciencia Política por la UBA, doctoranda en Filosofía por la UNSAM. Su tesis doctoral se enmarca en la búsqueda de una genealogía sobre la identidad árabe islámica en el discurso occidental. Ha realizado trabajos de investigación y docencia relacionados con el pensamiento hegeliano junto al Profesor Rubén Dri en el marco de las Cátedras de Sociología de la Religión y Filosofía de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Participa actualmente del proyecto de investigación dirigido por el Dr. Edgardo Castro “Categorías del pensamiento biopolítico: un mapa conceptual”, en UNSAM. Actualmente es Directora Ejecutiva del Centro de Diálogo Intercultural dependiente de la Fundación de la Amistad Argentino Turca.

HONESKO, VINICIUS NIKASTRO

Vinicius Nikastro Honesko es graduado en Derecho por la Universidade Estadual de Londrina, magister en Filosofía del Derecho por la Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) y Doctor en Teoría Literaria por la UFSC y la Università di Bologna. Concentra sus investigaciones en debates de filosofía contemporánea, así como en torno al problema de la teoría de la modernidad occidental (en sus vertientes literaria y filosófica). Su actual proyecto de investigación versa sobre el problema de la religiosidad y el tiempo en Pier Paolo Pasolini y Murilo

Mendes. Sus principales referencias teóricas son: Giorgio Agamben (con quien trabajó directamente en un seminario en Venezia), Georges Didi-Huberman y Walter Benjamin. Publicó en 2009 un libro en relación al mesianismo en Giorgio Agamben, de quién compiló y tradujo algunos ensayos *O que é o Contemporâneo? e outros ensaios* (Argos, Chapecó, 2009) y *Categorias Italianas. Estudos de poética e de literatura* (EDU-FSC, Florianópolis, en prensa). Ha colabora en diversas revistas como *Confluenze – UNIBO*, *Anuário de Literatura – UFSC* y *Remate de Males – UNICAMP*.

KARMY BOLTON, RODRIGO

Rodrigo Karmy-Bolton es Magíster en Filosofía, mención axiología y filosofía política por la Universidad de Chile con una tesis sobre el pensamiento de Giorgio Agamben y Doctor en Filosofía por Universidad de Chile (Becario CONICYT), con su tesis “Políticas de la En (x) carnación. Elementos para una genealogía de la biopolítica”.

Actualmente es profesor e investigador del Centro de Estudios Árabes de la Facultad de Filosofía y Humanidades, de la U. de Chile, donde realiza una investigación Fondecyt-Chile titulada “Angelología islámica. Elementos para una genealogía teológica de la gubernamentalidad en el islam”. Sus investigaciones se centran en una indagación sobre la dimensión teológica de la modernidad, una comparación entre las concepciones del poder en el cristianismo y el islam y una reflexión sobre la filosofía árabe-medieval (falasifa). Entre sus publicaciones más relevantes, cabe destacar: *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben* (Ediciones del Escapate, Santiago de Chile, 2010), “El Reino de la gloria” (*Res publica*, vol. 23, 2010, pp. 217-221),

LOPES PADILHA, KARINA

Karina Lopes Padilha es psicóloga por el Instituto de Psicología de UFRJ, Estudiante de Maestría en Salud Colectiva por el Instituto de Medicina Social (Universidade do Estado do Río de Janeiro, UERJ) y especialista en Salud Colectiva por el Instituto de Estudios en Salud Colectiva (UFRJ).

PALMA, DANTE

Dante Augusto Palma es profesor de filosofía egresado de la UBA y doctor en Ciencia Política de la Escuela de política y gobierno de la UNSAM, su tesis versa sobre la problemática de los derechos de las minorías a partir de la tensión entre derechos individuales y colectivos. Actualmente es docente en el área de Filosofía práctica en la Facultad de Filosofía y letras de la UBA. Entre sus publicaciones más recientes se destacan: *Borges.com. La ficción de la filosofía, la política y los medios* (Biblos, Buenos Aires, 2010) y *El adversario, periodistas y política en la era kirchnerista* (Biblos, Buenos Aires, 2012).

PAVESI, PABLO

Pablo Pavesi es doctor en Filosofía por la UBA y Diplôme d’Études Approfondies en Filosofía por la Universidad París IV (Sorbona). Se desempeña como profesor adjunto de Historia de la Psicología en la Facultad de Psicología de la UBA. Entre sus publicaciones más recientes, cabe destacar: *La moral metafísica. Pasión y virtud en Descartes* (Prometeo, Buenos Aires, 2009) y la traducción con un amplio estudio preliminar de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes (Prometo, Buenos Aires, 2008).

PICOTTO, DIEGO

Diego Picotto es Licenciado en Letras por la UBA y actualmente realiza su doctorado en Ciencias Sociales (UBA), bajo la dirección de Eduardo Grüner, con el proyecto “Trabajo, subjetividad y lenguaje en la argentina contemporánea”. Se desempeña como profesor adjunto en la UNLA y en “Semiología” en la UBA. Ha traducido *Generación Post-Alfa. Patologías e imaginarios en el Semiocapitalismo* de Franco Berardi (Tinta Limón, Buenos Aires, 2007) y *Ambivalencias de la Multitud: entre la innovación y la negatividad* de Paolo Virno (Tinta Limón, Buenos Aires, 2006), entre sus artículos más recientes, cabe destacar: “Jóvenes y política: las agrupaciones estudiantiles independientes de la Universidad de Buenos Aires” (*et. al., Revista Nómadas*, n° 32, Bogotá, 2010, pp. 149-162) y “Alfa y Omega de nuestra economía nacional” (*Revista Pampa*, n° 7, Buenos Aires, 2011).

PINCHEIRA TORRES, IVÁN

Ivan Pincheira Torres. Sociólogo, Magíster en Estudios Americanos, Doctor en Estudios Americanos. Becario CONICYT. Sus principales áreas de investigación son: juventud, nuevas prácticas de acción colectiva, emociones y gubernamentalidad neoliberal. Entre sus publicaciones se destacan: *Organizaciones Juveniles en Santiago de Chile. Invisibles_Subterráneas* (en co-autoría con Gamboa, A., LOM, Santiago, 2009). “Del Miedo y la Seguridad; a las luchas Etico/estéticas en el Chile de hoy” (en Cassigoli, I.; Sobarzo, M. (comps.), *Biopolíticas del Sur*, Santiago, ARCIS, 2010). “Encuadre de la agenda y control de la opinión pública: el lugar de los medios de comunicación en la difusión del sentimiento de inseguridad” (en *Revista Question*, Universidad Nacional de la Plata, N° 27).

QUEIROZ, ANDRÉ

André Queiroz es filósofo. Doctor en Psicología Clínica. Profesor Asociado en el Instituto de Artes e Comunicação Social de la Universidade Federal Fluminense. Escritor y ensayista, autor, entre otros libros, de: *Foucault: o paradoxo das passagens* (Pazulin, Río de Janeiro, 1999); *O Presente, o intolerável: Foucault e a história do presente* (7letras, Río de Janeiro, 2004); *Antonin Artaud, meu próximo* (Pazulin, Río de Janeiro, 2007); *Imagens da biopolítica I: cartografias do horror* (Multifoco, Río de Janeiro, 2011); *Palavra Imagem: filosofia cinema literatura* (Multifoco, Río de Janeiro, 2011).

RUVITUSO, MERCEDES

Mercedes Ruvituso es graduada en Filosofía por la UNLP y Magister en Ciencias Políticas por el IDAES de la UNSAM, actualmente realiza un doctorado en filosofía sobre el concepto de imagen en la obra de Giorgio Agamben en la UNSAM en co-tutela con la Università del Salento (Italia) y es becaria del CONICET. Sus investigaciones se centran en el problema de la relación entre la política y la estética en la filosofía contemporánea. Ha traducido algunas de las obras de Agamben, entre las más recientes:

El sacramento del lenguaje (Adriana, Hidalgo, Bs. As., 2010), *Desnudez* (junto a María Teresa D’Meza, Adriana Hidalgo, Bs. As., 2011) y *Opus Dei* (2012, Adriana Hidalgo) y publicado algunos artículos: “Del estatuto de la obra de arte al misterio de la economía” (*Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, Argentina, n° 9, 2010, pp. 9-27), “La noción de espectáculo en la obra política de Giorgio Agamben” (*Alcances. Revista de Filosofía*, Chile).

SCHOLTEN, HERNÁN

Hernán Scholten es licenciado en Psicología. Docente universitario en la UBA y en Universidad del Comahue. Miembro del Programa de Estudios Históricos de la Psicología en Argentina, dirigido por el Prof. Hugo Vezzetti. Ha participado en diversos eventos nacionales e internacionales y es autor de diversos artículos sobre la historia del psicoanálisis y la psicología en Argentina. Entre sus publicaciones, cabe destacar: *Oscar Masotta y la fenomenología. Un problema en la historia del psicoanálisis* (Atuel-Anáfora, Buenos Aires, 2001).

SERRATORE, CONSTANZA

Constanza Serratore es Licenciada en Filosofía. Actualmente realiza su doctorado en filosofía en la UNSAM y es becaria del CONICET. Su tesis doctoral gira en torno a la cuestión de la ontología de la vida en la obra de Roberto Esposito. Se desempeña como docente concursada en la Cátedra de Derecho Romano de la UBA y es integrante del Proyecto de Investigación “Categorías del pensamiento biopolítico: un mapa conceptual”, dirigido por el Dr. Edgardo Castro (UNSAM). Entre sus publicaciones más recientes se destacan: “*La malheur* y el arraigo en Simone Weil” (*Revista Pléyade*, n° 4, 2009, pp. 36-67), “Del *Homo Sacer* y el *Istitutium*. Dos figuras de la excepción soberana. De Roma a nuestros días” (*Revista Pléyade*, n° 6, 2010, pp. 27-43) y “El cuerpo de la especie y el cuerpo propio-impropio” (en Viola, J.; Klocker, D. (2009), *Memoria, libertad y destino. Estudios sobre fenomenología y hermenéutica II*, Universidad del Litoral). Sus publicaciones y presentaciones en actividades científicas se basan en las

distintas perspectivas contemporáneas de los temas relativos a los conceptos de vida en Foucault, Agamben y Esposito.

STAROSKY, MIRIAM

Miriam Starosky es psicóloga por el Instituto de Psicología (UFRJ) y estudiante de Maestría en Sociología por el Instituto de Estudos Sociais e Políticos (UERJ).

VEIGA-NETO ALFREDO

Alfredo Veiga-Neto es Doctor en Educación. Profesor Titular del Departamento de Ensino e Currículo y del PPG-Educação, de la Faculdade de Educação da UFRGS, Porto Alegre, Brasil. Entre sus recientes publicaciones, cabe destacar: *Foucault e a educação* (Autêntica, Belo Horizonte, 2003), *Figuras de Foucault (et. al., comps.* Autêntica, Belo Horizonte, 2006), *(Para uma vida não-fascista (et. al., comps., Autêntica, Belo Horizonte, 2009), Foucault: filosofia & política (et. al., comps., Autêntica, Belo Horizonte, 2011).*

ZANGARO, MARCELA B.

Marcela Zangaro estudió en la UBA, donde se recibió de Profesora de Filosofía. Obtuvo su título de Doctora en Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ). Su formación incluye, también, el Programa de Actualización en el Campo de la Subjetividad, que se dicta en la Facultad de Psicología de la UBA. Trabaja como investigadora en la UNQ y como docente en la Universidad Argentina de la Empresa (UADE) y la Universidad CAECE. El tema central de sus investigaciones gira en torno a la relación entre la subjetividad y el trabajo. Recientemente ha publicado: *Subjetividad y trabajo. Una lectura foucaultiana del management* (Ediciones Herramienta, Buenos Aires, 2011).