



**UNIVERSIDAD DE CHILE
PROGRAMA DE MAGÍSTER EN COMUNICACIÓN
INSTITUTO DE LA COMUNICACIÓN E IMAGEN**

**CONCEPTO DE BIOPOLÍTICA: CRÍTICAS Y APORTES CLAVES
PARA UN PENSAMIENTO DEL PRESENTE**

**TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGÍSTER EN COMUNICACIÓN
POLÍTICA**

Alumna: ANDREA ALEJANDRA MIRANDA MEZA

Profesor Guía: Juan Pablo Arancibia Carrizo

SANTIAGO, NOVIEMBRE 2008



**UNIVERSIDAD DE CHILE
PROGRAMA DE MAGÍSTER EN COMUNICACIÓN
INSTITUTO DE LA COMUNICACIÓN E IMAGEN**

**CONCEPTO DE BIOPOLÍTICA: CRÍTICAS Y APORTES CLAVES
PARA UN PENSAMIENTO DEL PRESENTE**

**TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGÍSTER EN COMUNICACIÓN
POLÍTICA**

**Alumna: ANDREA ALEJANDRA MIRANDA MEZA
Profesor Guía: Juan Pablo Arancibia Carrizo**

SANTIAGO, NOVIEMBRE 2008

DEDICATORIA

A la memoria de mis abuelos maternos

AGRADECIMIENTOS

Agradezco al Fomento Nacional del Libro y la Lectura, por otorgarme la beca, por la cual pude realizar mis estudios de magíster en Santiago. Agradezco a la Coordinación nacional de Bibliotecas públicas, Archivos y Museos DIBAM VII Región, por el apoyo y patrocinio que me han brindado en mi educación. Agradezco a mis familiares y amigos (I) por su cariño y consideración. Finalmente doy mis más sinceros agradecimientos a mi tutor Juan Pablo Arancibia, por los conocimientos académicos entregados en mi formación de estudiante.

ÍNDICE

	PÁGINAS
Portada	
Dedicatoria	
Agradecimientos	
Resumen	9
Introducción	10

CAPÍTULO I: MARCO TEÓRICO

Michel Foucault: Genealogía del concepto de biopolítica	12
1. De la medicalización occidental: biopolítica y medicina	13
1.1 Hacia el caminar de la biopolítica: Tres momentos esenciales	15
1.2 El derecho de conservar el bienestar del cuerpo	17
1.3 Foucault: Utilización del concepto de biopolítica	19
2. Desde el poder: genealogía del poder	22
2.1. Plus ganancia- sub-poder	22
2.2 Lo anormal	23
2.3. Docilidad y disciplinamiento sobre los cuerpos	24
2.4. Un poder microscópico	26
2.5. Dispositivo de sexualidad y biopolítica	28
3. Desde el racismo: Lucha, guerra, raza y biopolítica	30
3.1. Guerra de razas	30
3.2. El derecho de vida y muerte	31
4. Desde la Gubernamentalidad: El arte de gobernar y la biopolítica	33
5. Nacimiento de la biopolítica: Liberalismo y biopolítica	37
6. Desde la ética: Subjetividad y biopolítica	39
La policía: Un dispositivo decisivo en el concepto de biopolítica	41

7. Hannah Arendt: El hombre y la política	43
7.1 La Condición de seres humanos	43
7.2 Natalidad y biopolítica	49
7.3 Totalitarismo	52
7.4 Sentido de la política	54
7.5 Violencia	56
7.6 Crimen	57
8. Giorgio Agamben: Soberanía y biopolítica	59
8.1 Homo Sacer: La paradoja de la soberanía.	59
8.2 Estado de Excepción: el nomós de lo biopolítico moderno	64
8.3 Auschwitz: Una experiencia totalitaria	65
8.4 Lo mesiánico	68
8.5 Entre la Animalidad y la Humanidad del hombre	70
9. Roberto Esposito: Comunidad, Inmunidad, medicina	74
9.1 Debate sobre la comunidad	74
9.2 Sobre la Inmunidad	78
9.3 Biopolítica	82
9.4 Lo impolítico	86
9.5 Un repensar de la política	89
10. Paolo Virno: Las irrupciones de la Multitud	91
11. Jean- Luc Nancy: Pensamiento sobre la comunidad desobrada y la filosofía del cuerpo	96
11.1 Desobramiento de la comunidad	96
11.2 Mito	98
11.3 Ser en común	99
11.4 Cuerpo	100
11.5 Implante	102
12. Negri: Imperio	103
12.1 Virtualidades	107

RESUMEN

Este trabajo tiene como primer propósito, examinar la relación entre vida y política a través del proceso cruzado de politización de la vida y biologización de la política, partiendo por la identificación y sistematización del concepto de biopolítica. Por esta razón, se llevará a cabo la profundización de diversas bibliografías, que logren explicar la comprensión del concepto que acá nos convoca. Segundo; identificar la comunicación como un problema biopolítico, a través de análisis reflexivos sobre los medios de comunicación en Chile, reconociendo en el paradigma tecnológico de la comunicación, concepciones y dispositivos biopolíticos.

Por este motivo, la presente investigación tipo tesis, tiene carácter cualitativo, donde el enfoque teórico-analítico propone un primer acercamiento desde la perspectiva de la filosofía política, concretamente en relación con las distintas ideas sobre los contenidos biopolíticos y comprensiones sobre la vida biológica (Foucault, Arendt, Agamben, Esposito). Y por otro lado, se tomará referencia de las teorías de la comunicación, donde se espera crear un marco explicativo que permita responder las interrogantes de esta investigación, integrándola en un cuerpo teórico que le dé sentido.

Los objetivos que guían este trabajo buscan identificar:

1. Sistematización del concepto de biopolítica.
2. Examinar la comunicación como un problema biopolítico.
3. Evidenciar en qué sentido la biopolítica es comunicación.

Los resultados que esperamos lograr con esta investigación, es demostrar en qué sentido la comunicación es biopolítica, constituyendo así, un aporte a la teoría del concepto de biopolítica.

Introducción

1. El concepto de biopolítica es un tema, o quizá el tema de todos los temas contemporáneos, ya que su compromiso más inmediato se desliza sobre la vida humana. Cada uno de sus movimientos no desvía su destino, que tiene como monótono acento, el cuerpo en todas sus dimensiones de posibilidad. De muchas maneras diferentes, incluso opuestas los pensadores han hecho del concepto de biopolítica un tema que convoca ser leído, escrito y discutido como uno de los análisis más certeros de la política moderna. Es aquí donde aparece una trama inquieta, incesante, viajera, que arrastra corrientes de soberanía, natalidad, medicina y vida biológica. De ahí se desglosa la necesidad de repensar el cuerpo.

1.2 En este sentido, un primer momento está dado por la comprensión del “concepto de biopolítica” bajo un método esencialmente reflexivo, donde intentamos capturar —en su idea— las categorías, debates, y acontecimientos donde se producen las condiciones de su interpretación. Es por ello que el marco teórico, se anticipa necesariamente al segundo y tercer capítulo ya que supone como primer objetivo, la investigación y el desciframiento de los contenidos concernientes al concepto de biopolítica.

Una primera aproximación, se sitúa en el develar de los pensamientos de Foucault, donde recorreremos al menos seis momentos esenciales del concepto de biopolítica en el autor. Partiendo por la medicalización occidental, continuando con su método genealógico y finalizando con su último tramo, desde la ética y la subjetividad.

En esta reflexividad sobre el concepto de biopolítica, toma cuerpo la figura de Hannah Arendt, donde descendemos a las redes conceptuales de su pensar, reclamando el replanteo de la vida política, como la forma de vida más plenamente humana.

De esta forma se entrecruzan las inflexiones de Agamben, el cual va dibujando a través del poder soberano y la nuda vida, los capítulos referidos a la biopolítica, donde analiza las políticas que se basan precisamente en la posibilidad de matar sin penalización alguna y evidenciar, las vidas humanas, reducidas a la nada por las estrategias del exterminio.

Por otra parte al abordar el concepto de biopolítica en Esposito, el autor nos conduce en la actual problemática que está cada día más cerca de nosotros, nos referimos al concepto de “comunidad, inmunidad y vida.” Estos tres puntos centrales aparecen como los grandes temas que nuestra actualidad política plantea a la filosofía.

De las diversas posibilidades de interpretación sobre el concepto de biopolítica, destacan los pensamientos de Paolo Virno, quien trata de clarificar la oposición entre pueblo y multitud, así construye su caja de herramientas conceptuales, para la reflexión en torno a la esfera pública contemporánea. Por otra parte Jean – Luc Nancy nos habla acerca del pensamiento de la comunidad desobrada y la filosofía del cuerpo. Y finalmente nos encontramos con Negri, donde advertimos no insistir demasiado en sus lecturas, aunque siguiendo sus interpretaciones, la biopolítica se origina en la economía y la producción, donde el Imperio se transforma en la relación paradigmática del biopoder. De allí que cobra importancia la sistematización analítica del concepto de biopolítica y los principales tópicos de sus reflexiones.

1.3 Un segundo momento de la presente investigación está dado por la reflexión de la comunicación como biopolítica. Bajo este punto de vista, se introduce una dislocación, una torcedura que destacamos como un hecho de relevancia actual, donde se buscará plantear o reformular el tema de la biopolítica bajo otra mirada distinta, como posible irrupción en los medios de comunicación. Probablemente aquí empiezan nuestras dificultades, pero lo cierto es que lo que hemos denominado comunicación biopolítica, no es otra forma de comunicación que surge desde afuera, desde el exterior de las prácticas cotidianas del hombre y su habitar, sino más bien está articulada en cada ínfimo discurso que confluye en el cuerpo, constituyendo de tal forma regímenes de politicidad.

Michel Foucault
Genealogía del concepto de biopolítica

Foucault, con su análisis sobre biopolítica nos sumerge por sendas inagotables, horizontes y rutas distintas, donde el despertar del autor despega sobre el saber, este saber que a ratos nos conduce hacia el pensar nunca agotado sobre el entramado saber-sujeto. Donde las prácticas, los discursos y las instituciones hunden sus raíces y encuentran sus condiciones de posibilidad. Habitar la biopolítica en Foucault, significa oír en su propio sentir, sus pensamientos inconclusos, variables y a veces repetitivos.¹

Pero también es necesario advertir que, el autor en este despertar biopolítico, nos traslada a un punto esencial, nos referimos a la reflexión sobre la vida y lo vivo como un conjunto de fuerzas. Si bien la vida resulta ser substancial en sus análisis, así también lo es la vida como objeto de poder, pero más que eso, es la forma en la cual la vida se resiste y como en este resistir se crean nuevas formas de comportamientos.

¹ CASTRO, Edgardo. Foucault sigue dando cátedra. [En línea] < www.lanación.com.ar.> [consulta 4 de abril 2007]

1. De la medicalización occidental biopolítica y medicina

Esta ruta, parte y se desarrolla a través de la medicalización occidental: Cómo nace una sociedad medicalizada, la irrupción del capitalismo y el liberalismo y su posterior desarrollo.

En “*Historia de la locura en la época clásica*” (1961) Foucault nos plantea que durante el siglo XVII, la locura es sumergida en otra dimensión que había empezado a abrirse durante el renacimiento, nos referimos al encierro de la locura, una realidad social invadida y moldeada por el *Hospital General*²(1657) la locura adquiere en este período una dimensión ética. En razón del orden de la ciudad, se une clero y burguesía en una cruzada para proteger las ciudades de la amenaza de locos, delincuentes, mendigos, imbeciles, depravados, profanadores, fuentes de desorden proscritas por un orden fundado desde sí mismo, un orden que encuentra certeza en su racionalidad y excluye desde ella. Se trata del encierro, no como una forma terapéutica sino como la exclusión que protege el orden del peligro de los infames. Pues bien, acá nos encontramos frente a dos verdades, por un lado la creación del “hospital general” seguido del “gran encierro.”³ Ambas experiencias pobladas de sospechas, nos llevan hacia la senda de la modernidad. Se produce un quiebre entre la visión de la locura en la época clásica, por una visión de la locura en la época moderna. Un instante histórico, donde surgen las ciencias humanas. La sociedad toma lo más vil de la miseria y la desdicha de los pobres indigentes para ponerlas al servicio de una economía mercantilista, de esta manera, la medicina toma valor, es la locura la que no puede privatizarse, ya que el loco es un peligro para los hombres libres, así la locura se torna un problema social.⁴ El estudio del conjunto histórico llámense, instituciones, leyes jurídicas y ordenanzas policiales, mantienen cautiva a una locura cuyo estado salvaje nunca puede ser restituido en sí mismo.

Foucault, en “*Nacimiento de la clínica*” (1963) deja al descubierto este peregrinar por el horizonte de la medicalización, donde se desliza una nueva medicina y se repliega hacia el paisaje que dibuja la biopolítica. Una palabra clave erguida y desafiante en esta obra será; la

² FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*. Buenos Aires, Ed. FCE, 1990. 102.p.

³ Op. Cit.FOUCAULT, M. *Historia de la locura en la época clásica*.111-119.pp.

⁴ Op. Cit.FOUCAULT, M. *Historia de la locura en la época clásica*. 94- 99.pp.

“medicalización del sujeto.”⁵ Una medicalización sobre la sexualidad, la medicina y la antes citada locura. Una primera vinculación —que circunda este escrito— tiene directa relación con el nacimiento de la clínica como parte de la economía política de la historia de las sociedades. “Los dones benéficos van a calmar los males del pobre, de lo cual resultan las luces para la conservación del rico.”⁶ He aquí, por lo tanto, los términos del contrato que realizan riqueza y pobreza, en la organización de la experiencia clínica. La primera tarea del médico es, por consiguiente política. La lucha contra la enfermedad debe comenzar por una guerra contra los malos gobiernos. La medicina toma los destinos de los Estados, para recibir la tarea de instaurar en la vida de los hombres las figuras positivas de la salud. “El Estado deberá por lo tanto “enajenar en su beneficio” los bienes de los hospitales y luego reunirlos en una “masa común.” Se creará una administración central encargada de manejar esta masa. Se formará como la conciencia médico-económica permanentemente de la nación.”⁷

Este mismo desarrollo capitalista también tuvo necesidad de instalar cuerpos de trabajadores que puedan producir valores y mercancías para acumular capitales y ganancias. “Los futuros doctores recibirán la enseñanza más diversa, aprenderán a conocer las enfermedades de cada clima y tendrán conocimiento de los métodos que dan mejor resultado, nadie podrá ejercer la medicina, ni dar ningún remedio ni siquiera gratuitamente si no a obtenido el grado de licenciado.”⁸ El hospital se hace rentable para la iniciativa privada a partir del momento en el cual el sufrimiento que viene a buscar alivio, es transformado en espectáculo. Tiempos de víctimas y verdugos, que recorren caminos de vergüenza en su labor y contenido.

De esta forma se nos presenta el control, y se desliza sigilosamente la vigilancia. “La percepción médica debe estructurarse como una mirada a través de una “lupa” que aplicada a las diferentes partes de un objeto, hace aún notar en el otras partes que no se percibían sin ella y emprender el infinito trabajo del conocimiento del individuo.”⁹ Esta medicalización que se introduce de un modo triunfante y negativo, bajo la incertidumbre más dura, es decir la “volatización de la enfermedad.”¹⁰ En un medio corregido, organizado y vigilado, que queda preso de sus acciones.

⁵ Cfr. FOUCAULT, Michel. Nacimiento de la clínica: Una arqueología de la mirada médica. Mexico, Ed.Siglo XXI, 1963.5.p.

⁶ Op. Cit. FOUCAULT, M. Nacimiento de la clínica.68.p.

⁷ Op. Cit. FOUCAULT, M. Nacimiento de la clínica.66.p.

⁸ Op. Cit. FOUCAULT, M. Nacimiento de la clínica.73-76.pp.

⁹ Op. Cit. FOUCAULT, M. Nacimiento de la clínica.33.p.

¹⁰ Op. Cit. FOUCAULT, M. Nacimiento de la clínica.57.p.

Por otra parte, se dará lugar a los enfermos que paguen una pensión. Esta nueva implantación médica tiene carácter económico. Ausencia los cuerpos de los más infames y desposeídos y los lanza a un campo abandonado. Se torna como sentido de los hospitales, reponer la población enferma para que continúe trabajando o aislar a los contagiosos para que no perturben la calma y tranquilidad social de los demás. Entonces, la mirada clínica es parte del discurso de la Medicina social, de la industria de la Salud- mercancía y del cuerpo como mercado.¹¹

1.1 Hacia el caminar de la biopolítica: Tres momentos esenciales

Llegados a este punto, es necesario perfilar un desenlace en este transcurrir por la medicalización como primera senda sobre la biopolítica. Para esta parte final—que guarda la clave desentrañadora— nos serviremos de la obra de Foucault denominada; “*Obras Esenciales; la voluntad de poder*” (1994) donde rondaremos tres momentos esenciales como son la política de la salud pública en el siglo XVIII, la medicina y la anti-medicina y finalmente la medicina social.

El primer momento esencial, el referido al tema de de la salud pública del siglo XVIII.¹² Logra producir una condición de poder, que tiene por objeto la salud de una colectividad. Por un lado, habita la idea inquietante del desarrollo del mercado médico bajo la forma de clientela privada; del otro lado, el surgimiento sacado de una medicina clínica fuertemente centrada en torno al examen, al diagnóstico a la terapéutica individual.

Bajo estos lineamientos, Foucault reconoce una nueva función del siglo XVIII, la función de la policía. “La organización de la sociedad como medio de bienestar físico de salud óptima y de longevidad estará a cargo de la policía.”¹³ Se percibe entonces, la presencia ruidosa de lo que se denominará policía. Hasta finales del *ancien régime*,¹⁴ no se comprende solamente la institución policial; se trata del conjunto de los mecanismos mediante los cuales se asegura el orden, se canaliza el crecimiento de las riquezas y se mantienen las condiciones de salud en general: El tratado de *La Mare*.¹⁵ Esta importancia fulminante y repentina que asume la medicina en el siglo XVIII hunde sus raíces en la intersección visible, de la economía “analítica” de asistencia y el surgimiento de una “policía” general de la salud. Es preciso que advirtamos un

¹¹ Op. Cit. FOUCAULT, M. Nacimiento de la clínica.125.p.

¹² Cfr. FOUCAULT, Michel. Obras esenciales Volumen II. Estrategias de poder. Buenos Aires, Ed. Paidós, 1999. 327.p.

¹³ Idem.331.p.

¹⁴ Idem.331.p.

¹⁵ Idem.331.p.

tercer problema ampliamente significativo, nos referimos al auge demográfico del occidente europeo. De esta forma emerge la “población” “con sus variables de números, repartición espacial o cronológico, el problema de la longevidad y la salud, no sólo como problema teórico, sino también como objeto de vigilancia.”¹⁶

Se esboza el proyecto de una tecnología de la población; Llámese, estimaciones demográficas, esperanzas de vida, crecimiento de las riquezas, matrimonio, natalidad, educación etc. De esta forma se producen condiciones de interés sobre el cuerpo, el cuerpo de los individuos y el cuerpo de las poblaciones. El cuerpo y su pasar con la vida y la muerte como excusa sobre la contemplación de los rasgos biológicos de una población. Entonces la vida antes fugitiva, se ofrece como objeto de producción. “Elementos pertinentes para una gestión económica y es necesario organizar en torno a ellos un dispositivo que asegure su sometimiento y sobre todo el incremento constante de su utilidad.”¹⁷

Así, infancia y medicalización de la familia, se tornan como una variable primordial. Ya no será solamente una red de relaciones que se inscriben dentro de un estatuto social, en un sistema de parentesco, en un mecanismo de transmisión de bienes. A partir de este instante, la familia pasa a ser el agente más constante de la medicalización. “Las demandas de cuidados médicos, las intervenciones autoritarias del poder respecto a la higiene y a las enfermedades (...) todo esto en su multiplicidad y en su coherencia marca el funcionamiento global de la política de la salud en el siglo XIX, pero no puede comprenderse sin tener en cuenta este elemento central formado en el siglo XVIII: La familia medicalizada-medicalizadora.”¹⁸ Por otra parte, la vieja noción de régimen, entendida como regla de vida y como forma de medicina preventiva, propone otros tipos de argumentos; la higiene y el funcionamiento de la medicina como instancia de control social, lo que se traduce con el tiempo a una culpabilidad decidida. “La ubicación de diferentes barrios, su humedad, la aireación de la ciudad, su sistema de alcantarillado y de evacuación de aguas, la situación de los cementerios y de los mataderos (...) todos constituyen factores que juegan un papel decisivo en la mortalidad y morbilidad de los habitantes.”¹⁹

De modo más preciso, diremos que las necesidades de la higiene comienzan a reclamar una intervención médica autoritaria. Algunos focos privilegiados se reubican sobre las instituciones como prisiones, navíos, hospitales generales donde se concentran los cuerpos de vagabundos,

¹⁶ Op. Cit. FOUCAULT. M. Estrategias de poder. 332.p.

¹⁷ Op. Cit. FOUCAULT. M. Estrategias de poder. 333.p.

¹⁸ Op. Cit.FOUCAULT. M. Estrategias de poder.336.p.

¹⁹ Idem.336.p.

mendigos, inválidos etc.²⁰ Deviene entonces el médico como nuevo protagonista de las diferentes instancias de poder. Un saber médico-administrativo que ha servido como núcleo originario de la economía social. El cuestionamiento que se hace acerca de los hospitales, a lo largo del siglo XVIII se comprende a través de los fenómenos, antes mencionados, como son; la aparición de la población, la organización de la familia parental como soporte de una medicalización y finalmente el entramado médico administrativo en torno a la cuestión de higiene colectiva. Respecto a todas las variables tanto positivas como negativas que tenga el hospital, hay una consecuencia última, y esta radica sobre el saber médico y la eficacia terapéutica materialidades visibles a nivel político y económico.

1.2 El derecho de conservar el bienestar del cuerpo

El derecho que tiene el hombre de conservar su cuerpo con buena salud, pasa a ser el objeto de la propia acción del Estado. A partir de entonces, la salud de los individuos se convierte en un gasto y se integra en las grandes partidas del presupuesto Estatal. La salud se transforma entonces en una verdadera lucha política. Desde entonces el cuerpo del individuo es uno de los objetivos principales de la intervención del Estado. Surge, lo que Foucault denominó “somatocracia” (intervención del Estado en la salud).²¹ Se despliega a su vez, los antibióticos, como sistemas de seguridad social, y en este vertiginoso momento se produce una mutación política, económica, social y jurídica de la medicina. Se traduce así en cierto sentido la medicina social. “La medicina fue siempre social y lo que no existe es la medicina no social, la medicina individualista, clínica, del coloquio singular, que fue mas bien un mito con el que se justificó y defendió una determinada práctica social de la medicina: el ejercicio privado de la profesión.”²²

Una especie de despegue sanitario del mundo desarrollado, comenzó a surgir y estuvo acompañado de un desbloqueo técnico y epistemológico de considerable importancia en la medicina y en toda una serie de prácticas sociales. Por otra parte, la medicina también, es un foco de atracción hacia la muerte. La medicina mata,²³ naufraga por corrientes de profunda ignorancia, transita por esos instantes donde no era una verdadera ciencia, sino un conjunto de conocimientos. La nocividad de la medicina era directamente proporcional a su no científicidad.

²⁰ Op. Cit.FOUCAULT. M. Estrategias de poder.337.p.

²¹ Op. Cit. FOUCAULT, M. Estrategias de poder.346.p.

²² Idem.346.p.

²³ Op. Cit. FOUCAULT. M. Estrategias de poder.348.p.

Pero a partir del siglo XX, la medicina se transforma en “peligrosidad” y no por su ignorancia o falsedad sino en cuanto a la razón de su saber. Lo medular aquí, es que no se sabe a donde se conducirán las manipulaciones genéticas efectuadas sobre el material genético de células vivas o las construcciones de armas biológicas, manipulaciones genéticas etc. El riesgo médico es un vínculo difícil de romper entre los efectos positivos y negativos de la medicina. “Hoy la medicina está dotado de un poder autoritario, con funciones normalizadoras que exceden con mucho la existencia de las enfermedades y las demandas de los enfermos.”²⁴

La autoridad médica es una autoridad social que puede adoptar decisiones relativas a una ciudad, un barrio, una institución un reglamento. Foucault, plantea que en la actualidad la medicina entronca con la economía por otra vía; “No solamente porque es capaz de reproducir la fuerza de trabajo, sino porque puede producir directamente una riqueza en la medida en que la salud representa un deseo para unos y un lujo para otros.”²⁵ La salud —convertida en un objeto de consumo— adquiere importancia económica y se introduce el mercado. De este modo, el cuerpo humano se vio doblemente introducido en el mercado (a través del salario, cuando el hombre vendió su fuerza de trabajo y más tarde por mediación de la salud). A partir del momento en que el cuerpo humano entra en el mercado por medio del consumo de salud, aparecen diversos fenómenos que provocan disfunciones en el sistema de salud y en la medicina contemporánea. El nivel de vida se define por la capacidad de consumo de los individuos y finalmente la medicina forma parte de un sistema económico y de poder.

²⁴ Op. Cit. FOUCAULT. M. Estrategias de poder. 353.p.

²⁵ Op. Cit.FOUCAULT. M. Estrategias de poder.357.p.

1.3 Foucault: Utilización del concepto de biopolítica

El tercer momento esencial lleva por nombre “*La Medicina social.*” (1974) Es justamente en este curso, cuando Foucault se vale de la palabra biopolítica, para explicar todos los procesos relacionados con la vida, muerte, poder y política. Para Foucault, las circunstancias de cambio de las condiciones socioeconómicas, los fenómenos de adaptación, los de resistencia, las medidas de higiene y aislamiento, ejercieron un papel importante en las relaciones entre la especie humana y su campo bacilar o vírico y las intervenciones de la higiene de la medicina, de las diferentes técnicas terapéuticas en este ámbito biológico de la intervención médica.

La huella que puede dejar en la historia todos estos mecanismos presentes, es lo que Foucault llamó biohistoria.²⁶ La desaparición de la peste y la tuberculosis o sea el proceso de regresión de la enfermedad. Esto significa llevar la medicalización, como investigación médica de forma cada vez más penetrante y minuciosa, el estudio sobre la hospitalización, y también sobre el hábitat. Significa llevar consigo, la economía de la salud como el consumo de salud en el desarrollo económico de las sociedades más privilegiadas. Foucault, examina algunos de los aspectos de la medicalización, de las sociedades y de la población a partir del siglo XIX. Adopta como referencia el ejemplo francés donde se refiere al nacimiento de la medicina social. Plantea que el control de la sociedad sobre individuos no se operó simplemente a través de la conciencia o de la ideología, sino que se ejerció en el cuerpo y con el cuerpo. “Para la sociedad capitalista lo más importante era lo biopolítico, lo somático, lo corporal.”²⁷ Se nombra como referente de la medicina y de la economía política el término de biopolítica.

Se reconoce que el cuerpo humano es un agente político y socialmente fuerza de trabajo, sin embargo la evolución de la medicina social u Occidental, en un comienzo no se preocupó del cuerpo humano en tanto que fuerza de trabajo. La medicina no estaba interesada por el cuerpo del proletario, por el cuerpo humano como instrumento de trabajo. Hasta la segunda mitad del siglo XIX se planteó el problema del cuerpo, de la salud, y de la fuerza productiva de los individuos. Al respecto Foucault construye tres etapas. La medicina de Estado, aquí Foucault observa y advierte que el surgimiento de la medicina de Estado se da en Alemania. En contradicción a la cita de Marx que decía que: “La economía era inglesa, la política era francesa

²⁶ Op. Cit.FOUCAULT, M. Estrategias de poder.363.p.

²⁷ Op. Cit. FOUCAULT, M. Estrategias de poder.366.p.

y la filosofía era alemana.”²⁸ Para Foucault, los conceptos operativos del capitalismo se instalaron primero en Alemania. “El Estado, como objeto de saber y como instrumento y lugar de adquisición de conocimientos específicos, se desarrolló con más rapidez e intensidad en Alemania que en Francia o Inglaterra.”²⁹ Y la medicina urbana,³⁰ toma cercanía, con el ejemplo Francés, en donde a finales del siglo XVIII, surgió una medicina social, al parecer no apoyada por la estructura del Estado, como sucedió en Alemania, sino por un fenómeno enteramente distinto, nos referimos a la urbanización.

La medicina social se desarrolló en Francia a raíz de la expansión de las estructuras urbanas. La coexistencia de diferentes grupos pequeños, corporaciones, oficios, cuerpos que se oponían unos a otros comenzaron enfrentamientos entre ricos y pobres, la plebe y la burguesía las sublevaciones y disturbios urbanos, los llamados “motines de subsistencia.”³¹ Entonces, interviene un nuevo mecanismo que cabía esperar: el modelo de “cuarentena.” Posteriormente la medicina urbana tuvo un nuevo objetivo: el control de la circulación, pero no de los individuos, sino de las cosas o elementos esenciales como el agua y el aire. Por medio de la medicina social se lograron varias cosas como que la profesión médica entró directamente en contacto con otras ciencias afines, fundamentalmente con la química. La introducción de la medicina en el funcionamiento general del discurso y del saber científico se produjo por medio de la socialización de la medicina, por el establecimiento de una medicina colectiva, social, urbana.

Finalmente nos encontramos con la medicina de la fuerza de trabajo, aquí Foucault introduce el ejemplo inglés. “La medicina de los pobres, de la fuerza de trabajo y del obrero no fue la primera meta de la medicina social, sino la última.” En primer lugar el Estado, en segundo lugar la ciudad y por último los pobres y los trabajadores fueron objeto de la medicalización.³² Por razones políticas durante la revolución francesa, en Inglaterra la población se transformó en una fuerza política capaz de rebelarse o participar de revueltas, también porque el siglo XIX encontró un medio que sustituía en parte los servicios prestados por la plebe, como por ejemplo sistema de transporte. También, porque la epidemia del cólera de 1832 comenzada en París propagándose por toda Europa, cristalizaron una serie de temores políticos y sanitarios suscitados por la población proletaria o plebeya. En Inglaterra país que experimentaba el desarrollo industrial empezó una nueva forma de medicina social.

²⁸ Idem.366.p.

²⁹ Op. Cit. FOUCAULT, M. Estrategias de poder.367.p.

³⁰ Op. Cit. FOUCAULT, M. Estrategias de poder.371.p.

³¹ Op. Cit. FOUCAULT. M. Estrategias de poder.372.p.

³² Op. Cit. FOUCAULT. Estrategias de poder. 380.p.

La “Ley de los pobres,”³³ convierte esencialmente a la medicina inglesa en medicina social, en la medida en que las disposiciones de esa ley implicaban un control médico sobre el indigente. Con la ley de los pobres, surgió de manera ambigua un importante factor de la medicina social; la idea es, una asistencia fiscalizada, de una intervención médica que constituyó un medio de ayudar a los más pobres y a satisfacer las necesidades de salud que su pobreza les impedía alcanzar. En términos generales se puede afirmar que, a diferencia de la medicina de Estado alemana del siglo XVIII, en el siglo XIX y sobre todo en Inglaterra, apareció una medicina que consistía esencialmente en un control de la salud y del cuerpo de las clases más necesitadas, con el fin de hacerlas más aptas para el trabajo y menos peligrosa para las “clases ricas.”³⁴ Esta vía inglesa de la medicina tuvo porvenir contrariamente a lo que sucedió a la medicina urbana y sobre todo a la medicina de Estado. El sistema inglés permitió por un lado, establecer tres cosas: La asistencia médica al pobre, el control de salud de la fuerza de trabajo y el registro general de control de la salubridad pública protegiendo de esta forma a las clases más ricas. Una medicina de pobres, una medicina administrativa y una medicina privada. El objetivo en la actualidad es hacer funcionar estos tres sectores de la medicina, si bien articulados entre sí de una manera diferente.

³³ Idem.380.p.

³⁴ Op. Cit. FOUCAULT. Estrategias de poder. 381.p.

2. Desde el poder

Genealogía del poder y biopolítica

La cuestión sobre el poder siempre estuvo presente en Foucault, en su curso del 7 de enero de 1976 en “*Microfísica del poder*” expone lo que para él vendría siendo la genealogía y la concede de la siguiente forma: “Se trata de un saber histórico de la lucha y se ha perfilado así, investigaciones genealógicas múltiples, redescubrimiento conjunto de la lucha y la memoria directa de los enfrentamientos. Y esta genealogía, en tanto que acoplamiento del saber erudito y del saber de la gente, no sólo ha sido posible, sino que además pudo intentarse con una condición; que fuese eliminada la tiranía de los discursos globalizantes con su jerarquía y con todos los privilegios de la vanguardia teórica.”³⁵ Recuérdese que en Foucault, la genealogía es fundamentalmente un proyecto con un triple eje: La verdad, el poder, y la ética. Este segundo período de Foucault, denominado “etapa genealógica” se erige hacia la historia de un poder y sus relaciones.

2.1 Plus ganancia- sub-poder

En “*La verdad y las formas jurídicas*” (1973) nos interesa dejar entrever la propuesta de Foucault, donde analiza como las instituciones —fábrica, escuelas, prisiones, hospitales— tienen por objeto, ligar al individuo al proceso de producción, formación o corrección de los productores, que habrá de garantizar la producción y a sus ejecutores en función de una determinada norma. Aunque, si nos detenemos un momento veríamos que, en el fondo, se trata no sólo de una apropiación o una explotación de la máxima cantidad de tiempo, sino también de controlar, formar, valorizar, según un determinado sistema, el cuerpo del individuo.

En este proceso, notamos que el tiempo de la vida se convierte en tiempo de trabajo, que éste a su vez, se transforme en fuerza de trabajo y la fuerza de trabajo pasa a ser fuerza productiva. De esta forma, todas estas instituciones tienen un poder que no es sólo económico sino también político. Esta unión del hombre con el trabajo se reconoce como un tema político que está estrechamente vinculado con el tema del poder. Más que una plus-ganancia, un sub-poder.

³⁵.Cfr. FOUCAULT, Michel. *Microfísica del Poder*. Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 2005. 125.p.

Cuando habla de sub-poder, Foucault se refiere a una trama de poder microscópico, capilar.³⁶ Que no es el poder político ni los aparatos de Estado ni el de una clase privilegiada, sino el conjunto de pequeños poderes e instituciones situadas en un nivel más bajo. Por lo tanto no existe un poder en la sociedad, se dan múltiples relaciones de autoridad situadas en distintos niveles, apoyándose mutuamente y manifestándose de manera sutil.

2.2 Lo anormal

En su obra “*Los Anormales*” (1974) Foucault, nos expone la idea de ver que la razón, no impide de manera absoluta que existan sujetos a los que él llama monstruos, como consecuencia de la domesticación, el conformismo, y de la seguridad garantizada por el ejercicio de poder.

Foucault prolonga y nutre los análisis en torno al poder disciplinario, el poder de normalización y el bio-poder. Se busca rastrear los reveses, las trabas que enfoca el problema de los individuos peligrosos a quienes, en el siglo XIX, los denominaron: Anormales. De esta forma define a sus tres figuras principales: los monstruos; que hacen referencia a las leyes de la naturaleza y las normas de la sociedad, los incorregibles, de quienes se encargan los nuevos dispositivos de domesticación del cuerpo y los onanistas, que dan pábulo, desde el siglo XVIII, a una campaña orientada al disciplinamiento de la familia moderna.³⁷ Aquí encontramos la invocación de las formas disciplinarias al interior de las diferentes instituciones, además aquí nos vemos enfrentados a la materialización del poder de un conjunto de instituciones de vigilancia y de control. Buena parte de la sensibilidad de quienes se han visto afectados de algún modo por lo anormal, reclaman su derecho de no pertenencia a una multiplicidad de simulacros: imagen pública, individuo peligroso, representante de la especie. Tras ese circuito representacional de la forma abstracta, comparece el cuerpo y la asignación de una identidad flotante, comparece a última hora, el ser y los entes, y allí, en la anormalidad misma, se vuelve a conjugar la idea.³⁸

³⁶ Cfr. FOUCAULT, M. Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión. Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 2004. 33-34.pp.

³⁷ Cfr. FOUCAULT, Michel. La vida de los hombres Infames. La Plata. Ed. Altamira, 1996. 61.p.

³⁸ Cfr. Op. Cit. WITTO, Sergio. Los Anormales, Michel Foucault. [En línea] < www.revistapolis.cl. N° 3> [consulta 28 de agosto 2007]

2.3 Docilidad y disciplinamiento sobre los cuerpos

En cada senda que surca el poder en Foucault hallamos a Nietzsche. En estas propuestas nietzscheanas, se encuentra la trama investigativa que seguirá esbozando Foucault a lo largo de su etapa genealógica. Nietzsche y Foucault, concuerdan en que la concepción de la violencia es más bien una constante que una excepción en el comportamiento humano. Nietzsche, en su obra *“Genealogía de la moral.”*³⁹ Explica el surgimiento del Estado como una domesticación de la mayoría realizada por los más poderosos; “El sentido de toda cultura consiste cabalmente en sacar del animal rapaz “hombre”, mediante, la crianza, “un animal manso” y civilizado, un animal doméstico”⁴⁰ La sociedad, lejos de ser fruto de una convención utilitaria, es el resultado de la violencia. Las ideas de Nietzsche, son mencionadas aquí con otro objetivo; presentar la violencia, producto de la agresividad humana, como constitutiva de la vida del hombre y no como un comportamiento anómalo o una desviación.

“Vigilar y castigar” (1975) es clave para analizar las aspiraciones y direcciones que se despliegan incesantemente en la actual sociedad disciplinaria. Por un lado, se produce una crisis de la economía de los castigos y por otro lado, una reorganización del sistema punitivo. Logrando mostrar como estos mecanismos microfísicos del poder se materializan en el cuerpo. Lo que busca Foucault es intentar demostrar cómo las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos.⁴¹ Aparece el poder como construcción positiva a través de múltiples tácticas a diferencia de las primeras obras en las que aparece una concepción puramente negativa (funcionamiento sólo por represión) que terminó por parecerle insuficiente. El castigo ha pasado de un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos; “en los comienzos del siglo XIX el gran espectáculo de la pena física se disimula el cuerpo supliciado se excluye del castigo el aparato tal del sufrimiento. Ahora el castigo no recae en el cuerpo si no en el alma.”⁴² El sufrimiento físico, el dolor del cuerpo mismo que se gaba y los reflejos de un hombre ya no son los elementos constitutivos de la pena.

La llegada del alma en la escena de la justicia penal no será la transformación en la manera en que el cuerpo mismo esta investido por las relaciones de poder.

³⁹ Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogía de la Moral*. Madrid. Ed. Alianza, 1992. 43.p.

⁴⁰ Op. Cit. NIETZSCHE, F. *Genealogía de la Moral*. 48.p.

⁴¹ Cfr. Op. Cit. FOUCAULT, M. *Vigilar y castigar*. 33-34.pp.

⁴² Op. Cit. FOUCAULT.M. *Vigilar y castigar*.24.p.

En este período de transición a los castigos con humanidad.⁴³ Se pasa de castigar al cuerpo de forma directa y violenta a un castigo más sutil de nostalgia íntima y silenciosa. Este nuevo poder se caracteriza por ser; “microscópico, capilar; encuentra el núcleo mismo de los individuos, alcanza su cuerpo, se inserta en sus gestos, sus actitudes, sus discursos, su aprendizaje, su vida cotidiana, una microfísica del poder.”⁴⁴ En el pasar histórico de la disciplina, se modela un arte del cuerpo humano, pensado como más obediente, útil, productivo armonizado. El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo desarticula y lo recompone como un vaivén de diversidades. “Es dócil un cuerpo que pueda ser sometido que pueda ser utilizado, transformado y perfeccionado”⁴⁵

Foucault nos advierte sobre una anatomía política, una mecánica del poder⁴⁶ definiendo la manera de ver como se puede hacer que los cuerpos operen como se quiere. La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos dóciles. La disciplina disocia el poder del cuerpo, hace de este poder una aptitud, una capacidad que trata de aumentar la potencia, convirtiéndola en una relación de sujeción estricta. El delincuente es sometido a caos minúsculos de amargura, es descalificado como ciudadano, enemigo social, el malvado, el loco, el enfermo y pronto el anormal. Se produce un proceso de objetivación de los delincuentes y de los delitos.

La disciplina es una anatomía política del detalle.⁴⁷ Las disciplinas, con ansiedad invocan el momento en que se efectúa lo que se podría llamar la inversión del eje político de la individualización. Hay que cesar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: “excluye reprime enmascara disimula y oculta. (...) de hecho el poder produce realidad produce ámbitos de objetos rituales de verdad.”⁴⁸ El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción.

La prisión es para Foucault la parte más sombría del aparato de justicia es el lugar donde el poder de castigar que ya no se atreve a actuar a rostro descubierto organiza silenciosamente un campo de objetividad donde el castigo podrá funcionar en pleno día como terapéutica e inscribirse la sentencia entre los discursos del saber.⁴⁹ La prisión aparece como algo natural ligada al funcionamiento de la sociedad, a la evolución de las ideas y costumbres, pena de las sociedades civilizadas. Esta prisión que nos muestra Foucault esta constituida por un sistema

⁴³ Idem. 24.p.

⁴⁴Op. Cit. FOUCAULT, M. Vigilar y castigar.142.p.

⁴⁵Op. Cit. FOUCAULT, M. Vigilar y castigar.140.p.

⁴⁶Op. Cit. FOUCAULT, M. Vigilar y castigar.35.p.

⁴⁷Op. Cit. FOUCAULT, M. Vigilar y castigar.36-37. pp.

⁴⁸Op. Cit. FOUCAULT, M. Vigilar y castigar.198.p.

⁴⁹Op. Cit. FOUCAULT, M. Vigilar y castigar.259.p.

panóptico (Bentham) es la figura arquitectónica de esta composición. Tantos pequeños teatros como celdas, en los que cada actor esta solo perfectamente individualizado y constantemente visible, el dispositivo panóptico dispone unas unidades espaciales que permiten ver sin cesar y reconocer al punto.⁵⁰ El sistema panóptico, funciona como una acción incesante sobre las personas, observación, saber clínico sobre los penados, individualización, transparencia, clasificación, documentación, o sea una constitución de saber. Aquí el discurso penal y el discurso psiquiátrico entremezclan sus fronteras, y ahí, en su punto de unión, se forma esa noción de individuo peligroso que permite establecer un sistema de causalidad a la escala de una de una biografía entera y dictar un veredicto de castigo-corrección. El castigo legal recae sobre un acto; la técnica punitiva recae sobre una vida. Acá aparece “la policía”⁵¹ como uno de los instrumentos principales para la vigilancia de delincuentes, la policía con una jerarquía en parte oficial, en parte secreta, constituye un medio de vigilancia perpetua sobre la población. La delincuencia funciona como un observatorio político legitima múltiples mecanismos de control sobre la población.

2.4 Un poder microscópico

Tomaremos de su libro “*Microfísica del poder*” (1978) Foucault no solamente indaga en el análisis de un poder único, sino también, un poder que se origina en diversos escenarios de distintas prácticas sociales. Lo que en lenguaje sencillo vendría a ser un poder microscópico; “Se trata de coger al poder en sus extremidades, en sus confines últimos, allí donde se vuelve capilar, de asirlo en sus formas e instituciones más regionales, más locales.”⁵² Lo que Foucault ha hecho en sus investigaciones sobre el poder, es precisamente eso, analizarlo muy minuciosamente hasta su parte más microfísica, en todas sus relaciones principalmente la que establece con el cuerpo. Pues bien, un fragmento de la clase del *14 de enero de 1976*;⁵³ nos menciona lo siguiente; “El poder tiene que ser analizado como algo que circula, o más bien, como algo que no funciona sino en cadena. No está nunca localizado aquí o allí, no está nunca en las manos de algunos, no es un atributo como la riqueza o un bien.

⁵⁰Op. Cit. FOUCAULT, M. Vigilar y castigar.203.p.

⁵¹Op. Cit. FOUCAULT, M. Vigilar y castigar.144.p.

⁵² Cfr. Op. Cit. FOUCAULT, M. Microfísica del poder.141.p.

⁵³ Op. Cit. FOUCAULT, M. Microfísica del poder 139.p.

El poder funciona —se ejercita— a través de una organización reticular, se intenta saber cómo se ha constituido en los sujetos, a partir de una multiplicidad de cuerpos, de las fuerzas, de las energías, de las materialidades, de los deseos, de los pensamientos.”⁵⁴ El significado con el que Foucault emplea el concepto del poder tiene que ver con la dimensión y el sentido en que opera.

Otro ejemplo muy claro del modo en que Foucault concibe las relaciones de poder en estos términos nos lo proporciona, un célebre pasaje del curso dictado el *7 de enero de 1976*.⁵⁵ En este fragmento Foucault presenta las limitaciones que—en su opinión—están asociadas a un análisis del poder en términos estrictamente economicistas. Una funcionalidad económica en la medida que el poder tiene esencialmente el papel de mantener las relaciones de producción. Como una forma de contraposición a este modelo Foucault planteaba lo siguiente; “la apropiación y el poder no se dan, no se cambian ni se retoman, sino que se ejercitan, no existen más que en acto (...) el poder no es principalmente mantenimiento ni reproducción de las relaciones económicas, sino ante todo una relación de fuerza. Pero si el poder es efectivamente una relación de fuerza más que analizarlo en términos de cesión, contrato, alienación o en términos funcionales del mantenimiento de las relaciones de producción, ¿no debería ser analizado en términos de lucha, de enfrentamientos, de guerra? Se estaría así en oposición con la primera hipótesis, según la cual la mecánica del poder es esencialmente represión. Y podría formularse una segunda hipótesis: el poder es la guerra, la guerra ejercida con otros medios”⁵⁶

En su curso del *7 de enero de 1976*, comenta el trabajo que ha venido desarrollando en los años anteriores, así como el carácter de la crítica a que ha sometido a las instituciones, las prácticas y los discursos. Señala, en primer lugar, el carácter local de la crítica, y en segundo lugar comenta: “Esta crítica local se ha realizado, me parece, a través de lo que podríamos llamar los “retornos del saber” (...) en el fondo de esta temática, a través de ella, hemos visto producirse lo que podría llamarse la insurrección de los saberes sometidos.”⁵⁷

A modo de conclusión solo podemos decir que frente a las visiones tradicionales del poder como estructura dominante y coercitiva que parte de un modelo jurídico y represor, los planteamientos de Foucault, conciben al poder más bien como una red capilar que impregna todas las prácticas y todos los discursos. El poder, desde este punto de vista no es una sustancia,

⁵⁴ Op. Cit.FOUCAULT, M. Microfísica del poder.143.p.

⁵⁵ Op. Cit.FOUCAULT, M. Microfísica del poder.125.p.

⁵⁶ Op. Cit.FOUCAULT, M. Microfísica del poder.135.p.

⁵⁷ Op. Cit. FOUCAULT,M. Microfísica del poder. 130.p.

sino una relación, por lo que no es algo que se posea, sino más bien algo que se ejerce. El poder, además, no actúa única ni principalmente desde la negatividad. Su mayor fuerza no proviene de la prohibición, de la persecución ni de la coerción, sino que reside en lo que el poder tiene de positividad. El poder está ligado a prácticas y discursos que generan conocimiento y producen verdad. Es este binomio de saber-poder el que nos atraviesa desde una “microfísica” que define nuestra cotidianeidad y literalmente nos constituye tal y como somos.

2.5 Dispositivo de sexualidad y biopolítica

Foucault en “*Historia de la sexualidad: Voluntad de saber*” (1976) se enfoca en los dos últimos siglos sobre, el funcionamiento de la sexualidad como régimen de poder, en relación a la emergencia del bio-poder. Ataca las hipótesis represivas la creencia común de que hemos “reprimido” nuestros impulsos sexuales particularmente desde el siglo XIX. Foucault acentúa su arco de acción hacia el funcionamiento y las razones del ser, hacia el régimen poder-saber-placer que nos guía hacia un discurso hasta entonces apaciguado sobre la sexualidad humana. Bajo esta reflexividad se rondan caminos y vertientes que logren evidenciar una explosión discursiva en torno al sexo, más que su instauración represiva; “...pero lo esencial es la multiplicación de discurso sobre el sexo en el campo de ejercicio del poder mismo: incitación institucional a hablar del sexo, y cada vez más; obstinación de las instancias del poder en oír hablar de sexo y en hacerlo hablar.”⁵⁸ Foucault, rastrea una desembocadura original, hacia el interés público en la sexualidad. En esta incitación a los discursos sobre la sexualidad, el secreto sobre el sexo forma parte de los mecanismos para hacerlo brotar y explicitarse. El sexo, participa del poder público; solicita procedimientos de gestión; debe ser tomado a cargo por discursos analíticos. Vemos de esta forma como el sexo llega a ser asunto de la “policía.”⁵⁹ Esta explosión discursiva tiene una productividad notable, constituye una sexualidad heterogénea se interroga y se escucha a la sexualidad de los niños, a la de los locos y a la de los criminales, al placer de aquellos que no aman al otro sexo, a las ensoñaciones, obsesiones, las pequeñas manías o las grandes furias. Se invade y penetra la sexualidad, se incorporan las perversiones y especifican los individuos. “El siglo XIX y el nuestro fueron más bien la edad de la multiplicación: una dispersión de las sexualidades, un esfuerzo de sus formas disparatadas, una implantación

⁵⁸ Cfr. FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad: Voluntad de saber*. Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 2005. 32.p.

⁵⁹ Op. Cit. FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad: Voluntad de saber*.107.p.

múltiple de las perversiones. Nuestra época ha sido iniciadora de heterogeneidades sexuales.”⁶⁰ De esta forma las relaciones de poder con el sexo y el placer se ramifican, se multiplican, miden el cuerpo y penetran en las conductas. Poder y placer no se anulan no se envuelven el uno contra el otro, se persiguen, se encabalgan y reactivan.

La pregunta central que se consume en Foucault es; por qué se hizo patente una necesidad en las sociedades occidentales de producir verdad sobre el sexo, desarrollando a su alrededor el proyecto de una ciencia del sujeto. Justamente, la respuesta la encuentra en el análisis del poder en occidente durante los últimos siglos, cuyos mecanismos construyen la sexualidad como uno de sus ejes fundamentales. Una forma de visualizar la analítica del poder es definiendo el dominio específico, de las relaciones de poder es liberándose de la noción “jurídico discursiva” del poder originada en el surgimiento de las monarquías en el tránsito del Medievo a la modernidad; “a pesar de los esfuerzos realizados para separar lo jurídico de la institución monárquica y para liberar lo político de lo jurídico, la representación del poder continuó atrapada por este sistema.”⁶¹ Esta concepción instauraría una legalidad de rechazo al sexo mediante la prohibición y la censura, con un dispositivo unitario en todos los niveles y ámbitos sociales.

Foucault ve en esta noción un enmascaramiento del poder, cuyos mecanismos han constituido nuevos procedimientos que funcionan, no ya por el derecho, sino por la técnica, no por la ley, sino por la normalización, no por el castigo sino, por el control y que se ejerce en niveles y formas, que rebasan el Estado y sus aparatos: “Se trata de pensar al sexo, sin la ley, y a la vez, el poder sin ley.”⁶² Las relaciones de fuerza, el juego de las luchas, los apoyos o contradicciones forman sistemas de aislamientos para finalmente lograr estrategias que cristalizan los aparatos Estatales y la hegemonía social. En este sentido el poder, se produce continuamente y está en todas partes: “El poder no se tiene, se ejerce. Las relaciones de poder no son exteriores a otras relaciones, sino inmanentes, como efecto y causa de las diferenciaciones existentes; y donde hay poder, hay resistencia.”⁶³ Dentro de las estrategias de poder-saber en la sexualidad, encontramos la cuestión del sexo y como éste se transforma en una interrogación sobre la productividad de los discursos sobre la sexualidad (que efectos recíprocos de saber y poder aseguran). Y en este conjunto estratégico encontramos a histerización del cuerpo de la mujer, la pedagogización del

⁶⁰ Op. Cit. FOUCAULT, M. Historia de la sexualidad: Voluntad de saber.49.p.

⁶¹ Op. Cit. FOUCAULT, M. Historia de la sexualidad: Voluntad de saber.107.p.

⁶² Op. Cit. FOUCAULT, M. Historia de la sexualidad: Voluntad de saber.111.p.

⁶³ Op. Cit. FOUCAULT, M. Historia de la sexualidad: Voluntad de saber.114.p.

sexo del niño, la socialización de las conductas procreadoras y la psiquiatrización del placer perverso. Por consiguiente, Foucault enuncia la noción de biopoder.⁶⁴ Se proyecta así una nueva forma de poder, bajo un impulso homogéneo aunque con asimetrías de clases el de una expansión indefinida de la fuerza, del vigor, de la salud, de las cosas, el tiempo, los cuerpos y finalmente la vida.”⁶⁵

Según Foucault, la voluntad de saber describe dos polos de desarrollo. Uno de los polos está situado en el cuerpo como máquina. La optimización de las actitudes, la extorsión de las fuerzas, la integración en sistemas de control por medio de las disciplinas una “anatomopolítica del cuerpo humano.”⁶⁶ El otro polo del biopoder está centrado en el cuerpo penetrado por la mecánica de lo vivo, que sirve soporte a los procesos biológicos y que conforman lo que Foucault llama “biopolítica de la población”⁶⁷ y que inspiró de manera bastante directa su proyecto de la historia de la sexualidad, estudio que se propuso comprender la importancia que ha llegado a tener el sexo como cuestión política.

3. Desde el racismo

Lucha, guerra, raza y biopolítica

“*Genealogía del Racismo*” (1975) mezcla una abundancia de temas que desembocan en la guerra de razas, racismo de Estado, biopoder y biopolítica. El autor, sitúa el origen de la genealogía en la confluencia de unos saberes que habían estado sometidos hasta hace poco y que inician lo que él denomina una insurrección. Foucault, elige la guerra como principio de análisis de las relaciones de poder, poniéndolo en relación con el Derecho y con la verdad entendida como efecto producido por el poder.

3.1 Guerra de razas

La teoría de la guerra de razas a partir de comienzos del siglo XIX, adquiere dos transcripciones: Transcripción biológica, operada mucho antes de Darwin y que tomará su discurso de una anátomo-fisonomía. Esta dará nacimiento a la teoría de las razas en el sentido histórico-biológico del término. Una bifurcación esencial, que corresponde a los enfrentamientos

⁶⁴ Op. Cit. FOUCAULT, M. Historia de la sexualidad: Voluntad de saber.169.p.

⁶⁵ Idem.169.p.

⁶⁶ Op. Cit. FOUCAULT, M. Historia de la sexualidad: Voluntad de saber.168.p.

⁶⁷ Idem.168.p.

de razas en la teoría del evolucionismo y la lucha por la vida.”⁶⁸ Por otra parte, tenemos la teoría de la guerra social la cual tendrá lugar a partir del gran tema y de la teoría de la guerra social, que se desarrollan desde los primeros años del siglo XIX y que tenderán a cancelar todas las huellas del conflicto de razas para definirse como lucha de clases.⁶⁹

Siguiendo prominentemente la primera transcripción, se mostrará de qué modo se produjo el desarrollo de un racismo biológico-social. “Este racismo se funda sobre la idea (...) según la cual la otra raza no es la que llegó de afuera, no es la que por determinado tiempo a triunfado y dominado, sino aquella que en forma permanente, incesante, se infiltra en el cuerpo social, o mejor dicho, se reproduce ininterrumpidamente dentro y a partir del tejido social.”⁷⁰ Se produce el desdoblamiento de una sola y misma raza en una súper-raza y una sub-raza. De esto se desprende una consecuencia fundamental: El discurso de la lucha de razas que originalmente constituía un instrumento de lucha para campos descentrados, será re-centrado y se convertirá en el discurso del poder, un poder centrado, centralizado y centralizador.⁷¹ En este momento aparecerán todos los discursos biológicos-racistas sobre la degeneración y todas las instituciones que, dentro del cuerpo social, harán funcionar el discurso de la lucha de razas como principio de segregación, de eliminación y de normalización de la sociedad. No se dirá más: debemos “defendernos contra la sociedad” sino que se enunciara el hecho de que debemos “defender la sociedad”⁷² contra todos los peligros biológicos de aquella sub-raza. La temática racista no aparecerá ya, en ese momento, como instrumento de un grupo social contra otro, sino que servirá a la estrategia global de los conservadurismos sociales.

3.2 El derecho de vida y muerte

La última lección de este libro llamado: “*Del poder soberano al poder sobre la vida.*”⁷³ Se revela el racismo de Estado (capitalista y socialista) como condición de posibilidad del poder de hacer vivir o dejar morir.⁷⁴ El tema de las razas no estaba destinado a desaparecer sino a ser retomado bajo otra forma el racismo de Estado. En esta lección se describen las condiciones que permitieron su existencia. En la teoría clásica el derecho de vida y muerte era uno de los atributos fundamentales de la soberanía. De acuerdo a esto la vida y la muerte del sujeto se

⁶⁸ Cfr. FOUCAULT, Michel. Genealogía del racismo. La Plata, Ed. Altamira, 1996. 70.p.

⁶⁹ Idem.70.p.

⁷⁰ Idem.70.p.

⁷¹ Op. Cit. FOUCAULT, Michel. Genealogía del racismo.71.p.

⁷² Idem.71.p.

⁷³ Op. Cit. FOUCAULT, M. Genealogía del racismo.247.p.

⁷⁴ Op. Cit. FOUCAULT, M. Genealogía del racismo.249.p.

vuelven derechos sólo por efecto de la voluntad soberana. Sin embargo, existe un desequilibrio práctico, este derecho sólo se ejerce de forma desequilibrada, siempre del lado de la muerte. “El efecto del poder soberano sobre la vida sólo se ejerce desde el momento en que el soberano puede matar (...) Se trata más bien del derecho de hacer morir o dejar vivir. Y esto produce una fuerte asimetría.”⁷⁵ La pregunta acerca de si la vida, en tanto que razón primera, originaria y fundamental del contrato, no debería estar excluida del mismo, se expresa como el problema de la vida empieza a problematizarse en el campo del análisis del poder político.

La biopolítica, extraerá su saber y definirá el campo de intervención de su poder, a través de la proporción de los nacimientos, la morbilidad, fecundidad de la población de las diversas discapacidades biológicas, de los efectos del ambiente, etc. Así el problema de la vida empieza a problematizarse en el campo del pensamiento político. Desde esta perspectiva la razón de que la muerte sea ocultada depende de una transformación de las tecnologías de poder. Desde que el poder es cada vez menos el derecho de hacer morir y cada vez más el derecho de intervenir para hacer vivir, de intervenir para mejorar la vida, para controlar sus accidentes, los riesgos, las deficiencias, la descalificación progresiva de la muerte.⁷⁶ Y por otra parte la sexualidad en el siglo XIX se transforma en un campo de importancia estratégica fundamental. El poder tomó a cargo la vida. ¿Cómo se ejerce el derecho de matar y la función homicida, si es verdad que el poder soberano retrocede cada vez más y el biopoder, disciplinario y regulador, avanza siempre más?⁷⁷ Aquí interviene lo que denominamos “racismo” el cual introduce una separación entre lo que debe vivir y lo que debe morir.

La raza, el racismo, son —en una sociedad de normalización—la condición de la aceptación del homicidio (...) desde el momento en que el Estado funciona sobre la base del biopoder, la función homicida del Estado mismo sólo puede ser asegurada por el racismo. Que quede bien claro que cuando hablo de homicidio no pienso simplemente en el asesinato directo, sino todo lo que puede ser también muerte indirecta: el hecho de exponer a la muerte o de multiplicar para algunos el riesgo de muerte, o más simplemente, la muerte política la expulsión.” El racismo asegura entonces la función de la muerte en la economía del biopoder, sobre el principio de que la muerte del otro equivale al reforzamiento biológico de sí mismo como miembro de una raza o una población, como elemento de una pluralidad coherente y viviente (...) El racismo está pues ligado con el funcionamiento de un Estado que está obligado a valerse de la raza, de la

⁷⁵ Idem. 249.p.

⁷⁶ Op.Cit. FOUCAULT, M. Genealogía del racismo.256.p.

⁷⁷ Op.Cit. FOUCAULT, M. Genealogía del racismo 263.p.

eliminación las razas o de la purificación de la raza para ejercer su poder soberano. Por un lado una técnica disciplinaria, centrada en el cuerpo, que produce efectos individualizantes y manipula al cuerpo como foco de fuerzas que deben hacerse útiles u dóciles. Por el otro una tecnología centrada sobre la vida, que recoge efectos masivos propios de una población específica y trata de controlar la serie de acontecimientos aleatorios que se producen en una masa viviente.⁷⁸

4. Desde la Gubernamentalidad

El arte de gobernar y la biopolítica

En su obra "*Seguridad, territorio, población*" (1978) comenzaremos examinando su lección del 1 de febrero del 1978, donde se explica la gubernamentalidad, la cual será entendida como el análisis de la problemática del gobierno, refiriéndose específicamente a la forma cómo se ejerce el poder, cómo se pone en práctica la economía, una economía a nivel de todo el Estado. El príncipe de Maquiavelo, consagra como principio y como corolario un imperativo: "Que el objetivo del ejercicio del poder es necesariamente, mantener, reforzar y proteger el "principado" (...) este principado, como relación del príncipe con sus súbditos y con su territorio, o fundamentalmente, el territorio y sus habitantes."⁷⁹

Es así, como el objeto de la gubernamentalidad toma fuerza y se orienta bajo la recopilación, de lo anteriormente dicho, lo que desde el lenguaje foucaultiano sería; las competencias del Estado en su conjunto. De esta forma Foucault se interroga acerca del "arte de gobernar." En La Mothe Le Vayer, aparece la reflexión de la existencia de tres gobiernos; un gobierno sobre sí mismos, que compete a la moral, el arte de gobernar una familia como es debido, y la ciencia de gobernar bien el Estado que compete a la política.⁸⁰ Las cuales siempre funcionan como una continuidad esencial de la primera a la segunda y de ésta a la tercera. La pedagogía del "príncipe" asegura la continuidad ascendente (el Estado debe saber gobernarse a sí mismo), y la "policía" asegura la continuidad descendente (el Estado está bien gobernado.)⁸¹

⁷⁸ Op.Cit. FOUCAULT, M. Genealogía del racismo. 265-267.pp.

⁷⁹ Op. Cit. FOUCAULT, M. Estética, ética y hermenéutica. 179.p.

⁸⁰ Op. Cit. FOUCAULT, M. Estética, ética y hermenéutica. 181.p.

⁸¹ Idem.181.p.

Foucault busca con toda esta literatura responder esencialmente una pregunta; ¿Cómo introducir la economía, es decir, la manera de administrar como es debido a los individuos, los bienes, las riquezas en la gestión del Estado? La introducción de la economía del ejercicio político, constituirá el desafío esencial del gobierno. Una vez más, Foucault, se sirve de la cita de La Perrière, para explicar la importancia de la palabra “cosas” como noción de “territorio” y la manera en que las personas habitan cierto territorio. “El gobierno es la recta disposición de las cosas, de las que uno se hace cargo para conducir las a un fin conveniente.”⁸² En el siglo XVI la soberanía no se ejerce sobre las cosas, se ejerce ante todo sobre un territorio ya que éste, es el elemento fundamental del principado. Esta misma idea, hace pensar a Foucault, que la finalidad de un gobierno, es muy distinta a la de soberanía, que remite al fin de la soberanía, como una forma de circular. El fin de la soberanía se encuentra en sí misma, mientras que el gobierno se preocupa de las cosas que dirige; “el fin de la soberanía, se encuentra en sí misma, y mientras que ésta extrae sus instrumentos de sí misma bajo la forma de la ley, el fin de gobierno, por su parte, está en las cosas que dirige.”⁸³

En segundo lugar, Foucault se ocupa de lo concerniente al Estado administrativo, o lo referente a la economía. Aquí Foucault, nos explica esquemáticamente el arte de gobernar, donde se encuentra a finales del siglo XVI y principios del XVIII una primera forma de cristalización, ésta se organiza en torno al tema de una razón de Estado, entendida no en el sentido peyorativo que se le da, sino en un sentido positivo y pleno. El mercantilismo fue la primera sanción, de este arte de gobernar, tanto al nivel de las prácticas políticas como de los conocimientos sobre el Estado. “El mercantilismo es la primera racionalización del ejercicio de poder, como práctica del gobierno.”⁸⁴ Desde ahí intervienen los juristas del siglo XVII, cuando formulan o cuando reactualizan la teoría del contrato. A través del desarrollo de la ciencia de gobierno, la economía se logró volver a centrar sobre cierto nivel de realidad que ahora caracterizamos como económico y una vez más a través del desarrollo de la ciencia del gobierno fue posible delimitar el problema específico de la población. El problema de la población como arte de gobernar. Y de esta perspectiva, la población y la realidad propia de sus fenómenos van a permitir descartar definitivamente el modelo de la familia y volver a centrar esta noción de economía sobre algo distinto.

⁸² Op. Cit. FOUCAULT, M. Estética, ética y hermenéutica .183.p.

⁸³ Op. Cit. FOUCAULT, M. Estética, ética y hermenéutica. 185-186.pp.

⁸⁴ Op. Cit. FOUCAULT, M. Estética, ética y hermenéutica. 189.p.

Lo que llamaríamos las propias regularidades de la población; su número de muertos, sus enfermedades, las regularidades de sus accidentes etc. Tales efectos serán grandes epidemias, expansiones endémicas, la espiral del trabajo y de la riqueza. Finalmente podemos decir que la población aparece como la potencia del soberano, como el fin del instrumento de gobierno.⁸⁵ En resumen, el tránsito de un arte de gobernar a una ciencia política, el paso de un régimen dominado por las estructuras de soberanía a un régimen dominado por las técnicas de gobierno, tienden a girar —en el siglo XVIII— en torno a la población, y por consiguiente, en torno al nacimiento de la economía política.

Foucault denomina a la Gubernamentalidad, como el “arte de gobierno,” gobernar es estructurar el campo de lo posible en acción de otros.⁸⁶ Y al respecto explica tres formas para él importantes: “Por gubernamentalidad entiendo, el conjunto constituido por las instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones (...) que permiten esta forma tan específica de poder, que tiene como meta principal, la población como forma primordial del saber, la economía política y los dispositivos de seguridad. En segundo lugar la entiendo como la tendencia en Occidente, la palabra gobierno sobre todos los demás: soberanía, disciplina (...) lo que comporta muchos aparatos específicos de gobierno y el desarrollo de una serie de saberes. Y finalmente creo que por “gubernamentalidad” habría que entender el proceso por el que el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en los siglos XV y XVI en Estado administrativo, se vio poco a poco “gubernamentalizado.”⁸⁷ Y este nacimiento sobre la articulación del fenómeno parte por el modelo arcaico que fue, de la pastoral cristiana. Segundo sobre la técnica diplomática-militar y finalmente la policía.

En el poder pastoral, Foucault habla de una forma de poder inmanente al Estado. Para él, el Estado ha sido percibido como un tipo de poder político que ignora a los individuos ocupándose sólo de los intereses de la “comunidad.” Sin embargo, asegura que el poder del Estado es una forma de poder a la vez individualizante y totalizadora. Esto se debe a que el Estado Occidental en su forma moderna integró bajo una política nueva, una vieja técnica de poder nacida de las instituciones cristianas, lo que él llama; el poder pastoral. Por ello, en cierto sentido, puede ver en el Estado una matriz de la individualización una nueva forma del poder pastoral.

⁸⁵ Op. Cit. FOUCAULT, M. Estética, ética y hermenéutica.192.p.

⁸⁶ Op. Cit. FOUCAULT, M. Estética, ética y hermenéutica.195.p.

⁸⁷ Idem.195.p.

Otra forma de dispositivo que define Foucault, es el diplomático militar⁸⁸ el cual significa que los Estados se sitúan —uno junto a otro— en una relación de competencia y por ello, es preciso encontrar un sistema que permita limitar lo mas posible la movilidad de todos los demás Estados, su ambición, su crecimiento, su fortalecimiento, pero también habrá que dejar a cada Estado, suficientes posibilidades de maximizar su crecimiento sin provocar a sus adversarios, ni su propia desaparición ni su propio debilitamiento.

Para hablarnos de la policía,⁸⁹ Foucault se facilita de las lecturas de Delamare. Éste propone que la policía, tiene trece funciones, como son: la religión, las costumbres, la salud, los artículos de subsistencia, la tranquilidad pública, el cuidado de los edificios, las plazas y los caminos, las ciencias y las artes liberales, el comercio, las manufacturas y las artes mecánicas, los domésticos y los peones, el teatro, los juegos y por último el cuidado y la disciplina de los pobres como parte considerable del bien público. En términos más generales, son los problemas de la coexistencia, una coexistencia de los hombres en la circulación de sus mercancías. La policía es esencialmente “urbana y mercantil”⁹⁰ es una institución de mercado en el sentido más amplio, policía y comercio, policía y desarrollo urbano, policía y desarrollo de todas las actividades de mercado en sentido lato, todo esto constituiría una unidad esencial en el siglo XVIII y hasta comienzos del siglo XVIII”⁹¹

Así, se buscó mostrar los problemas a lo que esa “policía” debía responder. La diferencia del papel que se le atribuía con respecto al que más adelante se asignaría a la institución policial, donde se aseguraría el crecimiento del Estado y garantizando el orden interno gracias al bienestar de los individuos. En la época, se la concibe como una especie de tecnología de las fuerzas estatales.⁹²

⁸⁸Op. Cit. FOUCAULT, M. Seguridad, territorio, población. 353.p.

⁸⁹Op. Cit. FOUCAULT, M. Seguridad, territorio, población 379-380.pp.

⁹⁰Idem.380.p.

⁹¹Op. Cit. FOUCAULT, M. Seguridad, territorio, población. 383.p.

⁹²Op.Cit. FOUCAULT, M. Seguridad, territorio, población. 381.p.

5. Nacimiento de la biopolítica

Liberalismo y biopolítica

Luego de mostrar que la economía política marca en el siglo XVIII el nacimiento de una nueva razón gubernamental, Foucault emprende el análisis de las formas de esa gubernamentalidad liberal a través de *“Nacimiento de la biopolítica”* (1978-1979).

Con el surgimiento de la economía política y la introducción del principio limitativo en la misma práctica gubernamental, se efectúa una sustitución importante o, mejor, una duplicación, pues los sujetos de derecho sobre quienes se ejerce la soberanía política aparecen como una población que un gobierno debe manejar. Allí tiene su punto de partida la línea de organización de una biopolítica.

Foucault manifiesta el problema del arte de gobernar. Donde se interpreta la palabra misma gobernar dejando de lado las mil maneras, modalidades y posibilidades que existen de guiar a los hombres, dirigir su conducta, constreñir sus acciones y reacciones, o si se prefiere el Estado de policía.⁹³ El autor, intenta identificar el surgimiento de cierto tipo de racionalidad en la práctica gubernamental, cierto tipo de racionalidad que permitiría ajustar la manera de gobernar a algo denominado Estado. El arte de gobernar debe fijar entonces sus reglas y racionalizar sus maneras de obrar, proponiéndose en cierto modo como objetivo, transformar en ser el “deber ser” del Estado. Así Foucault, ve en el liberalismo, una forma de reflexión sobre la gubernamentalidad, una modalidad de actuar que rompe con la Razón de Estado.

La idea central de estos escritos es la biopolítica, entendiendo por biopolítica; “el modo en que, desde el siglo XVII, la práctica gubernamental ha intentado racionalizar aquellos fenómenos planteados por un conjunto de seres vivos constituidos en población: problemas relativos a la salud, la higiene, la natalidad, la longevidad, las razas y otros.”⁹⁴ Asuntos verdaderamente cruciales, tanto desde el punto de vista político como económico. Foucault contempla los problemas de la biopolítica y propone que no pueden ser disociados del marco de racionalidad política dentro del cual surgieron y adquirieron un carácter apremiante. Ese marco fue el liberalismo, puesto que fue el liberalismo quien hizo que esos problemas se convirtieran en auténticos retos.

⁹³ Cfr. Op. Cit. FOUCAULT, Michel. Nacimiento de la biopolítica. Buenos Aires, Ed. FCE, 2007.23.p.

⁹⁴ Op. Cit. FOUCAULT, M. Nacimiento de la biopolítica. 359.p.

Por otra parte, para atender a la noción de Liberalismo, Foucault toma referencia de Paul Veyne, a partir de una serie de opciones de método ya contrastadas ha intentado analizar el liberalismo, ya no como una teoría o una ideología, y todavía menos, por supuesto, como una manera que tiene la sociedad de representarse a sí misma, sino como una práctica, es decir, como una forma de actuar orientada hacia la consecución de objetivos que, a su vez, se regula a sí misma nutriéndose de una reflexión continuada.⁹⁵ El gobierno liberal no tendría en sí mismo su propio fin, aunque sea en las mejores condiciones posibles, ni tampoco la maximización de la acción del gobierno debe de convertirse en su principio regulador. En este sentido el Liberalismo rompe con esa Razón de Estado;⁹⁶ que desde finales del siglo XV, había buscado en la existencia y el refuerzo del Estado la finalidad susceptible de justificar una gubernamentalidad creciente y de regular su desarrollo.

El temor de que siempre se gobierne demasiado, está relacionada también con la cuestión de, por qué habría entonces que gobernar. De aquí se deriva el hecho de que el núcleo del liberalismo sean las proyecciones que haya en un gobierno, pero también lo que son sus críticas. La reflexión liberal, sin embargo, no parte de la existencia del Estado, no encuentra en el gobierno el medio de alcanzar un fin que el gobierno se procura a sí mismo, sino que parte del presupuesto de que la sociedad se encuentra constantemente en una relación compleja de exterioridad y de interioridad en relación con el Estado.

Es la sociedad, en la medida en que es a la vez condición y fin último del gobierno, la que permite que ya no se plantee la cuestión de cómo gobernar, lo más posible al menor coste, sino más bien la cuestión de: ¿Por qué hay que gobernar?⁹⁷ El liberalismo constituye su carácter recurrente un instrumento crítico de la realidad: instrumento crítico de una gubernamentalidad anterior al propio liberalismo de la que éste se intenta distanciar; instrumento crítico de una gubernamentalidad actual a la que pretende reformar y racionalizar revisándola a la baja; instrumento crítico de una gubernamentalidad a la que se opone y de la que se pretenden limitar los abusos. Lo que le interesa al autor, es ver en el liberalismo una forma de reflexión crítica para con la práctica gubernamental. Se busca avanzar en un plan de análisis, lo que se traduce en el de la razón gubernamental, es decir, el de los tipos de racionalidad que se hacen operativos

⁹⁵Op. Cit. FOUCAULT, M. Nacimiento de la biopolítica.360.p.

⁹⁶ Idem.360. p.

⁹⁷Op. Cit. FOUCAULT, M. Nacimiento de la biopolítica.361.p.

mediante los procedimientos a través de los cuales se dirige, sirviéndose de una administración estatal, la conducta de los hombres.”⁹⁸

6. Desde la ética Subjetividad y biopolítica

A modo de conclusión por este caminar desde el origen y desarrollo del concepto de biopolítica en Foucault, hemos decidido tomar un texto clave; *“Tecnologías del Yo”* (1979) donde analizaremos particularmente el capítulo dos *“Omnes et Singulatim”* en el cual Foucault señala que ese poder individualizador, creador de formas de subjetividad, ese poder que él no vincula sólo con la coerción sino con su aspecto productivo comenzó a desplazarse al Estado, mediante iniciativas tendientes a controlar grandes masas de población.

En su misión “pastoral” el gobierno, habría creado la biopolítica, el control de la natalidad, las migraciones y otras técnicas correspondientes a la anatomopolítica. Un punto que tiene que quedar claro es la diferencia que tenía este poder pastoral, con el pueblo griego en relación entre divinidad, la tierra y los hombres. “Dicho con otras palabras, el rebaño existe gracias a la presencia inmediata y a la acción directa del pastor, si el pastor desaparece el rebaño se dispersa (...) mientras que un legislador griego como Solón, ha resuelto los conflictos, deja tras de sí una ciudad fuerte, dotada de leyes, que le permitirán permanecer con independencia de él.”⁹⁹ Foucault señala que mientras en los textos griegos y romanos, la exhortación al “deber” de conocerse a sí mismo está siempre asociada con el principio del cuidado de sí. En una primera fase, cada especie animal pertenece al rebaño conducido por un Genio-Pastor; el rebaño humano se hallaba conducido por la propia “divinidad”¹⁰⁰ ya que después de la muerte los hombres resucitaban. Por otra parte, es Platón quien nos dice; “Al tener a la divinidad por pastor, los hombres no necesitaban constitución política.”¹⁰¹ Este es un cambio fundamental entre la visión de los griegos y los rebaños de ovejas del poder pastoral en relación a la divinidad. La máxima del oráculo de Delfos propone el “conócete a ti mismo” el cual debe ir acompañado de otra: “ocúpate de ti mismo.”

⁹⁸ Idem.214.p.

⁹⁹ Cfr. FOUCAULT, M. *Tecnologías del yo*. Barcelona, Ed. Paidós, 1990. 101.p.

¹⁰⁰ Op. Cit. FOUCAULT, M. *Tecnologías del yo*. 109.p.

¹⁰¹ Op. Cit. FOUCAULT, M. *Tecnologías del yo*.110.p.

Como aclara Foucault: “El conocimiento de uno mismo es únicamente un caso particular de la preocupación por uno mismo.”¹⁰² El cuidado de uno mismo hace necesaria la presencia del otro, la filosofía es la guía para el logro del gobierno de sí mismo. Desde esta perspectiva, este análisis de Foucault puede ser leído como el deslizamiento del concepto desde el universo ético el cual equivale al cuidado de sí, al universo del conocimiento y del trabajo.

Por otra parte en cuanto a la doctrina de la policía, ésta define la naturaleza de los objetos de actividad racional del Estado. Bajo estos sistemas de racionalidad es de lo que quiere hablar Foucault: Estado y policía. El arte de gobernar es racional si la reflexión le lleva a observar la naturaleza de lo que es gobernado, en éste caso el Estado. Un gobierno racional se define de la siguiente forma; “Teniendo en cuenta la naturaleza del Estado, éste puede vencer a sus enemigos durante un período de tiempo indeterminado. Y solamente es capaz de hacerlo si aumenta su propia potencia.”¹⁰³ Por otra parte, en la modernidad el mérito ya no equivaldrá a la bondad de carácter sino al talento desarrollado en la esfera del trabajo. Aparece la policía nuevamente como una técnica de gobierno, propia de los Estados; dominios, técnicas, objetivos que requieren la intervención del Estado.¹⁰⁴ Turquet, propone lo siguiente. “El hombre es el verdadero objeto de la policía.”¹⁰⁵ Ya que desde un punto de vista muy particular, los hombres y las cosas son contemplados desde las relaciones; la coexistencia de los hombres en un territorio, sus relaciones de propiedad, lo que producen, lo que intercambia sobre el mercado, también se interesa por ver las formas en que las personas viven, por las enfermedades y accidentes que padecen. La policía vela por todo lo que refiere a la felicidad de la que pueda gozar en esta vida.”¹⁰⁶ La policía, es lo que permite al Estado aumentar su poder y ejercer su fuerza en toda su amplitud. En palabras de Foucault; “resulta muy significativo que la crítica política haya reprochado al Estado el hecho de ser, simultáneamente un factor de individualización y un principio totalitario. Basta con observar la racionalidad del Estado en cuanto surge, y comprobar cual fue su primer proyecto de policía para comprender cómo desde el principio, el Estado fue a la vez individualizante y totalitario. La racionalidad política se ha desarrollado a lo largo de la historia de las sociedades occidentales. Primero enraizó la idea de poder pastoral y después en la razón de Estado.”¹⁰⁷

¹⁰² Op. Cit. FOUCAULT, M. Tecnologías del yo. 60.p.

¹⁰³ Op. Cit. FOUCAULT, M. Tecnologías del yo.125-126.pp.

¹⁰⁴ Op. Cit. FOUCAULT, M. Tecnologías del yo.127.p.

¹⁰⁵ Op. Cit. FOUCAULT, M. Tecnologías del yo.130.p.

¹⁰⁶ Op. Cit. FOUCAULT, M. Tecnologías del yo.134.p.

¹⁰⁷ Op. Cit. FOUCAULT, M. Tecnologías del yo.140.p.

La Policía

Un dispositivo decisivo en el concepto de biopolítica

La aparición de la policía como un mecanismo para asegurar el orden existente en una población se constituye como una superficie general donde se articulan ciertos acontecimientos, hechos, situaciones como el bienestar físico, la vigilancia, la sexualidad, la religión los teatros etc. Las funciones de la policía no son solamente desarrolladas en los episodios antes nombrados sino que pueden seguirse y rastrearse sin interrupción alguna, en varios episodios más. Pero ¿cómo se ha formado este dispositivo y qué elementos agrupa su figura en relación al concepto de biopolítica? Por tal motivo, es preciso observar el cuadro que permite hacer visible esta irrupción, este trayecto, esta implicancia, nos referimos al cuerpo. Poco a poco el cuerpo es observado disimuladamente bajo la mirada de la policía como mecanismo de control y vigilancia.

En una primera instancia se reconoce una nueva función del siglo XVIII, donde la policía estará a cargo de la organización de la sociedad como medio de bienestar físico de salud óptima y de longevidad. Esta importancia fulminante y repentina que asume la medicina en el siglo XVIII hunde sus raíces en la intersección visible, de la economía “analítica” de asistencia y el surgimiento de una “policía” general de la salud. Una medicina ligada suficientemente al Estado, para que pudiera de acuerdo a él, practicar una política constante, de esta forma la medicina de la mano de la policía se convierte en una tarea política.

Es digno añadir el discurso que conservan y dan existencia al encierro, merced del cual sobreviven los individuos peligrosos. Estas figuras terciarias que deben rendirse bajo el control y la sujeción ante la policía. Aquí Foucault, analiza la policía como uno de los instrumentos principales para la vigilancia de delincuentes. La policía funciona como una jerarquía en parte oficial, en parte secreta, constituyendo un medio de vigilancia perpetua sobre la población: un aparato que permite controlar a través de los propios delincuentes, todo el campo social.

Por otra parte, el dispositivo de sexualidad alcanza en el hombre un punto culminante, este es el medio en el cual participan del poder público, donde solicita procedimientos de gestión cuya mirada se desliza sobre la superficie del sexo. Vemos paulatinamente como el sexo llega a ser asunto de la policía. Esta explosión discursiva tiene una productividad notable donde recae su propio cuerpo, constituyendo una sexualidad heterogénea. En esta incitación el secreto sobre el sexo forma parte de los mecanismos para hacerlo brotar y explicitarse.

De esta forma las relaciones de poder con el sexo y el placer se ramifican, se multiplican, miden el cuerpo y penetran en las conductas. Poder y placer no se anulan no se envuelven el uno contra el otro, se persiguen, se encabalgan y reactivan.

Para hablarnos de la policía, Foucault se facilita de las lecturas de Delamare. Él propone que la policía, tiene trece funciones, como son: la religión, las costumbres, la salud, los artículos de subsistencia, la tranquilidad pública, el cuidado de los edificios, las plazas y los caminos, las ciencias y las artes liberales, el comercio, las manufacturas y las artes mecánicas, los domésticos y los peones, el teatro, los juegos y por último el cuidado y la disciplina de los pobres como parte considerable del bien público. En términos más generales, son los problemas de la coexistencia y de una coexistencia densa. Coexistencia de los hombres, circulación de las mercancías. La policía es esencialmente urbana y mercantil es una institución de mercado en sentido más amplio.

Así, se buscó mostrar los problemas a lo que esa policía debía responder y los efectos que esperaban de ella para asegurar el crecimiento del Estado. Ello en función de dos objetos: marcar y mejorar su lugar en el juego de las rivalidades entre Estados y garantizar el orden interno gracias al “bienestar” de los individuos.

Por otra parte, la doctrina de la policía, define la naturaleza de los objetos de actividad racional del Estado. Turquet emplea una expresión notable, respecto al verdadero objeto de la policía. “El hombre es el verdadero objeto de la policía.”¹⁰⁸ Ya que desde un punto de vista muy particular, los hombres y las cosas son contemplados desde las relaciones; la coexistencia de los hombres en un territorio, sus relaciones de propiedad, lo que producen, lo que intercambia sobre el mercado. Por otro lado, también se interesa en ver las formas en que las personas viven, por las enfermedades y accidentes que padecen. La policía vigila al hombre en cuanto activo, vivo, productivo. Delamare en su *Compendium*, a comienzos del siglo XVIII emprendió los reglamentos que rigen a la policía; “La policía vela por todo lo que refiere a la felicidad del hombre y vela por todo lo que regula la sociedad.”¹⁰⁹ La policía es lo que permite al Estado aumentar su poder y ejercer su fuerza en toda su amplitud.

¹⁰⁸ Op. Cit. FOUCAULT, M. Tecnologías del yo.130. p.

¹⁰⁹ Idem. 130.p.

7. Hannah Arendt: El hombre y la política

Introducimos en los escritos de Hannah Arendt, significa deslizarnos por cada pensamiento que de ella brota. Significa oír, el timbre de una escritura a ratos libertaria, a ratos melancólica. Su propio pensar se nutría de los horrores del conocimiento de la forma totalitaria, como a su vez, la transformación del hombre libre en la cultura moderna. En la luminosidad de sus relatos reflexionaremos en torno al sentido y alcance de las categorías de; política, libertad, natalidad y totalitarismo, como aportes al concepto de biopolítica.

7.1 La Condición de seres humanos

Para comenzar tomaremos uno de sus escritos más significativos “*La Condición Humana*” (1958) donde resalta su arquitectura teórica básica, donde sitúa las tres condiciones elementales del ser humano: labor, trabajo y acción.¹¹⁰ Tales dimensiones son propias de todo individuo en toda sociedad, que hacen caracterizar nuestra especie como plenamente humana. De esta forma Arendt, define la primera de ellas: labor; como la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, es la labor la que produce todo lo necesario para mantener vivo al organismo humano y a la especie, la condición humana de la labor de la vida misma.”¹¹¹ La segunda dimensión se denomina trabajo, aunque a diferencia del primero, éste resulta productivo. “El trabajo proporciona un “artificial” mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales.”¹¹² Frente a la característica del laborar, el trabajo como fabricación produce la variedad inagotable de cosas, por tanto con una existencia relativamente estable, que constituyen el mundo en que vivimos. Tal dimensión caracteriza una actividad propia, y en forma específica la del “homo faber.”¹¹³ Finalmente, la tercera y última dimensión de “*La Condición Humana*”, se denomina: acción. Esta hace referencia a la libertad, por su carácter invariablemente impredecible; “es la condición humana, de la pluralidad, al hecho de que los hombres (...) vivan en la tierra y habiten el mundo.”¹¹⁴ La acción, no tiene sentido en la soledad de uno mismo, al contrario, su verdadera naturaleza le obliga a ser interpersonal e

¹¹⁰ ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. Buenos Aires, Ed. Paidós, 1998. 20 p.

¹¹¹ Op. Cit. ARENDT, H. *La Condición Humana* 21. p.

¹¹² Ídem. 21. p.

¹¹³ Op. Cit. ARENDT, H. *La Condición Humana*. 38. p.

¹¹⁴ Op. Cit. ARENDT, H. *La Condición Humana* 22. p.

inédito, en un mundo ya preestablecido de otras relaciones humanas, en este caso, hablamos de su condición de pluralidad. Solo podemos agregar, que estas tres dimensiones antes explicadas: labor, trabajo y acción, están notablemente enraizadas en la “natalidad,”¹¹⁵ donde el recién llegado, tiene la capacidad de actuar y empezar algo nuevo. `

Arendt, concibe la política como la negación explícita de la violencia. Así, las relaciones anti-políticas que constituyen la opresión y la violencia son una negación explícita de la política y en tanto tales, no pueden ser jamás objeto de la acción. Estos tres ejes antes mencionados, labor, trabajo y acción constituyen la complejidad de la “vida activa.”¹¹⁶ Muestra como la tradición del pensamiento político occidental, ha canonizado la *poiesis* a expensas de la *praxis* como prototipo de la actividad política.¹¹⁷ Se trata de un intento de recuperación del concepto de vida activa como; “comprensiva a todas las actividades humanas y definida desde el punto de vista de la absoluta quietud contemplativa (*askholia*, inquietud)”¹¹⁸

Frente a este punto Agamben nos explica la función productiva del “hacer” del hombre en su conjunto, esta actividad productiva se entiende como práctica. Agamben insiste en decirnos que el hombre se ha empeñado en ver todo el hacer del hombre como práctica. Para los griegos esta producción no se entendía a partir de un *agere*, de un hacer, sino de un saber. Producción y práctica pensadas desde el punto de vista griego no son lo mismo.¹¹⁹

La vida política, ha de ser, netamente diferenciada, con respecto a otras actividades mucho menos libres y mucho más frecuentes, la traducción modelo de la aristotélica bios políticos.¹²⁰ Ni la labor ni el trabajo, se consideraban dignas para constituir un bios, una auténtica humana forma de vida, puesto que; “una necesidad no podía considerarse libre y carecía de relación con el bios políticos.”¹²¹

Antes de continuar, creemos que es necesario detenernos un momento en este punto y hacer una aclaración de importancia. Arendt en “*De la historia a la acción*” nos revela un revés respecto a lo anteriormente dicho, cuando plantea que es bastante posible para los seres humanos pasar por la vida sin abandonarse jamás a la contemplación, mientras que, por otra parte, ningún hombre puede permanecer en estado contemplativo durante toda su vida. “En otras palabras, la vida activa no es solamente aquello a lo que están consagrados la mayoría de los

¹¹⁵ Op.Cit. ARENDT, H. La Condición Humana 23. p.

¹¹⁶ Ídem. 23. p

¹¹⁷ Op. Cit. ARENDT, H. La Condición Humana. 26. p.

¹¹⁸ Op. Cit. ARENDT, H. La Condición Humana. 27. P.

¹¹⁹ Cfr. AGAMBEN, Giorgio. El hombre sin contenido. Barcelona, Ed. Áltera, 2005. 111-112-113.pp.

¹²⁰ Op.Cit. ARENDT, H. La Condición Humana.27.p.

¹²¹ Ídem. 27.p.

hombres, sino también aquello de lo que ningún hombre puede escapar totalmente. Porque está en la condición humana que la contemplación permanezca dependiente de todos los tipos de actividades; depende de la labor que produce todo lo necesario para mantener vivo el organismo humano depende del trabajo que crea todo lo necesario para albergar el cuerpo humano y necesita la acción con el fin de organizar la vida en común de muchos seres humanos de modo que la paz, la condición para la quietud de la contemplación, esté asegurada.”¹²²

Todos los tipos de actividad humana, comparados con la absoluta quietud de la contemplación, parecían similares en la medida en que fueron caracterizados por la inquietud, por algo negativo, por *a-skholia* o por *nec-otium* por el no-ocio, o por la ausencia de las condiciones que hacen posible la contemplación. Comparadas con esta actitud de quietud, todas las distinciones y articulaciones inherentes a la vida activa desaparecen y, desde el punto de vista de la contemplación, poco importa lo que perturbe la necesaria quietud: sólo el hecho que ésta sea perturbada.

Aristóteles, en la *Ética Nicomaquea*, ha enseñado que; “la felicidad no es otra cosa sino una contemplación.”¹²³ Porque, si Aristóteles ha llegado a semejante conclusión no ha sido en nombre de una defensa del *bios theoretikós* frente al *bios politikós* y al *bios praktikós*.¹²⁴ La vida teórica —nos dice Aristóteles—es también vida práctica y la vida más práctica concebible, la vida que es acción pura, acto puro, es la vida de Dios que— por ello—consiste en puro “Pensar.”¹²⁵ A modo de advertencia podemos decir que, a lo que nos referimos específicamente aquí es al concepto de eudomónia, donde hay una sofisticada regulación de los afectos del perfecto ciudadano, y en la que se pulen los extremismos que afean el cuerpo y el espíritu del hombre ideal; en el que, el nuevo hombre ha de ser sensible a encerrar en sí mismo todas las facetas humanas procurando que entren en una, lo que en palabras más sencillas sería equilibrio armónico y sublime.

Con la desaparición de la ciudad-estado, la expresión vida activa, perdió su específico significado político y denotó toda clase de activo compromiso con las cosas del mundo. A la acción se la consideró también entre las necesidades de la vida terrena y la contemplación. Así, aparece la vida contemplativa (*bios teoréticos*), esto es; el lugar del *nous*, no del *logos*, el lugar

¹²² Cfr. ARENDT, Hannah. De la historia a la acción. Barcelona, Ed. Paidós, 1995. 89-90.pp.

¹²³ Cfr. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*. Buenos Aires, Ed. Losada, 2004. 88.p.

¹²⁴ Op. Cit. ARENDT, H. *La Condición humana*. 29.p.

¹²⁵ Idem.29.p.

de los sueños y de la conciencia interior.¹²⁶ De esta forma, este espacio se dejó como el único modo de la vida verdaderamente libre. La superioridad de la contemplación, sobre la actividad reside en la convicción de que ningún trabajo del hombre puede igualar en belleza y verdad al cosmos físico. “Contemplación de un cuerpo vivo.”¹²⁷

De esta forma, todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos y en directa relación con los otros seres humanos. Esta relación, entre acción y estar juntos parece justificar plenamente la primitiva traducción del *zoon politikon* aristotélico por animal socialis de Séneca.¹²⁸ Se vislumbra, según el pensamiento griego, la organización del hombre para la organización política, la cual se halla, en directa oposición a la asociación natural cuyo centro es el hogar (oikos) y la familia.

Por otra parte, Esposito nos explica que la comunidad deja de ser, aquello que sus miembros tienen en común, algo positivo, de lo que son propietarios. Comunidad es el conjunto de personas que están unidas por un deber, por una deuda, por una obligación de dar. La comunidad se vincula, así, con la sustracción y con el sacrificio. Además, *munus* puede significar *onus* (obligación), *officium* (oficio, función) y *donum* (don).¹²⁹ Las dos primeras acepciones son formas del deber, pero Esposito, subraya que también lo es el don.

El nacimiento de la ciudad-estado significó para el hombre, recibir además de su vida privada, una especie de segunda vida, su *bios politikos*. Donde se consideraban, dos actividades claramente definidas como políticas. Una, se refería a la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*) de los que surge la esfera de los asuntos privados; “el agente de grandes acciones y el orador de grandes palabras.”¹³⁰ Arendt, nos explica —a través de sus escritos— que la actividad del político y vivir en una polis, significaba que todo se decía por medio de palabras y la persuasión, y no con la fuerza y la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas “prepolíticas.”¹³¹

Esposito, siguiendo a Arendt, proclama que la autora, enfatiza por un lado y de acuerdo con el principio que afirma siempre en sus escritos que; *pólis* y *pólemos*, ciudad y guerra, poder y violencia, se excluyen recíprocamente, a lo largo de una línea diferencial que recorre la historia

¹²⁶ Op. Cit. ARENDT, H. La Condición Humana. 28. p.

¹²⁷ Idem.28.p.

¹²⁸ Op. Cit. ARENDT, H. La Condición Humana.38.p.

¹²⁹ Cfr. ESPOSITO, Roberto. *Communitas: Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2003. 26. p.

¹³⁰ Op. Cit. ARENDT, H. La Condición Humana.39.p.

¹³¹ Op. Cit. ARENDT, H. La Condición Humana.40.p.

de los hombres: “El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro.”¹³²

Por otra parte Arendt, nos advierte de un equívoco, un error, una tergiversación de la traducción latina de “político” como “social”, donde se pone de ejemplo el gobierno familiar con el político. Y esto no se debe a que el poder del gobernante, de la ciudad, estuviera equilibrado y contrarrestado por los poderes combinados de los cabeza de familia, sino, a que; “el gobierno absoluto y la esfera política se excluían mutuamente.”¹³³ Esto quiere decir que la política, no es más que una función de la sociedad. Se desglosa así, el problema entre la esfera pública y privada. La esfera pública, es un lugar donde los individuos aparecen y se legitiman frente a otros; “significa que todo lo que aparece en público, puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible.”¹³⁴ Significa ser reconocible, el ser, aparece en el mundo que lo precede, y que lo acompañará después de su muerte, ya que, el espacio público está destinado a la posteridad. “Estar entre los hombres” (*inter homines esse*).¹³⁵

Esta posteridad, se refiere a la constitución de nuestra identidad a través de la aparición de “pluralidades.” Este aparecer, denota la existencia del hombre, pues conlleva, una autoconciencia crítica que se muestra ante el mundo. La esfera pública, al igual que el mundo en común, impide que caigamos unos sobre otros, soportar esta sociedad de masas, no refiriéndose al número de habitantes sino al hecho de que; el mundo a perdido su poder para agruparlas, relacionarlas y separarlas.¹³⁶ De esta forma la “publicidad”¹³⁷ de la esfera pública, es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quieran salvar de la natural ruina del tiempo.¹³⁸

Por otra parte, en el espacio privado, el individuo es tangible y mundano, esto se refiere, al “lugar de uno mismo.”¹³⁹ El individuo, es visto como un recurso indisputable por otros, se refiere a la posesión de su propio cuerpo como fuerza de trabajo, donde confluyen tanto la lógica económica y la fuerza de la publicidad. “La privación de lo privado radica en la ausencia de los demás, hasta donde concierne a los otros, el hombre privado no aparece y, por lo tanto, es como

¹³² Cfr. ESPOSITO, Roberto. El origen de la política ¿Hannah Arendt o Simone Weil? Barcelona, Ed. Paidós.1999.33.p.

¹³³ Op. Cit. ARENDT, H. La Condición Humana. 41.p.

¹³⁴ Op. Cit. ARENDT, H. La Condición Humana. 59.p.

¹³⁵ Op. Cit. ARENDT, H. La Condición Humana. 38.p.

¹³⁶ Op. Cit. ARENDT, H. La Condición Humana. 62.p.

¹³⁷ Op. Cit. ARENDT, H. La Condición Humana. 64.p.

¹³⁸ Idem. p. 64.

¹³⁹ Op. Cit. ARENDT, H. La Condición Humana. 65.p.

si no existiera”.¹⁴⁰ La sociedad de masas, no sólo destruye la esfera pública, sino también la privada, quita al hombre no sólo su hogar privado, donde en otro tiempo, se sentía protegido del mundo; “bajo las circunstancias modernas, esta carencia de relación “objetiva” y de realidad garantizada mediante ellos se ha convertido en el fenómeno de masas de la soledad, donde ha adquirido su forma más extrema y antihumana.”¹⁴¹

En adelante, el rasgo privativo de la esfera familiar se basaba originalmente en ser la esfera del nacimiento y la muerte, que debe ocultarse, de la esfera pública, porque acoge las cosas ocultas a los ojos humanos e impenetrables al conocimiento humano.¹⁴² Es oculto, porque el hombre, no sabe de donde procede, cuando nace, ni adonde va cuando muere. Sólo con la concreta tangibilidad de ese mundo común, esto es, con el nacimiento de la ciudad-estado, pudo la propiedad privada adquirir eminentemente significado político. El moderno concepto de gobierno, deja en evidencia que, lo único que tiene en común, el pueblo son sus intereses privados, puesto que, la contradicción entre privado y público y la extinción, de la diferencia entre ambas origina la sumersión en la esfera de lo social. Sólo la época moderna, en su rebelión contra la sociedad, ha descubierto lo rica y diversa que puede ser la esfera de lo oculto, bajo las condiciones de la intimidad; pero, resulta sorprendente desde el comienzo de la historia hasta nuestros días, siempre que haya sido la parte corporal de la existencia humana la que ha necesitado, mantenerse oculta en privado, todas estas cosas, relacionadas con la necesidad del proceso de la vida, que antes de la Edad Moderna, abarcaba todas las actividades que servían para la subsistencia del individuo y para la supervivencia de la especie.

Una huella que imprimió un encuentro importante entre la biopolítica y *La Condición Humana*, es la figura del “animal laborans.”¹⁴³ Como lo advirtiera Agamben; en *La Condición Humana*, Arendt había analizado el proceso que conduce al *homo laborans*, y con él, a la vida biológica como tal, a ocupar progresivamente el centro de la escena política del mundo moderno; por lo tanto, como el *animal laborans* está sujeto y constantemente ocupado con los devoradores procesos de vida, la duración y estabilidad del mundo se hallan representado por los útiles instrumentos, y en una sociedad de laborientes, los útiles asumen más que un simple carácter instrumental de función.¹⁴⁴ Dentro del propio proceso de la vida, del que el laborar, sigue siendo una parte integral y que nunca trasciende. El hombre, vive y consume para cobrar

¹⁴⁰ Op. Cit. ARENDT, H. *La Condición Humana*. 67.p.

¹⁴¹ Op. Cit. ARENDT, H. *La Condición Humana*. 68.p.

¹⁴² Op. Cit. ARENDT, H. *La Condición Humana*. 71.p.

¹⁴³ Op. Cit. ARENDT, H. *La Condición Humana*. 34. p.

¹⁴⁴ Op. Cit. ARENDT, H. *La Condición Humana*. 165. p.

fuerzas, con el fin de laborar para tener los medios de consumo, donde el esfuerzo humano como desarrollo biológico de la humanidad.

Finalmente podemos decir que la polis, se funda en “la acción y la palabra.”¹⁴⁵ El relato, la vida narrada, es un discurso que da cuenta de quién es el recién llegado a la polis. Este relato es una historia inventada, que acompaña una historia verdadera. El espacio público, la necesidad de aparecer en la polis, exige a cada uno que demuestre un “coraje original”, que consienta en actuar y hablar, abandonar el abrigo privado para exponerse a los otros, corriendo el riesgo de la revelación: manifestar quién soy.

7.2 Natalidad y biopolítica

Es de importancia examinar el concepto de natalidad de Arendt, tomando en cuenta que el milagro de la natalidad, remite antes que nada, a la posibilidad del hombre y de la mujer de crear nuevos sentidos. Hannah Arendt, denomina a la natalidad, como el hecho de que toda vida humana comienza con el nacimiento, la “categoría central del pensamiento político.”¹⁴⁶

Notamos en esto, una vez más la importancia, que le es atribuida a la natalidad. Retomando el término agustiniano del milagro del nacimiento, originalmente referido a la venida del Mesías. Arendt lo desacraliza y resignifica, asignándole el carácter de milagroso a todo nacimiento y no sólo al de Cristo. Detrás de la primera inserción, diríamos biológica, tras abandonar el vientre materno, de cada recién nacido en el mundo; emerge un segundo nacimiento, caracterizado por la aparición, el advenimiento del mismo, en la esfera de los asuntos humanos. Este segundo natalicio, ocurre a partir de la inserción del hombre en la esfera pública, mediante la acción y el discurso. Estos son, no sin equivocidad, los “médium” a través de los cuales el quién se expresa. Según Arendt, si la acción se corresponde con la condición humana de la natalidad, el discurso lo hace con la condición humana de la pluralidad. La expresión recién nacido, en términos de lo que Arendt entiende, como el segundo nacimiento, éste es, aquel que ocurre, cuando los hombres, se insertan en el mundo, aparecen en la trama de las relaciones humanas. Esta aparición y participación en el espacio público es el fundamento mismo, que permite afirmar que una vida, es una vida humana.

¹⁴⁵ Idem. 165.p.

¹⁴⁶ Cfr. VATTER, Miguel. Natalidad y biopolítica en Hannah Arendt. [en línea] <www.scielo.cl> [consulta 20 de enero 2007]

Recuérdese que Arendt, denomina a la natalidad, como el hecho de que toda vida humana, comienza con el nacimiento y que la categoría de natalidad, es central para todo pensamiento político. Pues bien, al interpretar el totalitarismo como un fenómeno biopolítico, estamos en posición de entender mejor la pretensión de Arendt con su categoría de la natalidad. Arendt, ciertamente es crítica frente al retroceso por el cual, el *bios politikos*, la vida política, hace su propósito propio, la administración del *zoé* la vida biológica compartida por todas las especies vivientes. Puesto que tal administración, o economía, de la vida biológica es para Arendt la esencia del trabajo, concluyendo que el totalitarismo se hace posible, una vez que la acción política se pone al servicio del *animal laborans* y no al contrario.¹⁴⁷

Arendt, favorece esta interpretación, al afirmar que la vida de la especie, no conoce el nacimiento y la muerte, mientras que la vida humana empieza con el nacimiento y termina con la muerte. “El proceso biológico en el hombre es eternamente repetitivo (...) mientras que la vida humana, en su linealidad, es una interrupción del círculo natural de la vida.”¹⁴⁸ El intento de Arendt, consistente en usar la distinción entre *bios* y *zoé*, para diferenciar entre una vida humana y una inhumana. Arendt, está indudablemente motivada por rechazar la selección totalitaria y la aniquilación de la humanidad con el fin de asegurar el control completo sobre la vida biológica. La natalidad, deviene entonces, como la condición de un mundo y de la política, pero es una condición que no depende de la preexistencia o naturalidad de un espacio político organizado. La natalidad, todavía funciona en lugares donde el mundo, se ha convertido en un desierto ya que apunta, a la condición primordial “nómada”¹⁴⁹ de la vida humana.¹⁵⁰

En realidad, la concepción de natalidad en Arendt, no presupone el dualismo entre *zoé* y *bios*, pero tematiza sus límites. Arendt insiste repetidamente en que la natalidad no sólo es la que “inserta” la vida individual en un mundo ya establecido, sino además es la que “renueva” al mundo mismo que, de otra forma, perecería junto con la muerte de los individuos.¹⁵¹

¹⁴⁷ Publ. Cit. VATTER. Natalidad y Biopolítica en Arendt.4.p.

¹⁴⁸ Publ.Cit. VATTER. Natalidad y Biopolítica en Arendt.6.p.

¹⁴⁹ Idem.6.p.

¹⁵⁰ Parafraseando a Arendt, se podría afirmar que la ciudadanía es el derecho, que le garantiza al ciudadano su derecho a tener derechos. La ciudadanía es pues un derecho que garantiza al ciudadano por una parte, “derechos” frente al Estado y a sus conciudadanos, pero también, “obligaciones”, a saber, su “derecho” de participación y comunicación política. Resumiendo, se podría decir entonces que la ciudadanía se refiere a las condiciones básicas de seguridad y dignidad humana que un Estado le brinda a sus miembros. Así, si la ciudadanía se define a partir del Estado –que es el aparato que se encarga tanto de la administración pública como de la representación de la sociedad-, resulta claro que los derechos, que la ciudadanía pretende garantizar, no existen, si no existe el Estado que los otorga y vigila su cumplimiento. Cfr. Hombres en tiempos de oscuridad. Barcelona, Ed. Gedisa.2001.43.p.

¹⁵¹ Idem.6.p.

Foucault, define la biopolítica como la transformación de la política, que acontecería en el ocaso de la Era Moderna concebida como; “poder sobre la vida.”¹⁵² Para Aristóteles, la política solo presupone que el hombre, es un ser viviente que además habla, pero el fin de la política era la vida “buena”, no meramente el vivir, no la vida misma.¹⁵³ Sin embargo cabe recordar la insistencia que nos hace Arendt, frente a la noción de ciudadano o derecho político donde se cristalizan el ideal de la libertad individual, el cual permite la libertad ciudadana y esto habilita la delegación del potencial social a cada individuo ya que este es capaz de obtenerlo. Surge la idea de hombres libres, iguales y capaces de determinar sus condiciones, sujeto de mercado. Estos derechos hicieron posible que en el siglo XIX se desarrollen los derechos políticos los cuales permitieron la libre participación ciudadana; (extensión del principio de libertad y democracia que contenían los derechos civiles pero a la esfera política).

En suma, si en Arendt existe una concepción “positiva” de la biopolítica, ella depende de concebir la natalidad como una politización del *zoé*, no del *bios*.¹⁵⁴ Por ello, la supervivencia del *bios politikos* y de la vida activa en la era post-totalitaria no depende de mantener separados la política de la vida y el trabajo, como ha sido generalmente interpretada. Sino por el contrario, depende de conocer cómo la vida y el trabajo, y sólo éstos, han de ser politizados de forma que puedan evitar ser convertidos en objetivos de la dominación y en medios de unas políticas de muerte. La acción política, en la medida que intensifica la condición de natalidad, debe ser entendida exclusivamente en términos de la liberación de la vida, y en oposición al intento totalitario de dominar la vida biológica mediante su deshumanización, mediante la eliminación de la singularidad. Arendt, rechaza la deshumanización de la vida humana no sobre la base de una creencia en la naturaleza del hombre o en el ideal de humanidad y de la dignidad humana, sino a partir del fundamento de que privar la vida de los hombres es privarla de su natalidad, de su oportunidad de ser libre.

¹⁵² Cfr. Op. Cit. FOUCAULT, Michel. Genealogía del Racismo. 263.p.

¹⁵³ Publ. Cit. VATTER. Natalidad y Biopolítica en Arendt.11.p.

¹⁵⁴ Publ. Cit. VATTER. Natalidad y Biopolítica en Arendt.6.p.

7.3 Totalitarismo

En “*Orígenes del Totalitarismo*” (1951), se traza una suerte de reflexión entre los conceptos de biopolítica y totalitarismo; un lugar, donde se ciegan los sentidos, y se da paso, hacia la más brutal despersonalización del sujeto y las prácticas racistas imperialistas.

El totalitarismo, es una manifestación de la política de muerte, la “thanato política”¹⁵⁵ que siempre late inmanente en la biopolítica. “Las monstruosas condiciones de los transportes a los campos de concentración, cuando centenares de seres humanos son hacinados desnudos en un vagón de ganado (...) el rasurado de la cabeza, la grotesca indumentaria del campo, y concluyen con las torturas profundamente inimaginables, calculadas no para matar al cuerpo, en cualquier caso no para matarlo rápidamente (...) sino manipular al cuerpo, con sus infinitas posibilidades de sufrimiento.”¹⁵⁶

El auténtico horror de los campos de concentración y del exterminio, radica en el hecho de que las personas, aunque consigan mantenerse vivos, se hallan aisladas del mundo de los vivos, ya que el terror, siempre impone el olvido. Arendt, denominaba este homicidio como una forma tan impersonal, que se asemejaba al “aplastamiento de un mosquito.”¹⁵⁷ Un clima de terror bestial y desesperado, la transformación de un hombre inanimado, esto es, lo que llamamos la despersonalización del sujeto como fenómeno perceptible precisamente a nivel biopolítico. Esta mutación de un ser humano a un “animal que no se queja,”¹⁵⁸ donde es caducada la libertad humana y es apagada con la misma vida.

Es interesante tomar en cuenta respecto a este punto, las reflexiones que nos señala Simone Weil, desde su análisis de la fuerza manejada por los hombres, la fuerza que somete a los hombres, la fuerza ante la cual la carne de los hombres se crispa. Weil nos indica que la fuerza que mata es una forma sumaria, grosera, de la fuerza. Mucho más variada en sus procedimientos y sorprendente en sus efectos es la otra fuerza, la que no mata; es decir, la que no mata todavía. Matará seguramente, o matará quizá, o bien está suspendida sobre el ser al que en cualquier momento puede matar; de todas maneras, transforma al hombre en piedra. Del poder de transformar un hombre en cosa matándolo procede otro poder, mucho más prodigioso aún: el de

¹⁵⁵ Publ. Cit. VATTER. Natalidad y Biopolítica en Arendt. 2.p.

¹⁵⁶ ARENDT, Hannah. Los orígenes del totalitarismo. Madrid, Ed. Alianza, 1982. 586.p.

¹⁵⁷ Op. Cit. ARENDT, H. Los orígenes del totalitarismo .575.p.

¹⁵⁸ Op. Cit. ARENDT, H. Los orígenes del totalitarismo. 570.p.

hacer una cosa de un hombre que todavía vive.”¹⁵⁹ Weil señala que el espectáculo de un hombre reducido a tal nivel de desgracia hiela casi tanto como el aspecto de un cadáver.

Acá nos encontramos con una segunda intervención a nivel biopolítico, nos referimos a las prácticas racistas imperialistas, donde la propaganda totalitaria se basa en el terror, constituyendo la verdadera esencia de la forma de Gobierno (la ficción más eficaz de la propaganda nazi fue la historia de una conspiración mundial judía).¹⁶⁰

El resultado establecido, es un lugar donde los hombres, pueden ser torturados y asesinados donde se vislumbra, un sueño cruel y absurdo, enloquecido por un espíritu maligno que se divierte reteniendo a las personas, entre la vida y la muerte.¹⁶¹ La palabra raza, en el racismo, es la idea por la que se explica el movimiento de la historia, como un proceso consecuente, en que la creencia de que existe un movimiento inherente a la misma idea de raza, de la misma manera que el deísmo es la creencia de que hay un movimiento inherente a la misma noción de Dios.¹⁶²

Arendt en sus estudios plantea que el totalitarismo, hace superfluos a los individuos singulares mediante la aplicación sistemática, incluso burocrática, de las leyes de la Naturaleza o de la Historia, tendientes a producir una Humanidad o Especie Humana, que buscan convertir a los hombres en la especie del hombre. “La ley de la naturaleza o la ley de la historia, si son cumplidas a cabalidad, deben producir la especie humana como su resultado final, el terror.”¹⁶³ Permite a la fuerza de la naturaleza, o de la historia, moverse libremente a través de la especie humana, sin ser limitada por ninguna acción humana espontánea. La única legitimidad de la política en la era post-totalitaria, entonces, deriva de la posibilidad de emancipar la vida de su dominación humana. Siendo el fundamento de tal dominación de la vida el deseo antropomórfico del hombre, de convertirse en una especie propia, de llegar a ser “humano y

¹⁵⁹ Cfr. WEIL, Simone. La Fuente Griega. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1961. 13-16.pp.

¹⁶⁰ Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, nos explica la inferioridad de la raza judía como la idea, de que los judíos deben ser asesinados, es lo que impregnó la consigna racista de la época. Solo se seleccionaban los miembros de una élite, según su “buena sangre.” Y de esta forma realizar una lucha racial, sin piedad, contra cualquiera que no pudiera hacer remontar su ascendencia “aria” y su importancia sobre la herencia y sobre la raza. 510.p.

¹⁶¹ Esposito concluye en sintonía con Arendt, que: Una revolución es un nuevo comienzo. Es claro, sin embargo, que no es posible comenzar de la nada. La revolución posible tiene que contar con la realidad, con las condiciones históricas que ella no puede modificar, y apoyarse de alguna manera en ellas. (Pero...) si la idea de revolución es antidemocrática, si el concepto de revolución democrática y no violenta es contradictorio, o absolutamente utópico, entonces la democracia quedaría privada de la posibilidad de regenerarse o de fundar una nueva república siempre que las viejas instituciones hayan perdido la aptitud de auto-corrección de sus deformaciones mediante los procedimientos normales. No es posible privar a los hombres y a los pueblos del ejercicio de su libertad fundamental de decir que no, de cambiar, de proyectar nuevos comienzos en la historia de la sociedad y de pensar otras instituciones que hagan posible más democracia, más justicia y más libertad. Cfr. *Communitas*. Buenos Aires.Ed. Amorrortu.2003.21-22.p.

¹⁶² Op. Cit. ARENDT, H. Los orígenes del totalitarismo.512.p.

¹⁶³ Idem. 512.p.

solamente humano.”¹⁶⁴ Algo que destacar es que todo dispositivo totalitario ejerce una fuerza de captura del cuerpo y la vida y esa es la relevancia de la biopolítica contemporánea.

7.4 El sentido de la política

En su obra *¿Qué es la política?* (1959) revisaremos puntos claves como son; la pluralidad humana, libertad y política como un binomio indisoluble, la necesidad de la vida humana, así como también el significado de violencia en las prácticas políticas de la Edad Moderna.

Arendt se pregunta—acerca de— si tiene o no sentido la política. No podemos negar que la fuerza de los hombres, tanto la productiva, como laboriosa, son un fenómeno natural, donde la violencia cobra protagonismo, y se perfila esta posibilidad inherente a dicha fuerza. ¿Qué es lo que aparece entonces en esta idea? El binomio de poder “producir” y poder “destruir”, como equilibrios de una misma balanza de la política Moderna.¹⁶⁵ Bajo la mirada soberbia del hombre que se instala como dueño del mundo y señores del potencial destructivo que han creado. Arendt ubica la pluralidad humana, la política, del nacimiento del estar “Entre-los-hombres.”¹⁶⁶ Por lo tanto completamente fuera del hombre. A través de la representación de una historia universal la pluralidad de los hombres se diluye en un individuo humano que también se denomina humanidad. Es aquí, en este espacio, donde se impone finalmente la política en su forma más brutal. En la pluralidad esta contenida la creación del hombre por Dios.¹⁶⁷ Entonces Arendt, comienza a preguntarse por el sentido que tiene la política y bajo este lema nos encontramos con que todo sentido de la política deriva en la libertad. “El sentido de la política es la libertad.”¹⁶⁸

Cuando hablamos de libertad, entendemos la vida, la existencia de la humanidad, y quizá toda la vida orgánica sobre la faz de la tierra. Si la política es necesaria para la subsistencia de la humanidad no puede estar ausente también la noción de autoaniquilamiento, ya que, la política ha perdido su deriva, su horizonte y solo se ha vuelto falta de sentido.¹⁶⁹

¹⁶⁴ Op. Cit. ARENDT, H. Los orígenes del totalitarismo.569.p.

¹⁶⁵ Cfr. ARENDT, Hannah. *¿Qué es la política?* Buenos Aires, Ed. Paidós, 2005. 101.p.

¹⁶⁶ Op. Cit. ARENDT, H. *¿Qué es la política?* 46.p.

¹⁶⁷ Op. Cit. ARENDT, H. *¿Qué es la política?* 47.p.

¹⁶⁸ Op. Cit. ARENDT, H. *¿Qué es la política?* 61.p.

¹⁶⁹ Arendt en *¿Qué es la política?* nos dice que la libertad, no sólo no reside en la acción y en lo político, sino que, al contrario, únicamente es posible si el hombre renuncia a actuar, se retrae sobre sí mismo, retirándose del mundo y evitando lo público. Si el sentido de la política es la libertad, es en ése espacio y no en otro, donde tenemos el derecho a esperar “milagros.” Sólo podemos decir, que la política, es una necesidad ineludible para la vida humana, tanto individual y social. Pero este caminar por la libertad se torna negativa, cuando tropieza con el desarrollo del totalitarismo, como camino de la supresión de la libertad.90.p.

El hecho, de que en la actualidad, la política no se maquine ya más, que de la manera de la existencia de todos, es la señal más clara de la desgracia que ha ido a parar nuestro mundo, una amenaza, entre otras cosas, amenaza con liquidar a la política, desencadenado de esta forma, una biopolítica negativa, una “tanatopolítica”¹⁷⁰ la política de muerte. De esta manera, Arendt, trae a tribuna la violencia. Un punto que nos interesa examinar al respecto es la violencia como necesidad para la condición humana. El espacio político, el poder potencial, inherente a todos los asuntos humanos, se ha traducido en un espacio dominado por la violencia; “en el sentido de la tradición política No-ser-libre, tiene una definición doble. Por un lado, estar sometido a la violencia de otro, pero también, e incluso más originariamente, estar sometido a la cruda necesidad de la vida.”¹⁷¹ Por lo tanto, la necesidad, ocupa el lugar de la violencia. Y la pregunta es; ¿cuál de las dos coerciones podemos resistir mejor, la de la violencia o la de la necesidad?

Recuérdese que este punto lo habíamos mencionado anteriormente, el punto en que Arendt, explica que poder y violencia se excluyen mutuamente. Según Arendt, la importancia para nosotros, es que comprendamos que coacción y violencia eran ciertamente medios para proteger o fundar o ampliar el espacio político pero, como tales, no eran precisamente políticos ellos mismos. La contraposición, aquí, si bien declarada explícitamente, no excluye la proximidad, e incluso la consecuencialidad, entre lo que también separa: es cierto que la violencia de por sí, no es política.

Pero es la que lo “funda” la “tutela” y la “amplía”, es decir, la acompaña en toda su extensión. Esto significa que aunque la guerra sea otra cosa—e incluso lo contrario—que la política, sin aquélla ésta no hubiera nacido.”¹⁷²

La destrucción del mundo y la aniquilación de la vida humana mediante los instrumentos de violencia, el poder de producir y el poder de destruir se equilibran macabramente. Se destruyen vidas humanas mediante el terror sistemático de las relaciones interhumanas. Por eso, la aniquilación, no es solamente la del mundo, sino, que afecta también al aniquilador. Como dijo Platón; “lo que el agente hace, lo sufre también el paciente.”¹⁷³ Estas enormes catástrofes, pueden transformar el mundo, en un desierto y la tierra en materia sin vida.

¹⁷⁰ Cfr. ESPOSITO, Roberto. Bíos: biopolítica y filosofía. Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2006. 175. p.

¹⁷¹ Op. Cit. ARENDT, H. ¿Qué es la política? 95.p.

¹⁷² Cfr. Op. Cit. ESPOSITO, Roberto. El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil? 46.p.

¹⁷³ Op. Cit. ARENDT, H. ¿Qué es la política? 118. p.

Vivimos en una paz, que no permite que suceda nada que haga imposible, una guerra. Lo antes explicado, significa, uno de los pecados más mortales que detenta la política en la Edad Moderna.

7.5 Violencia

Arendt, en su obra *“Sobre la violencia”* (1970) nos explica el desarrollo técnico que los medios de violencia han alcanzado, donde ningún objetivo político puede corresponder concebiblemente a su potencial destructivo o justificar su empleo en un conflicto armado. Nos encontramos en los territorios o dominios, donde circula la violencia, como la razón principal de la guerra, como un secreto deseo de muerte sobre la especie humana.

Al respecto, Arendt se refiere a los actos de violencia: “Lo malo no es que tengan la suficiente sangre fría como para “pensar lo impensable” sino que no piensan.”¹⁷⁴ Hoy, todas aquellas antiguas verdades acerca de la relación entre la guerra y la política y sobre la violencia y el poder se han tornado inaplicables. La autora menciona el hecho, de tratar a la violencia, como un fenómeno por derecho propio. Ya que la violencia es la más grande manifestación del poder. “Toda política es una lucha por el poder; el último género de poder es la violencia.”¹⁷⁵ El poder, como mando de dominación, el instinto innato de dominación y de una innata agresividad del animal humano. La cuestión política cae en la convicción de ¿quién manda a quién?¹⁷⁶

Al hablar sobre la naturaleza de la violencia, Arendt plantea que la agresividad es un impulso instintivo, tiende a realizar el mismo papel funcional en el marco de la naturaleza que desempeñan los instintos nutritivo y sexual en el proceso de la vida de los individuos y de las especies.¹⁷⁷ Conforme a este punto, el hombre actúa irracionalmente como una bestia. Pero por otra parte, el hombre, reconoce la violencia, nacida desde la rabia misma del ser humano, como una enfermedad incurable (campos de concentración, tortura, hambre) como a su vez, la violencia que se origina por la “buena sociedad o sociedad burguesa.”¹⁷⁸ Esta justificación biológica de la violencia, está íntimamente ligada con los elementos más perniciosos de nuestras más antiguas tradiciones de pensamiento político. El concepto tradicional de poder, igualado como vimos a la violencia, el poder deviene, expansionismo por naturaleza

¹⁷⁴ Cfr. ARENDT, Hannah. Sobre la violencia. Madrid, Ed. Alianza, 2005. 14.p.

¹⁷⁵ Op. Cit. ARENDT, H. Sobre la violencia. 48.p.

¹⁷⁶ Op. Cit. ARENDT, H. Sobre la violencia. 60.p.

¹⁷⁷ Op. Cit. ARENDT, H. Sobre la violencia. 81.p.

¹⁷⁸ Op. Cit. ARENDT, H. Sobre la violencia. 89.p.

El pensamiento orgánico, en cuestiones políticas, se ve a través del poder y la violencia, ya que ambos son interpretados en términos biológicos. “La vida colectiva de la humanidad, como lo es la lucha por la supervivencia y la muerte violenta en la continuidad de la vida dentro del reino animal.”¹⁷⁹ Sin embargo Arendt aclara que, ni la violencia ni el poder son un fenómeno natural, es decir, una manifestación del proceso de la vida, sino más bien pertenecen al terreno político de los asuntos humanos, cuya calidad esencialmente humana, está garantizada por la facultad humana de la acción, la capacidad de comenzar algo nuevo. Como conclusión podemos decir que cada reducción del poder, es una invitación a la violencia, aunque sólo sea por el hecho de quienes tienen el poder y sienten que se desliza entre sus manos. Trátese, tanto de los gobiernos como los gobernados, a quienes durante años, les ha sido difícil, resistirse a la tentación de sustituirlo por la violencia.

7.6 Crimen

“*Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*” (1965) resulta ser, uno de los pasajes obligados por el recorrido de la biopolítica. Este pasaje, relata la historia del juicio por la actuación de Eichmann, como uno de los mayores asesinos de la Historia Moderna, como Coronel de las S.S Nazi. Su protagonismo reside como advertimos anteriormente, por su actuación y no por los sufrimientos de los judíos, ni tampoco del género humano, ni siquiera el antisemitismo o el racismo. Este dirigente nacionalsocialista no es para Arendt, un ser demoníaco o monstruoso sino más bien del montón, de la masa, su característica no es la brutalidad ni el atraso, sino su aislamiento y su falta de relaciones sociales. Los análisis de Arendt, nos lleva a reflexionar, sobre la banalidad de la maldad, de esta forma, Arendt concluye, que este dirigente nazi, que obedecía afanosamente las órdenes de Hitler, no tenía capacidad de pensar ni voluntad independiente, aunque en el proceso fuera capaz de recitar máximas morales, porque había renunciado a ser persona y a su carácter ético.

Eichmann, se presenta como un hombre normal, un ser obediente que sólo formó parte de una maquinaria; de una “burocracia de exterminio.”¹⁸⁰ Siguiendo, justamente este punto, encontramos lo que Agamben, denominó “Policía soberana,”¹⁸¹ el ingreso de la soberanía en la figura de la policía, prueba el hecho del exterminio de los judíos y agrega: “El exterminio de los

¹⁷⁹ Op. Cit. ARENDT, H. Sobre la violencia.102.p.

¹⁸⁰ Op. Cit. ARENDT, H. Eichmann en Jerusalén. Un estudio a la banalidad del mal. 80. p.

¹⁸¹ Cfr. AGAMBEN, Giorgio. Medios sin fin. Valencia, Ed. Pre -textos, 2001. 89. p.

judíos fue concebido de principio a fin, exclusivamente como una operación de policía.”¹⁸² Donde aparece notorio el nombre de Adolf Eichmann. Y sólo, porque se concibió y se llevó a cabo como una operación de policía, pudo tener el exterminio de los judíos un carácter tan metódico y mortífero. Y justamente es su condición de policía, lo que hoy le hace aparecer ante la humanidad civilizada como una persona mucho más bárbara e ignominiosa.

Esta descripción, coincide con la definición de Arendt, de lo que representaba Eichmann; un nuevo tipo de criminal que actúa bajo circunstancias que le hacen casi imposible saber que está obrando mal. Al hablar de la banalidad del mal, la autora, se refiere a la irreflexión de quien comete crímenes actuando bajo órdenes, lo cual, no lo libera de culpa, pero sí lo hace sujeto de una nueva forma de juicio. “Los delitos como los de Eichmann, a saber, que fueron cometidos, y únicamente podían ser cometidos bajo el imperio de un ordenamiento jurídico criminal y por un Estado criminal.”¹⁸³ El valor que le daba a la obediencia, era casi sagrado e incluso lo llevó a confesar, que sería capaz de enviar a su padre a la muerte.

Eichmann, fue el encargado de redactar el acta, que ordenaba la liquidación de 11 millones de judíos, aunque nunca lo invadió tal culpabilidad. “En aquel momento sentí algo parecido a lo que debió sentir Poncio Pilatos, ya que me sentí libre de toda culpa.”¹⁸⁴ Su admisión fácil y natural de cómo participó en el exterminio de los judíos es muestra de la sistematización de la que fue presa, pues para él no había nada que confesar; sus actos habían sido órdenes cumplidas.

Una de las reflexiones más aterradoras que hace Arendt es decir: “Eichmann, era solo una ruedecita en la maquinaria de la solución final.”¹⁸⁵ Lo más difícil de aceptar de todo esto es que tanto Eichmann como todos los que participaron en el Holocausto eran gente normal. La conclusión o advertencia de Hannah Arendt resulta muy acertada y digna de recuperarse: “frente a la posibilidad de crímenes de esta índole es necesario un recurso legal adecuado.”¹⁸⁶

¹⁸² Op. Cit. AGAMBEN, G. Medios sin fin.91.p.

¹⁸³ Op. Cit. ARENDT, H. Eichmann en Jerusalén; Un estudio a la banalidad del mal.396.p.

¹⁸⁴ Op. Cit. ARENDT, H. Eichmann en Jerusalén; Un estudio a la banalidad del mal. 211.p.

¹⁸⁵ Op. Cit. ARENDT, H. Eichmann en Jerusalén; Un estudio a la banalidad del mal. 436.p.

¹⁸⁶ Op. Cit. ARENDT, H. Eichmann en Jerusalén; Un estudio a la banalidad del mal .448.p.

8. Giorgio Agamben

Soberanía y biopolítica

Giorgio Agamben, va dibujando, desde las antiguas formas del derecho romano la figura del “homo sacer;”¹⁸⁷ del hombre sagrado, pero insacristificable, criatura desprovista de todo derecho al que puede asesinarse sin que el asesino pueda ser juzgado ya que la misma ley crea las condiciones de su exculpación. Agamben, a través del poder soberano y la nuda vida recorre los capítulos referidos a la biopolítica, donde analiza las políticas que se basan precisamente en la posibilidad de matar sin penalización alguna y evidenciar, las vidas humanas reducidas a la nada por las estrategias del exterminio. Ciertamente, un destino inevitable entorno a la cuestión de la biopolítica, un transitar impregnado por amplios horizontes, que nos brindan múltiples posibilidades de entendimiento en torno al tema.

8.1 Homo Sacer: La paradoja de la Soberanía

En “*Homo sacer; el poder soberano y la nuda vida.*” (1995) Se reflexiona en torno a la paradoja de la soberanía, donde se da paso entre la nuda vida y la vida política calificada. Una zona límite en donde no puede distinguirse entre externo e interno, entre vida y derecho; un lugar donde la norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella.¹⁸⁸ Esta excepción, que define la estructura de la soberanía, nos quiere decir que lo que está fuera queda aquí incluido, no simplemente mediante una prohibición o un internamiento, sino, por la suspensión de la validez del orden jurídico, dejando, que éste, se retire de la excepción y que la abandone. “No es la excepción, la que se sustrae de la regla, sino que es la regla la que, suspendiéndose, da lugar a la excepción.”¹⁸⁹ Las reflexiones de Agamben, en torno al Estado de excepción, tienen un claro precedente en la discusión Schmitt-Benjamin. El autor recorre los senderos de Schmitt, en la construcción de una teoría del estado de excepción.

De esta forma, tanto Schmitt como Benjamin están de acuerdo en que el poder constituyente tendría un carácter revolucionario, esto es, lo que Agamben, ha denominado; “la paradoja de

¹⁸⁷ Cfr. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer; el poder soberano y la nuda vida.* Valencia, Ed. Pre-textos, 1998. 93.p.

¹⁸⁸ Op. Cit. AGAMBEN, G. *Homo Sacer; el poder soberano y la nuda vida.* 30.p.

¹⁸⁹ Op. Cit. AGAMBEN, G. *Homo Sacer; el poder soberano y la nuda vida.* 31.p.

la soberanía.”¹⁹⁰ El soberano, al tener el poder legal de suspender la validez de la ley, se sitúa legalmente fuera de ella. En Foucault, podemos encontrar un análisis de naturaleza similar cuando nos plantea que; “no hay un afuera de la norma, porque la norma no puede ser transgredida, pues no tiene un afuera.”¹⁹¹

El poder constituyente, abre la zona de excepción, para posteriormente, transformarse en poder constituido. Aunque, la relación entre poder constituyente y poder constituido, es tan compleja como la que establece Aristóteles, entre la potencia y el acto, la *dýnamis* y la *enérgeia*, y de ésta última instancia, depende de cómo se piensen la existencia y la autonomía de la potencia.¹⁹² Agamben—siguiendo en ello claramente a Benjamin—intenta pensar esa misma “articulación” que, como hemos visto, no es otra cosa que una relación de bando, precisamente, para ir más allá de ella; “la tradición de los oprimidos, nos enseña que el estado de excepción, en el que vivimos, es la regla (...) Tendremos entonces ante nosotros, como cometido, producir el estado de excepción efectivo.”¹⁹³

Para Negri, el poder constituyente es un acto imperativo de la nación que surge de la nada y organiza la jerarquía de los poderes.¹⁹⁴ Hablar del poder constituyente es hablar de democracia. En la Edad Moderna, ambos conceptos se han desarrollado a menudo paralelamente y han estado insertos en un proceso histórico que, según se acercaba el siglo XX, los ha superpuesto cada vez más. Es decir, que en el poder constituyente no ha sido sólo considerado la fuente omnipotente y expansiva que produce las normas constitucionales de todo ordenamiento jurídico. Sino también el sujeto de esta producción; una actividad igualmente omnipotente y expansiva. Desde este punto de vista, el poder constituyente tiende a identificarse con el concepto mismo de política, en la forma en la cual la política es entendida en una sociedad democrática.

En su “Ante la ley.”¹⁹⁵ Kafka, habría mostrado el momento preciso en que la ley no prescribe nada, pero por ello se afirma aún más, es decir, el campesino de Kafka sería abandonado por la ley, esta ley que no le exige nada, no le ordena más que su propia apertura y justamente por ello, está implicado en ella. “Y esta es precisamente la culminación y la raíz primera de toda ley.”¹⁹⁶ Y realmente lo es, porque la ley, en último término, se configura a partir de la excepción soberana, y por consiguiente, desde la relación de bando como el umbral de

¹⁹⁰ Op. Cit. AGAMBEN, G. Homo Sacer; el poder soberano y la nuda vida 34.p.

¹⁹¹ Cfr.Op. Cit. FOUCAULT, M. Vigilar y Castigar. 87.p.

¹⁹² Op. Cit. AGAMBEN, G. Homo Sacer; el poder soberano y la nuda vida. 62.p.

¹⁹³ Cfr.O.p Cit. AGAMBEN, G. Estado de Excepción. 75.p.

¹⁹⁴ Cfr. NEGRI, Antonio. Poder Constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad. Madrid, Ed. Libertarias. 1994. 222.p.

¹⁹⁵ Op. Cit. AGAMBEN, G. Homo Sacer; el poder soberano y la nuda vida.68. p.

¹⁹⁶ Idem. 68.p.

indiferencia en su seno. Sólo por ello, en tanto la desaplicación de la ley libera su fuerza-de-ley,¹⁹⁷ la inscripción del campesino tiene lugar en su abandono.

La “Teoría de la ambigüedad de lo sagrado”¹⁹⁸ está implícita en la nuda vida, es lo que Agamben, retomando la antigua figura del derecho romano, ha denominado “homo sacer.”¹⁹⁹

De esta forma, el primer elemento que se origina de esta ambigüedad es la nuda vida. Será respecto de esta relación, originariamente biopolítica, lo que permitirá vislumbrar: nuda vida, poder soberano y estado de excepción. “Soberana es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada es decir, expuesta a que se le dé muerte, pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera.”²⁰⁰

Para Agamben, el homo sacer podría así, pensarse como el antecedente fundamental de la biopolítica moderna por cuanto; “restituido a su lugar propio, más allá tanto del derecho penal como del sacrificio, el homo sacer ofrece la figura originaria de la vida apresada en el bando soberano y conserva así, la memoria de la exclusión originaria a través de la cual se ha constituido la dimensión política.”²⁰¹ Agamben agrega que esta indeterminación ni bíos político ni zoé natural, esta zona de indistinción en que implicándose y excluyéndose entre sí, ambos se constituyen finalmente. La vida humana se politiza solamente mediante el abandono de un poder incondicionado de muerte.

En “*Para una crítica sobre la violencia*” Benjamin mostrará el deslinde entre; “la violencia mítica” y la “violencia divina.” Esto permite al autor mostrar el nexo que aparece como solución de continuidad entre violencia y derecho, el cual radica en la duplicidad estado de excepción- vida desnuda. Así Benjamin encuentra una violencia que, sin embargo puede ir más allá de la esfera del derecho y que ha denominado “revolucionaria” o bien “divina.” Esta violencia divina, propia de los medios puros, se opondría a la violencia de carácter “mítico” que es la fundadora/conservadora de derecho. Así, a la violencia mítica habrá que oponer otra violencia, que apareciendo en las relaciones “privadas” y en la huelga general revolucionaria Benjamin la denomina violencia pura: Y esta tarea la de destruir la violencia mítica plantea en última instancia una vez más el problema de una violencia pura inmediata que pueda detener el curso de la violencia mítica. Así la violencia mítica funda y conserva el derecho, es decir, convierte al estado de excepción en regla, la violencia pura vendría a interrumpir ese mismo

¹⁹⁷Op. Cit. AGAMBEN, G. Homo Sacer; el poder soberano y la nuda vida.69.p.

¹⁹⁸Op. Cit. AGAMBEN, G. Homo Sacer; el poder soberano y la nuda vida.98.p.

¹⁹⁹Op. Cit. AGAMBEN, G. Homo Sacer; el poder soberano y la nuda vida.108.p.

²⁰⁰Op. Cit. AGAMBEN, G. Homo Sacer; el poder soberano y la nuda vida. 109.

²⁰¹ Idem.109.p.

proceso: Así como en todos los campos Dios se opone al mito, de igual modo a la violencia mítica se opone a la divina. Si la violencia mítica funda el derecho, la divina lo destruye (...) si la violencia mítica culpa y castiga, la divina exculpa. La comparación que hace Benjamin entre ambas violencias es fundamental justamente en el momento que la violencia mítica deja a la luz la vida desnuda que le es más propia.²⁰²

Por otra parte, Agamben propone que el pensamiento es “forma-de-vida.”²⁰³ Este pensamiento esta forma-de-vida debe pasar a ser el concepto-guía y el centro unitario de la política que viene. Como diría Foucault, “Lo que está en juego hoy es la vida.”²⁰⁴

Agamben nos revela algunas figuras que participan del poder soberano y de la nuda vida. Por ejemplo, delimita la diferencia existente entre “Pueblo” y “pueblo.” El primero se refiere al conjunto Pueblo, como cuerpo político integral, por otra parte el segundo, es el subconjunto pueblo, como multiplicidad fragmentaria de cuerpos menesterosos y excluidos.²⁰⁵ Mientras durante el siglo XIX el pueblo dejó de ser una entidad política y se convirtió en poblaciones demográficas y biológicas, el movimiento se volvió una necesidad. Entenderemos por “movimiento” el elemento político real, el elemento político dinámico.

Agamben, siguiendo a Arendt, sostiene que la posición originaria del hombre como nuda vida queda evidenciada de manera incontrastable en la figura de los refugiados, quienes deberían haber encarnado por excelencia; “al hombre de los derechos”²⁰⁶ y que, por el contrario, revelaron la crisis radical de aquel concepto. El refugiado, aparece en escena repentinamente y sustraído de la maquinaria política del país en el que se asienta. Agamben esquematiza; “si los refugiados (...) representan, en el orden del Estado-nación moderno, un elemento tan inquietante, es, sobre todo, porque, al romper la continuidad entre hombre y ciudadano, entre nacimiento y nacionalidad, ponen en crisis la ficción originaria de la soberanía moderna. Al manifestar a plena luz la separación entre nacimiento y nación, el refugiado hace comparecer por un momento en la escena política la nuda vida que constituye el presupuesto secreto de ella.”²⁰⁷

Agamben, formula el concepto de “vida sin valor”—o indigna de ser vivida—a todos los individuos que, a consecuencia de enfermedades o heridas deben ser consideradas perdidas, sin

²⁰² Cfr. KARMY, Rodrigo. Violencia mítica y vida desnuda. [en línea] < <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/> > [consulta 2 de enero 2008]

²⁰³ Cfr. AGAMBEN, Giorgio. Medios sin fin. Valencia, Ed. Pre –textos, Valencia, 2001. 20.p.

²⁰⁴ Op. Cit. AGAMBEN, G. Medios sin fin.16.p.

²⁰⁵ Op. Cit. AGAMBEN, G. Medios sin fin. 32.p.

²⁰⁶ Op. Cit. AGAMBEN, G. Homo Sacer; el poder soberano y la nuda vida. 170. p.

²⁰⁷ Op. Cit. AGAMBEN, G. Homo Sacer; el poder soberano y la nuda vida. 166-167.p.

posibilidad de curación.²⁰⁸ Significa que toda valoración y toda “politización”²⁰⁹, de la vida, tal como está implícita, en el fondo, en la soberanía del individuo sobre su propia existencia, sobre ese umbral más allá del cual la vida deja de ser políticamente relevante, y no es ya más que “vida sagrada”²¹⁰ y como tal, puede ser eliminada impunemente. Por otra parte, una “vida digna de ser vivida”²¹¹ no es un concepto político referido a los legítimos deseos y expectativas del individuo; es, más bien, un concepto político en el que se pone en cuestión es la metamorfosis extrema de la vida eliminable e insaclicable del Homo sacer, en la que se funda el poder soberano.

En el análisis de los campos de concentración Agamben logra identificar el paradigma que pone en evidencia tal comprensión: “Sólo porque en nuestro tiempo la política ha pasado hacer integralmente biopolítica, se ha podido constituir en una medida desconocida, como política totalitaria (...) estas transposiciones se han producido en un contexto en el que la política se había transformado en biopolítica.”²¹² Conocer ese paradigma, nos permitirá la cabal comprensión de todo lo que ocurre en los niveles políticos y sociales (desde la estructuración de la sociedad, pasando por el Derecho Penal, las prisiones y los genocidios) ya que; “sólo adquieren su verdadero significado cuando se restituyen al común contexto biopolítico (o tanatopolítico) al que pertenecen.”²¹³ “En esta perspectiva, el campo de concentración, como puro, absoluto e insuperado espacio biopolítico (...), aparece como el paradigma oculto del espacio político de la modernidad, del que tendremos que aprender a reconocer las metamorfosis y los disfraces.”²¹⁴

²⁰⁸Op. Cit. AGAMBEN,G. Homo Sacer; el poder soberano y la nuda vida .175.p.

²⁰⁹Op. Cit. AGAMBEN,G. Homo Sacer; el poder soberano y la nuda vida. 176.p.

²¹⁰ Idem.176.p.

²¹¹Op. Cit. AGAMBEN, G. Homo Sacer; el poder soberano y la nuda vida. 179.p.

²¹²Op. Cit. AGAMBEN, G. Homo Sacer; el poder soberano y la nuda vida.152.p.

²¹³Op. Cit. AGAMBEN, G. Homo sacer; el poder soberano y la nuda vida .156. p.

²¹⁴ Idem.156.p.

8.2 Estado de excepción: El nomós biopolítico de lo moderno

Con la figura de la biopolítica, podemos adentrarnos en el despliegue efectivo de la potencialidad del estado de excepción. Estado de excepción y biopolítica, son en el pensamiento de Agamben, dos figuras para referirse al mismo fenómeno; la violencia del orden jurídico y de la política del Estado soberano, desde esta perspectiva, derecho y política no son sino dos maneras— mutuamente sostenidas—de sostener y abandonar la vida natural.

La tesis general de Agamben, es que el sentido y las consecuencias históricas de la política moderna deben apprehenderse a partir de la reducción de la vida humana a mera vida abandonada, esto es a una realidad in-significante necesitada de ser formada por la política. Agamben plantea que, el objetivo específico y oculto del poder soberano (cuya expresión acabada es el Estado) es producir un cuerpo biopolítico.²¹⁵ Es decir, se concreta y se legitima mediante una biopolítica. Esto quiere decir que lo excluido o puesto en bando por la ley, es la vida y esto quiere decir que tal vida no queda ni fuera ni dentro de la ley, sino abandonada por ella: en el umbral en el que la vida y la ley se confunden.²¹⁶

El Estado de Excepción es; “ese momento del Derecho, en el que se suspende el derecho, precisamente para garantizar su continuidad, e inclusive su existencia.”²¹⁷ Surge históricamente por vez primera desde la tradición democrática, durante la Revolución Francesa y obedece a una compleja estructura jurídico-política en la cual la suspensión de la ley, indistingue una situación de derecho de una situación de hecho. De esta forma, el estado de excepción es—ante todo—una zona ajurídica donde hecho y derecho, el afuera y el adentro, la exclusión y la inclusión, la nuda vida y la ley entran en una zona de absoluta indiferenciación. Agamben ha denominado a tal zona, resultante de separar la propia ley de la fuerza-de-ley (de la fuerza que alumbrada toda ley). El estado de excepción, es un espacio anómico en el que hay una fuerza-de-ley sin ley.²¹⁸

Agamben, afirma que el estado de excepción ha dejado de ser, una práctica puntual, para convertirse en rasgo esencial de las políticas de los Estados contemporáneos, incluidos los democráticos: “La creación deliberada de un estado de excepción permanente (...) ha pasado a ser una de las prácticas esenciales de los Estados Modernos, incluidos los denominados

²¹⁵ Cfr. GALINDO, Alfonso. Política y Mesianismo. Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2005. 41.p.

²¹⁶ Op. Cit. GALINDO, A. Política y Mesianismo. 42.p.

²¹⁷ Idem.5.p.

²¹⁸ Op. Cit. GALINDO, A. Política y Mesianismo.27.p.

democráticos (...) el estado de excepción tiende a convertirse cada vez más como el paradigma de gobierno dominante en la política contemporánea.”²¹⁹

Agamben, pasa por afirmar que la política convertida en biopolítica legitima y exige una política de dominio total. Desde esta premisa, explicará tanto la lógica conducente al campo de concentración como la vida en las sociedades democráticas contemporáneas; una ley que pretende hacerse integralmente vida se encuentra aquí frente a una vida que se ha confundido punto por punto con la norma.²²⁰ El campo, que en su significado etimológico deviene, excepción (*ex capere*) sacado de afuera, incluido por medio de su propia exclusión. El campo es también el más absoluto espacio biopolítico, en el que el poder no tiene frente a él, más que la pura vida biológica, sin mediación alguna.²²¹

8.3 Auschwitz: Una experiencia totalitaria

*“Ellos, los Musulmanes, los hundidos, el nervio del campo; ellos, la masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, el no hombre, que marchan y penan en el silencio, apagados en ellos, el brillo divino, demasiado vacíos ya para sufrir verdaderamente.”*²²²

En *“Lo que queda de Auschwitz; El archivo y el testigo”* (1998) Agamben dibuja el reverso ético de la lógica biopolítica moderna, a través de aquellos que sobrevivieron al modelo de esta lógica: El campo de concentración. Un espacio donde los labios enmudecen, donde las palabras, ahogadas en su exceso se han visto envueltas en el silencio, donde el intento de hablar se transforma en un retroceso mortífero. Agamben, se centra en la respuesta ética que se ha dado a la infame sujeción biopolítica que fueron los campos de exterminio nazis. Uno de los equívocos más comunes y no sólo en lo que se refiere a los campos, es la confusión de categorías éticas y de categorías jurídicas. La ética y el uso de la palabra no pueden ya pensarse sólo a través de categorías jurídicas como: “responsabilidad” o “dignidad,” sino, que deben elaborarse y ejercerse en el espacio ético antes del juicio, en aquella zona gris en que las condiciones de todo

²¹⁹ Op. Cit. AGAMBEN, G. Estado de excepción.25.p.

²²⁰ Cfr. Op. Cit. GALINDO, A. Política y Mesianismo.59.p.

²²¹ Op. Cit. AGAMBEN, G. Medios sin fin. 42.p.

²²² Cfr. AGAMBEN, Giorgio. Lo que queda de Auschwitz; El archivo y el testigo. Valencia. Ed. Pre-textos, 2000. 44.p.

juicio se suspenden debido a la indistinción entre lo humano y lo no-humano “el judío, se transforma en musulmán y el hombre en no hombre.”²²³

La figura paradójica del “Musulmán,”²²⁴ consta de varios significados, aunque Agamben prefiere ocupar el significado literal del término árabe *muslim*, que designa; “al que se somete incondicionalmente a la voluntad de Dios.”²²⁵ El Musulmán se ubica en el umbral extremo entre la vida y la muerte, entre lo humano y lo inhumano, un paradigma extremo una especie de excepción sobre la situación normal.²²⁶ Para Agamben, Auschwitz es precisamente el lugar en el que el estado de excepción, coincide perfectamente con la regla y en el que la situación extrema, se convierte en el paradigma mismo de lo cotidiano.²²⁷ Justamente, es ésta la aporía ética de Auschwitz; el lugar donde no es decente seguir siendo decentes, en los que creyeron conservar, dignidad y respeto, sienten vergüenza con respecto, a los que, la habían perdido de inmediato. Incluso, el amor, a su manera es una situación extrema, se confunden en todo punto, que no dejan ningún espacio para un compromiso digno. Ya que vida y norma, externo e interno se confunden. En Auschwitz, no se moría, se producían cadáveres, cuyo fallecimiento, es envilecido como producción en serie.²²⁸

Agamben, siguiendo a Heidegger, confiere la expresión; el-ser-para-la-muerte,²²⁹ el hombre se apropia auténticamente de lo inauténtico, en el campo, los deportados existen cotidiana y anónimamente para la muerte. Por otra parte Foucault, caracteriza a la soberanía, mediante la fórmula; “hacer morir y dejar vivir.”²³⁰ En este caso, el antiguo derecho de hacer morir y dejar vivir, cede lugar a una figura inversa, que define la biopolítica moderna y que se expresa en la fórmula: “hacer vivir y dejar morir.”²³¹ En efecto, la absolutización sin precedentes del biopoder, de hacer vivir, se entrecruza con una no menos absoluta generalización del poder de hacer morir, de forma tal que la biopolítica pasa a coincidir de forma inmediata con la tanatopolítica.²³² La biopolítica del racismo, va más allá de la raza y penetra en un umbral en el que, ya no cabe establecer cesuras, entre lo esencialmente político y lo biológico.

²²³ Op. Cit. AGAMBEN, G. Lo que queda de Auschwitz; El archivo y el testigo.20.p.

²²⁴ Op. Cit. AGAMBEN, G. Lo que queda de Auschwitz; El archivo y el testigo.45.p.

²²⁵ Idem.45.p.

²²⁶ Op. Cit. AGAMBEN, G. Lo que queda de Auschwitz; El archivo y el testigo.49.p.

²²⁷ Op. Cit. AGAMBEN, G. Lo que queda de Auschwitz; El archivo y el testigo.50.p.

²²⁸ Op. Cit. AGAMBEN, G. Lo que queda de Auschwitz; El archivo y el testigo.74.p.

²²⁹ Op. Cit. AGAMBEN, G. Lo que queda de Auschwitz; El archivo y el testigo.78.p.

²³⁰ Cfr. Op. Cit. FOUCAULT, Michel. Genealogía del Racismo. Valencia, Ed. La Piqueta, 1992. 243.p.

²³¹ Cfr. Op.Cit. FOUCAULT. Genealogía del Racismo.86.p.

²³² Cfr. Op. Cit. FOUCAULT. Genealogía del Racismo.87.p.

La figura paradójica de aquellos a los que Levi denominó los hundidos, los “*Muselmänner*,”²³³ es la última sustancia biopolítica de esta zona gris de espantosa, indecible e intangible banalidad del mal en palabras de Arendt. El Musulmán, aquel que no puede hablar es, en cambio, el verdadero testigo de los campos. La aporía del testimonio que Agamben ciñe reflexivamente a esta paradoja comporta una ética de la vida nuda, o en otras palabras, la vida natural politizada por su irreparable exposición a la soberanía de la violencia y la muerte: “Los campos no son sólo el lugar de la muerte y del exterminio (...) son el lugar de la producción del *Muselmann*, de la última sustancia biopolítica aislable en el continuum biológico. Más allá no hay más que las cámaras de gas.”²³⁴

Auschwitz marca el final y la ruina de toda ética de la dignidad. La nuda vida, a la que el hombre ha sido reducido. El *Muselmann*, es el guardián del umbral de una ética y de una forma de vida ética que empieza allí donde la dignidad acaba. El hablar es un acto paradójico que supone una subjetivación y una desubjetivación, y en el que el individuo viviente, se hace hablante sólo a condición de hundirse en el silencio. Si no hay articulación entre el viviente y el lenguaje, si el yo queda suspendido en esta separación, entonces puede darse testimonio. La intimidad, es el lugar del testimonio, el lugar del hombre está escindido, porque el hombre tiene lugar en la fractura entre el viviente y el hablante entre lo no-humano y lo humano, en la frustrada articulación entre el viviente y el logos.”²³⁵

²³³ Op. Cit. AGAMBEN, G. Lo que queda de Auschwitz; El archivo y el testigo.155.p.

²³⁴ Idem.155.p.

²³⁵ Op. Cit. AGAMBEN, G. Lo que queda de Auschwitz; El archivo y el testigo. 158. p.

8.4 Lo mesiánico

En “*Política y Mesianismo*” (2005), se explica que el hombre, que habita los campos de concentración, o el ciudadano de un Estado nacional contemporáneo, aparecen en esta teoría como meros cuerpos vivos carentes de significado. Lo que hace Agamben, es defender que tal realidad es justamente lo que define lo humano mismo como lo que viene y en esta medida como lo mesiánico.²³⁶ Agamben, es explícito al decir, que frente a la defensa de todo constructo estatal y de la unidad política, el comunitarismo pasa por la negación de la forma de Estado, hablando del acontecimiento mesiánico—que consiste en su permanente estar llegando—de la realidad comunitaria humana previa e irreductible a cualquier forma visible, a cualquier tipo de unidad, que siempre será violentada. Sugiere que toda comunidad está habitada por una ausencia. Por ello afirma que la comunidad es, en sí, una nada; que no es una realidad identificable consagrando así cierto principio de auto-negación como única alternativa al sadismo del principio de autoafirmación propio de la biopolítica.

El objetivo, es sustraer a la comunidad de su posible representación.²³⁷ Podría decirse, que lo mesiánico en Agamben, tiene que ver preferentemente con el rechazo de toda sustancialidad y el acercamiento a lo meramente potencial, a la ilimitación de la pura potencia que definiría lo humano y que no debería llegar a concretarse a negarse en acción alguna, en forma de vida o vocación alguna, en nombre alguno. De cierta manera lo mesiánico en Agamben, alude, sí, a lo redentor, a lo salvífico, o dicho de otro modo, al ámbito de donde ubicar las alternativas a los terrores de un derecho y una política, fundados en la violencia figurada en el estado de excepción y en el sometimiento de la vida natural. Por otra parte Nancy en su idea de representación nos revela el discurso sobre la diferencia como estructura originaria del pensamiento, según el cual el origen del pensamiento—y no del ser que es pensado—se constituiría en la división de dos o más partes de algo precedentemente unido que no puede ser definido porque precede al pensamiento que lo define.²³⁸

²³⁶ Op. Cit. GALINDO, A. *Política y Mesianismo*.66.p.

²³⁷ Op. Cit. GALINDO, A. *Política y Mesianismo*.68.p.

²³⁸ J.L Nancy sostiene. “Y, en la medida en que la representación patentiza una relación con ausencias: “ausencia de la cosa (problemática de su reproducción) y la ausencia en la cosa (problemática de su representación)” cabe plantear si no está implícito el límite más extremo, el de la prohibición de la representación en sí, “en el sentido de sorprendida, interpelada, estupefacta, confundida o desconcertada por ese ahuecamiento en el corazón de la presencia.” Cfr. *La representación prohibida*. Buenos Aires, Ed. Amorrortu 2006.32.p.

Pero, a lo único que apunta lo mesiánico es a evitar llegar a dichos terrores y no a positividad sustancial alguna, que pudiese oponérseles.²³⁹ Una advertencia al respecto. Al iniciar el desarrollo del análisis de lo mesiánico en la comunidad que viene, es preciso, hacer dos observaciones. Una tiene que ver con el lenguaje, desde el que Agamben, teoriza la figura de comunidad (una realidad ontológica, lo que el ser humano es en sí mismo). El segundo índice lo proporciona la propia descripción de la comunidad y su política (la política de la comunidad y sus clásicos sentidos subjetivo y objetivo).

Agamben, sugiere un pensamiento sin soberanía, merced a la profundización en la categoría de “potencia” subrayando la dimensión anti-estatal de argumentos en torno a la ausencia-de-identidad o en la exposición en-el-lenguaje de la comunidad de los singulares.²⁴⁰ Esta síntesis focaliza algunos de los argumentos e ideas de Heidegger que resultan relevantes en el pensamiento de Agamben. Ante todo el carácter existencial (ontológico) con que Heidegger dota a la comunidad. En segundo lugar, es decisivo comprender la influencia de este pensamiento en Agamben es que el *reductio ad unum* del Estado soberano. Bataille, opone tanto una política alternativa (sociedad policéfala) como la vía impolítica (sociedad acéfala).²⁴¹ En este punto Bataille asume la defensa nietzscheana de la inacción como definidora de lo impolítico.

Para el análisis de la tal, mesiánica impolítica Agamben, se sirve de algunas figuras. El poder *no no ser*, apuntan a la comprensión de lo humano que subraya como nota radical de éste su permanente, insuperable, inagotable e intraducible carácter potencial. La figura del singular sea cual sea, constituye un índice y un factor del acontecimiento mesiánico esto es, superador de la soberanía en tanto que afecta (liberándola) la realidad concreta del individuo y, en esta medida, la del Estado, su derecho y su política.

El lenguaje permite la existencia de las singularidades, ya que ser dicho equivale a ser-expuesto, y ser-expuesto es, la que define y libera al existente. El musulmán, el no-hombre, lo inhumano que acompaña indisociablemente al humano, la desubjetivación de quienes experimentaron la biopolítica nazi.

²³⁹ Op. Cit. GALINDO, A. Política y Mesianismo.69.p.

²⁴⁰ Op. Cit. GALINDO, A. Política y Mesianismo.73.p.

²⁴¹ Respecto a este punto Esposito siguiendo a Bataille nos explica que en el abandono que lleva a descubrir la debilidad y disolución de la democracia, sobre este abandono que al decir de Esposito Bataille tradujo en la recepción de otro mito como la única forma de oponerse al “mito monocéfalo de la democracia” enunciado como “mito de la ausencia sin mito” es decir de una sociedad policéfala que ponga en movimiento el carácter “acéfalo” de la existencia. *Confines de lo político*. Madrid, Ed. Trotta, 1996.53-54.pp. Por otra parte J.L Nancy refiriéndose al cuerpo nos dice que el cuerpo es el lugar que abre, que separa, que espacia falo y céfalo, dándoles lugar a hacer acontecimiento (gozar, sufrir, pensar etc.) Cfr. *Corpus*.Madrid Ed. Arena , 2003.17.p.

²⁴¹ Idem.19.p.

La fuerza de ley, la figura invocada en este apartado refuerza la funcionalidad del poder suspendido. El gesto, como una responsabilidad y apertura al otro (ética, política) o si refuerza la clausura del propio sujeto al limitarse a insistir en el pasivo gesto de la contemplación de su manera. Y finalmente la comunidad, se trata de una figura paradigmática de lo mesiánico y que en esta medida, deberá comprenderse como una realidad radicalmente heterogénea a toda política, a toda seña identitaria.²⁴² La abstracción analítica netamente religiosa, es la que adopta la filosofía de Agamben, las que se ven englobadas en las figuras de las categorías de lo mesiánico categoría que nos sugiere una relación excepcional sin obra y sin nombre, con lo trascendente, esto es, con nosotros mismos, con la humanidad. Por ello puede concluirse que se trata de un pensamiento religioso sobre lo político.²⁴³

8.5 Entre la animalidad y la humanidad del hombre

En su libro *“Lo abierto”* (2002) Agamben deja entrever el conflicto político decisivo entre la animalidad y la humanidad del hombre, y el modo en que el hombre ha sido separado del no hombre y el animal de lo humano. El autor nos explica que, el conflicto entre humanidad y animalidad es el conflicto político decisivo de nuestra cultura y, por ello, puede concluir nuevamente que la política occidental es desde su origen biopolítica.

¿Será posible que la naturaleza animal sea transfigurada en el reino mesiánico? ¿morará el lobo junto al corderito, la pantera junto al becerro y un niño los guiará? Pues bien, esta es una de las profecías mesiánicas presentes en Elías 11,6. Kojève plantea; “el hombre sigue viviendo como un animal que se encuentra en acuerdo con la Naturaleza o el Ser dado.”²⁴⁴ Hombres y animales, dos caras de una misma moneda. Entonces surge otra interrogante en Kojève; si el hombre, deviene nuevamente animal, también sus artes, sus amores y sus juegos tendrán que convertirse en puramente humanos. Después del fin de la historia de los hombres, se interpretarán conciertos musicales como hacen las ranas y las cigarras, que jugarán como juegan los cachorros y que harán el amor como los animales adultos.²⁴⁵ Pero, este aniquilamiento del hombre en sentido propio, significaría también la desaparición del lenguaje humano, y tendríamos que sustituirlos por sonoros susurros como las abejas.

²⁴² Op. Cit. GALINDO, A. Política y Mesianismo.79 -132.pp.

²⁴³ Op. Cit. GALINDO, A. Política y Mesianismo. 141.p.

²⁴⁴Cfr. AGAMBEN, Giorgio. Lo Abierto. Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2006 .16.p.

²⁴⁵Op. Cit. AGAMBEN, G. Lo Abierto.24.p.

Entonces el retorno del hombre a la animalidad, no aparece como una posibilidad futura, sino como una certeza presente. En esta franja ultra-histórica, el permanecer humano del hombre, supone la supervivencia de los animales de la especie *Homo sapiens*,²⁴⁶ que tienen que servirle de soporte. Kojève, privilegia el aspecto de la negación y de la muerte y no advierte el proceso en el que el Estado, comienza a ocuparse de la vida animal y la vida natural, se convierte en lo que Foucault denominó biopoder. Agamben advierte el problema que existe en torno al concepto de “vida” la cual nunca ha sido definida como tal. Ni siquiera Aristóteles lo hace, ya que sólo se dedica a descomponerla, gracias al aislamiento de la función nutritiva (nutrición, sensación, sentimiento). Este aislamiento de la vida nutritiva constituye un acontecimiento para la ciencia occidental.

Es necesario precisar acá, la importancia estratégica de la medicina moderna, la determinación de esta separación entre las funciones de la vida vegetativa y la vida de relación. Los logros de la cirugía moderna y la anestesia, se fundan entre otras cosas, precisamente en la posibilidad de dividir y articular los dos animales de Bichat; el animal-de-adentro, comienza desde el feto, antes que la vida animal, y en el en el envejecimiento y la agonía sobrevive a la muerte del animal-de-afuera.²⁴⁷ Foucault, con sus estudios ha mostrado, como el Estado Moderno, comenzó a incluir en las funciones de la vida, de la población y transforma así, su política en biopoder. Recordemos que el final mesiánico de la salvación divina define el umbral crítico de la diferencia entre lo animal y lo humano, pero una cita que nos expone Tomás de Aquino, amenaza con borrar esta idea: “En el estado de inocencia los hombres no necesitarán de los animales para ninguna necesidad corpórea, no para alimentarse, ya que se alimentarán de los árboles del Edén. No como medio de transporte, a causa de la robustez de sus cuerpos. Más bien, tenían necesidad de ellos, para obtener de su naturaleza un conocimiento experimental.”²⁴⁸

Entonces, cuando la diferencia desaparece y los dos términos colapsan, como parece suceder hoy, la diferencia entre el ser y la nada, lo lícito e ilícito, lo divino y lo demoníaco disminuyen. Agamben se cuestiona si los campos de concentración son experimentos de este género, una tentativa monstruosa de decidir entre lo humano y lo no humano. Linneo, atribuía el lema; “el hombre no tiene ninguna identidad específica, excepto reconocerse.”²⁴⁹ Se refería al conocimiento de sí, el hombre tiene que reconocerse humano para serlo. Pero ¿qué ocurriría, si

²⁴⁶ Op. Cit. AGAMBEN, G. Lo Abierto.28.p.

²⁴⁷ Op. Cit. AGAMBEN, G. Lo Abierto.34.p.

²⁴⁸ Op. Cit. AGAMBEN, G. Lo Abierto.48.p.

²⁴⁹ Op. Cit. AGAMBEN, G. Lo Abierto.57.p.

el hombre hubiera sido plasmado, cuando todos los modelos de la creación estaban agotados? acá aparece una figura sin rango, sin dignidad. Para Pico de la Mirandola, el descubrimiento humanístico del hombre, recae en su propio faltarse a sí mismo, de su irremediable ausencia de dignitas.²⁵⁰ Uexkull, propone en cambio, que una infinita variedad de mundos perceptivos, todos igualmente perfectos y conectados entre sí, y a pesar de ello incomunicados y recíprocamente excluyentes, en cuyo centro están pequeños seres familiares y al mismo tiempo remotos denominados paseos por mundos incognoscibles. “La abeja, la libélula o la mosca que observamos volar cerca de nosotros en un día de sol, no se mueven en el mismo mundo, en que los observamos, ni comparten con nosotros—o entre ellos— el mismo tiempo y el mismo espacio.”²⁵¹ Donde encontraremos un espacio objetivo, donde se mueve un ser viviente y el mundo-ambiente, como portadores de significado.

A través de la relación entre la “pobreza de mundo” del animal y del hombre “formador de mundo”, se trata para Heidegger, de situar la misma estructura fundamental del Dasein, *ser-en-el-mundo*- con respecto al animal y, de este modo, de interrogar el origen y el sentido de aquella apertura que se ha producido en el viviente con el hombre.²⁵² El modo de ser propio del animal, que define su relación con el desinhibidor, es el aturdimiento. Significa estar absorbido en su propio desinhibidor (que no puede abrirse nunca a un mundo). Heidegger, tomando el ejemplo descrito por Uexkull, (en el cual la abeja es cortada por el abdomen), plantea que no hay, un percibir, sino un comportarse instintivo, en cuanto al animal, le ha sido sustraída la “posibilidad misma de percibir algo, y no aquí y ahora, sino que le está sustraída en el sentido, de que no le está dada en absoluto.”²⁵³ Si el animal, está aturdido, es porque ha sido despojado de esa posibilidad. A su vez, Heidegger ve el aturdimiento de la siguiente manera: “En el aturdimiento, el ente no está revelado (offenbar), no está abierto, pero precisamente por eso, tampoco cerrado. El aturdimiento está fuera de esta posibilidad.”²⁵⁴

El concepto de “abierto” como el nombre del ser y del mundo. Heidegger lo define como; “lo abierto a lo cual todo ente está librado (...) es el ser mismo”, mientras el hombre siempre tiene ante sí el mundo, está siempre y solamente “de frente” y no accede nunca al “puro espacio” del afuera, el animal se mueve en cambio en lo abierto, en “ninguna parte sino”²⁵⁵ “plantas y

²⁵⁰ Op. Cit. AGAMBEN, G. Lo Abierto.64.p.

²⁵¹ Op. Cit. AGAMBEN, G. Lo Abierto.80.p.

²⁵² Op. Cit. AGAMBEN, G. Lo Abierto.94.p.

²⁵³ Op. Cit. AGAMBEN, G. Lo Abierto.98.p.

²⁵⁴ Op. Cit. AGAMBEN, G. Lo Abierto.100.p.

²⁵⁵ Op. Cit. AGAMBEN, G. Lo Abierto. 107-108.pp.

animales, dependen de algo que les es externo, sin “ver” nunca el afuera ni el adentro, es decir, sin ver jamás de hecho su ser develado en lo libre del ser. Una piedra (como el aeroplano) no pueden elevarse hacia el sol y moverse como alondras; y sin embargo, ni siquiera la alondra ve lo abierto.”²⁵⁶ El problema radica al mismo tiempo en la separación y en la proximidad. El animal está abierto y no abierto. “Abierto en un no develamiento.”²⁵⁷ De la epístola a los romanos, Pablo habla acerca de la impaciencia de la criatura en pos de la redención mesiánica, de modo que la pobreza de mundo del animal parece reflejar; “el problema interior de la animalidad misma.”²⁵⁸ Lo animal; quizá sea verdadero, también y ante todo, lo contrario, esto quiere decir, que la apertura del mundo humano, en cuanto es develamiento y velamiento sólo puede ser efectuada sobre lo no abierto del mundo animal. Y en esta apertura humana en un mundo y la apertura animal al desinhibidor parecen tocarse, es el aburrimiento. Este aburrimiento en Heidegger, consta de tres caracteres el ser-dejados-vacíos, el ser-tenidos-en-suspenso, lo abierto, lo-libre-del-ser.²⁵⁹

Agamben al contemplar las escenas antes descritas encuentra el modo de decirnos que lo mesiánico, es una de las obsesiones del mundo político de occidente, y que la diferencia entre el hombre y el animal está en la base del problema de la biopolítica. Esto quiere decir, qué es lo que significa percibir lo animal en el hombre y qué es lo que podemos deducir de ello a lo largo de la historia.

²⁵⁶ Op. Cit. AGAMBEN, G. Lo Abierto.110.p.

²⁵⁷ Idem.110.p.

²⁵⁸ Op. Cit. AGAMBEN, G. Lo Abierto.112.p.

²⁵⁹ Op. Cit. AGAMBEN, G. Lo Abierto.119-126.pp.

9. Roberto Esposito

Comunidad, Inmunidad y medicina

Comunidad, inmunidad y vida aparecen como los tres grandes temas que nuestra actualidad política plantea a la filosofía. Esposito adopta la tesis, de que las categorías políticas modernas; soberanía, poder, libertad, entre otras han entrado en una zona de insignificancia o, mejor aún, de contradicción consigo mismas, para lo cual es necesario tener una mirada diferente, precisamente impolítica, aunque no apolítica ni antipolítico, capaz no de reactivarlas, sino de llevarlas a su agotamiento definitivo.

9.1 Debate sobre la Comunidad

Esposito nos explica que la comunidad deja de ser, aquello que sus miembros tienen en común, algo positivo, de lo que son propietarios; comunidad es el conjunto de personas que están unidas por un deber, por una deuda, por una obligación de dar. La comunidad se vincula, así, con la sustracción y con el sacrificio.

En “*Communitas: Origen y destino de la comunidad.*” (1998) Esposito se sustrae a la dialéctica que domina el debate actual acerca de la comunidad, entre lo común y lo propio, pues en ella —a pesar de la oposición— lo común es identificado con su contrario: Es común lo que une en una única identidad propia (étnica, territorial, espiritual) entonces, tener en común, lo entenderíamos como el ser propietarios de algo común. Desde otro punto de análisis, Esposito parte de la posibilidad etimológica del término *communitas*, que focaliza el término *munus* de *cum-munus*.²⁶⁰ Es necesario tener presente que *munus* se dice tanto de lo público como de lo privado; por eso la oposición común/propio y público/privado queda afuera de su esfera semántica. Además, *munus* puede significar *onus* (obligación), *officium* (oficio, función) y *donum* (don).²⁶¹ Las dos primeras acepciones son formas del deber, pero Esposito subraya que también lo es el don.

²⁶⁰ Op. Cit. ESPOSITO, R. *Communitas*. 16-17.pp.

²⁶¹ Op. Cit. ESPOSITO, R. *Communitas*. 26.p.

El *munus*,²⁶² es una forma particular del don: el don obligatorio, aunque suene contradictorio. Un don que se da porque se debe dar y no puede no darse.

La comunidad será abordada desde distintas visiones, donde nuestra primera pausa se origina justamente en el “Miedo.”²⁶³ Canetti encuentra en Hobbes, el primer pensador en enseñarnos a tener miedo. Es quien nos explica que los hombres somos miedo y del miedo provenimos. “Cada uno en efecto, esta llevado a desear, lo que para él es bueno, o a huir de lo que para él es malo, sobre todo de los males naturales, que es la muerte.”²⁶⁴ Aclarado este punto, vemos que más tarde, en el ámbito político, el papel del miedo se hace aún más central, ya que el miedo no sólo está en el origen de la política, si no que es su origen en el sentido literal, de que no habría política sin miedo.

Debemos advertir algo al respecto; el miedo no sólo mantiene una carga negativa (destrucciona) sino también constructiva. No determina solamente fuga y aislamiento sino también relación y unión. Por ello, el Estado no tiene el deber de eliminar el miedo, sino de hacerlo seguro. Hobbes, sugiere que lo que los hombres tienen en común es la propia posibilidad de matar y en correspondencia, la posibilidad de dar muerte; los hombres, por una natural pasión se inclinan a la ofensiva recíproca. Están unidos por el deseo común de dañarse uno a otro, puesto que apuntan a la misma meta, el poder.²⁶⁵ La situación de supervivencia es la situación central del poder. Sólo disociando a los individuos se puede evitar un contacto mortal. El intercambio soberano—entre protección y obediencia—responde a esta potencia disolvente: Conservar a los individuos mediante la aniquilación de todo vínculo entre ellos.²⁶⁶

Lo que la comunidad sacrifica—a su conservación—no es otra cosa que la comunidad misma. Siguiendo este transitar nos aparece la figura de Rousseau, quien se identifica con la separación entre la asunción de la culpa y la prescripción del sacrificio. “La culpa”²⁶⁷ es el verdadero punto de ruptura con el modelo hobbesiano: Su identificación como un dispositivo sacrificial que no sólo es parte inevitable de la culpa, sino su directa expresión.²⁶⁸ Lo que significa, estar prometida a la muerte. Si se sacrifica desde siempre, si todas las sociedades

²⁶² Idem.26.p.

²⁶³ Op. Cit. ESPOSITO, R. *Communitas*.54.p.

²⁶⁴ Op. Cit. ESPOSITO, R. *Communitas*.55.p.

²⁶⁵ Op. Cit. ESPOSITO, R. *Communitas*.63.p.

²⁶⁶ Algo importante que nos interesa recalcar es lo siguiente. el sacrificio, protege a la comunidad entera de su misma violencia, y vuelve a la comunidad entera hacia víctimas externas a ella. Así, la comunidad del sacrificio se subvierte, o intensifica, en el sacrificio de la comunidad. ESPOSITO, Roberto. *Communitas*.62.p.

²⁶⁷ Op. Cit. ESPOSITO, R. *Communitas*.85.p.

²⁶⁸ Idem.85. p.

históricas han sacrificado y continúan haciéndolo, entonces los discursos evocados por Hobbes, serían ciertos. Cuando busca la solución en el paradigma sacrificial.

La novedad de la posición de Rousseau, consiste justamente en sostener que la historia, no es la única dimensión del hombre. O en palabras más sencillas, su origen. Aquí pasa la línea diferencial respecto al mecanismo sacrificial hobbesiano, cuando Rousseau observa que; aunque hombres dispersos, son sometidos uno tras otro, por uno solo, no veo en ello más un amo y sus esclavos (...) no hay en ella ni bien público, ni cuerpo político.”²⁶⁹ De esta forma Rousseau, expulsa a Hobbes de toda idea de comunidad. Los individuos Hobbesianos pueden salvar su vida sólo condenando a muerte su bien común. “Inmunizándose” contra éste.²⁷⁰ Esposito insinúa que la formación política de la comunidad en Rousseau se inclina inevitablemente hacia una posible derivación totalitaria. Pero, no a la forma específica del totalitarismo, sino más bien al concepto de “voluntad general,”²⁷¹ como un verdadero correctivo automático de cualquier tentación autoritaria en perjuicio del individuo.

El modelo de comunidad en Rousseau, termina expuesta a una inevitable tendencia autoritaria. Y eso paradójicamente en la misma medida en que rechaza la absolutista separación entre público y privado de origen hobbesiano. Rousseau, es reconocido como el primer pensador de la comunidad, ya que del sujeto, toma su consideración, su existencia y no su pensamiento.

La contradicción en la cual queda atrapado el pensamiento rousseauiano constituye el objeto mismo de la filosofía de Kant. Restituir el pensamiento, esa comunidad que Rousseau deja expuesta a la invasión del mito.²⁷² Ya que la verdad sólo puede pensarse a partir de la cuestión de la comunidad. El carácter comunitario del pensamiento es lo que Kant, brinda con plena conciencia teórica. Es Kant, quien nos anuncia que la esfera de la voluntad, es la que se sustrae a la comunidad de la recaída del mito, recuperando el horizonte de pensamiento a lo impensado de la comunidad; “la ley, no la voluntad está en el origen de la comunidad, hasta tal punto que podría llegar a decir que comunidad y ley son lo mismo.”²⁷³ Pero no podemos cumplir una ley que se nos impone, porque esa ley no nace de nosotros. No es en modo alguno producto del sujeto, aunque el sujeto esté, sujeta a ella. Kant, no renuncia a la categoría de sujeto, incluso la sitúa en el centro del propio sistema. La ley puede imponerse sólo “perjudicando”,

²⁶⁹ Op.Cit. ESPOSITO, R. *Communitas*. 96.p.

²⁷⁰ *Idem*.96.p.

²⁷¹ Op.Cit. ESPOSITO, R. *Communitas*. 99.p.

²⁷² Op.Cit. ESPOSITO, R. *Communitas*.100.p.

²⁷³ La comunidad, se recorta en el horizonte, incluso en cierto sentido, está ya entre nosotros. Esposito, nos advierte que el sujeto sigue siendo el eje principal en torno al cual gira todo el criticismo Kantiano, esto significa que el único pensamiento del que la comunidad no se limita a ser objeto, sino que se hace de algún modo sujeto. ESPOSITO, Roberto. *Communitas*.130.p.

“menoscabando”, “humillando” ese núcleo irrenunciable de la subjetividad, que constituyen el amor a sí mismo.²⁷⁴ A modo de conclusión podemos decir que por un lado, hay quienes niegan la cuestión de la comunidad como Hobbes, y quienes intentan una solución mítica, como Rousseau, mientras que Kant, plantea que la imposibilidad de la comunidad debe ser leída también en sentido contrario: El hecho de que la comunidad sea imposible, quiere decir que ese imposible es la comunidad. Esto dice la ley de la comunidad que no se puede borrar el límite, pero tampoco se le puede atravesar.

Por otra parte, al detenernos en Heidegger notamos que, lo que a él le importa, no es lo que Kant dijo, sino lo que no dijo. O sea, “El tiempo.”²⁷⁵ He aquí lo “no dicho” de Kant, que Heidegger le “hace decir” extiende “estira” al sujeto hasta su punto de ruptura; lo abre y expone a su alteridad constitutiva.²⁷⁶

La comunidad heideggeriana, presenta un desfase tan originario como su constitución, que hace que nunca coincida con su esencia, e impide su completa realización. La comunidad, es y, debe permanecer impolítica, en el sentido en que podemos corresponder a nuestro ser en común, sólo en la medida en que lo mantenemos alejado de toda pretensión de realización histórica-empírica, si no asumimos, allí el papel de los sujetos, ya que la comunidad no puede tener “sujetos” porque ella misma construye reconstruye la subjetividad en la forma de su alteración.²⁷⁷

No solamente el *Dasein*, se revela impropio desde el origen mismo, que coincide con nuestra condición comunitaria, y que por consiguiente no debemos recuperar, repetir o perseguir porque está ya siempre con nosotros, somos nosotros mismos la pluralidad de nuestra existencia.

La palabra de Bataille, coincide entonces con lo no dicho en la filosofía de Heidegger. El punto que Bataille sigue fijando como epicentro del no saber²⁷⁸ (no saber: coincide con el saber, pero en su modalidad negativa: no saber, o saber de nada, nada-de-saber) porque coincide con su exteriorización. Estamos hablando de la comunidad: “El saber tiende a remendar cualquier desgarró, mientras que el no saber, consiste en mantener abierta, la apertura que ya somos, en no ocultar, sino exhibir, la herida en y de nuestra existencia.”²⁷⁹

²⁷⁴ Op. Cit. ESPOSITO, R. *Communitas*.133.p.

²⁷⁵ Op. Cit. ESPOSITO, R. *Communitas*.148.p.

²⁷⁶ Idem.148.p.

²⁷⁷ Op. Cit.ESPOSITO, R. *Communitas*.163.p.

²⁷⁸ Op. Cit.ESPOSITO, R. *Communitas*.191.p.

²⁷⁹ Op.Cit. ESPOSITO, R. *Communitas*.193.p.

Esposito, nos dice que la concepción batailleana de comunidad, descansa sobre la idea; “no hay sujeto, sin otro, dado que si deja de comunicarse, un ser aislado languidece, se consume, y siente que a solas no existe.”²⁸⁰ Para Heidegger la comunidad es la modalidad no trascendible de nuestra existencia, mientras que para Bataille, es su excesivo y doloroso asomarse sobre el abismo de la muerte. La muerte, no la vida, nos estrecha en un horizonte común.

9.2 Sobre la Inmunidad

En “*Immunitas: Protección y negación de la vida.*” (2002) Nos encontramos con un análisis etimológico-conceptual, paralelo y complementario al de *Communitas*. Inmune es—en un primer sentido—el que está privado o dispensado de una obligación, de un deber, de un *munus*. Inmune resulta, entonces, un concepto negativo. Pero, en la medida en que el *munus* del que se está dispensado es aquel que los otros tienen en común, inmune expresa también una comparación. Se trata de la diversidad respecto de la condición de los otros. Esposito, al llevarnos por los caminos de la inmunidad, nos explica que el derecho conserva a la comunidad, mediante su destitución, y la constituye, destituyéndola. Precisamente en esta pretensión contradictoria—de generalizar lo que es particular—el derecho ejerce su propio valor inmunitario. O sea, que para garantizar la vida común, el derecho se ve obligado a introducir dentro de ella, algo que la retiene más acá de sí misma.

Una tendencia a hacerla menos común o no común. Lo que en lenguaje más sencillo, sería inmune. De esta forma el derecho termina por sacrificar la intensidad de la vida a la necesidad de su preservación. Siguiendo a Benjamin, nuestro autor aclara un punto al respecto. “De la violencia externa, el derecho, no quiere eliminar la violencia, sino precisamente lo externo, esto es traducirla a su interior.” El hecho de que exista un fuera-del-derecho.

Se entenderá, entonces que el derecho debe inmunizar la vida, lo que en otras palabras sería, hacerse más que simple vida. Ir más allá, de su propia vida biológica, o como diría Benjamin “nuda vida.”²⁸¹ La vida conservada por su contigüidad con la muerte; instalada en el horizonte de la vida. La inmunización, se extendió progresivamente de los ámbitos del derecho, al ámbito de la política, la economía, la cultura, hasta asumir el rol de paradigma general de la modernidad.

²⁸⁰ Op.Cit. ESPOSITO, R. *Communitas*.195.p.

²⁸¹ Op. Cit. ESPOSITO, R. *Immunitas*.49.p.

Por otra parte, Derrida establece entre la esfera de la religión y la de la tecno-ciencia, el mismo movimiento se vuelve indisociable; religión y razón teletecnocientífica, en su aspecto inevitablemente reacciona a sí mismo. Secreta su antídoto, pero también su poder inmunitario en esta lógica de la autoinmunidad de lo indemne, que siempre asociará, ciencia y religión.²⁸² Algo substancial que destacar tiene que ver con el primer perfilamiento inmunitario de lo religioso: la religión es aquello que salva y sana al mismo tiempo. El efecto inmunizante de la religión, se inscribe entre el cruce del paradigma biomédico y el paradigma jurídico, o más exactamente en la forma en que opera uno sobre otro.²⁸³

Nietzsche, advierte que una vez, fijado el modelo compensatorio, entiéndase compensatorio, como un concepto que nunca constituye, en sentido estricto, un acto afirmativo, positivo, originario, sino más bien derivado, inducido, provocado por la necesidad de negar algo, que a su vez, contiene una negación. En el presupuesto de una proporción inversa entre potencia natural y capacidad de mediación artificial en términos más generales, entre intensidad y duración la conservación de la vida, queda confiada a la obligatoriedad de su reducción.

Analizando el tema de la biopolítica, como paradigma inmunitario. Resulta evidente que la política entra con pleno derecho en el paradigma inmunitario, cuando toma la vida como contenido directo de su propia actividad; el objeto de la política no es ya una; “forma de vida” cualquiera, un modo de ser específico, sino la vida misma; toda la vida y sólo la vida, en su simple realidad biológica.²⁸⁴ La política ha de poner a salvo a la vida misma, inmunizándola de los riesgos que la amenazan de extinción. Como dice Esposito, lo que parecía una relación de dos términos política y vida debe interpretarse como un juego que incluye un tercer término, la inmunización de la política.²⁸⁵ Así, el cuerpo es el lugar privilegiado para el despliegue de la vida, también es donde más se advierte la amenaza de la muerte. Esposito en sus escritos sobre biopolítica busca la caracterización inmunitaria, que la metáfora del cuerpo confiere a la totalidad del léxico político moderno. La clave de este pasaje reside en una creciente complicación de la relación entre la vida y el cuerpo político. Esposito analiza justamente este carácter problemático entre la vida y el cuerpo político (guerras, revoluciones etc.) Y reconoce en Hobbes, el reconocimiento de esta precariedad mortal del cuerpo político y el potencial

²⁸² Op. Cit. ESPOSITO, R. *Immunitas*.78.p.

²⁸³ Esposito nos dice que la inmunización de la inmunización cristiana, tiene en el pensamiento moderno un nombre preciso “teodicea” (entiéndase, el término teodicea como la defensa de la sabiduría suprema del creador, contra las acusaciones que se le presentan, a través de cuanto hay en el mundo contrario al fin de esta sabiduría) La vida del hombre sólo puede ser asegurada por la muerte de Cristo está es la versión jurídico sacrificial del pasaje paulino. ESPOSITO, Roberto. *Immunitas*.78.p.

²⁸⁴ Op. Cit. ESPOSITO, R. *Immunitas*. 160.p.

²⁸⁵ Idem.160-161.pp.

destrutivo latente en su organismo. “La cumplida inmunización un cuerpo que no sólo sobrevive a la muerte de sus miembros, sino que justamente de ella obtiene periódicamente su propia energía productiva: Como un organismo que se nutre primero de la vida y luego de la muerte.”²⁸⁶

Rousseau, por otra parte, en “*El Contrato social*” advierte “... Y todos nosotros, en cuerpo recibimos a cada miembro como parte indisoluble del todo (...) se produce un cuerpo moral y uno colectivo (...) el cual recibe por este mismo acto de unidad, su yo común, su vida y su voluntad.”²⁸⁷ En medio de este pasaje del cuerpo al cuerpo, reside el concepto de “voluntad general.” La metáfora organológica, es el eje central de la política, la enfermedad está en el centro de la metáfora. El cruce entre saber político y saber médico está constituido por el problema en común de la conservación del cuerpo.

Por eso, está latente la necesidad cada vez más enfatizada, en colocar barreras, protecciones y aparatos inmunitarios tendientes a reducir, sino a eliminar, la porosidad de las fronteras externas contra gérmenes tóxicos contaminantes. En sus escritos, Esposito nos guía hacia el centro neurálgico de la biopolítica: la tratadística jurídico-política vuelve a hablar el lenguaje del cuerpo.²⁸⁸ Otra vez, la teoría política deriva de las ciencias de la vida y en especial de la medicina. La tendencia a incorporar al cuadro analítico del saber biomédico, sugerencias importadas del léxico jurídico político.²⁸⁹ Cuando Foucault, identifica como objeto del biopoder a la población, no se refiere a los sujetos individuales ni a su confluencia como un pueblo, sino al ser vivo en su constitución específica.²⁹⁰ El paso de la dimensión soberana a la biopolítica marca la efectiva realización en el cuerpo material de los individuos constituidos en población. “El cuerpo, social deja de ser una simple metáfora jurídico-política, para volverse una realidad biológica y un ámbito de intervención médica.”²⁹¹ Por este motivo Esposito, confiere que la categoría de soberanía cede lugar a la inmunización o cuando menos se entrelaza con ella. Este es el procedimiento general dentro del cual se produce el cruce de política y vida.

²⁸⁶ Op. Cit. ESPOSITO, R. *Immunitas*.165.p.

²⁸⁷ Op. Cit. ESPOSITO, R. *Immunitas*.166.p.

²⁸⁸ Op. Cit. ESPOSITO, R. *Immunitas*.182.p.

²⁸⁹ Cuando Foucault, identifica como objeto del biopoder a la población, no se refiere a los sujetos individuales ni a su confluencia como un pueblo, sino al ser vivo en su constitución específica. ESPOSITO, Roberto. *Immunitas*. 193.p.

²⁹⁰ Op. Cit. ESPOSITO, R. *Immunitas*.193.p.

²⁹¹ Op. Cit. ESPOSITO, R. *Immunitas*.194.p.

Otro aporte importante, donde descansa la reflexión de Esposito, es en los escritos de Donna Haraway para entender mejor los paradigmas de la inmunidad. Haraway, retoma la centralidad del cuerpo, como objeto específico del biopoder, pero desde una perspectiva, que ella misma denomina semiótico-material. Haraway toma el cuerpo por el extremo de su descomposición-multiplicación al ver el vertiginoso incremento de las nuevas tecnologías biónicas, electrónicas e informáticas; “el nexo entre política y vida es redefinido de manera radical por la irrefrenable proliferación de la tecnología.”²⁹²

Haraway, señala que la biopolítica foucaultiana, tiende a interpretar los procesos constitutivos, degenerativos y curativos del organismo viviente dentro de un protocolo temporal de tipo evolutivo todavía tributario de la tradición humanística. “Los grandes libros de Foucault, hablan de una forma de poder en el momento de su implosión, la relación entre política y vida ahora pasa por un filtro biotecnológico.”²⁹³

Haraway define a los *cyborg*²⁹⁴ equitativamente entre organismo y máquina. Son de hecho, uno de los procesos de tecnificación de la vida. En este sentido, emerge en el núcleo de la biopolítica el perfil del sistema inmunitario. Éste, al ubicarse en el punto crucial en que el cuerpo encuentra lo otro de sí —otro cuerpo algo que no es cuerpo—constituye la articulación entre las entidades, especies, géneros distintos, macho y hembra, hombre y máquina.

En la lógica inmunitaria, se abre una perspectiva que invierte su interpretación prevaleciente, la incompatibilidad entre el sí mismo y el otro. Esposito plantea que, lo otro, es la forma que adquiere el sí mismo, allí donde el interior se cruza con el exterior, lo propio con lo ajeno, lo inmune con lo común.

²⁹² Op. Cit. ESPOSITO, R. *Immunitas*.206.p.

²⁹³ Op. Cit. ESPOSITO, R. *Immunitas*.207.p.

²⁹⁴ Op. Cit. ESPOSITO, R. *Immunitas*.208.p.

9.3 Biopolítica

En “*Bíos: biopolítica y filosofía*” (2004) Esposito no busca proponer acciones políticas o convertir a la biopolítica en la nueva bandera de un manifiesto revolucionario o reformista. Aunque no niega, con ello, que la filosofía pueda efectivamente actuar sobre la política. La propuesta de Esposito no es pensar la vida en función de la política, sino pensar la política en la forma misma de la vida. Donde en última instancia, se trata de invertir el signo negativo que, con el paradigma inmunitario, acompañó hasta ahora a la biopolítica. Esposito inicia su relato sugiriéndonos que, derecho y política aparecen cada vez más directamente comprometidos por algo que excede a su lenguaje habitual, arrastrándolos a una dimensión exterior de sus aparatos conceptuales. Ese “algo”, ese elemento, esa sustancia, ese sustrato y esa turbulencia, es justamente el objeto de la biopolítica.²⁹⁵ Entonces la biopolítica cae en un terreno de absoluta indeterminación, el concepto de biopolítica aparece atravesado por una incertidumbre, por una inquietud. Es por ello, que la biopolítica remite—si acaso—a la dimensión de la *zoé*.²⁹⁶ Esto quiere decir, la vida en su simple mantenimiento biológico. Esposito nos menciona que, no existe una vida natural que no sea, a la vez, también técnica o sea, la relación entre *bíos* y *zoé* debe incluir a la *techné*.²⁹⁷ Al ir describiendo este paisaje, nos damos cuenta que, sólo hemos visto en la biopolítica su determinación negativa, aquello que no es.

Y por consiguiente, que la vida misma, se sitúa en el centro de cualquier procedimiento político, ya que no es concebible otra política, que el gobierno de la vida.

Hay un punto importante que destacar en esta investigación, y es la aclaración sobre el origen del concepto de biopolítica. Antes de Foucault, es necesario distinguir tres etapas de la biopolítica. Una etapa organicista, en el primer trienio del siglo XX, mayormente en lengua alemana, en la que hay que ubicar a Kyellen y al barón Jacob von Uexküll. Esta primera fase está dominada por el esfuerzo de pensar el Estado como un organismo viviente. En segundo término, una etapa humanista, alrededor de los años sesenta y mayormente en lengua francesa. Aquí encontramos a Aaron Starobinski y a Edgar Morin. En esta segunda fase, se busca explicar la historia de la humanidad partiendo de la vida (en griego, *bíos*), sin reducir por ello la historia a la naturaleza. En tercer término, se distingue una etapa naturalista, surgida a partir de mediados de los sesenta y en lengua inglesa, en autores como Lynton Caldwell y James Davies.

²⁹⁵ Cfr. ESPOSITO, Roberto. *Bíos: biopolítica y filosofía*. Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2006. 24.p.

²⁹⁶ Op. Cit. ESPOSITO, R. *Bíos*.25.p.

²⁹⁷ Idem.25.p.

Una vez explicado esto quisiéramos detenernos un momento en el paradigma soberano. En el lenguaje de la soberanía Foucault busca reconocer su real mecanismo de funcionamiento; "... no las relaciones entre el sujeto y el poder, sino a su sujeción a determinado orden, que es al mismo tiempo jurídico y político."²⁹⁸ En definitiva, la recomposición de la dualidad entre poder y derecho, profundizada por el paradigma soberano, es la que torna visible el conflicto de real interés, o sea el choque entre potencias rivales, que disputan el uso de los recursos y el mando en razón de diferentes caracteres raciales. Por otra parte Foucault advierte; "uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX, es que el poder tomó a cargo la vida (...) una arrogación de poder sobre el hombre, en cuanto ser viviente, una suerte de estatalización de lo biológico."²⁹⁹ Esposito, recorre los caminos de Foucault, en "*Vigilar y castigar*" y en "*Los Anormales*", para establecer el proceso de reconstrucción del paradigma soberano. Así como también, los procesos de gubernamentalización de la vida en las figuras de la policía, poder pastoral, razón de Estado etc.

El autor propone que, la propia ley se traslada progresivamente del plano trascendental del código y de las sanciones, que conciernen a los sujetos de voluntad, al plano inmanente de las reglas y normas, que en cambio se aplican sobre todos los cuerpos. "Esos mecanismos de poder, son en parte al menos, los que a partir del siglo XVIII, tomaron a su cargo la vida de los hombres, como cuerpos vivientes."³⁰⁰ Entonces cuál es el efecto de la biopolítica. En este punto la respuesta de Foucault, parece abrirse hacia dos vertientes, la subjetivación y la muerte, ambas con respecto a la vida, son al mismo tiempo su forma y su fondo, su origen y su destino, o es política de la vida o es política sobre la vida. "Una vez más, la categoría de biopolítica se cierra sobre sí misma, sin revelarnos el contenido de su enigma."³⁰¹

Nos encontramos frente a un "punto ciego."³⁰² O la política es frenada por una vida que la encadena, a su insuperable límite natural, o es la vida la que queda atrapada, presa de una política que tiende a sojuzgar su potencia innovadora.

Entonces irrevocablemente volvemos a la pregunta inicial. ¿Cuál es la modalidad de la relación entre soberanía y biopolítica? Respecto a esto, hay que dejar claro un punto. No sólo la biopolítica difiere de la soberanía, sino que entre ambas hay una cesura clara e irreversible. El régimen soberano, no es sino el residuo, el resto dejado ser, salvado del derecho de dar muerte,

²⁹⁸ Op. Cit. ESPOSITO, R. Bíos.44.p.

²⁹⁹ Op. Cit. ESPOSITO, R. Bíos.40.p.

³⁰⁰ Op. Cit. ESPOSITO, R. Bíos. 48.p.

³⁰¹ Op. Cit. ESPOSITO, R. Bíos. 53.p.

³⁰² Op. Cit. ESPOSITO, R. Bíos.54.p.

en tanto que en el régimen biopolítico, la vida se instala en el centro, de un escenario del cual, la muerte constituye apenas el límite externo o el contorno necesario.

Esposito nos señala un obstáculo, una paradoja, un contrasentido, que tiene que ver con el siguiente hecho. ¿Cómo es posible que un poder de la vida, se ejerza sobre la vida misma? ¿Por qué la biopolítica amenaza continuamente con volverse tanatopolítica?³⁰³ En apariencia, la respuesta también parece esconderse en la soberanía y la biopolítica. Un punto de máxima tensión se origina en el discurso foucaultiano, el contrapeso del orden soberano, en su doble aspecto de poder absoluto y de derechos individuales, la vida se habría tornado, el único campo del ejercicio de un poder igualmente ilimitado. “Nos encontramos entonces ante una extraordinaria extensión del biopoder (...) el propósito del poder atómico, tiene la posibilidad de superar cualquier soberanía humana.”³⁰⁴ También en este ámbito, la biopolítica parece requerir un nuevo horizonte de sentido. Nuestro autor, encuentra una suerte de escapatoria, una huída, justamente en el paradigma de la “inmunidad.”³⁰⁵ Ya que ésta, se inscribe precisamente en el cruce de ambos polos, en la línea que conecta la esfera de la vida con la del derecho. En el paradigma inmunitario, *bíos y nómos*,³⁰⁶ vida y política, resaltan los dos constituyentes. La inmunidad no es únicamente la relación que vincula la vida con el poder, sino el poder de conservación de la vida. Esto permite avanzar en la relación con la brecha entre las dos versiones que prevalecen en el paradigma de la biopolítica: la afirmativa productiva y la negativa o mortífera.

Otro aporte substancial al respecto, se refiere a la conexión estructural entre modernidad e inmunización ya que nos permite reconocer el tiempo de la biopolítica. Si la biopolítica, nace del final de la soberanía, es entonces predominantemente moderna o en cierto sentido posmoderna. Foucault lo da a conocer en otros pasajes, que si efectivamente, la biopolítica acompaña al régimen soberano, constituye una génesis muy anterior y coincide con la génesis de la política misma.

Por otra parte, el concepto de libertad, en su núcleo germinal, alude a un poder conector, que crece y se desarrolla según la propia ley interna, una expansión o un despliegue, que aúna a sus miembros, en una discusión compartida.

³⁰³ Op. Cit. ESPOSITO, R. Bíos.63.p.

³⁰⁴ Op. Cit. ESPOSITO, R. Bíos:69.p.

³⁰⁵ Op. Cit. ESPOSITO, R. Bíos.73.p.

³⁰⁶ Op. Cit. ESPOSITO, R. Bíos.74.p.

Esposito, hace referencia a Nietzsche, con la expresión “gran política”³⁰⁷ donde se refiere al entramado indisoluble de vida y poder: el doble sentido de que el ser viviente como tal debe estar internamente potenciado y el poder no es imaginable, sino en términos de un organismo viviente. La “gran política” afirma la fisiología por sobre los restantes problemas, quiere criar a la humanidad como un todo, la garantía de vida que se llevan en sí.³⁰⁸

En lo que concierne al animal, en Nietzsche, él plantea que la animalización del hombre contiene estos dos signos superpuestos de una manera riesgosa: es a la vez el punto de precipitación de una biopolítica de la muerte y el horizonte apenas perfilado, de una nueva política de la vida. Esposito reconoce que Foucault, detecta en el racismo, dos funciones claras, una de ellas se refiere a la de producir una separación dentro de un continuum biológico, entre quienes deben permanecer con vida, y quienes en cambio deben ser arrojados a la muerte. De aquí, se desglosa que el nazismo, lleva los procedimientos biopolíticos de la modernidad, al punto extremo de su poder coercitivo, imprimiéndoles un vuelco tanatológico. La comparación con el comunismo activada por la invasiva categoría de totalitarismo, permite enfocar el carácter absolutamente específico de la biopolítica nazi. Lo que Esposito registra en esta aspecto es que, la ideología nazi no fue siquiera una biopolítica en sentido estricto, sino, en sentido absolutamente literal, una zoopolítica,³⁰⁹ expresamente dirigida a animales humanos.

De aquí deviene la “degeneración”³¹⁰ originariamente relativo a la desviación de una cosa respecto del género en el que está incluida, y que se fue adoptando de manera paulatina. Mientras la degeneración, no deja de ser un fenómeno natural, contenido en la esfera del *bios*, el procedimiento eugenésico, reviste el carácter de técnica. De esta forma, Esposito, nos señala que, el primer procedimiento inmunitario de la eugenesia es la esterilización; el último—en el significado más definitivo de la expresión—es la eutanasia. En el léxico biopolítico, transformado en su contrario, al “buen nacimiento” o al no-nacimiento, únicamente puede responder la “buena muerte.”³¹¹ Esposito finalmente nos aclara que el nazismo no significó para nada el final de la biopolítica. Ya que la biopolítica no fue producto del nazismo, acaso el nazismo fue el resultado extremo y perverso de una particular forma de biopolítica. Algo

³⁰⁷ Op. Cit. ESPOSITO, R. Bíos.130.p.

³⁰⁸ Cuando Nietzsche, insiste en la connotación de *Zuchtung* (cría) o *Zahmung* (domesticación), quiere afirmar en contra de toda cultura humanística que, la potencia vital del hombre, reside en su pertenencia profunda a aquello que en él, no es aún, o ya no es más hombre, aquello que constituye a un tiempo la fuerza primigenia y la negación específica del ser humano. ESPOSITO, Roberto. Bíos.158.p.

³⁰⁹ Op. Cit. ESPOSITO, R. Bíos.186.p.

³¹⁰ Op. Cit. ESPOSITO, R. Bíos.188.p.

³¹¹ Op. Cit. ESPOSITO, R. Bíos.213.p.

importante es destacar que Esposito, encuentra que la relación entre vida y política, lejos de ser olvidada, está cada día en constante incremento. Reflexionando en torno a tres ejes esenciales, la normativización de la vida, el doble cierre del cuerpo y la supresión anticipada del nacimiento.³¹²

Hay que intentar tomar esas mismas categorías de “vida”, “cuerpo”, “nacimiento” y transformar su variante inmunitaria, esto es autonegativa, imprimiéndoles una orientación abierta al sentido más originario de la *communitas*.³¹³ Estos pasos nos llevarían por el caminar hacia una biopolítica afirmativa; “ya no sobre la vida, sino de la vida.”³¹⁴ El nacimiento como segundo dispositivo biopolítico, pero no visto como un fenómeno de la vida, sino la vida como un fenómeno del nacimiento. El hecho mismo que se produzca el nacimiento significaría experimentar una forma diferente de individuación, el nacimiento logra de construir al individuo, en algo que está antes pero igualmente después de él. En este caso la pluralidad y la singularidad se entrelazan con el mismo nudo biopolítico, que une política y vida. Y finalmente el tercer dispositivo inmunitario, se refiere a normativización absoluta de la vida. Donde si bien no llega a perfilar una biopolítica afirmativa, anticipa más de un rasgo de ella.

9.4 Lo impolítico

En su obra “*Categorías de lo impolítico*” (2006) advertimos que sólo atravesaremos ciertos pasajes, como son: elementos teológicos en la formación del Estado, la voluntad, el actuar, y la muerte, como una complementación al concepto de biopolítica.

De lo impolítico, siempre se puede hablar a partir de lo que no representa, o más intensamente, a partir de su oposición constitutiva, a las modalidades de “representación.”³¹⁵ Entendida ésta última como, la categoría de lo político en la época de su crisis incipiente. Esposito nos habla de algo que cobra real interés y esta radica en la despolitización moderna, una modernidad como despolitización o neutralización, lo que se ejecuta en la forma de un exceso de política.

Es Schmitt, quien ve en lo moderno, la muerte de la representación. En contra de esta idea reacciona la *representatio*³¹⁶ católica, como sutura entre el nexo interrumpido entre bien y poder, en el doble sentido de que el bien, es representado por el poder, y que el poder puede producir

³¹² Op. Cit. ESPOSITO, R. Bíos. 252.p.

³¹³ Idem.252.p.

³¹⁴ Idem.252.p.

³¹⁵ Cfr. ESPOSITO, Roberto. Categorías de lo impolítico. Buenos Aires, Ed. Katz, 2006. 30.p.

³¹⁶ Op. Cit. ESPOSITO, R. Categorías de lo impolítico.31.p.

bien, o transformar el mal en bien. Esto es lo que Esposito señalará como Teología política. La teología política es esa suerte de cortocircuito lógico histórico, que inserta una terminología política (el monoteísmo) dentro del léxico religioso del orden existente en la representación teológica del poder. La política moderna es, fundamentalmente, teología-política, y el fascismo cumple su máxima realización.

Otro punto de interés es la categoría de “teología política” presente en Arendt, donde la raíz teológica es encontrada en el seno de la voluntad. Si es cierto que lo político es el espacio de liberación común, al unirme voluntariamente al otro, experimento que sólo puedo hacerlo a riesgo de separarme de mí mismo, perdiendo mi voluntad: Esposito, encuentra lo impolítico de Arendt en la figura del “pensamiento” ya que el pensamiento escapa a las categorías de lo político, porque está sustraído a la visibilidad de representación. Este remitirse a lo invisible nos introduce en una dimensión más profunda de lo impolítico y por otro lado, el “retiro”, que no solo significa, esta ausencia de relevancia política sino en la politicidad que esa ausencia asume en particulares situaciones de emergencia. Entonces deviene “politización de la ausencia.”³¹⁷

La tesis de Broch, sobre su “parlamento de animales”³¹⁸ acerca de que el hombre es de por sí innatural porque; “se configura únicamente como rebelión a la comunidad social.”³¹⁹

Los intereses de lucha de todos contra todos³²⁰ están a menudo presentes en lo que constituye una auténtica biología política. La muerte de la política o la política de muerte es el límite de la negatividad absoluta de Broch, aunque paulatinamente empieza a extenderse a un polo más bien positivo, donde se encuentra la libertad, humanidad y justicia. El viaje impolítico de Broch, se ubica en aquella proyectualidad ético-política, empujada desde una fuerza de negación que se desliza al polo positivo de lo político más allá de los márgenes de lo representable. El pliegue impolítico no estalla, como sucedía en Arendt y en parte en el mismo Broch, en su carácter de “contra-movimiento,” ultrapolítico, política hasta el punto de ocultarse en su propio opuesto simétrico, ante una realidad progresivamente despolitizada.

Por el contrario, es el rostro oculto, la voz inexpresada, el fondo olvidado de una realidad integralmente estructurada dentro de un único código político, es decir el del poder.³²¹

Por otro lado, Esposito ubica el carácter de impolítico en Canetti, dentro de dos vertientes, una esta instalada en el rechazo de toda la dimensión teológica política, en el sentido del nexo

³¹⁷ Op. Cit. ESPOSITO, R. Categorías de lo impolítico.134.p.

³¹⁸ Op. Cit. ESPOSITO, R. Categorías de lo impolítico.150.p.

³¹⁹ Idem.150. p.

³²⁰ Idem.150.p.

³²¹ Op. Cit. ESPOSITO, R. Categorías de lo impolítico.188.p.

bien-poder, que es la realidad misma, su historia, la que tiene en otro sentido una estructura rígidamente teológica-política como “religión del poder”; la otra está, descrita en la exclusión de toda alternativa histórica—y más aun salvadora—al lenguaje del poder. Por otra parte, Esposito nos advierte de la importancia que tiene la acción para Weil, como un tema de gran relieve; la acción no puede no puede distinguirse del pensamiento. En efecto, en cuanto se da libertad, hay conocimiento perfecto de ella, sin laguna ni incertidumbre posible.³²² Pero lo que nos interesa revisar aquí, es algo aun más preciso. Nos referimos al “actuar,” ya que la única fuerza y la única virtud es abstenerse de actuar.”³²³ Allí, lo impolítico empieza a rodear su propio límite de lo posible: una política de la no-acción. No hacer nada, para no ser injusto con nadie.

Finalmente, nuestro autor nos habla sobre la deriva comunitaria de Bataille, al respecto Bataille explica: “En la experiencia, ya no hay una existencia limitada. Un hombre no se distingue en ella para nada de los otros: en él, se pierde lo que en otros es torrencial (...) debe ser este océano unido a lo extremo, hace de un hombre, al mismo tiempo, una multitud y un desierto.”³²⁴ La representación de la irrepresentabilidad es lo que Bataille llama comunidad. “La comunidad de la muerte” extrema figura de lo impolítico; es por ello que resulta necesario a la vida común, mantenerse a la altura de la muerte.

³²² Idem.188.p.

³²³ Op. Cit. ESPOSITO, R. Categorías de lo impolítico.224.p.

³²⁴ Op. Cit. ESPOSITO, R. Categorías de lo impolítico. 268.p.

9.5 Un repensar hacia la política

“*Confines de lo político: Nueve pensamientos sobre política*” (1993) hace un recorrido por la reflexividad cada vez más sentida de repensar la cosa política. Repensarla radicalmente, y no sólo interpretarla a la vista de las circunstancias actuales. Para esta ocasión sólo tomaremos algunos pasajes específicos en torno a esta problemática.

*“Puede parecer extraño que la filosofía política, inmersa en interminables disputas sobre la diferencia disciplinar respecto a la ciencia política o la historia de las doctrinas, pierda de vista el problema fundamental que cada vez se le plantea con más urgencia: es decir, la creciente separación entre política y pensamiento.”*³²⁵

Con esto pareciera como si la política rechazase la experiencia del pensamiento en la misma medida en la cual el pensamiento se muestra incapaz de pensar la política. Esta resulta ser la idea de que la filosofía política no consigue conocer la separación entre política y pensamiento porque es precisamente ella quien la produce.³²⁶ Lo que ocurre, es que hay una relación directa entre la forma de filosofía política y la incapacidad de pensar la política, es justamente esa forma la que impide el pensamiento sobre política. Esposito plantea que el problema no es que la filosofía no dé respuestas a los problemas de la política. Sino por el contrario, ella da sólo respuestas.³²⁷ Pero con estas respuestas sólo sustituye a las preguntas que no consigue plantear. Deja de interrogar la cuestión propiamente política y así renuncia a pensarla.

Otro punto central que nos interesa destacar es la contraposición entre mito y democracia. El presupuesto del que surge esta concepción, es naturalmente, el del “nexo orgánico” entre mito y totalitarismo; la democracia, por esencia, se opone a la política del mito, porque ésta es propia de los regímenes totalitarios, y de modo recíproco, los regímenes totalitarios hacen uso del mito político, justamente para derrocar a la democracia e impedir su ingreso.³²⁸ La comunidad en su sentido impolítico, sería una comunidad ausente, inoperante, inconfesable. Pero ausencia—también esto se ha dicho—que presiona los márgenes y el interior de la forma de democracia hasta constituirse en presencia de lo impresentable.³²⁹ Esto es lo que en otras ocasiones hemos denominado impolítico.

³²⁵ Cfr. ESPOSITO, Roberto. *Confines de lo político: nueve pensamientos sobre política*. Madrid, Ed. Trotta, 1996. 19. p.

³²⁶ *Idem*.19.p.

³²⁷ Op. Cit. ESPOSITO, R. *Confines de lo político*.20.p.

³²⁸ Op. Cit. ESPOSITO, R. *Confines de lo político*. Madrid, Ed. Trotta, 1996. 39.p.

³²⁹ Op. Cit. ESPOSITO, R. *Confines de lo político*.55.p.

La verdad de la democracia está hoy en la salvación de lo impolítico, de cualquier pretensión de anexión, de incorporación o traducción política. La democracia, nos dice Esposito, no hace más que abrir—o abrirse a—aquel espacio de libertad que coincide con una inesencialidad irremediable, es decir con nada que no sea la propia existencia. En ella se conserva las trazas del “propio vacío político.”³³⁰ \

Esposito reconoce que la soberanía a diferencia de otras categorías políticas, es la que más se presta a un desarme semántico o de rotación entorno a su propio eje, como para proyectar en la superficie su centro impolítico. Schmitt propone: “La crisis de la soberanía, es directamente proporcional a la crisis del sujeto.”³³¹ Y al identificar la soberanía exactamente con el límite que recorta, el antiguo sujeto haciendo de él algo que ya no es sujeto-fundamento. Esta carga lógico-semántica, es a la que está sometido: deber fundar sin poder ser fundado.³³² Debe fundar en una ausencia de fundamento. Esto es lo Schmitt entiende como estado de excepción.

Esposito, encuentra en el lenguaje, el objeto mismo de la política, porque como decía Aristóteles; la naturaleza no hace nada sin un fin, y el hombre es el único entre los animales, que tiene la palabra.”³³³ O las declaraciones de Arendt; “cada vez que está en juego el lenguaje, la situación se hace política, por definición, porque es el lenguaje, lo que hace al hombre un ser político.”³³⁴ El lenguaje en definitiva, conduciría al hombre al último estadio del desarrollo, de la especie humana, en la medida misma en la cual lleva, dentro de sí la originaria esencia comunitaria.

Al hablar sobre la política del mal y de que forma el mal constituye el problema de la libertad. Esposito nos explica dos topologías, una se refiere a que el mal de la política es simplemente falta de libertad. La segunda se refiere a la oposición positiva o sea, el mal no es mera falta de libertad, sino aquello que se opone a ella activamente.³³⁵ Auschwitz, es el lugar donde más se identifica el odio a la libertad contra sí misma. Lo que se concluye de todo esto es lo siguiente; el mal encuentra su nexo contradictorio en la libertad.

³³⁰ Op. Cit. ESPOSITO, R. Confines de lo político.56.p.

³³¹ Op. Cit. ESPOSITO, R. Confines de lo político.78.p.

³³² Op. Cit. ESPOSITO, R. Confines de lo político.79.p.

³³³ Op. Cit. ESPOSITO, R. Confines de lo político.133.p.

³³⁴ Op. Cit. ESPOSITO, R. Confines de lo político.134.p.

³³⁵ Op. Cit. ESPOSITO, R. Confines de lo político.152.p.

Y la libertad en el mal. Un instante recordatorio del propio olvido. Heidegger señala; no estamos todavía en el espacio adecuado para reflexionar, sobre la libertad (...) mientras que cerremos los ojos, incluso frente a esta aniquilación de la libertad.³³⁶

10. Paolo Virno

Las irrupciones de la multitud

En el texto “*Gramática de la Multitud*” (2003) Virno trata de clarificar la oposición entre los conceptos pueblo y multitud. Construye una caja de herramientas conceptuales para la reflexión en torno a la esfera pública contemporánea. De esta forma, el concepto de Multitud y pueblo son dos categorías implícitas en los estudios sobre la biopolítica.

Virno pretende demostrar que la categoría de Multitud, ayuda a explicar de cierta manera un número significativo de comportamientos sociales contemporáneos. Para ello, toma referencia de Hobbes ya que es ahí donde encuentra su punto de partida. Para Hobbes; “la confrontación política decisiva es aquella que se da entre la multitud y el pueblo.”³³⁷ Por otra parte, el concepto de pueblo para Hobbes, está estrechamente ligado a la existencia del Estado; más aún, es una revelación del Estado, un reflejo: “Si hay Estado, hay pueblo.”³³⁸ La multitud, según Hobbes, rehúye de la unidad política, es refractaria a la obediencia, no establece pactos durables, no consigue jamás el estatuto de persona jurídica porque nunca transfiere los propios derechos naturales al soberano. Un punto substancial que recalcar, es que la contraposición entre los dos conceptos, el de pueblo y multitud, es aquí llevada al extremo; si hay pueblo, ninguna multitud; si hay multitud, ningún pueblo.³³⁹

Otro aspecto importante que resalta Virno, es el referido al pensamiento liberal, domesticado mediante el par público privado. Lo “privado”, no significa solamente algo personal, privado significa ante todo “privo” desprovisto, desposeído: privado de voz y de presencia pública.³⁴⁰

En el pensamiento liberal, la multitud sobrevive como dimensión privada. El pueblo, es lo colectivo, la multitud está ensombrecida por la presunta impotencia, como inefable multitud en la tradición social-demócrata.

³³⁶Op. Cit. ESPOSITO, R. Confines de lo político.168.p.

³³⁷Cfr. VIRNO, Paolo. Gramática de la Multitud: para un análisis de las formas de vida contemporánea. Buenos Aires, Ed. Colihue, 2003. 13.p.

³³⁸Idem.13.p.

³³⁹Op. Cit. VIRNO, P. Gramática de la Multitud.14.p.

³⁴⁰Op. Cit. VIRNO, P. Gramática de la Multitud.15.p.

El primero, tiene que ver con el tema referente a las comunidades sustanciales. Aunque Virno advierte que no es posible una efectiva distinción entre un “adentro” estable y un “afuera” incierto y hostil.³⁴¹ Esto, debido a la permanente transformación de las formas de vida en directa relación con el mundo y nuestro contexto indeterminado de existencia. Una segunda aproximación esta dada sobre la representación tradicional del miedo, como un sentimiento público, mientras que la angustia concierne a la persona sola. Virno sostiene ciertas sospechas respecto a este punto, ya que; “hoy todas las formas de vida, experimentan ese “no sentirse en la propia casa” que, según Heidegger, estaría en el origen de la angustia.”³⁴² Lo que en lenguaje más sencillo sería, el sentimiento en el cual convergen miedo y angustia es en estos momentos un asunto de muchos.

El pueblo es uno porque la comunidad sustancial coopera para atenuar o sedar los miedos que provienen de los peligros. La multitud, en cambio, se mancomuna—se pone en común—por el riesgo que deriva del “no sentirse en la propia casa”³⁴³ de la exposición absoluta del mundo. Y finalmente la última perspectiva radica en que, en el modo de ser de la multitud se puede observar una continua oscilación entre diversas estrategias a veces diametralmente opuestas de reaseguración, oscilaciones que el “pueblo” al encarnarse en los Estados soberanos, no conoce.³⁴⁴

Por otra parte, es necesario recordar el fondo filosófico que conlleva la categoría de Multitud, lo primero a saber es que tanto las polaridades de pueblo y multitud se originan en los escritos de Spinoza y Hobbes. Para el primero, el concepto de multitud, indica una pluralidad que persiste como tal en la escena pública, en lo que respecta a los quehaceres comunes (comunitarios) sin converger en uno, sin desvanecerse en un movimiento centrípeto. Por otra parte Hobbes describe como un adversario perspicaz, el modo de ser de los “muchos”.

Para Hobbes, la confrontación política decisiva es aquella que se da entre la multitud y el pueblo. La esfera pública moderna puede tener sólo uno de ellos como centro de gravedad.³⁴⁵

El intelecto, “la vida en la mente,”³⁴⁶ es el Uno que sostiene el modo de ser de la multitud. El hecho de que el intelecto como tal se ponga en primer plano, que las estructuras lingüísticas más

³⁴¹ Op. Cit. VIRNO, P. Gramática de la Multitud.22.p.

³⁴² Op. Cit. VIRNO, P. Gramática de la Multitud.23.p.

³⁴³ Op. Cit. VIRNO, P. Gramática de la Multitud.24.p.

³⁴⁴ Virno en *Gramática de la multitud* identifica bajo el concepto aristotélico de *topoi koinoi* (lugares comunes) la noción contemporánea de multitud. Esto significa que, para orientarnos en el mundo y protegernos de sus peligros, no podemos contar con formas de pensamiento, de razonamiento, de discurso ancladas en uno u otro contexto particular. Los “lugares comunes” son el recurso de la especie al que hecha mano la multitud contemporánea.26.p.

³⁴⁵Op. Cit. VIRNO, P. Gramática de la Multitud.11-12-13.pp.

generales devengan instrumentos para orientar la propia conducta. Esta es una de las condiciones necesarias para definir a la multitud contemporánea. El autor nos plantea que el intelecto público, el que corresponde justamente a la multitud, es el punto de partida de desarrollos opuestos.

Si la publicidad del intelecto no se articula en una esfera pública, en un espacio político, en el cual los muchos puedan ocuparse de los asuntos comunes, ella puede producir efectos terribles. Para ser más claros, esto quiere decir que una publicidad, sin esfera pública, vendría a ser la versión negativa, el mal, si se quiere, en la experiencia de la multitud.³⁴⁷

Virno, pretende discutir la clásica división de la experiencia humana en tres ámbitos fundamentales: Trabajo (o *poiesi*), Acción política (o *praxis*), Intelecto (o vida de la mente). El objetivo es siempre el mismo: articular y profundizar la noción de multitud. El Trabajo es recambio orgánico con la naturaleza, producción de nuevos objetos, proceso repetitivo y previsible. El Intelecto puro posee una índole solitaria e inaparente: la meditación del pensador escapa de la mirada de los otros; la reflexión teórica silencia el mundo de las apariencias. A diferencia del Trabajo, la Acción política interviene en las relaciones sociales, no sobre los materiales naturales; tiene que ver con lo posible y lo imprevisto; no llena el contexto en el que opera de objetos ulteriores, sino que modifica este mismo contexto. Respecto a este punto Arendt plantea; no es la política la que se ha conformado como el trabajo, sino el trabajo el que ha adquirido las connotaciones tradicionales de la acción política.³⁴⁸ Virno, sostiene que el trabajo postfordista, el trabajo productivo de plusvalía, el trabajo subordinado, introduce en escena dotes y requisitos que, según una tradición secular, pertenecían a la acción política.

Como Virno nos había explicado anteriormente, la multitud, consiste en una red de individuos; los muchos son singularidad.³⁴⁹ Por otra parte, cuando se habla de un proceso, o de un principio, de individuación, conviene tener en cuenta a aquello que precede a la misma individuación. Se trata, antes que nada, de una realidad preindividual³⁵⁰ es decir, de algo común, universal, indiferenciado. La noción de multitud, parece tener algún parentesco con el pensamiento liberal, puesto que valoriza la individualidad, pero, al mismo tiempo, se diferencia radicalmente porque dicha individualidad es el fruto final de una individuación que proviene de

³⁴⁶Op. Cit. VIRNO,P. Gramática de la Multitud.28.p.

³⁴⁷ Virno en *Gramática de la multitud* nos explica que Marx habla de un intelecto general, de un *general intellect*, lo que comprende toda la actividad intelectual, como verdadero resorte de la producción de la riqueza. 29.p.

³⁴⁸ Op. Cit. VIRNO, P. Gramática de la Multitud.42.p.

³⁴⁹ Op. Cit. VIRNO, P. Gramática de la Multitud.76.p.

³⁵⁰Idem.76.p.

lo universal, de lo genérico, de lo preindividual. La aparente vecindad se destruye en la mayor lejanía. Preindividual son el conjunto de las fuerzas productivas. La multitud contemporánea está compuesta de individuos individualizados, que llevan a sus espaldas también esta realidad preindividual (además de, naturalmente, la percepción sensorial anónima y la lengua, de todos y de ninguno.) Virno cita dos tesis de Simondon, que son particularmente relevantes para cualquier discurso sobre la subjetividad en la época de la multitud. La primera tesis afirma que la individuación no es nunca completa, que lo preindividual nunca se traduce del todo en singularidad. En la segunda tesis de Simondon, encuentra que en la participación en un colectivo, el sujeto, lejos de renunciar a sus rasgos más peculiares, tiene la ocasión de individuar, al menos en parte, la cuota de realidad.³⁵¹

Para Virno, el concepto de biopolítica se ha puesto de moda: a él se recurre con frecuencia y de buena gana para todo tipo de propósito. Debemos evitar este uso automático e irreflexivo. Virno cree para comprender el nudo racional del término biopolítica, se puede partir de un concepto distinto, mucho más complicado bajo el ángulo filosófico: el de fuerza de trabajo.³⁵² La fuerza de trabajo encarna—literalmente—una categoría fundamental del pensamiento filosófico: la potencia, la *dynamis* y “potencia” como acabo de decir, significa que no es actual, que no es presente.³⁵³

El cuerpo viviente, deviene objeto de gobernar no por su valor intrínseco, sino porque es el substrato de la única cosa que verdaderamente importa: la fuerza de trabajo como suma de las más diversas facultades humanas (potencia de hablar, de pensar, de recordar, de actuar, etc.) La vida se coloca en el centro de la política cuando lo puesto en juego es la inmaterial —y de por sí, no-presente—fuerza de trabajo. Por esto y sólo por esto es lícito hablar de biopolítica. No es conveniente creer, por lo tanto, que la biopolítica comprende en sí, como articulación particular, la gestión de la fuerza de trabajo. El asunto es a la inversa: la biopolítica es sólo un efecto, un reflejo, o precisamente una articulación de aquel hecho primario- histórico y filosófico al mismo tiempo- que consiste en la compraventa de la potencia en cuanto potencia. La dimensión potencial de la existencia deviene prominente precisamente y tan sólo con la apariencia de la fuerza de trabajo.

³⁵¹ En necesario advertir que la valoración política de la multitud, que hace el autor recae sobre la apuesta de una democracia de la multitud que ya no deba tomar el poder, sino crear una nueva esfera pública que prescindiera del Estado y valorice al individuo. Cuando el verbo se hace carne. Op. Cit. VIRNO, P. Gramática de la Multitud. 83.p.

³⁵² Op. Cit. VIRNO, P. Gramática de la Multitud. 84.p.

³⁵³ Op. Cit. VIRNO, P. Gramática de la Multitud. 86.p.

Virno, coloca especial atención respecto a que en las sociedades tradicionales, el invariante biológico, este es el motivo porque la historia natural coincide con el estado de excepción.³⁵⁴ Ella describe con precisión la situación en que una forma de vida pierde toda obviedad, volviéndose problemática y desmenuzable. La naturaleza humana se convierte en centro de atención, no porque finalmente se ocupa de la biología, más que de la historia, sino porque las prerrogativas biológicas del animal humano, han adquirido un inesperado relieve histórico en el proceso productivo contemporáneo.³⁵⁵ “En nuestra época, los rasgos biológicos del *homo-sapiens* (facultad del lenguaje, no especialización, neotecnia etc.) Se conectan punto por punto con las categorías sociológicas más significativas (fuerza, trabajo, flexibilidad, etc.)”³⁵⁶

³⁵⁴Op. Cit. VIRNO,P. Gramática de la Multitud.177.p.

³⁵⁵Op. Cit. VIRNO,P. Gramática de la Multitud.180.p.

³⁵⁶Op. Cit. VIRNO,P. Gramática de la Multitud.184.p.

11. Jean-Luc Nancy : La comunidad desobrada y la filosofía del cuerpo

11.1 Desobramiento de la comunidad

En “*La comunidad desobrada*” (1986) Nancy explica que la comunidad “desobrada” o inoperante: ser-en-común y comunismo tienen que ver con las críticas a los modelos funcionales y proyectos operativos. El agotamiento de la disolución, de la dislocación de la comunidad, y parte desde el comunismo como el “horizonte insuperable de nuestro tiempo.”³⁵⁷ El esquema de la traición, destinado a preservar una pureza comunista originaria, de doctrina o de intención, se ha revelado cada vez menos sostenible. Es así que, palabras como justicia, libertad e igualdad, son actualmente traicionadas en el comunismo llamado real, y lleven el peso de un sufrimiento intolerable. Estamos sometidos bajo una idea reguladora. Desde entonces, el vínculo económico, la operación tecnológica y la fusión política (en un cuerpo bajo un jefe), representan o más bien presentan, exponen y realizan necesariamente por sí mismos esta esencia. Y esto es lo que hemos llamado “totalitarismo.”³⁵⁸ De esta forma, el individuo, no es más que el residuo de la experiencia de la disolución de la comunidad. Así, Nancy expone la falta de un *clinamen*,³⁵⁹ hace falta una inclinación o disposición hacia el otro, del uno hacia el otro. Ya que el individualismo se ha transformado en atomismo inconsecuente, que olvida que lo que está en juego en el átomo es el mundo. Un mundo vivido y compartido por todos los seres humanos. Por ello la cuestión de la comunidad es la gran ausente de la metafísica del sujeto, es decir individuo o Estado total. Otro punto substancial en este escrito, estaría plasmado en la lógica de lo absoluto; para estar absolutamente solo, no basta con que yo lo esté, es necesario que yo sea el único que está solo.³⁶⁰ Lo que implica una relación que rechaza y excluye por esencia.

Esta encarnación de la humanidad, su conjunto como ser absoluto es lo que dibuja el paisaje del pensamiento moderno hacia la idea de comunidad. Siguiendo a Heidegger, el autor presenta el concepto de “desgarradura,”³⁶¹ la totalidad de las cosas consideradas como absoluto, lo que en palabras más sencillas sería, separada de cualquier cosa; pero el ser no es una “cosa.”³⁶²

³⁵⁷Cfr NANCY, Jean- Luc. *La comunidad desobrada*. Madrid, Ed. Arena, 2001. 13.p.

³⁵⁸Op. Cit. NANCY. *La Comunidad desobrada*.16.p.

³⁵⁹Idem.16.p.

³⁶⁰Op. Cit. NANCY. *La Comunidad desobrada*.18.p.

³⁶¹Op. Cit. NANCY. *La Comunidad desobrada*.20.p.

³⁶²Idem.20.p.

Por esto el ser mismo, quien se define como no-absolutez, es lo que Nancy intenta decir como comunidad. Insiste en que la cuestión de la comunidad debe ser puesta nuevamente en juego, por ello, la palabra “comunismo”³⁶³ no puede retirarse, pero nos advierte que el comunismo no puede ser más, nuestro horizonte insuperable. Al respecto Rousseau plantea que nosotros, la historia, tendrá que ser pensada sobre un fondo de comunidad perdida y por reencontrar o reconstruir. La comunidad, no es solamente la comunicación íntima entre sus miembros, sino también la comunidad orgánica de ella misma con su propia esencia.

Por otra parte la comunidad bien podría ser, al mismo tiempo que el mito más antiguo de Occidente, el pensamiento totalmente moderno de la participación del hombre en la vida divina. El discurso de la “muerte de Dios” es también una manera de desconocer esto: Que lo “divino” no es lo que es (si “es”) más que sustraído a la inmanencia, o retirada de ella—en ella, si se quiere, retirado de ella.³⁶⁴

Lo perdido de la comunidad somos nosotros mismos, donde nuestra propia invención, recae en una trampa económica, técnica, política, cultural. Donde enredados en ésta misma, nos hemos forjado el fantasma de la comunidad perdida. “Lo que está “pedido” de la comunidad—la inmanencia y la intimidad de una comunión—sólo está perdido en el sentido en que una “perdida” tal es constitutiva de la propia “comunidad.”³⁶⁵ El hombre realizado del humanismo, individualista o comunista, es el hombre muerto. Nancy explica que la Edad Moderna, no ha pensado la justificación de la muerte, más que bajo las categorías de salvación o del relevo dialéctico de la historia. La muerte, es indisociable de la comunidad porque la comunidad se revela a través de la muerte y recíprocamente. La comunidad, se revela en la muerte del otro: de esta manera se revela siempre al otro: “No es una comunión que fusione los “mí mismo” en un “Mi- mismo” o en un nosotros superior. Es la comunidad de los otros.”³⁶⁶ La verdadera comunidad de los seres mortales, o la muerte en tanto que comunidad, es su comunión imposible.

Decir que la comunidad nunca ha sido pensada, equivale a decir que pone a prueba en nuestro pensamiento, y que no es un objeto suyo. Y acaso no debe volverse tal. Al respecto Bataille nos dice; “Sólo podemos ir más lejos.”

³⁶³ Op. Cit. NANCY. La Comunidad desobrada. 25.p.

³⁶⁴ Es así como Nancy en *La comunidad desobrada* se detiene en un episodio substancial, y éste consiste en aclarar que, la verdadera conciencia de la pérdida de la comunidad es cristiana. Por ello, es nuestro interés detenernos un momento en este punto. Nancy, al igual que otros intelectuales (Rousseau, Hegel, Marx etc.) piensan como la comunión, tiene lugar, en su principio y en su fin en el seno del cuerpo místico de Cristo.

³⁶⁵ Op. Cit. NANCY. La Comunidad desobrada.30.p.

³⁶⁶ Op. Cit. NANCY. La Comunidad desobrada.35.p.

Nada está dicho aún, debemos exponernos a lo inaudito de la comunidad.³⁶⁷ Por otra parte el ser –en –común,³⁶⁸ no significa un grado superior de sustancia o de sujeto que se hace cargo de los límites de las individualidades separadas. Su límite, en el fondo, no le concierne, solamente lo cierne. El individuo se sustrae a la lógica del límite, porque uno no puede sustraerse a esta lógica, porque ella resiste, y porque la comunidad resiste en ella, no hay individuo.³⁶⁹

La comunidad tiene lugar necesariamente en lo que Blanchot denominó el desobramiento. La comunidad está hecha de la interrupción de las singularidades, o del suspenso que son los seres singulares. Su ser suspendido sobre sus propios límites. El desobramiento de la comunidad, tiene lugar en lo que Bataille, durante mucho tiempo denominó lo sagrado.

Lo que se comunica, lo que es contagioso y lo que de esta manera—y solamente de esta manera—se desencadena, es la pasión de la singularidad como tal.³⁷⁰ La exposición al otro desencadena mis propias pasiones, allí donde el individuo no conoce más que al otro individuo. Esto explicaría lo siguiente; el origen, es la partición de las singularidades, esto significa que este origen—el origen de la comunidad—o la comunidad originaria—no es otra cosa que el límite.

Así la comunidad nos es dada con el ser y como el ser, bastante más acá de todos nuestros proyectos, voluntades o empresas. En el fondo, nos es imposible perderla. La sociedad puede ser lo menos comunitaria posible, pero no se puede conseguir que en el absoluto desierto social, no haya una ínfima, inaccesible comunidad. No podemos no com –parecer.³⁷¹ Incluso ni siquiera en los campos de concentración, la comunidad nunca deja de resistir a esta voluntad. Ella es en cierto sentido, la resistencia misma, es decir, la resistencia a la inmanencia.

11.2 Mito

El mito no surge más que de una comunidad y para ella, más bien se engendran mutuamente infinita e inmediatamente. El mito comunica, lo común, el ser-común de lo que revela o relata. Al mismo tiempo, en consecuencia, que cada una de sus revelaciones, revela la comunidad así

³⁶⁷ Nancy en *La Comunidad desobrada* nos revela que Bataille, lo primero que conoció fue el comunismo “traicionado,” así descubrió que el comunismo, al haberse dado como fin del hombre de la producción del hombre y del hombre productor, estaba vinculado en su principio a una negación de la soberanía del hombre, es decir irreductible a la inmanencia humana, o a una negación del exceso soberano de la finitud. Una reflexión que hace nuestro autor, es que la comunidad jamás ha sido pensada, él intenta explicar el lí mite de la experiencia, una experiencia que nos hace ser.35.p.

³⁶⁸ Idem.54.p.

³⁶⁹ Idem.54.p.

³⁷⁰ Op. Cit. NANCY. *La Comunidad desobrada* 63.p.

³⁷¹ Op. Cit. NANCY. *La Comunidad desobrada*.68.p.

misma y la funda. Es siempre mito de la comunidad, es decir, que es siempre mito de la comunión—voz única de varios—capaz de inventar y compartir el mito. La voluntad mítica es totalitaria en su contenido, porque ésta es siempre la comunión. Todas las comuniones: la del hombre con la naturaleza, del hombre con Dios, del hombre consigo misma, de los hombres entre sí. El mito se comunica como propio a la comunidad y comunica un mito de la comunidad: la comunión, el comunismo, el comunitarismo, la comunicación, o sea la comunidad absoluta. Esto significa que el mito, la fuerza y la fundación mítica son esenciales a la comunidad y que no puede entonces haber comunidad fuera del mito. Es aquí, en este instante, donde Nancy reconoce la irrupción del mito, como la irrupción de la comunidad. En la ausencia de comunidad, la obra de la comunidad, la comunidad en cuanto obra, el comunismo, no se realiza, pero la pasión de la comunidad se propaga, desobrada, exigente, pidiendo pasar todo límite, toda realización que encierre la forma de un individuo. No es, por tanto, una ausencia, es un movimiento, es el desobramiento en su singular “actividad” es una propagación; es la propagación, incluso el contagio, o aún la comunicación de la comunidad misma, que se propaga o que comunica su contagio por su interrupción misma.³⁷²

11.3 Ser en común

Nancy expresa una breve pero atrayente reflexión y ésta reside en lo siguiente: ¿Hay algo más común que ser, que el ser? El ser no es en nada diferente de la existencia cada vez singular. Se dirá, por tanto, que el ser no es común en el sentido de una propiedad común, sino que es en común. El ser es común. Pero ¿hay algo que este más ignorado en el pensamiento actual? Este es el punto central hacia donde pretende ir Nancy. “La comunidad del ser—y no el ser de la comunidad—es de lo que debe tratarse en adelante.”³⁷³ O si se prefiere, la comunidad de la existencia, y no la esencia de la comunidad.

Imitando el enunciado de la tesis de Kant acerca del ser, se podría decir; la comunidad, no es un predicado del ser, o de la existencia. No se cambia nada en el concepto de la existencia añadiéndole o restándole el carácter de la comunidad. Pero la comunidad es simplemente la posición real de la existencia.”³⁷⁴

³⁷² Op. Cit. NANCY. La Comunidad desobrada.113.p.

³⁷³ Op. Cit. NANCY. La Comunidad desobrada.151.p.

³⁷⁴ En palabras más sencillas lo que Nancy quiere decir es que en la existencia, la posición nunca pone un existente, al modo de una cosa distinta, independiente, relacionada con la unidad de su esencia. La existencia es la esencia si se quiere pero en cuenta puesta.

Al decir que la comunidad es la posición de la existencia, se dice que es la posición de la posición. La comunidad, es el modo determinado del poner de la posición.

Nancy nos aclara este pasaje diciéndonos que en la posición (ex – posición) en el ser – abandonado – al – mundo – ³⁷⁵ la esencia está expuesta pero, ¿a qué está expuesta? A nada distinto de sí – misma. La esencia, es en sí ³⁷⁶ la existencia, es lo que quiere resumir el axioma de Heidegger, que la existencia es la esencia del *Dasein*. Fijémonos un momento en la idea que ha sido recorrida desde un principio, nos referimos al sentido que constituye mi relación con el otro. Un ser sin otro, no tendría sentido, no sería más, que la inmanencia de su propia posición (su propia posición infinita). Además, la lógica del “con” del ser- con, del *Mitsein*, que Heidegger, hace contemporáneo y correlativo al *Dasein* es la lógica singular de un adentro- afuera.³⁷⁷ Una lógica digámoslo así, del límite, lo que es entre dos o varios, pertenecientes a todos y a ninguno, sin tampoco pertenecerse. Esta suspensión constituye el “ser- con”: una relación sin relación, o también una exposición simultánea de la retirada. Pero, lo que hay que dejar en claro es lo siguiente, reconocer que no hay nada más común que ser.

La finitud, no significa que somos no infinitos—como pequeños o efímeros serenen el seno de un gran ser, universal y continuo—, sino que somos infinitamente finitos, infinitamente expuestos a nuestra existencia como no-esencia, infinitamente expuestos a la alteridad de nuestro propio ser.³⁷⁸

11.4 Cuerpo

En “*Corpus*” (1992) Nancy pretende anular lo más posible, la distancia entre la escritura y su sujeto, intentando al mismo tiempo acuñar nuevas palabras para una nueva ontología: ontología corpórea. Ya que la ontología se revela como escritura. Justamente como el autor lo plantea. “Que se escriba no del cuerpo, sino el cuerpo mismo.” ³⁷⁹ El cuerpo y la forma con la cual es contado, un corpus: recolección y elenco de las manifestaciones del cuerpo, que sustrae su imagen y su discurso a la organización orgánica de la cual ha sido objeto desde siempre constituyéndose así al mismo tiempo como crítica literaria.

En la posición, la esencia está ofrecida. Es decir, está expuesta a ser —o a existir—fuera del ser, en cuanto simple subsistencia, o en cuanto inmanencia. *La Comunidad desobrada*. 152.p.

³⁷⁵ Op. Cit. NANCY. *La Comunidad desobrada*. 155.p.

³⁷⁶ Idem. 155.p.

³⁷⁷ Op. Cit. NANCY. *La Comunidad desobrada*. 166.p.

³⁷⁸ Op. Cit. NANCY. *La Comunidad desobrada*. 192.p.

³⁷⁹ Op. Cit. NANCY. *Corpus*. Madrid, Ed. Arena, 2003. 11.p.

Buscar la forma de hacerlo significa que el cuerpo es la misma escritura. Nancy quiere explicar que los cuerpos son el existir, el acto mismo de la existencia, o sea el ser.³⁸⁰

El cuerpo es el pensamiento finito. No tenemos un cuerpo, sino que somos un cuerpo.”³⁸¹ O sea, no lo poseemos, lo somos, “lo existimos” lo vivimos.³⁸² Ser cuerpo, se trata de un problema ontológico: cuerpo es sinónimo de existencia y si el ser es esencia y la esencia es existencia, entonces el cuerpo es el ser. “Los cuerpos son lugares de existencia, y no hay existencia sin lugar, sin ahí, sin aquí, “he aquí” para el este.”³⁸³ Ver de manera diferente la relación entre ser, esencia y existencia comporta una nueva visión de la relación entre ser y cuerpo y entonces del cuerpo humano, sea como ente que constituye el mundo junto con los demás entes, sea en cuanto carne, vida, existencia humana.

“*Corpus*” expone un concepto de cuerpo que se contrapone a aquello de cuerpo receptáculo del alma asumido por nuestra cultura desde Sócrates en adelante metáfora de la construcción orgánica del texto. Nancy, no quiere escribir del o sobre el cuerpo, sino quiere *exscribir*³⁸⁴ el cuerpo, devolverle justicia, por medio de la escritura y exponer su esencia, esa de ser lugar de existencia, del cual el pensamiento forma parte. “Hay, en conclusión, casi una promesa de callar.”³⁸⁵ Y no tanto de callar a propósito del cuerpo, sino más bien de callar al cuerpo, sustrayéndolo materialmente a las improntas significantes, aquí, directamente, en la página escrita y leída. La característica de un cuerpo es el de ser una exterioridad no pensable en sí misma, ni pensante, una alteridad que pesa fuera del pensamiento y que lo fuerza a calibrar alrededor de sí misma el propio movimiento, porque más allá de él no hay nada. El cuerpo es la exposición finita de la existencia que en eso se vuelve evidencia. Lo que importa en *Corpus*, no es el todo orgánico, sino las partes sueltas y sus posibles, en cuanto múltiples, relaciones. Fragmentación, suspensión e interrupción,³⁸⁶ devienen en importantes características de dicho texto, porque cada parte tiene el mismo valor, y es un lugar de venida a la presencia del cuerpo, y por consecuencia del ser.

³⁸⁰ Op. Cit. NANCY. *Corpus*.18.p.

³⁸¹ Idem.16.p.

³⁸² Idem.16.p.

³⁸³ Op. Cit. NANCY. *Corpus*.15.p.

³⁸⁴ Op. Cit. NANCY. *Corpus*.35.p.

³⁸⁵ Op. Cit. NANCY. *Corpus*.42.p.

³⁸⁶ Cfr. Matelli Federica. La filosofía del cuerpo di Jean Luc Nancy e l'estetica tecnologica. Ed. Besa, 2003. 22.p.

11.5 El implante

El intruso se introduce por fuerza, por sorpresa o por astucia; en todo caso, sin derecho y sin haber sido admitido de antemano. Es indispensable que en el extranjero, haya algo del intruso, pues sin ello pierde su ajenidad. Una vez que está ahí, si sigue siendo extranjero y mientras siga siéndolo, en lugar de simplemente “naturalizarse,”³⁸⁷ su llegada no cesa: él sigue llegando y ella no deja de ser en algún aspecto una intrusión: es decir, carece de derecho y de familiaridad, de acostumbramiento. En vez de ser una molestia, es una perturbación en la intimidad. Es esto lo que se trata de pensar, y por lo tanto de practicar: si no, la ajenidad del extranjero se reabsorbe antes de que este haya franqueado el umbral, y ya no se trata de ella. “Mi corazón se convertía en mi extranjero: justamente extranjero porque estaba adentro. Si la ajenidad venía de afuera, era porque antes había aparecido adentro.”³⁸⁸ Nancy explica que, aislar la muerte de la vida, no dejarlas entrelazarse íntimamente, llegarían cada una intrusa, en el corazón de la otra: he aquí lo que nunca hay que hacer. Es preciso decir solamente que la humanidad nunca estuvo preparada para ninguna variante de dicha pregunta, y que su no preparación para la muerte no es más que la muerte misma: su golpe y su injusticia. De entrada, el trasplante se presenta como una “*restitutio ad integrum*,”³⁸⁹ se ha vuelto a encontrar un corazón que palpita. Muy rápidamente, sin embargo, el otro como extranjero puede manifestarse: ni la mujer, ni el negro, ni el joven, ni el vasco, sino el otro inmunitario, el otro insustituible a quien, empero, se ha sustituido.

“Estoy, junto con mis semejantes cada vez más numerosos, en los comienzos de una mutación. En efecto, el hombre comienza a sobre-pasar infinitamente al hombre (esto es lo que siempre quiso decir la “muerte de dios”, en todos los sentidos posibles). Se convierte en lo que es: el más terrorífico y perturbador técnico, como lo designó Sófocles hace veinticinco siglos, el que desnaturaliza y rehace la naturaleza, el que recrea la creación, el que la saca de la nada y el que, quizá, vuelva a llevarla a la nada. El que es capaz del origen y del fin.”³⁹⁰

³⁸⁷ Cfr. NANCY, Jean-Luc. El intruso. Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2006.12.p.

³⁸⁸ Op. Cit. NANCY. El intruso.49.p.

³⁸⁹ Op. Cit. NANCY. El intruso.30.p.

³⁹⁰ Op. Cit. NANCY. El intruso.44.p.

12. Negri: Imperio

La propuesta que nos hacen Negri y Hardt, con su libro *“Imperio”*(2000) consiste en ver, que la soberanía, ha adquirido una forma nueva, compuesta por una serie de organismos nacionales y supranacionales unidos por una única lógica de dominio llamada “imperio.”³⁹¹ Ambos autores, nos advierten que el término imperio no tiene nada que ver con el imperialismo. El imperialismo, fue una extensión de la soberanía, de los Estados-nación europeos, más allá de sus propias fronteras. El imperio, se da a partir del ocaso de la soberanía moderna. En contraste con el imperialismo, el imperio no establece ningún centro de poder y no se sustenta en fronteras o barreras fijas. Es más bien, un descentrado y desterritorializador de dominio, que progresivamente, incorpora la totalidad del terreno global dentro de sus fronteras abiertas y en permanente expansión.³⁹² El concepto de imperio, tiene múltiples perspectivas, desde una totalidad espacial, hasta el orden social, que penetra en la historia. Pero, lo que nos interesa analizar en este trabajo es algo aún más preciso. El tema en que el imperio, no sólo regula las relaciones humanas, sino que además, procura gobernar directamente toda la naturaleza humana. Este es el punto que nos interesa recalcar para abarcar el tema de la biopolítica en los autores. El imperio, como forma paradigmática del biopoder.

En el contexto de la modernidad, Foucault sostiene que los procesos disciplinarios, que son puestos en práctica por la administración, se hunden tan profundamente en la sociedad que tienden a configurarse a sí mismos como aparatos que incorporan la dimensión biológica colectiva, de la reproducción de la población. De esta forma, los autores circundan las sendas del biopoder y lo confieren como; una situación en la cual lo que está directamente en juego en los terrenos del poder, es la producción y la reproducción de la vida misma.³⁹³ En el paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control, un nuevo paradigma de poder se realiza, el cual es definido por las tecnologías, al reconocer a la sociedad como el terreno del biopoder.

Ambos autores reconocen la dimensión biopolítica como función de la nueva naturaleza del trabajo productivo y de su evolución en la sociedad.

³⁹¹ NEGRI, Antonio y Hardt, Michel. *Imperio*. Buenos Aires, Ed. Paidós, 2003. 11.p.

³⁹² Op. Cit . NEGRI. *Imperio*.12.p.

³⁹³ Op. Cit. NEGRI. *Imperio*.37.p.

Para demostrarlo, utilizan expresiones tales como “intelectualidad de la masa” y “trabajo inmaterial”, conceptos claves en Marx, así como el concepto marxista de “*general intellect*.”³⁹⁴ Estos análisis, parten de dos proyectos de búsqueda coordinados. El primero consiste en el análisis de las transformaciones recientes del trabajo productivo y de su tendencia cada vez más inmaterial. El segundo proyecto—seguido del primero—consiste en el análisis de la dimensión social, e inmediatamente comunicante del trabajo, en la sociedad capitalista contemporánea.

Las grandes potencias industriales y financieras producen, de este modo, no sólo mercancías, sino también subjetividades. Producen subjetividades agénticas en el marco del contexto biopolítico; necesidades, relaciones sociales, cuerpos y espíritus; lo que quiere decir es que producen productores. “En la esfera biopolítica, la vida es destinada a trabajar para la producción, y la producción a trabajar para la vida.”³⁹⁵

Deleuze relata que el “capitalismo mundial integrado” como sistema, se caracteriza precisamente por “capitalizar” la subjetividad humana y disciplinarla, para que se consagre a la tarea de hacer perdurar el viejo orden social, como de reproducir jerarquías heredadas, en algunos casos originarias de la edad media.³⁹⁶ Deleuze explora la posibilidad de revertir la fórmula consensual sobre la cual descansa esta “maquinaria”³⁹⁷ capitalística de producción de socialidad, a través de la puesta en marcha de procesos eco-mentales de resingularización, donde lo subjetivo cobraría poderosa vigencia. La esencia del capitalismo se halla en dos fenómenos complementarios: desterritorialización y descodificación.

Un concepto capital en Negri y Hardt, es el referido a la multitud y lo confieren como: “Una multiplicidad, un plano de singularidades, un juego abierto de relaciones, que no es homogéneo o idéntico a sí mismo y sostiene una relación indistinta, inclusiva, con aquellos que están fuera de ella.”³⁹⁸ Mientras la multitud es una relación constituyente inconclusa, el pueblo es una síntesis constituida que ya está preparada para la soberanía.

Frente a este punto Virno nos muestra que las dos polaridades, pueblo y multitud, tienen como padres putativos a Hobbes y Spinoza. Para Spinoza, el concepto de multitud indica una pluralidad que persiste como tal en la escena pública, en la acción colectiva, en lo que respecta a los quehaceres comunes, comunitarios sin converger en un Uno, sin desvanecerse en un movimiento centrípeto. Multitud es la forma de existencia social y política de los muchos en

³⁹⁴ Op. Cit. NEGRI. Imperio.40. p.

³⁹⁵ Op. Cit. NEGRI. Imperio 43.p.

³⁹⁶ Cfr. DELEUZE, Gilles. y Guattari, Félix. El Anti-Edipo: Capitalismo y esquizofrenia. Barcelona, Ed. Paidós, 1998. 33.p.

³⁹⁷ Idem. 33.p.

³⁹⁸ Op. Cit. NEGRI. Imperio. 95.p.

tanto muchos: forma permanente, no episódica o intersticial. Para Spinoza, la multitud es la base, el fundamento de las libertades civiles. Hobbes por otra parte detesta el uso del término multitud y lo tilda como pasional y poco científico. Y agrega que en la existencia social y política de los muchos en tanto muchos, en la pluralidad que no converge en una unidad sintética, él percibe el máximo peligro para el supremo imperio, esto es, para aquel monopolio de la decisión política que es el Estado.³⁹⁹

Deleuze y Guattari por otra parte explican las diferencias entre mayoría, minoría y minoritario. Así, la Multitud, en tanto devenir minoritario, no puede identificarse, en una dialéctica del amo y del esclavo, con el oprimido. La Multitud no es la minoría. O mejor aún, ser minoría no implica necesariamente ser Multitud. Como dicen ellos, el devenir es minoritario pero al mismo tiempo común. Es decir, no es propiedad de nadie y por tanto puede aparecer en los sitios más inverosímiles.⁴⁰⁰

Recuérdese el concepto de Pueblo y pueblo en Agamben, y su trayectoria de la categoría de pueblo como figura de reunión de lo político. La primera consideración de Agamben es que la primacía de la noción de movimiento (el elemento político dinámico y real) radica en la función del devenir impolítico del pueblo. Recordemos que el pueblo es el elemento impolítico que crece a la sombra y bajo la protección del movimiento. Así, el movimiento deviene el concepto político decisivo cuando el concepto democrático del pueblo, como cuerpo político, está en decadencia.

A juicio de Negri y Hardt, hace mucho que la teoría política sojuzgó el concepto de “multitud” ligado a formas alternativas de existencia política al dominio del concepto identitario de “el pueblo”, y hoy día hay que liberarlo.⁴⁰¹

Por otra parte, Negri y Hardt, reconocen en el pasaje de lo moderno a lo posmoderno y del imperialismo al Imperio, una cada vez menos, distinción entre adentro y afuera. En el mundo imperial esta dialéctica de la soberanía entre el orden civil y el orden natural ha llegado a su fin. Este es un sentido preciso en el cual el mundo contemporáneo es posmoderno.

Desde otra visión Chantal Mouffe toma como característica fundamental de la modernidad el advenimiento de la revolución democrática. Como lo ha mostrado Claude Lefort, está revolución

³⁹⁹Cfr. Op. Cit. VIRNO, Paolo. Gramática de la Multitud.11.p.

⁴⁰⁰ Deleuze, aclara que la mayoría, en la medida en que está analíticamente comprendida en el patrón abstracto, nunca es nadie, siempre es Alguien, mientras que la minoría es el devenir de todo el mundo, su devenir potencial en tanto que se desvía del modelo. Hay un hecho mayoritario, pero es el hecho analítico de Alguien, que se opone al devenir minoritario de todo el mundo. Por eso hay que distinguir: lo mayoritario como sistema homogéneo y constante, las minorías como subsistemas, y lo minoritario como devenir potencial y creado, creativo. Cfr. Op. Cit. DELEUZE. El Anti-Edipo:Capitalismo y esquizofrenia. 178.p.

⁴⁰¹ Op. Cit. NEGRI. Imperio.95.p.

democrática es originariamente un nuevo tipo de institución de lo social en el que el poder se convierte en un “espacio vacío.” Es así como la democracia se caracteriza por la “disolución de las marcas de certeza.”⁴⁰² Mouffe plantea una suerte de análisis sobre los efectos de la revolución democrática en las artes, la teoría y todos los aspectos de la cultura en general, lo cual permite formular la cuestión de la relación entre modernidad y posmodernidad de una manera nueva y más productiva. “Es verdad, si se comparte la descripción de revolución democrática que ofrece Lefort como rasgo distintivo de la modernidad, resulta claro que la referencia a la posmodernidad quiere ser un reconocimiento de la imposibilidad de cualquier fundación última o legitimación final constitutiva del advenimiento de la forma democrática de sociedad y, por ende, de la modernidad misma.”⁴⁰³ El pasaje de la soberanía moderna a la soberanía imperial muestra una de sus caras en las cambiantes configuraciones del racismo en nuestras sociedades. Antes todo, debemos notar que se ha vuelto cada vez más difícil identificar las líneas generales del racismo. De hecho, nos dicen continuamente que el racismo ha retrocedido en las sociedades modernas desde el fin de la esclavitud hasta las luchas de descolonización y los movimientos por los derechos civiles.

Agamben en su noción de ciudadano nos aclara los derechos del hombre y plantea que la figura originaria de la inscripción de nuda vida natural en el orden jurídico político del Estado-nación. “La novedad de nuestro tiempo, que amenaza al Estado-nación en sus fundamentos mismos, es que cada vez son más las porciones de humanidad que ya no son representables dentro de él. Por esta razón, es decir, en cuanto quebranta la vieja trinidad Estado-nación-territorio.”⁴⁰⁴ Por ello, el hombre se hace verdaderamente “sagrado” en el sentido que tiene este término en el derecho romano arcaico: consagrado a la muerte. Lo que los Estados Industrializados tienen ahora frente a ellos es una “masa residente estable de no ciudadanos.”⁴⁰⁵ La teoría racista imperial sostiene que las razas no constituyen unidades biológicas aislables y que la naturaleza no puede ser dividida en razas humanas diferentes. También sostiene que el comportamiento de los individuos y sus habilidades y aptitudes no son resultado de su sangre o sus genes, sino que se deben a su pertenencia a culturas diferentes, históricamente determinadas.

⁴⁰² Cfr. MOUFFE, Chantal. El Retorno de lo Político. Buenos Aires, Ed. Paidós, 1999. 30.p.

⁴⁰³ Idem. 30.p.

⁴⁰⁴ Cfr. Op.Cit. AGAMBEN, G. Medios sin fin. 26. p.

⁴⁰⁵ Cfr. Op.Cit. AGAMBEN, G. Medios sin fin. 28.p.

Deleuze y Guattari, desafían concebir la práctica racista, no en términos de divisiones binarias y exclusiones sino como una estrategia de inclusión diferencial. Ninguna identidad es designada como Otro, nadie es excluido del dominio, no hay afuera.

De igual modo que la teoría racista imperial no puede situar como punto de partida a ninguna diferencia esencial entre las razas humanas, la práctica racista imperial no puede iniciarse con la exclusión del Otro racial.⁴⁰⁶

12.1 Virtualidades

Lo virtual, se define como; “el conjunto de poderes para actuar (ser, amar, transformar, crear) que poseen las multitudes.”⁴⁰⁷ La política imperial articula al ser, en su extensión global; un gran mar donde sólo se mueven los vientos y la corriente. La neutralización de la imaginación, trascendental, como primer sentido, en la esfera imperial, lo político es ontológico.⁴⁰⁸ El imperio, constituye toda la trama ontológica, en la que se entretajan todas las relaciones de poder: tanto políticas y económicas. A través de este dominio híbrido, la estructura biopolítica del ser, es el sitio donde se revela la estructura interna de la constitución imperial, en la globalidad del biopoder. La fuerza laboral viva, es la que construye el paisaje que lleva de lo virtual a lo real, transformándose en el vehículo de la posibilidad. Por ello, Negri y Hardt, definen el poder virtual de trabajo, como un poder de autovaloración que va más allá de la persona, se extiende a los otros, las acciones comunes del trabajo, la inteligencia, la pasión y el efecto, configuran un poder constituyente.⁴⁰⁹ El proceso, que ellos describen, no es meramente formal; es material y se realiza en el terreno biopolítico.

Al reflexionar en la idea de Marx, sobre “intelecto general,”⁴¹⁰ (entiéndase como, inteligencia colectiva, social creada por los conocimientos, la técnica y las aptitudes acumuladas) Los autores ven el riesgo que corre el discurso del intelecto general, o sea, sólo permanecer en el plano de los pensamientos, como si los nuevos poderes de los trabajadores fueran sólo intelectuales y no corporales. El biopoder, se refiere a estas capacidades productivas de vida que son intelectuales y corporales por igual. Y advierten que los poderes de producción son hoy,

⁴⁰⁶ Cfr. Op. Cit. DELEUZE. El Anti-Edipo: Capitalismo y esquizofrenia. 178.p.

⁴⁰⁷ Op. Cit. NEGRI. Imperio. 312.p.

⁴⁰⁸ Idem. 312.p.

⁴⁰⁹ Idem. 313.p.

⁴¹⁰ Op. Cit. NEGRI. Imperio. 317.p.

enteramente biopolíticos. Es decir recorren y constituyen no solamente la producción, sino también el ámbito de la reproducción.

Miguel Abensour al respecto nos señala que Marx va a desarrollar una teoría de la “inteligencia política.”⁴¹¹ La inteligencia política es principio, el doble sentido de comienzo y de fundamento: es alma organizadora. La inteligencia política designa la nueva facultad a la que corresponde la revolución copernicana de política, porque define el polo al cual deben girar los objetos que encuentran el horizonte de sentido a partir del cual conviene comprenderlos y darles forma. La inteligencia política, reductora de toda exterioridad, órgano de totalización, es lo que permite al espíritu, en y por la forma. Estado, el retorno a sí. “Para la inteligencia no hay nada exterior porque es el ala interna y determinante de todo.”⁴¹² Sólo el punto de vista de la razón constituye la perspectiva legítima, a partir de la cual se articula un pensamiento sobre el Estado.

Por otro lado Virno nos señala que Marx concibe el *general intellect* como una capacidad científica objetivada⁴¹³ en el sistema de las máquinas, y por tanto como capital fijo. De este modo, reduce la aparición o la publicidad del Intelecto a la aplicación tecnológica de las ciencias naturales al proceso productivo. El paso crucial consiste, por el contrario, en dar el mayor relieve al lado en el que el *general intellect*, más que como *machina machinarum*, se presenta al final como un atributo directo del trabajo vivo, repertorio de la *intelligentsia* difusa, partitura que reúne a una multitud.⁴¹⁴ El *general intellect* es el fundamento de una cooperación social más amplia que la específica al campo del trabajo. Más amplia y, al mismo tiempo, absolutamente heterogénea. Mientras que las conexiones del proceso productivo se basan en la división técnica y jerárquica de las atribuciones la “acción-en-concierto” centrada en el *general intellect*, parte de la participación común en la “vida del espíritu,”⁴¹⁵ es decir, de la repartición preliminar de actitudes comunicativas y cognitivas.

Por otra parte, lo biopolítico, observado desde el punto de vista del deseo,⁴¹⁶ no es otra cosa que la producción concreta, la colectividad humana en acción. Esta producción es pura y sencillamente, reproducción humana, el poder de generación.⁴¹⁷ La producción deseante, es excedente del trabajo y la acumulación de un poder, incorporándose en el movimiento colectivo

⁴¹¹Cfr. ABENSOUR, Miguel. La democracia contra el Estado. Buenos Aires, Ed. Colihue, 1997.41.p.

⁴¹²Cfr.Op.Cit. ABENSOUR. La democracia contra el Estado.42.p.

⁴¹³Cfr.Op.Cit.VIRNO, P. Virtuosismo y revolución: notas sobre el concepto de acción política [en línea] <<http://biblioweb.sindominio.net/pensamiento/virno.html>> [consulta 2 de enero de 2008]

⁴¹⁴ Idem.

⁴¹⁵ Idem.

⁴¹⁶ Op. Cit. NEGRI. Imperio.319.p.

⁴¹⁷ Op. Cit. NEGRI.Imperio. 336.p.

por una causa, por una realización. Deleuze nos advierte que: “el cuerpo capitalista engendra perversos individuales, psicosis esquizofrénicas, padres despóticos, privación doméstica del deseo y neurosis edípicas.”⁴¹⁸ Esto último es el aporte que, sin querer, el psicoanálisis le hace al capitalismo. Todo deseo es subsumido bajo la categoría abstracta de la mercancía y el dinero. Nada más abstracto que el concepto de moneda.⁴¹⁹

La multitud, se apropia del tiempo y se construyen nuevas temporalidades, que podemos contemplar observando las transformaciones de la esfera del trabajo. Pero las nuevas temporalidades de la producción biopolítica, no pueden entenderse en el marco de las concepciones tradicionales del tiempo. Ya que hoy resulta imposible, medir el trabajo mediante la convención, o mediante el cálculo; el tiempo vuelve a situarse enteramente bajo el dominio de la existencia colectiva y por lo tanto reside en la cooperación de la multitud.”⁴²⁰ En el paso a la posmodernidad y a la producción biopolítica, la fuerza laboral, se ha vuelto cada vez más colectiva y social. Ni siquiera, es posible apoyar el antiguo lema “igual paga por igual trabajo, cuando el trabajo ya no puede medirse ni individualizarse.”⁴²¹

⁴¹⁸ Cfr. Op. Cit. DELEUZE. El Anti- Edipo; capitalismo y esquizofrenia. 88.p.

⁴¹⁹ Respecto a este punto, en *Los intelectuales y el poder* (entrevista de Foucault por G. Deleuze) se advierte el siguiente debate en torno al deseo y poder. G.D. Es posible que, en términos de inversiones, tanto económicas como inconscientes, el interés no tenga la última palabra, existen inversiones de deseo que explican que se tenga la necesidad de desear, no contra su interés, ya que el interés sigue siempre y se encuentra allí donde el deseo lo sitúa, sino desear de una forma más profunda y difusa que su interés (...) La naturaleza de estas inversiones de deseo sobre un cuerpo social es lo que explica por qué los partidos o los sindicatos pueden tener inversiones reformistas o perfectamente reaccionarias a nivel del deseo.

M. F. Como usted dice, las relaciones entre deseo, poder e interés, son más complejas de lo que ordinariamente se piensa, y resulta que aquellos que ejercen el poder no tienen por fuerza interés en ejercerlo, aquellos que tienen interés en ejercerlo no lo ejercen, y el deseo de poder juega entre el poder y el interés un juego que es todavía singular. Cfr. Op. Cit. FOUCAULT, M. Microfísica del poder. 77-86.p.

⁴²⁰ Op. Cit. NEGRI. Imperio.348.p.

⁴²¹ Op. Cit. NEGRI. Imperio.349.p.

CAPÍTULO II
MEDIOS DE COMUNICACIÓN EN CHILE
CUERPO Y VIDA COTIDIANA

1. Comunicación biopolítica: cuerpo, vida cotidiana, condiciones de politicidad

Si queremos abordar la puesta en juego de esta racionalidad comunicativa que aquí hemos denominado comunicación biopolítica, es necesario ante todo hacernos una pregunta substancial. ¿Cuál es la importancia del cuerpo? Quizá, nuestra pregunta no resulte inoportuna ya que solamente encontrando su sentido más cotidiano, podremos reinscribir sus manifestaciones o conquistas más actuantes. Cuyo centro neurálgico emerge desde la politicidad, como condición de dominio sobre los asuntos humanos. Comienza así una reflexión que sería útil evidenciarla, o de manera más radical delinearla, como posible construcción de análisis hacia nuevas modalidades o irrupciones en el plano de la comunicación.

La comunicación como biopolítica, se inscribe en las múltiples articulaciones del poder sobre la vida cotidiana. Se traduce así, una nueva apertura interpretativa que sugeriría asimismo, identificar los rasgos que cruzan y modelan sus movimientos y técnicas en clave política. Es preciso confesar que, sobre la vida y sus múltiples relaciones, recaen los mecanismos que represivamente ejercen dominio sobre los hombres, detectándose sobre la vida misma, la plasmación y las condicionantes que posibilitan regímenes politicidad.

Respecto a este hecho, la comunicación como biopolítica se aproxima sobre las siguientes anotaciones.

Primero. Captar, descifrar y comprender que la comunicación *es* biopolítica. Para comprender que la comunicación *es* biopolítica, basta con pensar lo humano, sitio donde se fijan las huellas del principio discursivo apoyado en la creencia de lo que constituye “el cuerpo” como significante, un lugar donde los comportamientos, las conductas, las emociones, las relaciones con el otro, los pensamientos, los placeres y las pasiones, se transforman en una gestión continua de producción de sentido que se adhieren a la vida cotidiana. En el fondo, da cabida a todo lo que puede ser la mecánica que guía todas las técnicas, comportamientos, instrumentos, dominios, de las prácticas políticas que se legitiman constantemente sobre los hombres, en los ámbitos de intervención y de los criterios que sugiere la vida política.

Segundo. La comprensión sobre posibles racionalidades, descubrimientos y nuevos métodos en el plano de la comunicación. De tal modo de incentivar nuevas búsquedas, fenómenos y categorías que generan en la actualidad, los espacios de los medios de comunicación, los cuales resultan ser referentes discursivos/ disciplinadores sobre los cuerpos.

Es preciso entonces, evidenciar la constante intervención del cuerpo como escenario de poder, cuya inquietud principal recae sobre procesos microscópicos de relaciones, que suponen de la manera más inmediata una escena dentro de la cual se manifiestan campos de discursividades que configuran un cuerpo mediatizado. Entender la comunicación como biopolítica es recobrar al cuerpo en su significación, como un lugar de multiplicidades irreductibles. Por tal motivo, las condiciones de existencia en su trama y espesor, constituyen desenlaces traducibles en la esfera política, ajustada a las tecnologías disciplinarias de poder sobre la vida en la voz de la política. Una racionalidad cuya discursividad, eventualidad, efectos y estructuras se presentan en la naturaleza cotidiana de la vida.

El hombre, su cuerpo su exterioridad, su intimidad está regida hoy bajo los mecanismos de los medios de comunicación, esto justificaría la invención del discurso como actor social modelado por los ritmos de los medios de comunicación e información. El lugar ocupado por el cuerpo hoy en día, se transforma en el umbral crítico de toda investigación filosófica, política y comunicativa.

Bajo estas circunstancias, hay, desde luego, un recorrido meticuloso del cuerpo, de esta forma se pueden identificar ciertas formaciones discursivas que son caracterizadas por formas de conocimiento, formas de racionalidad que han sido puestas sucesivamente en acción a través del tiempo. La meticulosidad del cuerpo por su forma y rigor logra encontrar significaciones reales u ocultas donde se origina el Saber. El saber ocupa un espacio en el discurso cotidiano, las nuevas tecnologías de la comunicación e información definen un nuevo régimen de discursividad, por tanto de saber.

Sobre el cuerpo se encuentra el estigma de los sucesos pasados, de él nacen los desfallecimientos y los errores; en él se entrelazan y de pronto se expresan, pero también en él se desatan, entran en lucha, se borran unos a otros y continúan su inagotable conflicto.⁴²² Los cuerpos por ser vividos y existidos, son un espacio-tiempo en lo abierto. Cada individuo es su cuerpo, es su metáfora. Por ello, el cuerpo tiene como primera posibilidad considerarse una superficie de inscripción de sucesos.

⁴²²Cfr. Op. Cit. FOUCAULT, Michel. Nietzsche, la genealogía, la historia. Valencia, Ed. Pre-Textos.1997. p.

Por otra parte, Eliseo Verón nos habla de un tejido multidimensional, lo que quiere decir es que el trabajo de socialización, de la materia significativa de los cuerpos, producirá como resultado una *linealización*,⁴²³ que consiste en transformar la red metonímica intercorporal en un conjunto ordenado de secuencias fijas de *actividades*⁴²⁴ socialmente aceptables. O sea, una producción de discursos sociales donde su soporte o configuración de sentido es el cuerpo. De modo que el análisis de los procesos de discursividad social conducen a enfrentar la complejidad de la producción discursiva del sentido como sistema no-lineal.

Bajo otra óptica de pensamiento Juan Pablo Arancibia advierte sobre la siguiente idea, y ésta apunta justamente a lo que está en juego, el cuerpo y con ello la vida: “Toda esta retícula de saber y poder tiene como centro de gravedad el cuerpo. El cuerpo se instituye como superficie de inscripción, como entidad a producir, perfilar y docilizar.”⁴²⁵ Lo que desde luego es, el hecho mismo de la biopolítica moderna.

Sólo nos resta decir, que cualquiera que busque algún tipo de sentido de los modos, métodos, usos o significados de los medios de comunicación o las nuevas tecnologías de la información hoy en día, está casi obligado a revisarlos desde una mirada biopolítica. Es por ello que proponemos ofrecer más que un simple ejemplo, una reflexión y demostrar el modo peculiar como se constituye la biopolítica en los medios de comunicación y en las nuevas tecnologías de la información bajo un régimen de politicidad.

⁴²³ Idem. 144.p.

⁴²⁴ Idem. 144.p.

⁴²⁵ Cfr. Op. Cit. ARANCIBIA, Juan Pablo. Comunicación Política. 44. p.

2. Una transmutación corporal

Este panorama de las nuevas tecnologías de la comunicación se presentan como un paso adelante en la misma dirección de la liberación de las limitaciones corpóreas,⁴²⁶ las posibilidades de estos sistemas, son vistas también desde la perspectiva de liberación del sometimiento a un espacio limitado, un espacio más allá de cualquier limitación de las distancias. La corporeidad por lo tanto, por un lado, es recuperada en la comunicación a distancia, mientras que, por otro, es trascendida a través de la asunción de un cuerpo virtual más manipulable que el real. Así, los viejos regímenes de temporalidad son producto de una profunda mutación.



“Los sistemas de realidad virtual permiten ampliar no sólo la capacidad humana de dialogar, comunicar, sino también de encontrarse, estar presentes y actuar juntos en un lugar. Esta potenciación se da mediante la representación de un “tercer lugar” virtual, independiente de las coordenadas espacio-temporales del mundo real, a través de un juego de dobles por el cual el usuario está aquí y allí.”⁴²⁷

Frente a tales procesos de subjetivación ocurridos por las nuevas plataformas virtuales, no podemos hablar de una simple vaciación o pérdida de los sujetos corporalmente. Ya que la corporeidad ni comienza ni termina en la piel del sujeto. Lo que no implica —y en esto queremos ser claros— que estén vaciados de cuerpos, porque como señalan Gilles Deleuze y Félix Guattari el cuerpo sin órganos⁴²⁸ se opone al organismo, no al cuerpo.

⁴²⁶Cfr. BETTETINI, Gianfranco y FUMAGALLI, Armando. Lo que queda de los medios. Navarra, Ed. Universidad de Navarra, 2001. 105.p.

⁴²⁷ Cfr. Op. Cit. BETTETINI, Gianfranco y FUMAGALLI, Armando. Lo que queda de los medios.106.p.

⁴²⁸ Cfr. En el libro *Mil Mesetas : Capitalismo y Esquizofrenia*, Deleuze toma el concepto de Cuerpo sin órganos de Artaud, quien lo entiende como un sistema abierto y no modelado por el orden material humano. Supone una otra experiencia corporal, una distinta concepción material del cuerpo, una posibilidad de trascender sus limitaciones actuales. Por lo tanto, descubrir el otro del cuerpo significa que cada uno organiza su propio cuerpo de manera singular. Op. Cit. DELEUZE-, G y GUATTARI, F. Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia. 167-169.pp

El cuerpo sin órganos es una estrategia de transmutación corporal, la cual no es posible comprender en su amplitud si no se la despliega en su relación con el pensamiento.

Algunos de los rasgos característicos, que se perfilan dentro del análisis de las tecnologías de la comunicación, o de las nuevas plataformas digitales son los *Blogs*, *Fotolog*, *My space*, *facebook* etc; lo que contempla una vida reducida al sometimiento tecnológico.



Aquí se reflejan los posibles procesos de subjetivación que ocurren y suceden en lo que se ha denominado “cibermundo.” De hecho, es Paul Virilio quien nos señala que las nuevas tecnologías de la información, son tecnologías de la puesta en red de las relaciones y de la información, y como tales, son claramente portadoras de la perspectiva de una humanidad unida, aunque al mismo tiempo de una humanidad reducida a una uniformidad.

El autor es categórico en su afirmación al decir; “no existirá libertad frente a los multimedia y a las nuevas tecnologías. Sólo existirá una tiranía de la tecnocracia.”⁴²⁹



⁴²⁹ Cfr. VIRILIO, Paul. El Cibermundo, la política de lo peor. Madrid, Ed. Cátedra. 1999. 36.p.

Desde una perspectiva corporal implica la posibilidad de estar presente en diferentes sitios al mismo tiempo. Multiplicar la presencia de los cuerpos que no se reducen —al comienzo ni al final de la piel ni a los organismos— sino que producen ese efecto de frontera, es decir, que se encuentran siempre en el entre y nunca en los extremos.



Hay que tener presente con referencia a ese efecto de frontera o de liminalidad que define la materialidad corporal, que el cuerpo sin órganos a diferencia del cuerpo lleno (el del capitalista, del déspota, de la dominación patriarcal) no hay quien lo consiga ni se puede acceder totalmente a él.⁴³⁰

Observemos por ejemplo el simple hecho de la conexión casi permanente durante largas horas al equipo de computador, este simple hecho, que hacemos casi de forma espontánea abre un intercambio de múltiples conexiones en el tiempo.

Esto es lo que se denomina: *Cyborgs*. Un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción.⁴³¹

⁴³⁰Cfr. Op. Cit. DELEUZE-, G y GUATTARI, F. Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia. 167-169.pp.

⁴³¹Cfr. Op. Cit. (comp) ARRIAGADA. Sin carne: representaciones y simulacros en el cuerpo femenino.124. p.

La irrupción de este nuevo sujeto vendría a suplantar la pérdida de lo propiamente humano frente a un sujeto virtual.

Frente a este punto substancial, sólo podemos decir que antes de hablar de una supuesta “suplantación” de un sujeto a otro, o de una “supuesta pérdida” sería más ajustable hablar de una nueva producción del cuerpo, una nueva forma de producción de cuerpos en la esfera de lo virtual que circula por la vida cotidiana.



Juan Pablo Arancibia advierte sobre este punto y desde su perspectiva plantea: “La videosfera y la mediatización no serían el régimen de supresión del mundo, sino que sería la escritura y producción del mundo como régimen circuitual de visibilidades y velocidades tejidas como un campo general de subjetividades. Así, más que levantar el ingenuo reclamo por una corporeidad real, quizá pudiéramos atender al proceso de escritura y producción de un cuerpo mediatizado.”⁴³²

En lugar de desvanecerse en la inmaterialidad del aire, el cuerpo se está complicando, replicando, escapando a su organización formal, los órganos organizados que la modernidad siempre ha considerado como la normalidad. En nuestros días los individuos ya pueden participar en el universo virtual —bien de modo episódico o bien de un modo más recurrente— que genera un compromiso para dar lugar a distintos modos de expresión, del activismo militante del ciberespacio, los cuales constituyen modos de acción política en el nuevo entorno.

Lo virtual es lo procesual—lo abierto— que no se contrapone a lo real sino a lo actual, que es lo concreto. Se da una especie de vestíbulo virtual, llamado portal virtual: “Si dos individuos están equipados con este material, pueden encontrarse a distancia por transmisión electromagnética.”⁴³³

⁴³²Cfr. Op. Cit. ARANCIBIA, J.P. Comunicación política.125.p.

⁴³³ Cfr. Op. Cit. VIRILO. El Ciber mundo, la política de lo peor. 69. p.

Las transformaciones tecnológicas, derivadas a partir de la compleja interacción ciencia-técnica, influyen de modo decisivo en el modo en que interpretamos el mundo, la sociedad y a nosotros mismos.



El ciberespacio como espacio rizomático⁴³⁴ permite un intercambio discursivo y conversacional ilimitado, debido tanto a la instantaneidad como la interactividad del medio cibernético. La sociedad del capitalismo avanzado—escenario social donde emerge el ciberespacio como nuevo medio—se basa en la información y viene caracterizada por el consumo masivo, la interconexión de redes interactivas y por los cambios acelerados en los hábitos de consumo y en las creencias. En lugar del orden que clava a cada cuerpo y cada cosa en su lugar propio de cierta modernidad, la transversalidad implica la comunicación en todas las direcciones y en todos los sentidos.

⁴³⁴Cfr. Deleuze y Guattari piensan las características esenciales de la nueva realidad, propias de la sociedad del capitalismo avanzado informacional y postmoderno, en términos del acontecimiento y del devenir. Ambos rechazan la división dicotómica de naturaleza metafísica “interioridad/exterioridad”, propia de un sistema organizado a partir de entidades sustanciales, fijadas esencialmente y estables. Los nuevos modos de producción social como los nuevos sujetos políticos sólo se pueden entender y darse en una estructura abierta, fluida, desjerarquizada, descentrada y caótica que se denomina rizoma. Siendo el ciberespacio al modo del rizoma, a saber, como sistema descentralizado, posibilitador de intercambios de información infinita instantánea (información on line) o diferida (bases de datos) para un número ilimitado de receptores. En este sentido, la cibercultura (y su constitución ontológica) permite dar cumplimiento (y hasta la exasperación) de algunas promesas de la modernidad, a saber, la asunción de una comunidad global diversificada, existiendo en tiempo real en una dimensión paralela a la realidad fáctica.

3. Docureality médico: Entre la televisión, la tecnociencia y el hombre prótesis.

Francia, diciembre de 2005. Realizan el primer trasplante de rostro en el mundo. Una mujer de 37 años, desfigurada tras el ataque de un perro, recibió la nariz, el mentón y los labios de una donante muerta. Los médicos le trasplantaron a la paciente la nariz, el mentón y los labios de una donante con muerte cerebral. Esto incluyó los implantes de piel, grasas y vasos sanguíneos.

Se puede decir que ahí tenemos la manifestación más clara de lo que hace algunos años escribiera Baudrillard, acerca de la generalización de la teoría de McLuhan sobre las “extensiones del hombre.” Si bien Baudrillard es crítico del optimismo y universalización respecto de las extensiones mediatizadoras de McLuhan, a si mismo, es capaz de establecer su propia teoría: “Todo lo del ser humano, de su cuerpo biológico, muscular, animal, ha pasado a las prótesis mecánicas.”⁴³⁵ De ello se deriva la necesidad de situar “el cuerpo” en el centro de la cuestión mediática, la tele (presencia) el dispositivo tele, reemplaza el espacio público por la imagen pública. Así la televisión expone y establece un vínculo entre las prácticas biomédicas y el cuerpo prótesis.

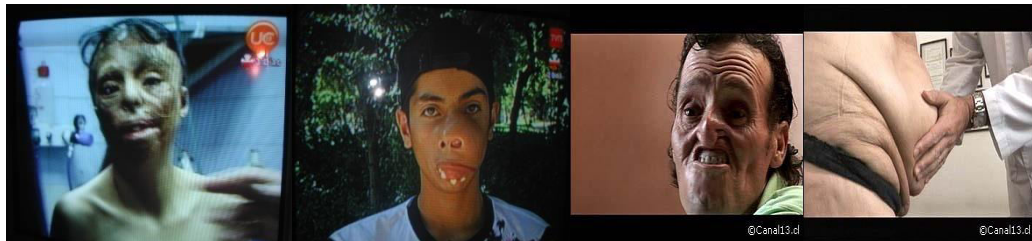
Programas como “*Doctor Vidal*”, “*Cirugía de cuerpo y alma*”, “*Vida: radiografía de un cambio*” son enmarcados dentro de la categoría de “docureality médico” donde se desnuda la verdadera esencia de cada uno de los pacientes que posteriormente pasarán por el pabellón. Así el sitio del cuerpo humano esta cicatrizado por complejos, mal formaciones, rechazos, pudores y descontento, producto de sus marcas originariamente irrevocables.



La pantalla televisiva generaliza fenómenos con las experiencias más inéditas, donde coexisten historias reales de gente común que busca encontrar un giro en sus vidas a través de la cirugía plástica y reconstructiva. Es aquí cuando el dispositivo de observación instituye la relación entre la pantalla y el espectador, de tal modo, que sus resultados se prestan a una doble lectura; por un lado la narración o traspaso de propias historias, males y pasares que soporta el

⁴³⁵ Cfr. BAUDRILLARD, Jean. Videosfera y Sujeto fractal en Videoculturas de Fin de Siglo. Madrid, Ed. Cátedra. 1990. 28.p.

cuerpo atrofiado. Por otro lado, se logra mostrar al espectador algo que ellos no conocen o en principio no padecen pero que si son capaces de reconocer. Ambas perspectivas convergen recíprocamente una respecto a la otra y de esta forma la estructura narrativa del docureality-médico se transforma en un cruce de procedimientos y experimentaciones sobre sí mismos, donde se tiene como unidad de medida, la transformación de la ilusión, atrapada en el propio deseo. Nuevos registros de racionalidad sobre la toma de lo real, de experiencias descriptivas de situaciones reales, constituidas por medio del lenguaje televisivo de la medicina, a través de la exhibición cuerpos que padecen anomalías.

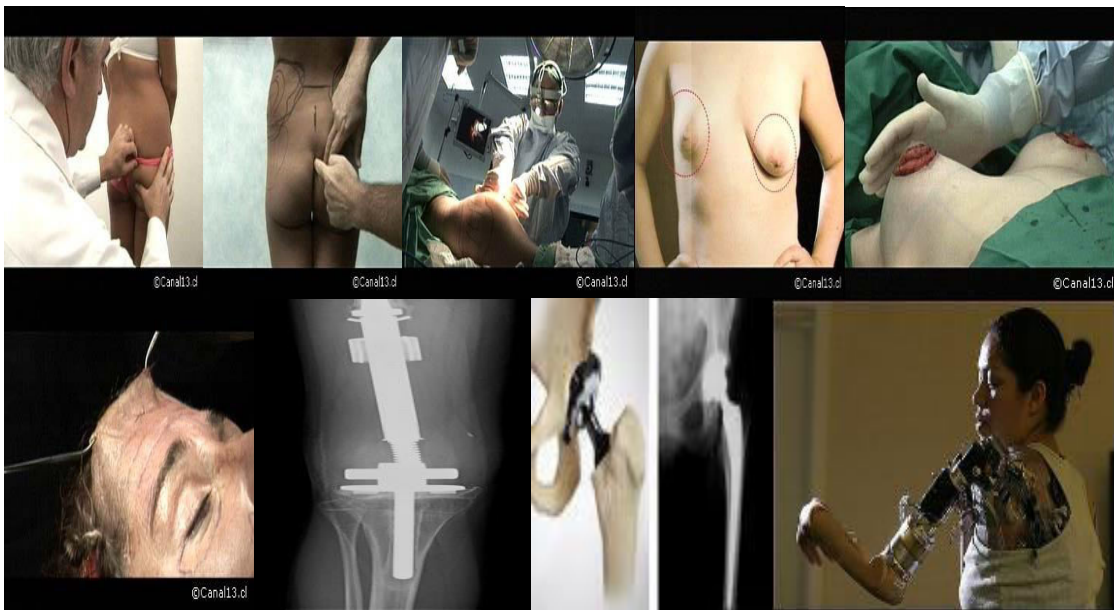


Por esta razón, o más exactamente, lo que se pone en juego es un ofrecimiento de la intimidad producto de la desesperación, en cuyo objetivo, triunfa la diferencia, la exclusión, la monstruosidad correspondiente a una superficie corpórea anómala. El cambio de apariencia obsiona a la realidad de los cuerpos anatómicos y orgánicos cuyo destino es la expresión misma de lo que aquí hemos denominado el *discurso de la incompletitud*; lo que en palabras más sencillas sería la no aceptación del cuerpo propio.

Bajo el discurso de la incompletitud se levanta el cuerpo y la tecnociencia, los trasplantes, tecnológicos corporales, los nuevos usos sociales del cuerpo en el campo de la medicina, como el trasplante de rostro, implantes, el cuerpo en situación de riesgo, el cuerpo silenciado. Cansados de nuestro cuerpo y de las barreras culturalmente estereotipadas aparecen estas figuras demacradas, desgastadas, cuerpos envejecidos, cuerpos maltratados y paralizados que deciden cambiar su apariencia.



Incluso podríamos decir que en los docureality-médicos, el pudor ya no se vuelve una mercancía preciosa e impenetrable, el pudor se elimina para dar juego a la propia realización individual donde el discurso se entrega a la propia apariencia, cuya eventualidad puede ser mortal. La introducción artificial de micro-objetos técnicos en el cuerpo, sólo nos da a entender que la técnica, hoy en día coloniza el cuerpo del hombre como ha colonizado el cuerpo de la tierra. Llegamos de esta manera a convertirnos en el prototipo de lo que Virilio alguna vez llamó; “hombre- prótesis.”⁴³⁶



En los docureality- médicos, vemos el cuerpo como una membrana permeable, cuya integridad es violada y amenazada por rodillas de aleación de titanio, brazos microeléctricos, prótesis de senos y caderas artificiales.

De esta forma, el médico en los medios televisivos cobra protagonismo, los hombres quedan sometidos a normas científicas cuyas vidas dependen de los expertos. Dentro de tales descripciones aparece el hombre como el más terrorífico técnico sobre lo humano: “El hombre comienza a sobre-pasar infinitamente al hombre (...) se convierte en el más terrorífico y perturbador técnico, como lo designó Sófocles hace veinticinco siglos, el que desnaturaliza y

⁴³⁶ Cfr. Op. Cit. VIRILIO. El Ciber mundo, la política de lo peor. 56.p.

rehace la naturaleza, el que recrea la creación, el que la saca de la nada y el que, quizá, vuelva a llevarla a la nada. El que es capaz del origen y del fin.”⁴³⁷

Así, la narratividad del docureality-médico busca en la crueldad de su juego, la ilusión o decepción del deseo hipotéticamente hablando, a través de la sofisticación de apariencias.

El cuerpo se somete bajo la obligación de un envite artificial-técnico. El pacto que se produce entre la pantalla televisiva y el sujeto, lo logramos visualizar a través del canal de la observancia ritualizada en la potencia estética. La tecnología invade nuestro cuerpo y lo mejora, o al menos lo modifica a nuestro gusto y abre las posibilidades de variar lo que deforma natural nos ha sido dado. Esta modificación de lo natural, que podemos designar como fusión de la naturaleza y la cultura en clave de artificio.



En definitiva, lo que podemos decir es que la medicina moderna está llena de cyborgs, llena de acoplamientos entre organismos y máquinas, cada uno de ellos concebido como un objeto codificado, en una intimidad y con un poder que no existían en la historia. En otras palabras; “la tercera revolución es la revolución de los trasplantes. Es la colonización del cuerpo vivo por los biotecnólogos.”⁴³⁸

⁴³⁷ Cfr. Op. Cit. NANCY, Jean-Luc. El Intruso. 44. p.

⁴³⁸ Cfr. Op. Cit. VIRILIO. El Cíbermundo, la política de lo peor. 57.p.

La inmunidad no es únicamente la relación que vincula la vida con el poder; sino el poder de conservación de la vida.⁴³⁹ Más que un elemento entre otros, más que un corte “localizable” se trata más bien, de entender que; la política no es sino posibilidad, o el instrumento, para mantener con vida la vida. Todos estos datos deben introducirse en el sistema automatizado de “vigilancia epidemiológica.” La selección de donantes, las técnicas de detección de infección, la inactivación viral, la cuarentena, la vacunación de rubeola, sarampión, influenza, viruela, tétanos son algunos de los programas de inmunización llevados a cabo por el Estado. Al hablar del ámbito biomédico también nos referimos a la condición refractaria de un organismo vivo, ya sea de forma natural o inducida. Por cierto estamos hablando de una técnica aplicada a la vida, pero en una forma que pretende modificar su desarrollo espontáneo.



⁴³⁹ Cfr.Op.Cit. ESPOSITO, R. Bíos. 75 .p.

4.Farándula y prensa rosa: el imperio light/look

Ciertamente, ver televisión como una actividad humana, significa enraizarla en la naturalidad de la vida. Este apetito por la televisión resulta especialmente observable por el intercambio entre el emisor permanente de espectáculos y mensajes que conviven con todos los miembros del hogar y que al mismo tiempo funciona como una ventana abierta al mundo que permite a la persona *asistir*⁴⁴⁰ en directo a una multiplicidad de hechos y situaciones. Así, la televisión se instaura también, como temática preferente y recursiva del diálogo cotidiano, entre el individuo y su medio familiar, escolar, laboral, la televisión en cuanto aparato industrial y en cuanto fenómeno discursivo y espectacular.

En este escenario, el espectador televisivo es protagonista del paso que constituye la coartada social de la instauración de un espectáculo permanente.⁴⁴¹ En nuestro país existen diversos programas dedicados a hablar de la vida privada de los famosos en la pantalla chica, o simplemente dar la opinión acerca de la farándula como fenómeno. A saber: “*Sálvense quien pueda*”, “*Mira Quién Habla*”, “*Primer Plano*”, “*Intrusos*” “*Alfombra Roja*.”



Aquí resucitan los esquemas impuestos por una superficie seductora, donde brillan de forma intermitente redes de imágenes ritualizadas bajo sonrisas que metaforizan un inmenso proceso de signos de fascinación, encarnada en la figura de ídolos televisivos.

Así, la mayoría de los televidentes son absorbidos por modelos mentales de fascinación. El sujeto televisivo, seduce por su aparición, sale del anonimato y logra ser visto y reconocido a

⁴⁴⁰ Cfr. GIORDANO, Eduardo y ZELLER, Carlos. Políticas de Televisión. La configuración del mercado audiovisual. Barcelona, Ed. Icaria. 1999. 20.p.

⁴⁴¹ GONZÁLEZ REQUENA, Jesús. El Discurso Televisivo. Madrid, Ed. Cátedra, 1999. 54.p.

través de las cámaras. La farándula se transforma en un nuevo régimen de visibilidad, una especie de utensilio cotidiano donde el hombre se transforma en un objeto de aparición. El sujeto productor del discurso se transforma en un producto más de la T.V donde debe desarrollar una simulación de su “vida diaria” y entregarla al gran público.

Logra colocarse en la dimensión de lo verdadero por su propia “ausencia” a través de la representación un hombre atmosferizado por la omnipresencia de la pantalla de T.V; dispensando su cuerpo propio por el cuerpo imagen. Hemos aquí, frente a una seducción por la atracción al vacío. De esta forma se ensamblan nuevos registros de la estética configurando un discurso donde convergen el maquillaje y situaciones teatralizadas en sí misma.



La forma de discursividad que transmite este tipo de programas pareciera proponer cierto modelo sobre la exaltación de un espejismo, que debe consumarse con la seducción de un espectáculo obsesionado en todo momento por la representación de nosotros mismos, cuyo contenido está estrechamente ligado a situaciones específicas de interacción de cuerpos, implícitos en un tejido multidimensional.



Los panelistas que habitan este tipo de escenarios trabajan bajo la divergencia de opiniones y de perspectivas opuestas, donde llevan a cabo la captura de la vida privada casi de forma espontánea. Su mercancía productiva puede estar materializada desde eventos “discotequeros” hasta la revelación del diámetro de “implantes de silicona” de los personajes masculinos y femeninos de TV.

Para captar la atención del público, estos programas buscan influir sobre las opiniones de los otros, luchan por imponer su palabra, la televisión en su lenguaje dociliza los cuerpos, les exige y los obliga a imponerse, una especie de redes de sociabilidad de captura de la audiencia a través de entrevistas, o enlaces en directo, donde la idea final es que se termine hablando del acontecimiento. Una verdadera fabricación de la producción del discurso y su óptima difusión, a lo que podríamos denominar, una nueva forma de “dominación.” Así en tanto la televisión por una parte domina y por otra domestica.



Una narratividad que tiene como punto de partida la superación de la barrera del anonimato y la necesidad de pronunciarse. Este hecho logra establecer una verdadera relación *nupcial* con el otro. Las manifestaciones de la cultura mediática en los programas de farándula generan una situación de desnudamiento sobre sí mismos, lo que lleva a concentrar nuestra atención sobre unos pocos. Pues lo que pretende el cuerpo que se exhibe es seducir, es decir, atraer, apropiarse de la mirada deseante del otro. El objeto de todos estos programas es el *vouyerismo* sentimental o sensual, una exteriorización del cuerpo y la totalidad de sus consecuencias de sucesos “televisivamente relevantes” para la audiencia. De esta forma todos los días parejas se arman y desarman continuamente, así cada cierto tiempo un personaje muere, y después *resucita* porque extrañamente no se había muerto de verdad.



Por escópico, debe entenderse una especie de cordón umbilical que liga al espectador con el espectáculo televisivo. “La televisión es un artefacto en el que hay siempre alguien mirándome.”⁴⁴² De modo más punzante, diríamos que el ojo y la mirada sustentan un vínculo visual escópico, intensamente satisfactorio con el otro, perfecto acoplamiento para una economía mercantil y del deseo.



Desde esta perspectiva, los programas de televisión de farándula, materializan en el sinóptico, un efecto que posibilita que haya muchos mirando a unos pocos, los cuales devienen mediante la seducción, en modelos de privacidad. Sin embargo, la idea de que el sinóptico ha sustituido para siempre el panóptico no parece la más adecuada ya que todavía existen muchísimos panópticos a nuestro alrededor, y nuestra sociedad todavía necesita de cuerpos disciplinados.⁴⁴³

Lo que aquí queda reflejado es justamente el conflicto decisivo entre lo que denominamos realidad y lo que denominamos ficción, y sus múltiples entramados discursivos sobre el mundo de la imagen. Así podemos concluir que la farándula es la disolución de la intimidad personal, donada a los otros a través de la pantalla del televisor, donde se visualiza un cuerpo como mero instrumento televisivo. Una narratividad que se construye a través de opiniones totalizantes, fusionadas con instrumentos imitativos de modelos y referencia social—en el fondo narcisista—y estetizadoras de la vida humana. En el curso de esta reflexión, perfectamente conocida, en la esfera social-cotidiana del ser humano, la farándula y sus personajes televisivos logran transformarse en un tipo de discurso sobre la identidad social naturalizada bajo el clásico ejemplo del discurso que suscita un cuerpo- para –el- otro.

⁴⁴² Cfr. Op. Cit. GONZALEZ REQUENA, J. El Discurso Televisivo. 106.p.

⁴⁴³ Baudrillard caracteriza precisamente este punto, cuando nos explica el final del sistema panóptico, ya que el ojo de la televisión ya nos es la fuente de una mirada absoluta y advierte que se ha producido un giro del dispositivo panóptico de vigilancia hacia un sistema de disuasión donde está abolida la distinción entre lo pasivo y lo activo “Usted es la información, usted es lo social, usted es la noticia, le concierne a usted ¡usted tiene la palabra!” Cfr. Op. Cit. GONZALEZ REQUENA, J. El Discurso Televisivo. 61.p.

Desde este ángulo, se vuelve visible otro rasgo decisivo y consta de la difusión de la feminidad y masculinidad, nos referimos a los modelos—esta vez físicos—ofrecidos por los “guapos” de la sociedad; “cada vez con más frecuencia nos encontramos con chicas que se torturan con la anorexia y jóvenes que sufren en los gimnasios para tener un cuerpo más vendible en el mercado de las relaciones presentado por la cultura mediática.”⁴⁴⁴



Acá aparece el *look*, esto es ser imagen, cotizarse en el mercado visual, ser es ser imagen seductora, ser deseado por la mirada del otro. Y así, el espectáculo televisivo, a la vez que ha construido un universo publicitario plenamente imaginario, narcisista, de cuerpos y objetos *light/look* donde toda huella de lo real es insistentemente borrada, manifiesta, a la vez, una tendencia compulsiva a la ruptura del espejo narcisista.⁴⁴⁵

El poder de los medios de comunicación y su dominio sobre el cuerpo, pueden crear nuevos discursos para disciplinar el cuerpo, y posteriormente aplicarlas a las normas contemporáneas de belleza. Es aquí donde aparece la figura del “hombre común” o “nuevo héroe de lo cotidiano.” En este sentido nos explica Álvaro Cuadra: “Todo hombre es héroe de su propia vida, y por ende susceptible de ocupar su lugar en la pantalla.”⁴⁴⁶ La televisión hace visible la individualidad; la individualidad se hace visible por la heroización.



⁴⁴⁴ Cfr. Op. Cit. BETTETINI, G. FUMAGALLI, A. Lo que queda de los Medios. 152.p.

⁴⁴⁵ Cfr. Op. Cit. GONZALEZ REQUENA, J. El Discurso Televisivo 144.p.

⁴⁴⁶ Cfr. Op. Cit. CUADRA, A. Zapping, Mercado y Virtualidad. Los contextos y Transcontextos Televisivos en la Era de la Globalización. *Revista investigación y crítica* N° 4

Aquí lo que se juega es lo que Baudrillard denominó: *estrategias de las apariencias*⁴⁴⁸ hacer girar las apariencias sobre ellas mismas, significa hacer actuar al cuerpo como pura apariencia y no como profundidad de deseo.



Tal es la intensificación de la “mujer seductora” que es capaz de enredarse en su propio deseo, logra encantarse a sí misma, al ser una ilusión donde los otros caerán a su vez. “La mujer—sin cuerpo—se vuelve apariencia, pura construcción de artificio donde se adhiere el deseo del otro.”⁴⁴⁹ En este caso estamos hablando del protagonista masculino que gobierna estos escenarios.

La intensificación del juego consta de manejar el comportamiento seductor a través de “reglas.” Aunque si nos fijamos bien, podremos darnos cuenta que tanto, la conquista como el rechazo, son solamente un tipo de adorno más al programa, todo se transforma en ornamento puro, formando un espacio de seducción. Aquí se presenta un campo de simulación total de representaciones entre lo real y lo que no lo es. Este tipo de casos personales también son sometidos a la opinión del público.

Como podemos ver, la exhibición de los sentimientos se ha transformado en una mercancía preciada para todos los programas de televisión, por cierto observables en la esfera farandulera, una grave pérdida de intimidad una especie de enfermedad derivada de conflictos individualistas que toman elementos típicos de la vida cotidiana.

Se figura una estructura narrativa entrelazada de historias que se tejen lentamente, donde se observa una anulación de toda dimensión de intimidad o lo que podríamos llamar, el énfasis

⁴⁴⁸ Cfr. Op. Cit. BAUDRILLARD, Jean. De la seducción.16.p.

⁴⁴⁹ Cfr. Op. Cit. BAUDRILLARD, Jean. De la seducción.84.p.

sobre el sentimiento. Este tipo de programas busca ir más allá del relato televisivo, llegando a tocar los estereotipos de la cultura occidental y de su visión de amor y de una supuesta libertad entendida solamente por la ausencia de vínculos. Todos los programas de prensa rosa y programas que son extrañas combinaciones de todos ellos, son mecanismos que generan normas de comportamiento, que nos proporcionan información sobre lo que es importante y lo que no socialmente, y sobre todo, que nos muestran, construyen y reducen el ámbito privado a la gestión de impresiones y al simulacro.

Los programas matinales como “*Buenos Días a Todos*”, “*Mucho Gusto*”, “*Gente Como Tú*”, “*Pollo en Conserva*” o “*Juntos el show de la mañana.*” Desde hace ya varios años se transformaron en el compañero ideal para las amas de casa. Los matinales y su intrusión en la vida doméstica se orienta bajo una conversación amena. Cocina, belleza, datos y entrevistas, en función a la dueña de casa y de situaciones relacionadas con la esfera de la intimidad del individuo.



Imágenes publicitarias que suelen repetirse, como objeto de consumo para las dueñas de casa, ofrecidas por un modo alternativo de mirar la *economía visual*.⁴⁵⁰ Los matinales de televisión en Chile pretenden conocer las necesidades de los sujetos ya sean reales o imaginarias o poner en evidencia debates de la actualidad.

⁴⁵⁰Cfr. Op. Cit. BETTETINI, G. FUMAGALLI, A. Lo que queda de los Medios. 165.p.

Así el cuerpo se transforma en una red intercorpórea de reenvíos a través de la mirada con el receptor de televisión. Así el espectador termina viviendo la propia vida como si estuviera participando de un espectáculo. Las sociedades actuales sólo se perciben a sí mismas a través de símbolos mediáticos de masas, discursos, modas, programas y personalidades famosas. Nuestra vida doméstica cotidiana está en general ritmada por segmentos de género televisivo, donde encontramos un programa para cada público, un género para cada horario y de esta forma, toda la televisión está relacionada con la organización del tiempo doméstico y tiende a ocupar el día y la noche en una emisión casi ininterrumpida.



Se bosqueja de este modo, lo que Eliseo Verón denominó; “vías de mediatización.” Para el autor este proceso viene a significar; “Una sociedad en que poco a poco se implantan tecnologías de la comunicación en la trama social.”⁴⁵¹ Así, los hilos que tejen los medios de comunicación, envuelven en su viscosidad, lo que Juan Pablo Arancibia ha denominado el *lenguaje de la vida*.⁴⁵²

Casos como éste, muestran a la televisión como mediador comunicativo de “autoinstrucción” homologada a las prácticas cotidianas del vivir, donde se modifica la relación tradicional entre el hombre y su mundo-ambiente. Un especie de retratismo del mundo con “chispas” de realidad, que conviven en el cuerpo mismo y la continua exhibición de su presencia.

⁴⁵¹ WOLTON, D. FERRY, J. El nuevo Espacio Público. Barcelona, Ed. Gedisa, 1989. 124

⁴⁵² Cfr. Op. Cit. ARANCIBIA, Juan Pablo. Comunicación Política. 118. p.

5. Cuestión de peso: Salud, disciplinamiento y castigo

Precioso ejemplo del paso del panóptico al sinóptico es el de “Cuestión de peso.” En él, se muestra en qué formas se combinan hoy día la sociedad disciplinaria —en la que hay que esforzarse por conseguir lo que se desea—con la sociedad del consumo y del placer. El objetivo del programa es hacer bajar de peso a los concursantes, donde resulta vital la responsabilidad del obeso en la mejora de su calidad de vida, así como también en sus prácticas alimenticias.



Ahora, son los medios de comunicación los que promueven las prácticas de la medicalización social—el cuidado del cuerpo propio—a los televidentes. Es por ello que cada “cuerpo” que participa de estos programas logra su “vigorización” a través de un estricto régimen de ejercicios y dieta, aplicado según un sistema de premios y castigos. Lo que hoy conocemos como el programa de premios y castigos, propio de un esquema meritocrático.



La sanción normalizadora cuenta en primer lugar con ceremonias de disciplinamiento de los individuos a través de “pesajes de control” “pesaje de eliminación” y “pesajes de competencia.” Los pesajes de control se realizan para saber cuántos kilos ha bajado el participante. El pesaje de eliminación se encarga de castigar al participante que no haya logrado disminuir su peso. El castigo es, como su nombre lo indica, la eliminación del programa y finalmente el pesaje de competencia. En algunos casos, si el participante ha bajado de peso se le obsequia un *permitido*, es decir, una pequeña porción de algún alimento dulce o salado que el obeso no puede comer por la dieta y se le permite ingerirlo solamente en esa ocasión.



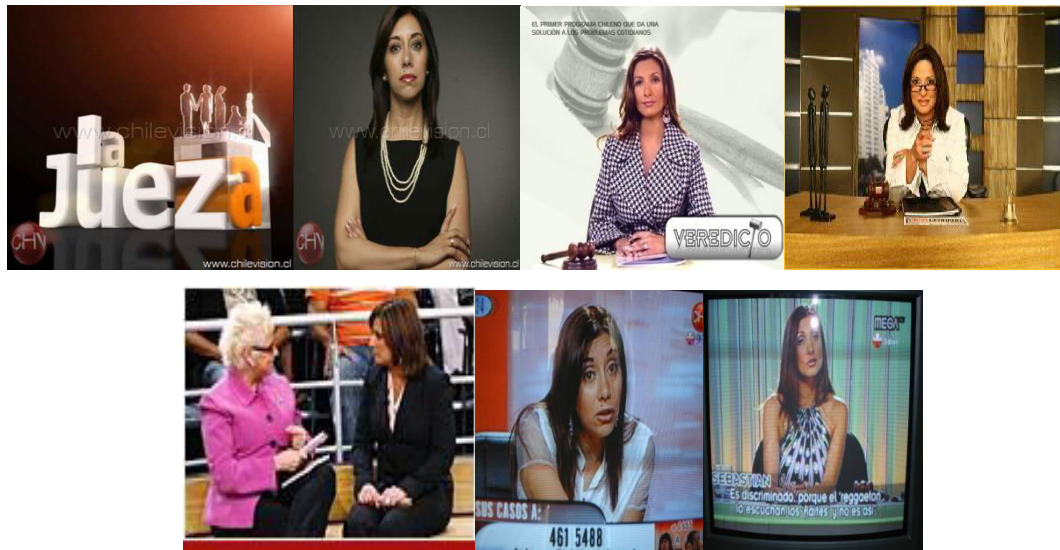
Este tipo de programas explota la tensión entre dos componentes: por un lado, el exhibicionismo de los participantes dispuestos a darlo todo de sí mismo, por el otro, la existencia de un límite a su *performance* o la necesidad de un “pudor” que hay que vencer. El modelo de trabajo creado en torno a este programa refleja de manera evidente la disciplinarianidad y el esfuerzo que tiene que llevarse a cabo frente a modelos de consumo, control y simulacro en la sociedad actual, en el que ya no importa que te pase, sino que te vean y el cómo te vean, de placer inmediato y de consumo ya no de productos, sino de experiencias.

Todo este procedimiento llevado a cabo por la pantalla de T.V determina en cierto sentido, una posterior producción de individuos en función de una determinada norma, que encierra en los aparatos de corrección determinados sujetos/ máquina que comportan una domesticación de la vida bajo los parámetros salud/enfermedad que corrige la sociedad, organizando de tal forma, un poder sobre la vida, sobre su prolongación y sobre su desarrollo.

6. El tribunal mediático: derecho y justicia en la pantalla chica

En el último tiempo se ha ampliado decisivamente la incidencia de programas en los sectores de la experiencia jurídica y política que se inscriben dentro del dispositivo jurídico del tribunal, como es el caso de; “*La Jueza*”, “*Veredicto*”, “*Caso cerrado*.” Ello invita al televidente a plantear el alcance del ejercicio de la ciudadanía, donde divorcios, infidelidades y situaciones de violencia doméstica, son algunos de los muchos casos que se toman en cuenta.

Este tipo de programas busca reconfigurar el espacio político, convocando a los demás en tanto que “jueces y testigos” son obligados a posicionarse, a expresar un punto de vista, una evaluación que es siempre a la vez afectiva y ético-política. Por medio de las nuevas tecnologías los ciudadanos estarían en condiciones de aportar su opinión. Aquí vemos casos personales de gente en principio común, que exponen sus sentimientos, situaciones personales o íntimas que las afligen.



En este caso las conductoras, adquieren una postura imparcial/neutral para posteriormente tomar la mejor decisión a diferentes tipos de conflictos, que se originan por hechos de la vida diaria de las personas que viven en común. A través de fragmentos o episodios de “vida” contados por los afectados, se dicta una sentencia. Quienes asisten a estos programas participan primero de su arquitectónica narrativa; “basada en el procedimiento jurídico; se presentan los

hechos, se presentan e identifican los personajes involucrados.”⁴⁵³ Segundo punto, los litigantes de cada caso defenderán sus posiciones, para lo cual podrán aportar pruebas y testigos que puedan ser determinantes a la hora de ganar el juicio.

De esta forma; “Una vez establecidos, develados y comprendidos los hechos y en reconocimiento de los correspondientes agravantes y atenuantes, procédase a dictaminar sentencia.”⁴⁵⁴



Algo importante que recalcar aquí es lo siguiente, estos programas son capaces de *intervenir cada vez más en los procesos que trastocan la vida natural y su desarrollo*, dedicando sus esfuerzos a sensibilizar a la opinión pública aprovechando los avances tecnológicos en los procesos de participación política. Recordemos que los televidentes son partícipes de un “tribunal mediático” donde la ciudadanía a través de la mensajería de texto tiene el poder de juzgar y castigar a quien le complace, a esto llamaremos “interactividad mediática.”⁴⁵⁵ De esta forma recae sobre el individuo una sentencia mediatizada, apareciendo el actor virtual.

⁴⁵³ Cfr. Op. Cit. ARANCIBIA, Juan Pablo. Comunicación política. 118.p.

⁴⁵⁴ Cfr Op. Cit. Idem. 118. p.

⁴⁵⁵ Para Álvaro Cuadra la Interactividad mediática; viene a significar la progresiva incorporación activa de los telespectadores al debate público. Lejos de la pasividad de un ciudadano alumno o de un consumidor pasivo, se ha producido una mutación de los públicos; ya no es posible describir a la teleaudiencia como una masa alienada y pasiva, estamos más bien ante individuos activos que reclaman su propia realización. Cfr. Op. Cit. CUADRA, A. Zapping, Mercado y Virtualidad. Los contextos y Transcontextos Televisivos en la Era de la Globalización. Revista investigación y crítica N° 4

El estilo comunicativo del tribunal televisivo, está frecuentemente centrado sobre relatos y evidencias que responden a los conflictos cotidianos que padece una sociedad, donde se pone en evidencia la ambientación del lenguaje del derecho y el tribunal que juzga. Logrando adoctrinar influencias sobre las personas, quienes acuerdan y responden a un compromiso que podríamos decir “libremente” adquirido, donde se someten y se subordinan frente a la pantalla de T.V.



El tribunal mediático es capaz de introducirse en la función más íntima de la dimensión personal. Su forma suele ser a menudo sometida a través de interrogaciones en el centro más íntimo del sujeto. El cuerpo puesto a disposición de la sentencia que le será otorgada. Siguiendo esta línea nos encontramos con el poder de la televisión o poder televisivo que—en su procedimiento— arbitra, juzga y condena las propias posturas de las personas. Aquí resulta igualmente importante la “voluntad” de quien oye y consume este tipo de programación ya que suelen estar dirigidos a toda la ciudadanía ya que, lo que aquí se recoge, son las experiencias de la vida común o la convivencia en su ámbito más normal y cotidiano.

7. Policía y vigilancia en acción

El control policial sobre los sujetos y la violencia, resultan ser los ejes centrales de estos programas, a saber: “*Policías en acción*”, “*133: atrapados por la realidad.*” O “*Bajo sospecha.*” La televisión se encarga de mostrarnos en su lenguaje narrativo, operativos realizados por la policía, donde nuestra mirada está centrada en la captura de cada ínfimo detalle de la labor de los agentes en su trabajo diario. Operativos anti-drogas, narcos y “papelillos,” fugas de cárceles, control por desórdenes en la vía pública, secuestros y persecuciones de los “presuntos delincuentes” son algunos de los variados casos que muestran estos programas.



El panoptismo, hace referencia a la mirada totalizante de las cámaras de televisión donde la idea, es que los televidentes sean los propios “integrantes de las patrullas.” Lo que se busca es transmitir la misma adrenalina o en su haber, el dolor de las víctimas, donde a ratos pareciera estar en un constante estado de inspección permanente, albergado bajo una vigilancia sin descanso. Estamos en presencia de una micro-vigilancia: “Curiosamente no se trata de una macro-vigilancia, sino de una micro-vigilancia en la superficie de la vida cotidiana.”⁴⁵⁶



⁴⁵⁶Cfr. Op. Cit. ARANCIBIA, Juan Pablo. Comunicación política. 122. p.

Estos dispositivos de vigilancia son llevados a cabo en los registros constantes que se deslizan sobre cada personaje de la historia, aquí aparecen los delincuentes y los policías, donde cada uno de ellos son protagonistas del mismo juego.



El control policial es parte sustantiva de la denominada sociedad disciplinaria. El “examen” se presenta aquí como la instancia que combina; “las técnicas de la jerarquía que vigila y las de la sanción que normaliza.”⁴⁵⁷ Que aquí será reflejado en la intimidad del carro policial o la sala de interrogaciones.



Este tipo de discursos transmitidos por estos programas de televisión, se remite a la esfera de nuestra propia civilización, de nuestra sociedad. Primero en sí misma, donde la policía muestra su compromiso en llevar a cabo el perfeccionamiento de los mecanismos de vigilancia y castigo aplicando la sanción a de individuos peligrosos que impiden el bienestar de la sociedad. De tal forma que el delincuente, se transforma en un común denominador que hay que atrapar, a través de operativos y persecuciones en los carros de patrullas.

⁴⁵⁷Cfr.Op. Cit. FOUCAULT, M. Vigilar y Castigar. 189.p.

Segundo: las personas que delinquen declaran una supuesta violencia indómita, a “sangre fría” como alternativa a un no-control. Así, la violencia, más que un mecanismo de protección, se transforma en un fenómeno político sobre nuestra propia condición de humanos. La práctica de la violencia es un acontecimiento adjudicado en el terreno de los asuntos políticos de una sociedad.



Personas potencialmente violentas o con personalidades agresivas, personas que se mueven dentro de un entorno social, donde ya domina la violencia, personas de un ambiente de vida reprochable, criminales potenciales, personas que han padecido directamente la violencia resultan ser el caldo de cultivo de este tipo de programas.

De esta forma la violencia, aparece como un género fácil de contar y vender a un mercado mundial televisivo, gracias a su inteligibilidad inmediata y también a su capacidad de integrar sus códigos narrativos en cualquier contexto cultural. Por consiguiente la violencia se transforma en espejo de una realidad, donde entra en conflicto el hombre de bien que a veces encierra gran dosis de hipocresía y el hombre de mal vivir. Como diría Arendt; la noción misma de una “sociedad enferma” de la que son síntomas los disturbios, sólo se puede finalmente promover la violencia.⁴⁵⁸

En definitiva, lo que se hace es evidenciar las formas en que nos gobiernan, el tipo de ejercicio del poder como juego estratégico en el que circula el saber y se organizan los dispositivos de control-vigilancia y castigo. El dispositivo de micro-vigilancia es por un lado un mecanismo disciplinario y por otro lado un corrector de sanciones, conductas impropias o comportamientos desviados.

⁴⁵⁸Cfr.Op. Cit. ARENDT, H. Sobre la Violencia. 102.p.

9. Hipercorporalización del cuerpo femenino

Para hablar acerca de lo hemos denominado hipercorporalización del cuerpo femenino, podemos hacer hincapié en los titulares del Diario: “*Las últimas noticias*” o las portadas de diversas revistas nacionales e internacionales a saber; “*Caras*” “*Mis 17*” “*Glamour*” “*Marie-Claire*” “*Vanidades*”, donde vemos la exposición de los cuerpos bajo dispositivos biopolíticos.



Las imágenes mediáticas pueden ser particularmente importantes en la producción de cambios en la manera de percibir y evaluar el cuerpo. El esquema de vigilancia y castigo, parece aplicarse a la ideología de la belleza femenina ya que mantiene el poder para controlar cierto disciplinamiento sobre el cuerpo, donde la dieta y el ejercicio logran hacerlos más dóciles.



La exhibición mediática, está constituida por un vasto mundo de manifestaciones que ahora giran en torno al fenómeno de la moda. La figura femenina se torna protagónica como agente de consumo, patentizados en la moda, aquí ya no se trata que el cuerpo sea visto o no visto, la idea es que ahora sea posible verlo—o dar a ver el propio— en su gracia y en su vigor.

La regulación del darse a ver, ser visto y, finalmente, construir un verdadero dispositivo del régimen de miradas y los atuendos que las propician, constituye un núcleo organizador de la organización del cuerpo en la publicidad.



Hemos sido privados de la vida privada, y ésta se ha constituido en el paradigma de la vida pública, donde el culto al cuerpo “esbelto” se vuelve un mecanismo de control y disciplinamiento. La publicidad no sólo comporta imágenes del cuerpo—cosa que es plenamente cierta—además puede decirse que a partir de cierto momento *captura*⁴⁵⁹ al cuerpo. Anotemos por el momento que como lo advierte Traversa; “Hoy más que nunca el cuerpo es un cuerpo mediático, cuya residencia privilegiada—aun que no única— es la televisión.”⁴⁶⁰



Este es el motivo por el cual el cuerpo, bajo los mecanismos de cosmética y cirugías, logra proyectarse como una superficie siempre expuesta a la mirada de los otros por vía perceptiva, olfativa y táctil. “En el caso de los jabones, las cremas y los polvos, (uso externo) el cuerpo es tratado como una superficie (reposan sobre la piel) mientras que en los otros (uso interno) el cuerpo es tratado como un hueco.”⁴⁶¹

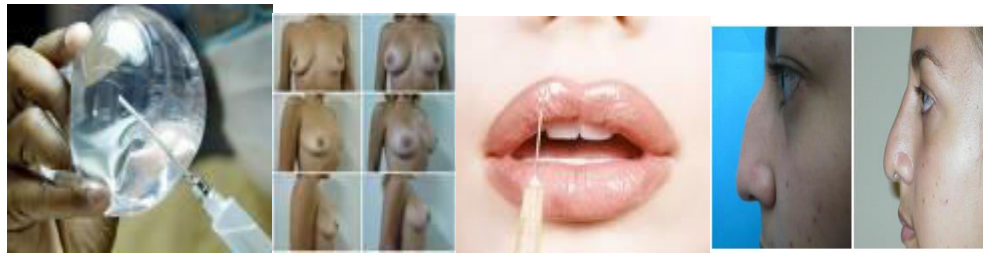
⁴⁵⁹ Cfr. Op. Cit. TRAVERSA, O. Cuerpos de Papel. 25.p.

⁴⁶⁰ Cfr. Op. Cit. TRAVERSA, O. Cuerpos de Papel. 46.p.

⁴⁶¹ Cfr. Op. Cit. TRAVERSAO. Cuerpos de Papel. 85.p.

Este orificio o “hueco” son llevados hoy en día por las técnicas de implantes de silicona en distintas partes del cuerpo femenino, así como también prótesis.

Como lo demostró Bourdieu; el lenguaje corporal es señal de distinción social, incluyendo el consumo de belleza, del vestuario, de la higiene y del cuidado y manipulación del cuerpo en general. La moda tiene uno de los terrenos predilectos y es al mismo tiempo motor cultural y movimiento perpetuo de superación y de progreso simbólico. En la mujer, la ética y la estética son instrumentos que sirven para poder identificarse. Al estar así, socialmente inclinadas a tratarse a sí mismas como objetos estéticos y, en consecuencia, a dirigir una atención constante a todo lo que se relaciona con la belleza y con la elegancia del cuerpo, de la ropa y del porte, ellas se encargan con absoluta naturalidad, en la división del trabajo doméstico, de todo lo que se refiere a la estética y, más ampliamente, a la gestión de la imagen pública y de las apariencias sociales.⁴⁶²



Así, se constituye la mujer como objeto sexual mediante el artificio de la cara y el cuerpo. “La feminidad aparece como una totalidad abstracta, vacía de toda realidad (...) la mujer perdida entre máscaras de belleza y labios perpetuamente frescos ya no es productora de su vida real.”⁴⁶³

De esta forma se lucha contra el viejo cuerpo, en cambio el “hecho desde afuera” resultado de “agregados” de prótesis e implantes, cirugías estéticas, que entregan esa capacidad de “autoproducirse” nuevamente. Este proceso de subversión culminará en nuestros días en el advenimiento de otro cuerpo, con las prótesis internas donde se establece un compromiso de compatibilidad entre tejidos orgánicos y agregados inertes. Aquí encontramos lo que Traversa denominó *mutación figural del cuerpo*⁴⁶⁴ de esta forma las mujeres logran la verdadera silueta de la moda actual.

⁴⁶² Cfr. BOURDIEU, Pierre. La dominación masculina. Barcelona, Ed. Anagrama, 2000.123.p.

⁴⁶³ Cfr. Op. Cit. BAUDRILLARD, J. De la seducción.89.p.

⁴⁶⁴ Cfr. Op. Cit. TRAVERSA, O. Cuerpos de Papel. 232.p.

Carlos Ossa nos plantea que el cuerpo se vuelve en el mercado capitalista una mercancía más: “El cuerpo es lo único que estaría limpio de restricción. Es una metáfora, donde el cuerpo carecería de historia, de política. El cuerpo construye una visibilidad, que ahora viene aparejada con la idea del éxito, de lo masivo.”⁴⁶⁵ Así, personajes de la T.V, modelos, animadoras, bailarinas, se transforman en portadoras de un cuerpo público, mujer pública. Cosméticos y productos de higiene y hábitos alimentarios en constante tensión se sitúan en un área de crisis. La tematización de lo corporal constituye un terreno no desdeñable para explorar conexiones discursivas, ya que no dejan de atribuir cierta eficacia, porque han participado en la adopción o rechazo de las conductas sociales.

⁴⁶⁵ Pulp fashion, las modelos como referente cultural [en línea] www.lanacion.cl [consulta 12 de diciembre de 2007]

**INMUNIZACIÓN, TOTALITARISMO
Y DEMOCRACIA**

1. El dispositivo de seguridad en el paradigma inmunitario: Una práctica de muerte

El liberalismo participa de un mecanismo en el que tendrá que arbitrar a cada instante, la libertad y la seguridad de los individuos alrededor de la noción de peligro. “No hay liberalismo sin cultura del peligro.”⁴⁶⁶ Estamos ante un fenómeno muy importante, la idea de seguridad como mecanismo de protección, el cual se dirige hacia una nueva modalidad de dominio sobre los cuerpos. Ya no estamos hablando solamente del gobierno del Estado y de las instituciones sino, el gobierno de sí, es decir, entramos en la zona de la ética, el cuidado de sí y las técnicas de vida. Lo que ahora cuenta en relación con nuestro eje principal de razonamiento, es la toma de distancia respecto del modo de entender la política y la vida en la voz del liberalismo. Poco a poco, comienzan a descubrirse los procesos específicos que comporta el dispositivo de seguridad sobre los cuerpos, transformándose en su revés más mortífero.



Incluso podríamos decir que la muerte vendría a ser una suerte de éxito político, donde el resultado es una absoluta indeterminación entre paz y guerra, ataque y defensa, vida y muerte, o lo que en palabras de Esposito sería: “No sólo la muerte amenaza la vida; la vida misma constituye el más terrible instrumento de muerte.”⁴⁶⁷ Donde el exceso de “defensa” o “seguridad” se vuelca desastrosamente sobre la vida. Este tipo de acontecimientos expuestos en los medios de comunicación nos muestran por un lado desde el ámbito político, una interpretación del derecho y de la vida misma, pero a su vez nos muestran evidentemente a través de las pantallas de T.V las imágenes de un mismo vínculo político estrechamente entrelazado con la muerte.

Así la categoría de inmunización, nos abre paso hacia la reflexión de la brecha entre las dos vertientes prevalecientes del paradigma de la biopolítica: la afirmativa productiva, y la negativa

⁴⁶⁶ Cfr. Op. Cit. FOUCAULT, M. Nacimiento de la Biopolítica. 87.p.

⁴⁶⁷ Cfr. Op. Cit. FOUCAULT, M. Genealogía del racismo. 238. p.

mortífera. La vida del pueblo alemán se convierte en el ídolo biopolítico al cual sacrificar la existencia de cualquier otro pueblo y en particular del pueblo judío que parece contaminarla y debilitarla desde adentro. En estos casos la vida humana pasa por operativos, prisiones, interrogatorios, torturas de largos períodos y una futura “suerte de vida” totalmente incierta, donde encontramos el discurso aniquilador y devastador de la política de muerte.



Bajo este contexto, los medios de comunicación operan bajo dispositivos casi microscópicos, sobre la puesta en escena de cada conflicto y sobre sus formas totalizantes, representando una realidad que socialmente es tan penetrante sobre la superficie de la vida misma, modelando una relación entre relato y realidad construyendo su análisis bajo lógica del *acercamiento* o inserción a los conflictos.

Como advierte Eduardo Santa Cruz; “La televisión es considerada como una *institución social* ya que su producción y la mediación que establece con la audiencia, tiene una dimensión constitutiva, absolutamente específica, del orden social y cultural de la sociedad.”⁴⁶⁸

En este caso, en el sentido más elemental, estaríamos hablando de una sociedad donde el daño es ejercido sobre seres humanos, por parte de otros seres humanos, un verdadero y crudo experimento totalitario.

⁴⁶⁸ Cfr. Op. Cit. SANTA CRUZ, E. Un par de hipótesis sobre la T.V abierta en Chile. *Revista investigación y crítica* N° 4

Se instala un modo de violencia, a una escala e intensidades inéditas en la historia humana. Aquí, defensa de la vida y producción de muerte, tocan un nivel de absoluta indistinción. Habría pues, una ruptura que abordar, la tanatopolítica destinada a condicionar la potenciación de la vida a la consumación cada vez más extendida de la muerte.⁴⁶⁹

Por otra parte, el discurso y el hecho de la guerra preventiva, son totalmente acordes con el racismo como mecanismo de Estado. Es evidente que al abrir este tipo de debates sobre la vida, nos encontremos con pruebas terroríficas cargadas de una *higiene racial*⁴⁷⁰ despiadada, donde lo que se experimenta es la propia vida humana. Y en el andar de este proceso selectivo que sólo busca incrementar a los más fuertes y prevenir el de los más débiles extirpándoles su vida.



La clave más apropiada para entender este proceso sería; en la medida que se inmuniza por un lado, se envenena por otro.⁴⁷¹

“La higiene racial es la terapia inmunitaria orientada a prevenir y extirpar los agentes patógenos que ponen en peligro la calidad biológica de las generaciones futuras.”⁴⁷²

Resulta especialmente tentador analizar el nudo entre política y vida que el totalitarismo apretó en una forma destructiva, desde la relevancia cada vez mayor asumida por el elemento étnico en las relaciones internacionales al impacto de las biotecnologías sobre el cuerpo humano.

⁴⁶⁹Cfr. Op. Cit. ESPOSITO, R. Bíos. 18.p.

⁴⁷⁰Op. Cit. ESPOSITO, R. Bíos .204.p.

⁴⁷¹ Foucault nos explica porque el racismo está hoy más vivo que nunca, aunque ya no se trate de la antigua guerra de razas sino de un “racismo de Estado” que va a legitimar el retorno del poder de muerte como comportamiento legítimo y preventivo. Op.Cit. ESPOSITO, R. Bios 205.p.

⁴⁷² Op.Cit. ESPOSITO, R. Bios 206.p.

El control demográfico del planeta no es tan sólo llevado a través de guerras, sino también a través del envenenamiento gradual de la población, gracias al diseño de nuevas enfermedades donde se origina la experimentación de armas biológicas en seres humanos, provocando graves deformaciones humanas. Para un mayor entendimiento acerca de la problemática de la inmunización, basta con pensar a los seres humanos como conejillos de India, la mayoría de las veces sin el consentimiento de los mismos.



De esta manera, se está dando una forma de vinculación social en la sociedad global, que permite que se despliegue una tecnología de poder que regula la vida pero que a la vez recupera el derecho soberano sobre la muerte. De modo más punzante, se explicita la progresiva indistinción entre norma y excepción determinada por la extensión indiscriminada de las legislaciones de emergencia, junto al flujo creciente de inmigrantes, privados de toda identidad jurídica y sometidos al control directo de la policía, todo esto señala un ulterior deslizamiento de la política mundial en dirección a la biopolítica.

Así el “paradigma inmunitario”⁴⁷³ llegará a constituir el epicentro neurálgico entre experiencias intelectuales y tradiciones de pensamiento muy distintas. “La salud forma un todo con el riesgo mortal que la transita impulsándola más allá de sí misma, renovando sin cesar sus normas invirtiendo y recreando sus estatutos.”⁴⁷⁴

Las tecnologías de la información y comunicación, también afectan el ámbito genético, la ciencia y la tecnología han puesto al servicio de los gobiernos una capacidad de control, de abandono y de eliminación de vidas, como nunca antes en la historia. Y para acercarnos al núcleo de la cuestión biológica, tenemos que centrar la atención en la medicina.

⁴⁷³ Esposito aclara que el paradigma inmunitario reside, por una parte en su simetría contrastiva con el concepto de comunidad. Ambas problemáticas pronto se muestran estrechamente entrelazadas. La *immunitas* se revela como la forma negativa, o privativa, de la *communitas*: mientras que la *communitas* es la relación que somete a sus miembros a un compromiso de donación recíproca, pone en peligro su identidad individual, la *immunitas* es la condición que dispensa de esa obligación y, en consecuencia, de defensa contra sus efectos expropiadores. Cfr. Op. Cit. ESPOSITO, R. *Communitas*.22.p.

⁴⁷⁴ Cfr. Op. Cit. ESPOSITO, R. Bíos. 165.p.

La defensa del cuerpo nacional, requiere extirpar sus partes enfermas. Las decisiones políticas de los organismos nacionales, deben derivarse rígidamente del cálculo de la productividad de la vida. Una eugenesia positiva.⁴⁷⁵

Es Arendt, quien llega de modo más punzante al punto ciego de la biopolítica y plantea la siguiente idea: donde hay auténtica política no puede abrirse un espacio de sentido para la producción de la vida, y donde se despliega la materialidad de la vida no puede ya configurarse algo del estilo de una acción política.⁴⁷⁶

La estructura narrativa que visualizamos en la televisión, sobre los escenarios de la inmunización nos señalan que, democracia y totalitarismo son dos caras diferentes de una misma enfermedad, ambos tratan de adueñarse de la vida humana, en su rol de conductores de la sociedad. En ambos casos se anula ese hombre, marcado por la revolución tecnológica, cuya principal característica es estar siempre en peligro de verse superado, por los mecanismos de la técnica aplicados sobre la vida, donde el objetivo principal es siempre el mismo... la guerra.

⁴⁷⁵Cfr. Op. Cit. ESPOSITO, R. Bíos. 206-211. pp.

⁴⁷⁶Cfr. Op. Cit. ESPOSITO, R. Bíos. 241.p.

2. Entre la democracia y el totalitarismo

No queremos hacer un extenso análisis político, sino otra cosa, a pesar de estar íntegramente atravesada por una cuestión política. Ahora bien, es verdad que la democracia solía recurrir a la idea de fraternidad, fundación de la libertad, igualdad etc. Pero también se contradice claramente—en su propia búsqueda—llegando a convertirse en la forma más despiadada de exterminio.

Hannah Arendt de manera luminosa relata— a su entender— la preocupación por la acción y el mundo. Desde este punto de vista, queda en plena evidencia que este mundo ya no es habitable para muchos, en este punto se origina otra situación y tiene que ver con la acción política. ¿Qué ocurre con la acción política? Aquella que como la define Arendt, transforma el espacio público, que incide en la definición de los asuntos comunes, que decide nuestra responsabilidad respecto de él, que convierte significativa la praxis por medio de la palabra.⁴⁷⁷ Estos son justamente los tiempos de desertización de lo público, un lugar donde las opiniones de los seres humanos han dejado de ser significativa y las acciones efectivas. Lo que deviene la pérdida de un mundo habitable para todos.



⁴⁷⁷ Cfr. BERGER, Mauricio. Poder, vida y política. Inscripciones en las gramáticas de las acciones colectivas en salud pública. [en línea] < <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2003/poder/berger.pdf> > [12 de noviembre de 2006]

No es casual que la narración ejercida por la televisión se construya sobre la vida de las personas ya que su juicio esencial sucede sobre la realidad. De hecho, la televisión nos hace ser conscientes de la impotencia que padece muchas veces el hombre. Obviamente hay ciertos tipos de situaciones y contextos que precipitan la cuestión del terror, consumándose en una verdadera guerra social, donde los sentimientos y los deseos son rechazados, impropios o inconciliables. Aquí, los dispositivos de control se combinan con frecuencia bajo representaciones de roles de víctima y agresor, como fórmula elemental de las distintas consecuencias sociales de la política moderna. El flujo ocupado por los espacios televisivos se origina a través de múltiples fragmentos que tiñen o matizan la representación de la violencia, donde muchas veces el televidente, se transforma en un consumidor de lo público desde lo cotidiano de su intimidad.



Así, con todo esto pareciera que la acción política ha ido desapareciendo lentamente. Sólo basta mirar a nuestro alrededor, para darnos cuenta de la reconvención negativa que puede tener la democracia hoy en día, la cual parece arrojarse inexorablemente a los brazos del totalitarismo.

Esta oscilación o inclinación de la democracia moderna hacia lo negativo es lo que parece advertir en reiteradas ocasiones Giorgio Agamben: “La vida en las actuales ciudades de los Estados nacionales y constitucionales occidentales es esencialmente idéntica a la vida en un campo de concentración nazi (...) Los sistemas jurídicos occidentales descansan en una ficción que permite la mayor exclusión conocida de la vida.

Todos los ciudadanos somos, pues, habitantes de un gigantesco campo de concentración, cuya terrorífica actualidad se oculta tras la máscara de la democracia.⁴⁷⁸

Pareciera que el autor sitúa el abandono de los asuntos humanos a una efectiva realidad desigual, un modelo de democracia arruinado y distanciado de la vida de las personas, lo que nos induce a dudar si realmente la democracia es hoy en día un modelo de “incorporación.” La fórmula de la democracia, para la mayoría de las personas pareciera identificada más bien, en un principio de abandono sobre la vida común. “En ese marco, la TV abierta opera de manera significativa en la escritura y construcción cotidiana de la realidad nacional, semantizando su instalación en los procesos universales y globales de desarrollo del capitalismo actual.”⁴⁷⁹



En esta construcción cotidiana de la realidad entregada por el lenguaje televisivo, es posible visualizar como se originan y plasman por ejemplo, la categoría jurídica de vidas-sin-valor o lo que podríamos denominar “vida desnuda.” La circulación de imágenes de cuerpos por medio de la televisión muestran como se articula la dimensión totalitaria, donde la parcelación del otro cuerpo, implica la atomización de nosotros mismos, donde se ponen en escena una corta tolerancia, comprometida sustancialmente con la ley, las cuales inciden de manera determinante en el contexto vivido.



⁴⁷⁸ Cfr. Op. Cit. GALINDO, A. Política y Mesianismo. 15.p.

⁴⁷⁹ E. Santa-Cruz para dar continuidad a este punto advierte: Todo ello de manera incluyente, globalizando lo particular y nacionalizando lo global (al decir de C.Ossa, glocalizando). Dicho de otra forma, constituyéndose en uno de los principales actores o gestores de la modernización del país. Cfr. Op. Cit. SANTA CRUZ, E. Un par de hipótesis sobre la T.V abierta en Chile. Revista investigación y crítica N° 4

Algunos noticieros, entregan la posibilidad de acceder a una información basada en los acontecimientos públicos de interés para las personas.

Esta necesidad implica la transmisión de una realidad sobre alguna situación país, que es necesario excavar en detalle, acá podemos encontrar revelaciones sucesivas de problemas o conflictos que afectan a la ciudadanía. El lenguaje de la televisión narra dentro de la esfera de la sensibilidad del sujeto, elementos como explotación y dominio en el orden de lo cotidiano. Así en su lenguaje, la televisión muestra el agotamiento de un modelo democrático en la sociedad contemporánea, donde se delinea una silueta mínima del hombre, en la renuncia de la democracia. Estas condiciones logran vivenciar elementos diversos de una manifestación comunicativa, que en su relato reúne desde sus distintos ángulos, las instancias de la democracia en su propia falta, y en el derrumbe de su experiencia.



RESULTADOS SIMCE			UC
4° BÁSICO			
	2007	2006	
• Lenguaje	254	253	
• Matemáticas	246	248	
• Compresión	250	-	
8° BÁSICO			
	2007	2004	
• Lenguaje	253	251	
• Matemáticas	256	253	
• Sociedad	250	251	
• Naturaleza	258	256	

El cuerpo en sus aspectos más generales, deslinda con su acción más típicamente negativa de regímenes democráticos, que le niegan la posibilidad, de ser un sujeto presente en una comunidad. Quizá, la denominada democracia moderna sienta sus bases sobre la propia ausencia del vínculo social a la vida en común.⁴⁸⁰

⁴⁸⁰Sobre este punto es necesario decir que Rancière explica que, hacer confesar a la democracia sobre lo que no es, termina por oscurecer el sentido mismo de la experiencia socialista obrera, al desconocer en esta experiencia un trabajo de la democracia. Cfr. Op. Cit. RANCIÈRE, J. En los bordes de lo político.55.p.

Para Esposito, la comunidad no es ni el valor, ni la finalidad, ni el contenido de la democracia. “La democracia es lo otro del totalitarismo y el totalitarismo es lo otro de la democracia.”⁴⁸¹

Por cierto, lo antedicho sugiere la tesis de Rancière; la democracia es distanciada de sí misma, separada de su verdad.⁴⁸² Esta sugerencia instala el modo de ver como el sujeto político democrático tiene un denominador común en la distancia misma de un modo de vida, caracterizado por dos grandes rasgos: la ausencia de coerción y la ausencia de sospecha.⁴⁸³ Por ello de modo más coyuntural concluye; “la verdadera participación es la invención de ese sujeto imprevisible que ocupa hoy las calles, ese movimiento que no nace sino de la democracia misma.”⁴⁸⁴

Por otra parte Arendt señala que la lucha por la dominación total de la población total de la Tierra, la eliminación de toda realidad no totalitaria en competencia, es inherente a los mismos regímenes totalitarios.⁴⁸⁵ Por eso la ascensión al poder significa primariamente la administración de un Estado para su propio fin. Donde su fuerza de dominación pretende la conquista y la dominación del mundo.⁴⁸⁶

Ciertamente estamos ante una deriva, por una razón u otra, todo el mundo desconfía en la actualidad de la categoría de democracia y su irremediable deslizamiento hacia lo llamado totalitarismo. Se trata de saber hasta donde podrán extenderse los poderes políticos y sociales que recaen sobre nuestra propia condición de seres humanos. Dentro de esta crítica general, esta crítica confusa, por añadidura, se encuentra la “comunidad nacional despolitizada”⁴⁸⁷ una duplicidad entre el servicio social de proximidad y el rechazo absoluto del otro. De este modo se explicita y consolida la expresión de Rancière. “Esto implica un vuelco significativo de lo que es, de cierto modo, el fundamento de los derechos humanos.”⁴⁸⁸ Lo que en líneas generales sería, el viraje ético de la política.⁴⁸⁹

⁴⁸¹ Cfr. Op. Cit. ESPOSITO, R. Confines de lo político. 41.p.

⁴⁸² Cfr. RANCIÈRE, Jacques. En los bordes de lo político. Santiago, Ed. Universitaria, 1994. 49.p.

⁴⁸³ Cfr. Op. Cit. RANCIÈRE, J. En los bordes de lo político. 51p.

⁴⁸⁴ Cfr. Op. Cit. RANCIÈRE, J. En los bordes de lo político. 74.p.

⁴⁸⁵ Cfr. Op. Cit. ARENDT, H. Los orígenes del totalitarismo. 518.p.

⁴⁸⁶ Desde otra perspectiva Virmo plantea que “El *general intellect* o intelecto público, si no deviene república, comunidad política, multiplica locamente las formas de la sumisión.” Entendiendo así su lógica totalitaria. Cfr. Op. Cit. VIRNO, P. Gramática de la Multitud. 33.p

⁴⁸⁷ Cfr. RANCIÈRE, Jacques. El viraje ético de la estética y la política. Santiago, Ed. Palinodia, 2005. 29p.

⁴⁸⁸ Cfr. Op. Cit. RANCIÈRE, j. El viraje ético de la estética y la política. 30.p.

⁴⁸⁹ Idem.30.p.

3. ¡Luz, cámara, política!

El cuerpo humano ha sido siempre un producto social, la política difundida nos dispensa de compromiso político, politiza la atmósfera o atmosferiza lo político. El telecuerpo, nuestra corporeidad está para alimentar el imperativo categórico de seducción. Lo político y lo mediático tienen hijos, porque tienen cosas que hacer juntos. Lo que ahora importa es incrementar la visibilidad, en este sentido, es la televisión la que hace al Estado. La visibilidad abre las puertas al servicio del Estado, la nobleza de la pantalla, nuestra nueva “casta espectacular”⁴⁹⁰ se alía en la actualidad a la nobleza del Estado y de los partidos. Es justamente el espectáculo del Estado es el que crea el Estado del espectáculo (fiesta y ceremonia). “Un Estado que no diera nada a ver y a escuchar, sin rituales, monumentos, documentos, sería peor que un rey sin diversiones: una nada.”⁴⁹¹



La información fue en todas las épocas un medio de gobierno y de enriquecimiento, la internacionalización económica y técnica de comunicación que abate las fronteras y suprime las distancias. De esta forma la carrera por la audiencia de los medios, será la lógica del gobierno, para captar la atención del público; “gobernar bajo el fuego de los medios”⁴⁹² bajo millones de miradas. Lo que en palabras de Eliseo Verón sería: “Los medios son el lugar donde se construyen las identidades imaginarias que permiten a la comunidad la institucionalización de sus conflictos sociales y políticos.”⁴⁹³

⁴⁹⁰ Cfr. Op. Cit. DEBRAY, Régis. El Estado Seductor, Buenos Aires, Ed. Manantial, 1995. 55.p.

⁴⁹¹ Cfr. Op. Cit. DEBRAY, R. El Estado Seductor. 60. p.

⁴⁹² Cfr. Op. Cit. DEBRAY, R. El Estado Seductor. 155.p.

⁴⁹³ Cfr. Op. Cit. MARTÍNEZ PANDIANI, G. Homo Zapping: Política, Mentiras y Video. 51.p.

Cabe destacar que el proceso de mediatización de la política implica, al mismo tiempo, la existencia de una sociedad mediatizada. Como advierte Verón, en los inicios de la mediatización de la política, su evolución se inicia con la mediatización de lo icónico y se consolida finalmente— merced a la aparición de la televisión— con la mediatización del contacto.⁴⁹⁴



Hoy la T.V es la principal usina de información política del proceso de formación de la opinión pública y al mismo tiempo, el lugar predilecto para el montaje del debate político. Esta ilustrada influencia del paradigma audiovisual, es la que permite a Giovanni Sartori acuñar el término “videopolítica.”⁴⁹⁵ Según el autor, ella se caracteriza por el establecimiento de una particular relación cerca-lejos entre ciudadano-telespectador y el político-televisor en la que el principal medio para la comunicación es la imagen.

Finalmente, la televisión termina imponiendo a la política su singular lógica del espectáculo, dando paso así al tercero de los procesos sociológicos de fondo: La espectacularización de la política. En la T.V la vida en la polis se reduce a la escenificación dramatizada de un seleccionado conjunto de imágenes y símbolos de poder, que resultan elocuentes y representativos.



⁴⁹⁴ Idem. 51.p.

⁴⁹⁵ Cfr. SARTORI, Giovanni. Homo videns. La Sociedad teledirigida. Madrid, Ed. Taurus, 1998. 66.p.

Por aplicación de su lógica del espectáculo, la T.V evalúa los acontecimientos políticos de acuerdo con parámetros de *rating* más que con criterios de calidad. Esta híbrida mezcla de política y entretenimiento se logra mediante el montaje mediático de eventos políticos, diseñándolos especialmente para su cobertura televisiva.

La televisión refleja a los protagonistas de la contienda política, desde su particular perspectiva; su enfoque los faranduliza y los presenta como “celebridades” que, más que competir por cargos de autoridad parecen pelear por meras ocasiones de emotividad.



Con la irrupción de la televisión, se adquiere vital relevancia a la *performance* mediática del político. Karl Popper representa tal vez la versión más apocalíptica de dicha preocupación y advierte; “La T.V se ha convertido en nuestros días en un poder colosal, como si hubiera reemplazado la voz de Dios (...) ninguna democracia puede sobrevivir si no se le pone fin a esta

omnipotencia.”⁴⁹⁶ Por su parte Giovanni Sartori sostiene; “El valor democrático de la televisión se transforma poco a poco en un engaño (...) el hecho de que la información y la educación política estén en manos de la T.V representa un serio problema para la democracia.”⁴⁹⁷

Desde otro ángulo, Jean Baudrillard señala; la clásica visión de la T.V como un policíaco *Big Brother* que lo sabe todo y que controla nuestras vidas es reemplazada hoy por otro modo más eficiente para neutralizarnos; en lugar de saberlo todo, nos provee de un medio que nos hace pensar que somos nosotros quienes lo sabemos todo. Ya no se despolitiza por medio de la represión sino a través de la información que nos encadena a la necesidad de la pantalla.⁴⁹⁸ Otro opinante del tema es Bourdieu, el cual plantea que la televisión es un instrumento que, teóricamente ofrece posibilidades de llegar a todo el mundo, está reflexión lo lleva a determinar que la constitución del campo periodístico “pone en un peligro no menor la vida política y la democracia.”⁴⁹⁹

Arancibia, critica el modelo Wolton y nos señala que el autor, encuentra en los medios de comunicación, condiciones de posibilidad para que exista una democracia. “Los medios de comunicación son la más sana manifestación de una sociedad democrática, de su madurez y estabilidad institucional.”⁵⁰⁰

⁴⁹⁶ Cfr. Op. Cit. MARTÍNEZ PANDIANI, G. Homo Zapping: Política, Mentiras y Video. 207.p.

⁴⁹⁷ Cfr. Op. Cit. SARTORI, G. Homo Videns. 70.p.

⁴⁹⁸ Cfr. Op. Cit. MARTÍNEZ PANDIANI, G. Homo Zapping: Política, Mentiras y Video. 213.p.

⁴⁹⁹ Cfr. BOURDIEU, P. Sobre la televisión. Barcelona, Ed. Anagrama, 1997. 8.p.

⁵⁰⁰ Cfr. Op. Cit. ARANCIBIA, J. P. Comunicación Política. 184.p.

4. Cada tecnología comporta su negatividad, cuya finalidad última es la muerte

Permítasenos explicar con brevedad, el proceso mediante el cual la tecnología cambia radicalmente la visión de mundo, donde asistimos a regímenes de información y comunicación cuyo único futuro cierto es la muerte. Los nuevos procesos de producción mediante las tecnologías de la comunicación proceden de la necesidad de poseer el cuerpo en su sentido más general, significa tomar el cuerpo en sus intenciones y voluntades para hacer de ellos, sus propias víctimas. El triunfo de una modernidad a través del progreso tecnológico es lo que nos induce a dudar de una democracia potencializada en la acción del individuo. En este sentido, no sólo se está constatando una irreductibilidad, sino que no se dispone de ningún medio para juzgar las posibles fracturas que da lugar a otro régimen muy distinto, lo que se podría tratar de una inutilidad de poder actuar de una democracia directa.

Esta dominación técnica tiene un reconocimiento instantáneo en nuestra sociedad, hasta el punto en que ya no se puede operar sin ella, de aquí se deduce su autoridad bajo la dominación totalitaria, por así decirlo. El movimiento general de la sociedad capitalista decide el medio-fin en virtud de su capacidad destructiva sobre el cuerpo político. El mismo capitalismo—en sus facultades o propiedades discursivas— aniquila la reflexión de una idea de democracia. Y en este sentido, no existe una respuesta humana que explique la huída hacia un futuro en que las tecnologías no tengan como finalidad la muerte. Cómo se va a explicar si —simultáneamente— en la propia idea de democracia, es el cuerpo el que ha asistido en un lapso de tiempo tan breve a la monopolización de un poder que se deleita con devorar la vida.

Es sorprendente pensar que los medios de comunicación puedan participar de una suerte de democracia interactiva o una teledemocracia, ya que no poseen una coherencia o base común, ya que casi nunca se desarrolla por los hombres y termina evitándose la información. Se eligen los acontecimientos, se imponen las discusiones de lo que es políticamente correcto o no, se fuerza el fallo, se filtra la información, se ocultan los errores, se deciden las propias conciencias. Sin duda alguna hemos llegado a un momento en que nuestra manifestación como fenómeno natural del ser humano se silencia, se esteriliza, desaparece, no garantizando nuestra capacidad de acción.

El hombre desaparece, paradójicamente, sobrevive en su propia desaparición y con esto, no estamos hablando solamente de la técnica como material bélico, sino también en las técnicas utilizadas por las tecnologías de la información y su abolición de lo real, nos transformamos en un cuerpo que se dispensa de todo compromiso, solamente deambula en la atmósfera mediática de la política. Parece como si necesitáramos de un totalitarismo mediatizado para darnos cuenta que sólo en la diferencia podemos resolver los asuntos de la vida, para dejar de ser un mero artefacto humano, o un simple utensilio que presiona desde atrás.

Hombres dóciles, maleables, plásticos, un hombre que se moldea al ritmo de la publicidad que actúan con banalidad al momento de tomar las decisiones que tienen que ver con el progreso de toda actividad humana, como factor dominante en la producción socio-política. Es aquí donde se originan gravemente procesos comprometidos con la vida misma. En este sentido, nada hay en esta afirmación de enteramente nuevo, el hombre por naturaleza ha sido un destructor. Esta mutación tuvo lugar en la incorporación de las tecnologías en la vida política y sobre los acontecimientos humanos.

La técnica huye hacia el futuro, domina, manda, participa, da órdenes, exige, arrebatada, desarma, destruye, impone, supone, ciega, actúa, arruina, interrumpe, fuerza y persuade. Su carácter instrumental crea una combinación entre poder y muerte que procede de modo más crudo y se evidencia sobre todos nosotros, nos hace soportables de acontecimientos aniquiladores de discursos. Hemos emprendido la forma totalitaria de las tecnologías como un hecho políticamente determinante.

Hasta aquí se distingue claramente nuestro relato, que se desliza sobre las bases de los procesos de tecnologización en la vida humana. Los procesos de mediatización es algo que se lleva sobre sí mismos, desde hace años, a veces no se necesita tanta cantidad de evidencia para tener conciencia de lo que ocurre a nuestro alrededor. Es nuestra propia experiencia con el mundo, donde descansa lo que hemos denominado, elemento político. En este sentido, no es casual que el destino del hombre esté subordinado a ella. Esta donación del cuerpo en su instantaneidad, aumenta la posibilidad de *re-producirse* y lo hace ver como una nueva forma de ocupación del poder, supuestamente capaz de administrar la vida en todas sus formas, pero a su vez, anulado de toda promesa, donde se cobija un modelo de democracia cuyo objeto y sujeto actual es constantemente amenazado por una deriva casi siempre tanatopolítica.

Conclusión

Recorrimos el concepto de biopolítica desde diversas perspectivas, indagando en distintos autores, donde lo que buscamos demostrar con todo esto es la centralidad de la problemática actual acerca de la vida humana. En cierto modo, podríamos decir que interpretar esta actitud, representa exclusivamente la clave política. Por tal motivo, es necesario señalar las siguientes distinciones al respecto.

Primero. De la elucidación analítica-teórica del concepto de biopolítica, conseguimos poco a poco, aproximarnos a sus categorías, debates, visiones, las cuales posibilitaron un posterior deslizamiento por los intersticios de esta palabra, llegando a construir otras posibilidades de lectura. Y en el resultado de estas tentativas, nos dimos cuenta que la comunicación no es un tema reflexionado por pensadores de la biopolítica. Ello justamente es lo no visto, porque no se ha apropiado como forma de dominio ni conocimiento.

Segundo. Procuramos abrir el concepto de biopolítica, hasta hacer surgir algo que permaneció vedado a nuestra mirada y es ver que la comunicación, en la extensión de sus discursos, *es* biopolítica. Esto aparece en el desarrollo cotidiano de la vida, establecido bajo herramientas tecnológicas disciplinarias de una sociedad, que en su propio ámbito de intervención, sugiere un régimen de politicidad.

Tercero. Analizar los programas de televisión en Chile, las nuevas plataformas digitales y la prensa escrita, constituye un tipo de evidencia y apertura hacia diversos dispositivos biopolíticos, donde recaen las condiciones interpretativas de lo denominado comunicación biopolítica. Desde este ángulo nos atreveríamos a decir que la televisión al repetir estos rituales cotidianos ha logrado convertirse a su vez, en modelos de comportamiento social y político.

Cuarto. Hacer esta suerte de captura del cuerpo, apunta a la plena inmersión en todo aquello que se inscribe dentro de la superficie de las acciones humanas. No quisimos con esto mostrar solamente al cuerpo en su restricción, sino más bien en las múltiples particularidades de sus manifestaciones. Reconocimos en el cuerpo una superficie de inscripción de sucesos y generador de sus propios discursos.

En el cuadro de esta sociedad mediatizada se introduce plena y violentamente la necesidad de una reflexión sobre lo que significa el acto mismo de la comunicación. La relación entre los hombres se encuentra implicada en la fuerza y en la significancia social de sus propios discursos.

Desde el momento en que manipulamos nuestro lenguaje se hace cada vez más apetecible volver a pensar en nuestro papel social y lo que comportan nuestros nuevos regímenes de lo decible.

La comprensión procede y prolonga el conocimiento, darle sentido a la noción de comunicación biopolítica implica clara, y primordialmente, darle sentido a los nuevos movimientos que finalmente “están dominando a los hombres”. Trascender esta comprensión nos hizo ubicarnos en el centro de la vida cotidiana, desde nuestra intimidad nuestro mundo común, nuestro lugar, donde vemos la existencia de los demás, y donde vemos reflejado nuestro pensamiento bajo el denominador común de la especie humana. Donde la negatividad de la tecnología puede jugar un papel esencial hacia la muerte.

BIBLIOGRAFÍA

1. AGAMBEN, G. "Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida". Valencia, Editorial Pre-Textos 1998.
2. AGAMBEN, G. "Estado de Excepción". Buenos Aires, Editorial Adriana Hidalgo 2003.
3. AGAMBEN, G. "Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo". Valencia, Editorial Pre-Textos 2003.
4. AGAMBEN, G. "El hombre sin contenido". Barcelona, Editorial Áltera 2005.
5. AGAMBEN, G. "Lo Abierto". Buenos Aires, Editorial Adriana Hidalgo 2006.
6. AGAMBEN, G. "El tiempo que resta: Comentario a la carta de los romanos". Barcelona, Editorial Trotta 2006.
7. AGAMBEN, G. "Medios sin fin". Valencia, Editorial Pre-Textos 2001.
8. AGAMBEN, G. "Profanaciones". Buenos Aires, Editorial Adriana Hidalgo 2005.
9. ARENDT, H. "La condición humana". Buenos Aires, Editorial Paidós 1998.
10. ARENDT, H. "De la historia a la acción". Barcelona, Editorial Paidós 1995.
11. ARENDT, H. "Los orígenes del totalitarismo". Madrid, Editorial Alianza 1982.
12. ARENDT, H. "Sobre la violencia". Madrid, Editorial Alianza 2005.
13. ARENDT, H. "Qué es la política? Buenos Aires, Editorial Paidós 2005.
14. ARENDT, H. "Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal. Barcelona, Editorial Lumen 2000.
15. ARISTÓTELES. "Ética Nicomaquea". Madrid, Editorial Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, traducción de Julián Marías y María Araujo 1997.
16. ARANCIBIA, J. P. "Comunicación política: Fragmentos para una genealogía de la mediatización en Chile. Santiago, Editorial Universidad ARCIS 2006.
17. ABENSOUR, M. "La democracia contra el Estado". Buenos Aires, Editorial Colihue 1997
18. BAUMAN, Z. "La globalización: consecuencias humanas". Buenos Aires, FCE 1999.
19. BAUDRILLARD, J. "La precesión de los simulacros". Barcelona, Editorial Kairós 2002.
20. BAUDRILLARD, J. "Videosfera y sujeto fractal. En Videoculturas de fin de siglo. Barcelona, Editorial Cátedra 1990.
21. BAUDRILLARD, J. "De la Seducción." Madrid, Editorial Cátedra 1989.

22. BECHELLONI, G. “¿Televisión Espectáculo o Televisión Narración? En Videoculturas de fin de siglo. Barcelona, Editorial Cátedra 1990.
23. BETTETINI, G. “Por un establecimiento semio-pragmático del concepto de simulación”. En Videoculturas de fin de siglo. Barcelona, Editorial Cátedra 1990.
24. BOURDIEU, P. “Sobre la televisión”. Barcelona, Editorial Anagrama 1997.
25. BOURDIEU, P. “El habitus y el espacio de los estilos de Vida: Apuntes de antropología cultural”. Mexico, Editorial Taurus 2003.
26. BOUDIEU, P. “La dominación masculina”. Barcelona, Editorial Anagrama 2001.
27. DEBRAY, R. “El Estado seductor”. Buenos Aires, Editorial Manantial 1995.
28. DELEUZE, G. “Spinoza y el problema de la expresión”. Barcelona, Editorial Muchnik 1999.
29. DELEUZE, G. “Conversaciones 1972-1980”. Valencia, Editorial Pre-Textos 1999.
30. DELEUZE & GUATTARI. “Mil mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia”. Valencia, Editorial Pre-Textos 2006.
31. ESPOSITO, R. “Communitas: Origen y destino de la comunidad”. Buenos Aires, Editorial Amorrortu 2003.
32. ESPOSITO, R. “Immunitas: Protección y negación de la vida”. Buenos Aires, Editorial Amorrortu 2005.
33. ESPOSITO, R. “Bíos: biopolítica y filosofía”. Buenos Aires, Editorial Amorrortu 2006.
34. ESPOSITO, R. “El origen de la política ¿Hannah Arendt o Simone Weil?” Barcelona, Editorial Paidós 1999.
35. ESPOSITO, R. “Confines de lo político: Nueve pensamientos sobre política”. Madrid, Editorial Totta 1996.
36. ESPOSITO, R. “Categorías de lo impolítico”. Buenos Aires, Editorial Katz 2006.
37. FOUCAULT, M. “Enfermedad mental y personalidad”. Barcelona, Editorial Paidós 1991.
38. FOUCAULT, M. “Estrategias de poder”. Buenos Aires, Editorial Paidós 1999.
39. FOUCAULT, M. “El nacimiento de la clínica”. México, Editorial Siglo XXI 1966.
40. FOUCAULT, M. “La vida de los hombres infames”. La Plata, Editorial Altamira 1996.
41. FOUCAULT, M. “Historia de la locura en la época clásica”. Buenos Aires, Editorial F.C.E. 1990.
42. FOUCAULT, M. “Estética, ética y hermenéutica”. Buenos Aires, Editorial Paidós 1999.
43. FOUCAULT, M. “Genealogía del racismo”. Madrid, Editorial La Piqueta 1992.

44. FOUCAULT, M. "Historia de la sexualidad: La voluntad de saber". Buenos Aires, Editorial Siglo XXI 2005.
45. FOUCAULT, M. "Microfísica del poder". Madrid, Editorial La Piqueta, 1992.
46. FOUCAULT, M. "La arqueología del saber". Buenos Aires, Editorial Siglo XXI 2005.
47. FOUCAULT, M. "El orden del discurso". Barcelona, Editorial Tusquets 1999.
48. FOUCAULT, M. "Vigilar y castigar". Buenos Aires, Editorial Siglo XXI 2004.
49. FOUCAULT, M. "Tecnologías del yo". Barcelona, Editorial Paidós 1996.
50. FOUCAULT, M. "Seguridad territorio y población". Buenos Aires, Editorial F.C.E. 2006.
51. FOUCAULT, M. "Nacimiento de la biopolítica". Buenos Aires, Editorial F.C.E. 2007.
52. FOUCAULT, M. "Los anormales". Madrid, Editorial Akal Universitaria 2001.
53. FOUCAULT, M. "La verdad y las formas jurídicas". Barcelona, Editorial Gedisa 2003.
54. FUMAGALLI & BETTETINI. "Lo que queda de los medios". Pamplona, Editorial EUNSA 2001.
55. GALINDO, A. "Política y Mesianismo". Madrid, Editorial Biblioteca Nueva 2005.
56. GALLINO, L. "El problema MMMM". En Videoculturas de fin de siglo. Barcelona, Editorial Cátedra 1990.
57. HEIDEGGER, M. "Nietzsche". Barcelona, Editorial Destino 2002.
58. HEIDEGGER, M. "¿Qué significa pensar?". Buenos Aires, Editorial Nova 1964.
59. HARD & NEGRI "Imperio". Buenos Aires, Editorial Paidós 2003.
60. MOUFFE, CH. "El retorno de lo político". Barcelona, Editorial Paidós 1999.
61. NANCY, J.L. "Corpus". Madrid, Editorial Arena 2002.
62. NANCY, J.L. "El intruso". Buenos Aires, Editorial Amorrortu 2006.
63. NANCY, J.L. "La Comunidad desobrada". Madrid, Editorial Arena 1999.
64. NIETZSCHE, F. "La genealogía de la moral". Madrid, Editorial Alianza 1992.
65. NIETZSCHE, F. "Más allá del bien y el mal". Madrid, Editorial Alianza 1992.
66. OSSA, C. "La pantalla delirante". Santiago, Editorial LOM 1999.
67. PANDIANI, G. "Homo Zapping: Política, Mentiras y Video". Buenos Aires, Ed. Ugerman, 2004.
68. PÉREZ-LUÑO A. "Ciberciudadanía o ciudadanía.com". Madrid, Editorial Gedisa 2004.
69. RANCIÈRE, J. "En los bordes de lo político". Santiago, Editorial Universitaria 1994.
70. RANCIÈRE, J. "El viraje ético de la estética y la política". Santiago, Ed. Palinodia, 2005.
71. REQUENA, J. "El discurso televisivo". Madrid, Editorial Cátedra 1999.

72. RENAUD, A. "Comprender la imagen hoy". En Videoculturas de fin de siglo. Barcelona, Editorial Cátedra 1990.
73. SARTORI, G. "Homo videns" Buenos Aires, Editorial Taurus 1998.
74. TRAVERSA, O. "Cuerpos de Papel". Barcelona, Editorial Gedisa 1997.
75. VERÓN, E. "La semiosis social: Fragmentos de una teoría de la discursividad. Barcelona, Editorial Gedisa 1993.
76. VILCHES, L. "Manipulación de la información televisiva". Barcelona, Ed. Paidós, 1989.
77. VIRILIO, P. "El último vehículo". En Videoculturas de fin de siglo. Barcelona, Editorial Cátedra 1990.
78. VIRILIO, P. "El ciber mundo, la política de lo peor". Madrid, Editorial Cátedra 1999.
79. WEIL, S. "La fuente griega". Buenos Aires, Editorial Sudamericana 1961.
80. WOLTON, D. "El nuevo espacio público" Barcelona, Editorial Gedisa 1993.
81. ZELLER & GIORDANO. "Políticas de la televisión: la configuración del mercado audiovisual. Barcelona, Editorial Icaria 1999.

