



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado
Programa de Doctorado en Filosofía Moral y Política

**AFIRMACIÓN BIOPOLÍTICA DE LA ANIMALIDAD-HUMANA EN LOS
MÁRGENES DE UNA ECONOMÍA POLÍTICA DE LA VIDA**

Tesis para optar al Grado Académico de Doctor en Filosofía
con mención en Filosofía Moral y Política

RODRIGO ESTEBAN MORALES MARTÍNEZ

Director de Tesis: Raúl Villarroel Soto

Santiago de Chile

Mayo 2020

A mi madre, Norma Martínez, que me regaló la voluntad de vivir

A los animales de toda mi vida

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile y especialmente al programa de Doctorado en Filosofía, sus profesores y funcionarios por el aprendizaje durante todos estos años.

Agradezco a mi familia, especialmente a mis hermanas Cristina Morales y Marcela Morales por el amor inagotable para sacar adelante este y otros proyectos de la vida.

Agradezco a mi Director de Tesis, profesor Raúl Villarroel, por su apoyo y por ilustrarme desde un comienzo y en los momentos indicados para dirigir las ideas hasta este punto.

Agradezco a mi profesor de toda la vida Marcelo Pakman por su amistad y por mostrarme el camino que recorro en las rutas de la filosofía y la psicología.

Agradezco al profesor Fernando Longás por su apoyo y cariño en mi pasantía en la Universidad de Salamanca y Valladolid. Igualmente al profesor Cristóbal Holzapfel por su pasión en cada una de sus clases y encuentros, como al profesor Carlos Contreras por su calidez y dedicación.

Agradezco a los amigos y amigas del *Grupo de Estudio Gestualidades Políticas, Clínica y Psicoterapia*, por recibir mis ideas y regalarme muchas otras. Igualmente a mis amigas y amigos de la *Revista Resonancias* de la Universidad de Chile por permitirme compartir un desafío intelectual entre el rigor y la humildad.

Agradezco a todos mis estudiantes y en especial a los alumnos de la Facultad de Psicología de la Universidad Alberto Hurtado por acoger en clases los puentes, siempre desafiantes, entre filosofía y psicología. Del mismo modo, agradezco a todos mis pacientes por ser testigos silenciosos de la experiencia de pensar la filosofía en el íntimo terreno de la psicoterapia.

Agradezco a mis amigas y amigos de *Blucafé* por su cariño siempre y a la Cafetería Municipal de Ñuñoa por acogerme en los tiempos de lectura solitaria.

Y agradezco a quienes han formado parte de este proceso, discutiendo ideas, escuchando o simplemente esperándome. Especialmente a Carolina Besoain por su compañía incondicional. A todas las integrantes del Colectivo psicoanalítico *Trenza*. A Pietro Barbeta, Janet Salgado, Temo Gajardo[†], Jacinto Segundo[†], Ignacio Célery, Cristóbal Bonelli, Paula Novoa, Sergio Frontman, Alberto Guajardo, Jaime Solis, Gisela Forer, Lissette Beltrán, Italo Cisternas, Camila Guajardo, Cinthya Morales, Alejandro Vielma, Maximiliano Jaque, Daniela Jiménez, Mariela Carmona, Amparo Rivera, Laís Carvalho, Marcelo Lagos, Fabiola Aburto, Mariela Cortés, Jair Carrizo, Fresia Ledesma, Karla Hidalgo, Clementina Araya, Gonzalo Correa, Valentina Medina, Javier Bassi, Antonio Torres, Carolina Rivara, Marco Pérez, Fabiola Aburto, José Díaz, Renato Aicardi, Andrés Gallardo, René Gallardo, Alejandro Recio, Rafael Farías, Pedro Moscoso y especialmente a mi querido y siempre presente Rodrigo Muñoz[†]

TABLA DE CONTENIDOS

RESUMEN	7
INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO 1. BIOPOLÍTICA Y ECONOMÍA POLÍTICA DE LA VITALIDAD	
Acerca de la génesis del discurso biopolítico	17
La estatalización del <i>bíos</i> como gestión sanitaria de la población	22
La gubernamentalización del Estado	29
Gubernamentalidad y neoliberalismo	38
Conversión del <i>homo economicus</i> en empresario de sí mismo	45
Síntesis y alcances.....	52
CAPÍTULO 2. SOFISTICACIÓN BIOPOLÍTICA: GESTIÓN DE LA MULTIPLICIDAD, LA MOLECULARIDAD DE LA VIDA Y EL PSICOPODER	
Sociedades del control y gestión de la multiplicidad: virtualización del mercado y emergencia del público.....	57
Economía política de la vida misma: biopolítica molecular.....	69
Psicopolítica y sociedad del rendimiento: optimización mental y condicionamiento prerreflexivo	85
Síntesis y alcances	98
CAPÍTULO 3. INMUNIDAD Y PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN CONTEMPORÁNEA	
El paradigma inmunitario	104
Sociedad inmunitaria: soberanía, propiedad y libertad	112

Capitalización de lo propio y la expulsión de lo distinto	117
La subjetivación neoliberal del emprendedor de sí mismo	124
Síntesis y alcances	138

CAPÍTULO 4. ENTRE EL BIOPODER Y LA VIDA COMO AFIRMACIÓN BIOPOLÍTICA

El problema biopolítico sofisticado y su relación con el cuerpo	148
Para una afirmación biopolítica como política <i>de la vida</i>	156
La noción de vida en la biopolítica afirmativa: entre el biopoder y la resistencia.....	167
Síntesis y alcances	170

CAPÍTULO 5. CONSIDERACIONES ONTOLÓGICAS Y ÉTICO-POLÍTICAS PARA PENSAR UNA AFIRMACIÓN BIOPOLÍTICA DESDE LA ANIMALIDAD-HUMANA

De la biopolítica a la animalidad-humana	177
La dimensión ontológica de la biopolítica y su relación con la animalidad-humana	187
El mundo para el animal-humano: la noción de <i>Unwelt</i>	191
Para una interpretación del estatuto ontológico del animal	194
Diferencia ontológica entre la pobreza del mundo animal y el hombre configurador de mundo	197
Lo abierto del animal-humano y su riqueza en cuanto afirmación	210
La pobreza de mundo como dignidad ontológica del animal-humano.....	212
Derrida y el animal-humano desde la perspectiva del significante ausente	216
Deconstrucción ontológica en el arribo del animal que luego estoy <i>si(gui)endo</i>	228
Nietzsche y la voluntad animal como voluntad de vivir	231

Nietzsche y la afirmación biopolítica desde la voluntad animal	242
La voluntad animal entre la política de la cultura y la política de la civilización	249
Afirmación biopolítica en la oposición entre memoria de la civilización y olvido animal	255
El lugar de la animalidad-humana entre una economía de la civilización y una economía de la cultura	263
CAPÍTULO 6. DESPLIEGUE AFIRMATIVO DE LA <i>ANIMALITAS</i> EN LOS MÁRGENES DE UNA ECONOMÍA POLÍTICA DE LA VITALIDAD	
Acerca de <i>bíos</i> y <i>zoé</i> desde la perspectiva de la <i>animalitas</i>	270
Seis consideraciones acerca de la animalidad-humana	273
Afirmación de la animalidad-humana frente al biopoder, la inmunización de la vida y el capitalismo flexible	281
Animalidad-humana y biopoder: la afirmación de la <i>animalitas</i>	284
Animalidad-humana e inmunización de la vida: la protección afirmativa de la <i>communitas</i>	297
Animalidad-humana y capitalismo flexible: la riqueza en la pobreza de mundo	309
CONCLUSIONES	326
BIBLIOGRAFÍA	336

RESUMEN

AFIRMACIÓN BIOPOLÍTICA DE LA ANIMALIDAD-HUMANA EN LOS MÁRGENES DE UNA ECONOMÍA POLÍTICA DE LA VIDA

Esta investigación tiene como objetivo realizar un examen de la afirmación *de* la vida, en cuanto animalidad-humana, frente a su captura y subjetivación llevadas a cabo por una economía política amarrada al capitalismo flexible, al neoliberalismo y a sus estrategias inmunitarias. Entendemos la animalidad-humana como la comprensión fundamental de la biopolítica afirmativa y suponemos que la pretensión de la misma no apunta a una superación de la humanidad, sino al reencuentro con su origen.

El trabajo se ha realizado en dos momentos. Primero en la indagación respecto de la configuración de un escenario biopolítico presente y su concatenación con el capitalismo flexible, una economía neoliberal y las estrategias de inmunización de la vida. Luego, sobre la base de un diálogo hermenéutico entre diversos autores, se levanta el fundamento de la animalidad-humana como base para la afirmación biopolítica en tanto modo de resistencia.

Los resultados de la investigación tienen como finalidad proponer una comprensión profunda respecto de cómo es posible el despliegue de una práctica de resistencia desde la animalidad-humana ante las determinaciones del biopoder.

“El ser humano es, en términos relativos, el animal más malogrado, el más enfermizo, el que se ha desviado de sus instintos de la manera más peligrosa- ¡desde luego, es, con todo ello, también el *más interesante!*”
(Friedrich Nietzsche, 2018, *El Anticristo*, p. 714)

“La animalidad es una manera de ser con respecto a sí mismo, una manera de ser que debe tomar la forma de una prueba perpetua. La animalidad es un ejercicio. Es una tarea para sí mismo y, a la vez, un escándalo para los otros”
(Michel Foucault, 2010, *El coraje de la verdad*, p. 279)

“En principio, a excepción del hombre, ningún animal ha pensado nunca en vestirse. El vestido sería lo propio del hombre, uno de los «propios» del hombre”
(Jacques Derrida, 2008, *El animal que luego estoy sí(gui)endo*, p. 19)

“El que ve lo abierto "con todos los ojos" es el animal (die Kreatur), que se opone decididamente al hombre, cuyos ojos están, en cambio, "como invertidos" y puestos "como trampas" en torno a él. Mientras el hombre siempre tiene ante sí el mundo, está siempre y solamente "de frente" (gegenüber) y no accede nunca al "puro espacio" del afuera, el animal se mueve en cambio en lo abierto, en ninguna parte sin no”
(Giorgio Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, pp. 107-108)

INTRODUCCIÓN

La presente tesis es fruto de un trabajo de investigación que ha tenido un doble objetivo o, dicho de otro modo, un objetivo constituido por dos momentos de análisis. En primer lugar, nos propusimos examinar las relaciones entre vida y política a partir de la problematización hecha por los desarrollos de la biopolítica como área de la filosofía política contemporánea. Esto implicó un rastreo conceptual, histórico y práctico de una política *sobre* la vida y su impacto en particular, en tanto proceso de subjetivación o plegamiento de un afuera. Luego, en segundo lugar, nos dedicamos a la tarea de revisar los modos en que una afirmación *de* la vida, frente a la captura de la política, podría expresar, cuestión también llamada biopolítica afirmativa. Esto último es lo que en el trabajo de investigación nos llevó al tema de la animalidad-humana como modo particular del aparecer de la vida afirmativa ante las determinaciones de una política *sobre* ella que, en el marco de un capitalismo flexible, una economía neoliberal y un conjunto sistemático de defensas inmunitarias, instala una contienda ético-política singular en la historia de Occidente.

Llegar a un tema como la animalidad-humana ha sido, por una parte, guiado por la literatura filosófica que ha propuesto la inversión de aquella insistencia evolutiva, tendiente a la disyunción entre animalidad y humanidad, atendiendo más bien a una hipótesis respecto de la continuidad entre ambas. Una inversión como esta permite que aquello que entendemos por vida se extienda a un territorio no superado ni superable, sino por el contrario, connatural a la existencia en cuanto humanos, anterior y en exceso además de toda determinación puramente humana. De este modo, al pensar en una biopolítica afirmativa podremos suponer que aquello que se afirma no es un ser humano puramente frágil y constreñido, cuestión reiterativa en el examen de los efectos negativos de la biopolítica actual. Si bien podremos encontrarnos, en efecto, con esta fragilidad, lo haremos desde la apertura de la misma a una potencia aún por

descubrir en tanto excede -como decíamos- la tarea de vivir simplemente como animales racionales o sujetos configuradores de mundo.

Por otra parte, la recuperación de un territorio como la animalidad-humana¹ aparece como un desafío investigativo en tanto implica una hermenéutica atrevida en el diálogo con diversos autores y trabajos que no necesariamente colindan en un campo organizado de pensamiento. Interpretar así las obras y, más aún, llevar tal rendimiento al territorio de la economía de la vida y sus imperativos de sujeción lo hace igualmente desafiante. En parte esa es la apuesta de un investigación de esta envergadura debiendo correr ciertos riesgos interpretativos, analíticos y sintéticos. De todos modos, pareciera que la recuperación de la vida desde la animalidad-humana, como forma de pensar la potencia de la misma ante las exigencias del biopoder, no aparece como un camino solitario, encontrándose diversas fuentes que apuntan en esa dirección y que serán revisadas en detalle.

Así podemos formular el objetivo central de este trabajo en dirección a pensar un examen de la afirmación *de* la vida, en cuanto animalidad-humana, frente a la captura y subjetivación de una economía política de la vida amarrada al capitalismo flexible, al neoliberalismo y a sus estrategias inmunitarias. Esto no lo pensaremos como dos procesos separados, sino entremezclados y, más aún, internalizados en un reconocimiento subjetivo bajo el mandato de la ley. Creemos por ello que, al convertirse nuestro problema de estudio en una “textura relacional” más que en un objeto delimitable, debemos concentrarnos justamente en la sofisticación que lo va haciendo ininteligible, asumiéndolo luego como una naturaleza personal. Tenemos que partir entonces -como dicen los lacanianos-

¹ Usaremos siempre el término animalidad-humana y no otros como animalidad *del* humano o animalidad *en* el humano, dado que es preciso no suponer que la animalidad sea alguna esfera almacenada al interior del sí humano ni menos aún sobre la cual ejerza algún tipo de control. La animalidad así nos desborda y se confunde absolutamente en su continuidad con lo humano. A momentos en este trabajo utilizaremos la palabra *animalitas* como síntesis sinónima de animal-humano, pero sin suponer la supremacía de un término sobre otro, ni siquiera un pendular, sino más bien siempre un acontecimiento marcado por la confusión que los convoca como siluetas momentáneas

desde una comprensión de la vida como “malentendido” en su sentido más general. Es decir, entender que es el conflicto, la confusión y la diferencia aquello que paradójicamente constituye la claridad de la vida que reconocemos luego como legítima y estable. Es una exigencia de inversión que nos obliga a “mirar bajo el agua” y evitar toda alternativa estabilizadora o puramente pragmática, ya que en ello reside el riesgo más fuerte de ese plegamiento del afuera que se abre paso en nosotros capturándonos en un pensamiento impensable propio de tal sujeción. Por ello, la dificultad de las palabras y los límites del habla para justamente hablar de aquello -la *animalitas*- que no habla ni se expresa del modo en que la óptica miope del humano supone al mirarla.

El esfuerzo en este trabajo será exponer una investigación del problema señalado esperando que el desarrollo de la lectura -explicativa, interpretativa, luego propositiva- se desarrolle en conjunto para arribar así a una comprensión fundamentada de los temas en discusión. Para ello, la estructura de esta tesis contará con seis capítulos que comentaremos brevemente.

El primer capítulo titulado “Biopolítica y economía política de la vitalidad” pondrá su acento en el esfuerzo que desarrollan los dispositivos políticos por acceder a la vida y particularmente a la gestión de la vitalidad de la misma. Es decir, acceder a la vida como un recurso que tanto como puede ser explotado puede ser administrado. Todo ello en la transmutación de las técnicas del poder soberano hacia un poder disciplinar que arriba finalmente a una gestión de la vida misma. Para esto revisaremos la génesis conceptual del discurso sobre la biopolítica en su distinción arqueológica efectuada por Foucault al ligarlo a una modalidad de gestión de la vida en el marco de estrategias sanitarias y la medicalización de la población. Veremos así cómo una estatalización del *bíos* se desliza subrepticamente tomando rápidamente la forma de política de Estado, el cual es comprendido acá a partir de la noción de gubernamentalidad propuesta por el mismo Foucault. De este modo, veremos como se potencia tal estrategia biopolítica con una gubernamentalidad de espíritu neoliberal que repliega al

clásico *homo economicus* -el sujeto de las economías liberales- en un concreto empresario de sí mismo donde visualizamos la entrada de su propia vida en el terreno de un capitalismo flexible. Esta será la inversión más crucial de la biopolítica pues es el momento en que la vida en cuanto *zoé* -tradicionalmente ligada a la *oikos*- se convierte en el epicentro de una economía política del “hacer vivir”.

En el segundo capítulo, titulado “Sofisticación biopolítica: gestión de la multiplicidad, la molecularidad de la vida y el psicopoder”, examinaremos en detalle la transformación -que hemos llamado *sofisticación* por su complejización, efectividad y técnicas avanzadas- de una biopolítica centrada inicialmente en la anatomía y las estadísticas poblacionales, hacia una biopolítica de lo múltiple y lo disperso. En tal desplazamiento acusamos la profundización de sus dispositivos y tecnologías, eliminando casi por completo las técnicas ligadas al poder disciplinar en la instalación de formas de acceso a la vida mucho más precisas. Quizá el aspecto más contundente será justamente la inversión de la visibilidad de la acción del poder, entendiéndose esta ahora como una tarea de convertirnos en sujetos legítimos, formales, sin la necesidad de mecanismos explícitos de administración sobre la vida. Por ello, iniciaremos este capítulo con la revisión de la noción de sociedades de control expuesta por Deleuze en un intento por retomar un proyecto inacabado en Foucault, interrumpido quizá por su temprana muerte. Veremos desde ahí la extensión que toma esta gestión ya no del encierro, sino del afuera, de lo múltiple y disperso, atendiendo en paralelo a la emergencia de una población que, con los giros tecnológicos de por medio, comienza a comportarse -tal como lo subraya Lazzarato- simplemente como un público. Haremos un salto luego a dos líneas de desarrollo del problema. En primer lugar, en la obra de Nikolas Rose y su propuesta por una economía política de la vida misma o una biopolítica molecular, la cual evidenciará ese acceso de la biopolítica ya no como una medicalización indefinida solamente, ni como una gestión sanitaria de la población, sino como la implementación de una biopolítica

que se introduce en los confines atómicos de la vida, siendo capaz de tener injerencia en decisiones sin precedentes sobre el curso de la vida. Por la otra vereda, con la obra del filósofo surcoreano Byung-Chul Han, advertiremos el acceso del biopoder, más que a un nivel atómico o molecular, a un nivel profundo de la economía psíquica, cuestión que lo llevará a proponer su idea de psicopolítica.

El objetivo del tercer capítulo, titulado “Inmunidad y procesos de subjetivación contemporánea”, apunta a introducir el desarrollo paralelo de las estrategias inmunitarias que se complementan con la sofisticación biopolítica en el empoderamiento de este sujeto ahora mucho más competente respecto de la administración de su vitalidad, cuestión que como veremos no conduce procesos de libertad de sí mismo sostenidos en su voluntad, sino prácticas intermitentes de liberación/control que lo formalizan como un ciudadano legítimo, claro está, siempre en la medida de lo posible y ante el riesgo de la ilegitimidad. Por ello profundizaremos las nociones, propuestas por Esposito, de soberanía, propiedad y libertad especialmente respecto de la forma que toman en el trabajo de una capitalización de lo propio junto a la expulsión de lo distinto. Es así como, desde la cópula entre estas nociones y la sofisticación de la política *sobre* la vida, detectaremos la sutura del proceso de subjetivación neoliberal en la figura ya no del empresario de sí, sino en la aún más exigente imagen del emprendedor de sí mismo. Este último representará el pliegue de subjetivación más poderoso de la biopolítica contemporánea sintetizando en su operar la inversión definitiva del antiguo poder disciplinar por un trabajo de autoconstricción inusitado e impensable para las estrategias del poder soberano.

El capítulo cuarto se titula “Entre el biopoder y la vida como afirmación biopolítica” y su objetivo es poder instalar -después del diagnóstico de la situación del biopoder y su concatenación entre capitalismo flexible, neoliberalismo y estrategias inmunitarias- una apertura inicial a lo que entenderemos como biopolítica afirmativa, preparando el camino para la propuesta del capítulo

siguiente sobre la animalidad-humana. Por ello comenzamos este capítulo con las relaciones entre el problema biopolítico sofisticado y su relación con el cuerpo, de manera de subrayar cómo el trabajo del biopoder encuentra en esa materialidad -poblacional, anatómica, molecular o psíquica- un epicentro para sintetizar sus pautas subjetivantes. La idea es que luego -en el siguiente capítulo- podamos comprender que precisamente la vida, en su sentido más profundo, no se contenta con esta materialidad y, si bien la incluye, también la excede. De este modo examinaremos lo señalado -fundamentalmente por Esposito- respecto de una política *de* la vida en oposición a una política *sobre* la vida siguiendo al autor en su articulación teórica y -como antes lo hacíamos- profundizando en la noción de vida puesta en entredicho en la beligerancia entre *biopotere* y *biopotenza*.

Así arribamos al capítulo cinco titulado “Consideraciones ontológicas y ético-políticas para pensar una afirmación biopolítica desde la animalidad-humana”. Este capítulo -el más extenso de la tesis- obliga a un detenimiento mayor, en el sentido que opera como la bisagra que intenta generar la inflexión propositiva de una biopolítica afirmativa en los márgenes de este proyecto. En efecto, iniciaremos este capítulo con el movimiento desde una biopolítica hacia la animalidad-humana poniendo especial atención en la dimensión ontológica que encierra este problema. Esto resulta crucial en tanto parece que nuestro trabajo exige responder ontológicamente a una pregunta política en una suerte de “trabajo ontopolítico” de la animalidad-humana. Profundizaremos así en la lectura crítica de Agamben sobre Heidegger, para arribar al primer punto de este capítulo ligado a la recuperación de esa identidad animal-humana eyectada a través de un hiato o cesura atropocentrada que parecía, al menos, convenir a los fines heideggerianos del *Dasein* en cuanto hombre configurador de mundo y emancipado del animal. Revisaremos conceptos claves relativos al mundo circundante del animal, su perturbamento o inmersión, la opacidad integral de su despliegue, el no develamiento del “en cuanto tal” del mundo, entre otros, pero que en conjunto nos proveerán de una imagen de la pobreza del mundo animal como

algo distinto de la mera indigencia, más bien relativo a una dignidad ontológica primera.

Luego, dirigidos por los trabajos de Derrida nos adentraremos en la ilegalidad del animal y el desinterés del mismo por este estar “por fuera de la ley” en tanto carece de imputación legal por hallarse por fuera de la palabra o del significante. En este periplo -por momentos lacaniano- nos acercaremos a la presencia inefable del animal que luego sigue con nosotros, que somos nosotros, en una manifestación siempre confusa, pero siempre esperando por nosotros humanos. A continuación nos comprometemos con un examen de parte de la obra de Nietzsche como un pensador para quien el animal juega también un rol fundamental en términos de su voluntad de poder como voluntad de vivir. La hermenéutica dispuesta -orientada en parte por el trabajo de Lemm- nos llevará a pensar biopolíticamente a Nietzsche, claro está, entendiendo la biopolítica no sólo como una cuestión inaugurada por un concepto, sino como una formulación crítica de pensamiento cuyo tránsito también puede -y en ocasiones debe- dirigirse al pasado previo a la conceptualización misma de la idea. Por ello, evitando la innecesaria identificación de Nietzsche como pensador biopolítico diremos que una biopolítica afirmativa se cierne en su trabajo, particularmente en su oposición entre política de la civilización y política de la cultura, como en sus análisis sobre la memoria y la economía que cada una de ellas alojan. Los resultados del examen de parte de la obra de Nietzsche nos permitirá, junto a lo expuesto por Agamben y Derrida, articular una pauta de comprensión para pensar la atmósfera del aparecer del animal-humano revisada en detalle en el capítulo siguiente.

Finalmente, el capítulo seis titulado “Despliegue afirmativo de la *animalitas* en los márgenes de una economía política de la vitalidad” tendrá como objetivo desarrollar una propuesta afirmativa de la tesis, conjugando la figura ya examinada de la animalidad-humana -o *animalitas*- en su fricción ante el biopoder, la inmunización de la vida y el capitalismo flexible. Para tal efecto

iniciaremos este capítulo con el ordenamiento de seis consideraciones acerca de la animalidad-humana no con la pretensión de una síntesis, ni tampoco de categorizar su figura, sino sólo para indicar cuestiones relativas a los autores revisados, que parecen suponer en conjunto, cierta manifestación distintiva de la relación entre vida y política. Es luego de ello que examinaremos esta fricción poniendo atención en que no constituyen una dialéctica ni un enfrentamiento resolutivo de ningún tipo, sino que expresan la tensión constitutiva de esa beligerancia que anida en la existencia humana, análoga la oposición entre hogar e intemperie, incomprensible la una sin la otra. En estos apartados dejaremos claro así que pensar desde la *animalitas* no convoca un distanciamiento de la humanidad, porque de hecho no estamos comprendiendo la misma como un negativo de ella. Estamos más bien en la conjunción indiferenciada de ambas o -como diremos con el Asterión de Borges- en un punto de indiferencia tal entre ambas donde lo central será pensar desde el singular y no desde el límite de las partes que aparentemente lo hacen un doble. Es así que responderemos al biopoder desde la animalidad-humana considerando la deconstrucción de esa ontología biforme, atendiendo así a la riqueza de su pobreza que -como decíamos- no es una indigencia de mundo, y atendiendo a su protección ya no inmunitaria sino compareciente y afirmativa desde su arrojamiento en la *communitas*.

CAPÍTULO 1. BIOPOLÍTICA Y ECONOMÍA POLÍTICA DE LA VITALIDAD

Acerca de la génesis del discurso biopolítico

Desde hace décadas que la pregunta por la relación entre vida y política ha convocado el interés de gran parte de la filosofía contemporánea. Esta interrogante, que en su comprensión *a priori* se hallaba, en cierto modo, resuelta en la antigüedad griega, se hace insoslayable en el pensamiento político actual. Hoy los debates respecto del lugar del cuerpo en la política o de los efectos políticos sobre el cuerpo no pueden ser abordados de manera tangencial, menos aún desconsiderados como concomitantes de un epicentro puramente discursivo.

Dos interrogantes se cruzan. Por una parte: ¿Cómo es esta vida que ha sido incorporada en los confines de lo político? Y por la otra: ¿Cuáles son las operaciones de esta política que captura la vida al interior de sus determinaciones? Ambas inquietudes obligan a la filosofía política a examinar tanto la noción de vida como la de política en su interacción de mutua captura y mutuas determinaciones: tanto una *vida política* como una *política de la vida*.

Al revisar el lugar de la vida y sus condiciones de posibilidad para una politización de la misma resulta necesario referirnos al examen de la distinción histórica entre los términos *zoé* y *bíos*. Sabemos, sobre todo desde que Agamben (2006a) lo subraya que, si bien ambos vocablos se dejan traducir por la palabra “vida”, los despliegues que cada uno trae consigo son esencialmente diferentes. Por un lado, históricamente *zoé* tendrá que ver con el vivir común en cuanto viviente, en una distinción que más que diferenciarnos como humanos vivos nos hace común a toda especie viviente. Así, los humanos en cuanto *zoé* nos distinguiremos a partir de las necesidades biológicas que constituyen nuestro hábitat. Tales necesidades nos condicionan y suponen ciertos límites orgánicos de nuestro existir, tanto como en plantas u otros seres vivientes tal noción supondrá otro tipo de restricciones. La vida en cuanto *zoé* se constituye entonces

como un límite y desde un límite, el cual estará abierto de todos modos a dinamismos dentro de un margen de reacción. En efecto, un animal puede adaptarse a condiciones de restricción ecológica tanto como, en un lapso evolutivo y de acuerdo a las vicisitudes de su nicho ecológico, puede modificar las condiciones de ese mismo entorno que lo contiene. Así, la materialidad del existir en tanto vida orgánica tomará formas, desplegará nuevos contornos y moldeará paulatinamente reglas adaptativas particulares, pero en una variación aleatoria, ciego a toda relación de poder no decretada por las condiciones de posibilidad de su ecología.

Por la otra vereda, los humanos en cuanto *bíos* nos distinguiremos a partir de una diferencia radical con la vida material. *Bíos* refleja precisamente una instancia que, si bien compromete al cuerpo, a la materialidad del existir, se desenvuelve en un plano distinto, representando el momento del exceso respecto de los límites orgánicos. En primera instancia diremos entonces que, si *zoé* deviene de un límite, *bíos* devendrá de una posibilidad y actuará sobre el humano como una apertura transformadora sobre sí mismo y sobre el mundo. *Bíos* abre una propiedad emergente que es el espacio de la libertad, el espacio de la acción performativa y la intencionalidad. La condición de vida en cuanto *bíos* será así lo opuesto a una generalidad de la especie, dando forma a la particularidad de la misma. Es decir, si bien *bíos* tendrá que ver con lo humano, siendo general a ellos, sobre todo tendrá que ver con los diferentes humanos, identificando un estilo de vida no generalizable. Por ello, si la *zoé* se reconoce como lo que tenemos de igual, *bíos* nos representará en lo que tenemos de diferentes: *logos*, una *ratio* sobre la vida, un modo de pensamiento y así un desplazamiento de la pura animalidad. Como lo sintetiza Castro (2018):

Mientras la *zoe* es “tener la propiedad de vivir”, “la cualidad de ser viviente”, el *bíos* significa “pasar la vida”, y remite a la manera de vivir esta vida, de conducirla a la forma en que puede ser calificada de feliz o desdichada. (p. 64)

Lo que tendremos luego, será este momento de inflexión clave de Occidente en que la vida en cuanto *zoé* se torna materia de lo político. Es decir, cuando la vida deja de estar determinada en su generalidad por un régimen ecológico y se vuelve síntesis específica de un régimen de politicidad. La vida, material orgánica, se vuelve tanto objeto de la discusión política como lenguaje de la misma. El cuerpo, tanto en sus formas anatómicas, abstractas como extensivas se mostrará como el territorio sobre el cual, y a partir del cual, se desplegarán los juegos de poder y sus posibilidades de resistencia.

Ahora bien, como sabemos, el devenir histórico lingüístico ha producido una inversión contraintuitiva de estos términos, reservando la noción de *biopolítica* para designar precisamente la politización de la vida que no es sino la captura de la vida, en cuanto *zoé*, en las mallas del poder/saber. Por ello, hoy hablaremos de biopolítica -resistiendo el pleonasma que implica- para dar cuenta de este régimen de politicidad que, en primera instancia, captura la vida en los pliegues de lo político².

Precisar esta captura conlleva precisar el modo en que la vida aparece como territorio de lo político. Sin embargo, implica más aún precisar la forma que toma lo político en un momento determinado en tanto hace de la vida su objeto de atención. Esto implica responder a nuestra segunda interrogante: ¿Cuáles son las operaciones de esta política que captura la vida al interior de sus determinaciones?

² Véase el interesante capítulo al respecto de Edgardo Castro (2010) titulado ¿Qué es la política para la biopolítica?. En Cassigoli, I., Sobarzo, M. (eds.). *Biopolíticas del sur* (pp. 21-33). Santiago: Ed. Arcis. Para guía de revisión exhaustiva del término véase además del mismo Castro, E. (2018) *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI Editores, donde se dedica especialmente a la revisión del término en distintas partes de su obra. Para otros trabajos al respecto véase Giorgi, G., Rodríguez, F. (comp.) (2007). *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós

Desde mediados de la década de los 70, a partir de los cursos de Michel Foucault en el *Collège de France*³, se instala justamente la problemática de pensar lo político como algo que no transita en un plano meramente discursivo, sino que involucra a la persona en cuanto viviente. En la obra de Foucault la biopolítica aparece como la caracterización de un modo histórico de gobierno que se opone, en su funcionamiento político, al paradigma de la soberanía, pero sobre todo aparece como un modo de poder *sobre* la vida que desarrolla una administración permanente, diseminada y descentrada de la vida de las personas.

Sin embargo, ya antes de sus cursos del *Collège de France*, Foucault realiza una serie de conferencias, como la titulada *El nacimiento de la medicina social*⁴, donde utiliza por vez primera la noción de biopolítica. Su uso es acotado en esta obra y lo invoca para defender su hipótesis respecto de la relación entre capitalismo, medicina y el control social de los cuerpos a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. Señala Foucault (1999a) que:

El control de la sociedad sobre los 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. El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica (p. 366)

³ Véase Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975 – 1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977 -1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; y Foucault, M. (2007a). *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978 – 1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; además de las conferencias iniciales sobre el tema de la biopolítica reunidas en Foucault, M. (1999a). *Estrategias de poder. Obras esenciales Vol. II*. Barcelona: Paidós

⁴ Véase Foucault, M. (1999a). *Estrategias de poder. Obras esenciales Vol. II*. Barcelona: Paidós, pp. 363 - 384

La medicina así no remitiría simplemente a un poder del Estado y más aún su dirección abarcaría la vida pública y privada teniendo como eje la salubridad como factor ambiental. De este modo el cuerpo se convierte -según el autor- en el objeto de una política y no en cualquier momento de la historia. Es el presente del capitalismo el cual hace del objeto cuerpo una preocupación central, no por razones puramente biológicas ligadas al desarrollo científico de la medicina, sino desde la consonancia con los fines de un modelo económico que ve en la medicina social una forma de gestión de sus intereses⁵.

El fenómeno de la *medicalización indefinida* -una medicalización colectiva, sin límites y generalizada- pondrá precisamente el acento en un giro de la medicina social, ya no a expensas del control de la enfermedad, sino dirigido a la gestión de la salud. Para Foucault la medicina comienza a funcionar fuera de su campo tradicional, determinado por la enfermedad, para situarse en un registro que excede la demanda del enfermo como la del objeto mismo de la enfermedad⁶. De esta manera, la medicina “comienza a intervenir en todos los campos, ninguno de los cuales le es ajeno” (Foucault, 1999a, p. 354). Esto revelará que elementos ambientales, ligados a las condiciones generales de la vida de los sujetos, se presentarán como el epicentro de esta nueva medicina social, confiando plenamente en la autoridad social del médico y los hospitales -

⁵ Foucault (1999a) en su conferencia de 1974 en Río de Janeiro titulada *¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?* señala que “No hay que olvidar que la primera gran epidemia estudiada en Francia en el siglo XVII, y que dio lugar a una recopilación nacional de datos, no era en realidad una epidemia sino una epizootia. Lo que contribuyó a la constitución de la Real Sociedad de Medicina fue una tasa catastrófica de mortalidad en una serie de rebaños del sur de Francia. La Academia de Medicina de Francia tuvo su origen en una epizootia, y no en una epidemia. Esto demuestra que los problemas económicos fueron sin duda los que motivaron el comienzo de la reorganización de la medicina” (pp. 356 – 357). Luego agrega que “La salud, convertida en objeto de consumo que puede ser fabricado por algunos laboratorios farmacéuticos, por los médicos, etc., y consumido por otros -los enfermos posibles y reales-, adquiere una importancia económica y se introduce en el mercado.” (Foucault 1999a, p. 357)

⁶ Agrega luego “En términos generales se puede afirmar que la salud pasó a ser un objeto de intervención médica. Todo lo que garantiza la salud del individuo, ya sea el saneamiento del agua, las condiciones de habitabilidad o el régimen urbano, es hoy un campo de intervención médica que, en consecuencia, ya no está vinculado exclusivamente a las enfermedades”. (Foucault, 1999a, p. 352)

ya no sólo autoridad biológica- y sus estrategias estadísticas de control de la información.

Foucault detecta en su investigación que la medicalización, es decir, “el hecho de que la existencia, la conducta, el comportamiento, el cuerpo humano, se vieron englobados, a partir del siglo XVIII, en una red de medicalización cada vez más densa y más extensa” (Foucault 1999b, p. 364) en tanto funcionaba mejor dejaba más cosas fuera de su control. El Estado, la ciudad, los pobres y los trabajadores, fueron los incipientes objetos de esta medicalización, en una articulación que gestionaba la relación de poder entre ellos -particularmente en el encuentro de clases- como una economía política de salubridad⁷. Luego, la gestión de los intereses del capitalismo se resguardaba mediante procedimientos ahora regulados por la medicina social en lo que desde acá podemos identificar como parte de la génesis de la biopolítica contemporánea⁸.

La estatalización del *bíos* como gestión sanitaria de la población

Ya a inicios del siglo XIX las estrategias de control de la medicina social comienzan a modernizar sus métodos de regulación de la vida instalándose mediante instituciones, procedimientos y marcos jurídicos orientados a la optimización del comportamiento de la población como objeto de atención. Es en esta línea que Foucault afirma que la noción de vida no es un concepto absolutamente científico, sino más bien un indicador epistemológico que permite la clasificación y la diferenciación de las personas, ejerciendo sus funciones un

⁷ En *Nacimiento de la medicina social* declara “Una medicina asistencial dedicada a los más pobres, una medicina administrativa encargada de problemas generales, como la vacunación, las epidemias, etc., y una medicina privada que beneficiaba a quien tenía medios para pagarla”. (Foucault, 1999b, p. 384)

⁸ Tal como lo advierte Esgardo Castro (2018) “Foucault se distancia de la interpretación weberiana, y sostiene que, más que la moral ascética, lo determinante para la formación del capitalismo ha sido el ingreso de la vida en la historia. Así, el biopoder fue un elemento indispensable para el desarrollo del capitalismo y sirvió para asegurar la inserción controlada de los cuerpos en el aparato productivo y ajustar los fenómenos de la población a los procesos económicos”. (pp. 60-61)

efecto sobre las discusiones científicas⁹. La gestión por lo demás es una de tipo sanitaria en tanto, como ya advertíamos, no trabaja médicamente sobre la enfermedad, sino sobre la habilitación de una salubridad generalizada.

Este giro de las estrategias de control social hacia procedimientos más extensos y asegurados estatalmente es llamado por Foucault como una *estatización de lo biológico*. Para comprender, digamos genealógicamente, la ubicuidad de esta nueva tecnología, y la racionalidad política que encarna, Foucault hace referencia al desplazamiento de la gestión de la vida al interior de las prácticas de gobierno, desde la teoría clásica de la soberanía hasta las tecnologías propias de una biopolítica incipiente. Tal desplazamiento permite entender cómo los clásicos procedimientos del poder disciplinario comienzan a verse permeados por esta estatización de procedimientos y técnicas de una complejidad mayor, pero además valiéndose de instrumentos completamente distintos¹⁰.

Así, en *La voluntad de saber* (2008) como especialmente en el curso *Defender la sociedad* (2001) Foucault establece, por primera vez, la diferencia respecto de la dirección de las diversas tecnologías de gestión del poder saber en Occidente haciendo hincapié en cómo gestionan la vida de las personas. A partir de ello advierte que si las antiguas tecnologías de la soberanía han tenido que ver con el derecho de *hacer morir*, un derecho de administración de la muerte, este nuevo biopoder, ligado a la estatización del régimen de lo biológico, tendrá que ver con el derecho de *hacer vivir*, es decir, con un derecho de administración de la vida de las personas.

⁹ Véase Foucault, M. (2007c). La vida: la experiencia y la ciencia, en Giorgi, G. y Rodríguez, F. (Comp.). *Ensayos sobre biopolítica: excesos de vida* (pp. 41 – 57). Buenos Aires: Paidós

¹⁰ Señala Foucault: “Ahora bien, me parece que durante la segunda mitad del siglo XVIII vemos aparecer algo nuevo, que es otra tecnología de poder, esta vez no disciplinaria. Una tecnología de poder que no excluye la primera, que no excluye la técnica disciplinaria sino que la engloba, la integra, la modifica parcialmente y, sobre todo, que la utilizará implantándose en cierto modo en ella, incrustándose, efectivamente, gracias a esta técnica disciplinaria previa. Esta nueva técnica no suprime la técnica disciplinaria, simplemente porque es de otro nivel, de otra escala, tiene otra superficie de sustentación y se vale de instrumentos completamente distintos”. (Foucault, 2001, p. 219)

En efecto, el derecho de soberanía era un derecho de *hacer morir y dejar vivir*, en tanto el soberano administra la muerte del súbdito. En el derecho soberano de poder matar se administra la esencia del derecho de vida. Foucault (2001) dice que “se trata, fundamentalmente, de un derecho de la espada” (p. 218), donde no hay simetría entre vida y muerte, en tanto la vida no es más que el excedente de un derecho soberano sobre la muerte de sus súbditos. Así, al interior de estas prácticas del poder soberano el súbdito aparecía en una paradójica posición de neutralidad en tanto, ante el poder del gobernante, no se halla, por decirlo así, “ni vivo ni muerto”. En sus palabras, el súbdito “desde el punto de vista de la vida y la muerte, es neutro, y corresponde simplemente a la decisión del soberano que el súbdito tenga derecho a estar vivo o, eventualmente, a estar muerto” (Foucault, 2001, p. 218).

De este modo, la medicalización estatizada entre los siglos XVIII y XIX atraviesa este derecho político que no borra al poder soberano, sino que lo atraviesa en la instalación de un poder inverso que, como vemos, se propone, bajo el principio de salubridad total, administrar el vivir y dejar morir. Esta tecnología de poder no opera entonces disciplinariamente, pero se incrusta en ella valiéndose de instrumentos completamente distintos¹¹.

En su actividad de gestión estas nuevas tecnologías se concentran en la vida de los hombres, incluso más allá de su cuerpo: es el hombre cuerpo, hombre vivo, hombre especie. En este sentido, en su integración con las tecnologías disciplinarias, las nuevas formas de gestión de la vida tratan de regir la multiplicidad de los hombres en cuanto masa global afectada por procesos de conjunto propios de la vida: nacimiento, muerte, fecundidad, longevidad, producción y enfermedad. Asistimos así a un desplazamiento de los ejercicios sobre el cuerpo que pasan de la individualización -de las almas, de los cuerpos- a un ejercicio masificado enfocado en el hombre en cuanto especie. Así, Foucault

¹¹ Para profundizar en esto véase el trabajo de Dreyfus, H., Rabinow, P. (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión

advierde que “luego de la *anatomopolítica* del cuerpo humano, introducida durante el siglo XVIII, vemos aparecer, a finales de éste, algo que ya no es esa *anatomopolítica* sino lo que yo llamaría una *biopolítica* de la especie humana” (Foucault, 2001, p. 220). Para Foucault (2001) estos procesos de preocupación por la vida constituyen, en conexión con una serie de problemas económicos y políticos, “los primeros objetos de saber y los primeros blancos de control de esa biopolítica” (p. 220), mediados por la práctica estadística de los mismos fenómenos amparados en las primeras demografías modernas.

Es esto último lo que particularmente definirá a la biopolítica como tecnología de gestión biológica que excede al individuo y accede así a un entramado de comportamientos humanos a gran escala tanto como sus registros estadísticos y administrativos. Este descubrimiento de la biopolítica, y sus tecnologías de administración de la vida, en la torsión de las clásicas tecnologías del “hacer morir y dejar vivir”, operarán desde fines del siglo XVIII como forma de responder a una nueva racionalidad de gobierno que gestiona la aparición de aquel conjunto de procesos que es la *población* (Foucault, 2001). En ella convergerán la medicalización, el control de la higiene y la administración de la salud, en el marco de procedimientos globales no de disciplina, sino de regularización y equilibrio. En oposición a una metáfora organicista, identificada con la idea de unidad, la población representará la multiplicidad de este cuerpo social. Sobre la población, advierte Foucault (2001) que:

Se trata de un nuevo cuerpo: cuerpo múltiple, cuerpo de muchas cabezas, si no infinito, al menos necesariamente innumerable. Es la idea de población. La biopolítica tiene que ver con la población, y ésta como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y problema de poder, creo que aparece en ese momento. (p. 222)

La sociedad en su conjunto se normaliza a partir de las reglamentaciones del biopoder o biopolítica¹², las cuales ejercen este gobierno sobre la vida demarcando y distribuyendo cuerpos y poblaciones, promoviendo en tal operación procesos de subjetivación en el individuo acordes con estos mecanismos de producción de la vitalidad.

Tenemos entonces que las formas de gobierno *sobre* la vida reemplazan la figura omnipotente del gobernante, quien detentaba una autoridad para dar o quitar vida a discreción. Si el gobernante controlaba la vida del súbdito dirigiendo su potencia para los fines que a éste mejor le parecía, luego, la biopolítica expresará el momento en que la potencia de la vida se instala en el centro de la política estatal, por lo que la autoridad del soberano será sustituida por la gestión de la potencia de la vida y su productividad. Así, el horizonte del biopoder se diferenciará de la sociedad disciplinaria en tanto su objeto de regulación será la población, pero además porque sus tecnologías de gestión de la misma abandonarán el control observacional directo y espacial de las relaciones de poder por un control diseminado del comportamiento humano. En tal economía de la vitalidad el individuo resulta un dato informativo al interior de una burocracia política, permitiéndole operar de modo general, ajeno a las obligaciones éticas que podríamos esperar del enfrenamiento con un otro singular. El individuo queda así representado -y digamos invisibilizado- desde su extensión biológica,

¹² Adán Salinas en su libro *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*, nos advierte de tres acepciones distintas del término biopolítica que pueden derivarse del uso que Foucault imprime en sus cursos. “A) Biopolítica como conjunto de prácticas de interés público orientadas a políticas demográficas y de medicina social o salud pública. Acepción o matiz fuertemente presente en el periodo formativo y con algunas indicaciones también en *Hay que defender la sociedad*. B) Biopolítica como sinónimo de biopoder, es decir, de aquella forma de poder político que se diferencia del poder soberano, respecto a su relación entre vida y muerte (...) C) Biopolítica como un tipo de estrategia específica de poder que se da al interior del biopoder; pero que no se identifica con él”. (Salinas, 2014, pp. 43 – 47)

en una suerte de *excrecencia*¹³ abstracta y ajena, por definición, a toda singularidad¹⁴.

Por esta razón con Foucault podemos entender la biopolítica como el movimiento gubernamental que bifurca el derecho de *sustracción de la vida* por el deber de la *potenciación* de la misma¹⁵. El filósofo francés, en su clase del 17 de marzo de 1976, del curso *Defender la Sociedad*, comparte una ilustradora síntesis del proceso genealógico mediante el cual distingue el desplazamiento del poder soberano en biopoder junto a las adaptaciones de sus objetos de gobierno: cuerpo y población.

Podríamos decir esto: todo sucedió como si el poder, que tenía la soberanía como modalidad y esquema organizativo, se hubiera demostrado inoperante para regir el cuerpo económico y político de una sociedad en vías de explosión demográfica e industrialización a la vez. De manera que muchas cosas escapaban a la vieja mecánica

¹³ Tomamos el término de Alain Badiou, particularmente de Badiou, A. (2003). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial

¹⁴ Si bien más adelante profundizaremos en la obra de Derrida sobre el tema de la *animalidad*, vale la pena considerar en este momento la crítica que realiza a esta aparente “novedad del biopoder”. En su seminario *La bestia y el soberano* (2010) advierte: “No digo, pues, que no haya “nuevo bio-poder”, sugiero que el “bio-poder” mismo no es nuevo. Hay novedades inauditas en el bio-poder, pero el bio-poder o el zoo-poder no es nuevo” (p. 384). La crítica del filósofo argelino -fuertemente dirigida a Agamben- sugiere que el biopoder en efecto opera, pero desde muy tempranamente en la cultura occidental; por lo tanto, no es su operación de gestión política de la vida algo ante lo cual debamos sorprendernos ni menos suponer como el *umbral* de la política misma. A su modo de ver toda la política, desde Aristóteles hasta nuestros tiempos, ha funcionado, en distintos grados, como una política en íntima relación con la vida. Ahora bien, en defensa de la generalidad de los estudios sobre biopolítica -y no sólo de Agamben- más allá de este supuesto deseo de umbral que contaminaría una ambición de sutura y complementación del pensamiento de Foucault, no podemos desconocer que, los mismos, si bien atienden a la recurrencia de esta relación vida/política, se preocupan sobretodo de las cruciales diferencias con la sociedad disciplinaria y los procesos de subjetivación concomitantes. De este modo, si bien no pensamos al biopoder como un umbral -en el sentido derridiano- si lo consideramos una inflexión inusitada ligada a la especialización de dispositivos y tecnologías de control orientados a sostener la gravitación de lo que identificaremos como una economía política de la vida

¹⁵ Agrega Foucault: “Más acá, por lo tanto, de ese gran poder absoluto, dramático, sombrío que era el poder de la soberanía, y que consistía en poder hacer morir, he aquí que, con la tecnología del biopoder, la tecnología del poder sobre población como tal, sobre el hombre como ser viviente, aparece ahora un poder continuo, sabio, que es el poder de *hacer vivir*. La soberanía hacía morir y dejaba vivir. Y resulta que ahora aparece un poder que yo llamaría de *regularización* y que consiste, al contrario, en hacer vivir y dejar morir”. (Foucault, 2001, p. 223)

del poder de soberanía, tanto por arriba como por abajo, en el nivel del detalle y en el de la masa. Para recuperar el detalle se produjo una primera adaptación: adaptación de los mecanismos de poder al cuerpo individual, con vigilancia y adiestramiento; eso fue la disciplina. Se trató, desde luego, de la adaptación más fácil, la más cómoda de realizar. Por eso fue la más temprana -en el siglo XVII y principios del XVIII- en un nivel local, en formas intuitivas, empíricas, fraccionadas, y en el marco limitado de instituciones como la escuela, el hospital, el cuartel, el taller, etcétera. Y a continuación, a fines del siglo XVIII, tenemos una segunda adaptación, a los fenómenos globales, los fenómenos de población, con los procesos biológicos o biosociológicos de las masas humanas. Adaptación mucho más difícil porque implicaba, desde luego, órganos complejos de coordinación y centralización. (Foucault, 2001, p. 226)

Ahora bien, esta politización de la vida que desplaza el poder soberano, característico de los siglos predecesores, obliga a Foucault a describir con atención una hipótesis analítica que permita comprender en un mismo entramado tales desplazamientos sin que parezcan fenómenos discontinuos o donde la figura del Estado particular resulte preponderante por encima de un régimen de politicidad permanente. Este Estado, en vez de visualizarse como una entidad autónoma y dotada de una racionalidad propia, debía pensarse como un conglomerado de tecnologías políticas continuas y diseminadas a la vez, cuyas inclinaciones pudieran ser integradas en una imagen que las comprendiera orgánicamente. De este modo arriba Foucault, luego de un trabajo de varios años, a la preocupación por las tecnologías de gobierno las cuales no buscan solamente determinar la conducta de los otros, cuestión propia de las tecnologías pastorales o soberanas, sino de dirigir las en una administración constante y

positiva¹⁶. Estas tecnologías se ubican, tal como lo señala Castro-Gómez (2010) en el encuentro entre las tecnologías que determinan la conducta de los sujetos, digamos “desde arriba” (sujeción) y aquellas que le permiten a los mismos dirigir autónomamente su propia conducta (subjetivación). Estas tecnologías no operan luego bajo el principio de disciplina, propio de un sistema dictatorial, sino a través de la generación de ciertas condiciones de aceptabilidad que crean un modo de vida para las personas.

Por ello la eficacia de una práctica de gobierno no dependerá exclusivamente de la instrumentalidad disciplinar impuesta por los gobernantes sobre los gobernados, sino de la recepción hospitalaria de tal racionalidad a partir del reconocimiento subjetivo desde tales relaciones entre medios y fines. El mundo se vuelve así un campo de acciones posibles donde el individuo se reconoce como sujeto de acciones concretas no dirigidas ni reprimidas por una instancia superior, sino conducida por los márgenes de libertad que tal institucionalidad provee. En este sentido, las acciones propias de algún gobierno bélico, dictatorial, censor, serán vista como excepciones de un sistema de gestión de la vida que, en su generalidad, es percibido existencialmente como posibilidad abierta conforme a una racionalidad aceptada.

La gubernamentalización del Estado

Tal como se expresa en la clase del 1 de febrero de 1978 en *Seguridad, territorio, población* (2006) Foucault advierte que la población es el objetivo de un tipo de gobierno estatal, pero que al mismo tiempo el acto de gobernar no se reduce a un Estado en cuanto gobierno, sino a un particular *arte de gobernar*. En una exhaustiva revisión de los modelos del poder soberano -representados a mediados del siglo XVI por *El príncipe* de Maquiavelo- y los llamados textos anti

¹⁶ Para comprender mejor este período en la vida y obra de Foucault véase Miller, J. (1995). *La pasión de Michel Foucault*. Santiago de Chile: Ed. Andrés Bello

Maquiavelo -donde privilegiará para su análisis el de Guillaume de La Perrière, titulado *El espejo político*- Foucault distingue el desplazamiento de un poder de gobierno donde, en un primer momento el soberano establece una relación de exterioridad con sus súbditos, junto con enfocar como objetivo del poder la relación, o restitución según lo amerite, del príncipe con su posesión: territorio y súbditos. Luego, en el momento del arte de gobernar Foucault advierte una relación opuesta a la anterior o que la tensiona desde su propia interioridad. Y es que ahora la figura del gobierno se despliega desde múltiples modalidades no exclusivas al soberano, encontrándose por su naturaleza y operar al interior de la sociedad misma y no externas a ella. Esto último es relevante dado que la fragilidad constituida por la exterioridad de la figura del príncipe respecto de su gobierno -vínculo sintético otorgado por herencia, adquisición o conquista- queda reducida al identificarse estas modalidades de gobierno en prácticas interiores a la sociedad misma o al Estado.

Por otra parte, el gobierno ya no tiene que ver con el gobierno de los territorios y súbditos como forma primera de regulación de la relación entre el príncipe respecto de su principado. En efecto, en este desplazamiento del arte de gobernar este último tendrá que ver con el *gobierno de las cosas*, entendiendo por ello la dirección que se les da a las relaciones entre los elementos que componen la población, la maximización de los procesos dirigidos a ella y, muy importante, un conjunto de tácticas diversas que, en tanto instrumentos de gobierno, reemplazarán conjuntos de leyes establecidas desde la verticalidad del poder soberano¹⁷. Foucault lo registra señalando que en este desplazamiento

¹⁷ Foucault clarifica esta nueva modalidad del arte de gobernar que se hace interna al sistema de gobierno, múltiple en su dirección de administración y cuyo objeto de gobierno no tiene que ver con la restitución del poder soberano, sino con la intensificación de todas las instancias particulares que constituyen al sistema gobernado. Señala al respecto "Es decir, que las cosas de las que el gobierno debe hacerse cargo son los hombres pero en sus relaciones, sus vínculos, sus imbricaciones con esas cosas que son las riquezas, los recursos, las provisiones, el territorio, por supuesto, en sus fronteras, con sus condiciones, su clima, su aridez, su fertilidad; son los hombres en sus relaciones con esas diferentes cosas que son los usos, las costumbres, los hábitos, las maneras de hacer o de pensar, y finalmente, son los hombres en sus relaciones

“Se dan, por tanto, a la vez, pluralidad de formas de gobierno e inmanencia de prácticas de gobierno respecto al Estado, multiplicidad e inmanencia de estas actividades, que se oponen radicalmente a la singularidad trascendente del príncipe de Maquiavelo” (Foucault, 2006, p. 117).

Ahora bien, Foucault subraya que no se trata de un fenómeno de sustitución de un poder soberano por un poder de gobierno. Más bien, se da para él una triangularización entre soberanía, disciplina y gestión gubernamental donde la población aparece como meta central y cuyos mecanismos esenciales será los dispositivos de seguridad. Luego, en esta inflexión histórica del arte de gobernar, vemos tambalear los fundamentos de un tipo de gobierno soberano que se encuentra con el fenómeno de la población como campo de intervención y con la economía política como técnica de intervención sobre dicho campo¹⁸.

Esta analítica de las nuevas formas de gobierno, la relación con la población y el rol de los dispositivos de seguridad moviliza en Foucault la necesidad de una noción de gobierno que refleje un ejercicio en exceso de la tradicional representación del Estado. Esta noción será la de *gubernamentalidad*. En sus palabras:

Por gubernamentalidad entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja, de poder, que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber, la economía política, y como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad. (Foucault, 2006, p. 136)

también con esas otras cosas que pueden ser los accidentes o las desgracias, como el hambre, las epidemias o la muerte”. (Foucault, 2006, p. 122)

¹⁸ Para una comprensión general de este tema véase Castro, R. (2008). *Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena*. Santiago: LOM

Como vemos, en la gubernamentalidad el gobierno reemplaza la unidad del príncipe por la multiplicidad de operadores que trabajan en conjunto al interior del Estado. Es un gobierno en conjunto que se sirve de estrategias más bien técnicas, de alta complejidad, en gran medida indeterminadas y organizadas por este objeto del poder que es la población. Esta última, se comporta de manera susceptible de ser registrada por los instrumentos de medición del Estado, el cual, bajo el saber de una economía política en particular determinará la cualidad de su comportamiento estadístico. Las garantías de estos procedimientos estarán salvaguardadas por un conjunto de dispositivos de seguridad que operarán como moduladores de la relación entre el régimen gubernamentalidad y la población en cuanto objeto de saber. Así, en segundo lugar, apelando a un mayor énfasis respecto de la instalación y desplazamiento ejercida por esta gubernamentalización del Estado en Occidente, subraya que:

Por «gubernamentalidad» entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no ha dejado de conducir, desde hace muchísimo tiempo, hacia la preeminencia de ese tipo de poder que se puede llamar el «gobierno» sobre todos los demás: soberanía, disciplina; lo que ha comportado, por una parte, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y por otra, el desarrollo de toda una serie de saberes. (Foucault, 2006, p. 136)

Finalmente, en un registro más histórico, connota el desplazamiento desde una razón jurídica hacia una razón administrativa:

Por último, creo que por «gubernamentalidad» habría que entender el proceso o, más bien, el resultado del 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». (Foucault, 2006, p. 136)

Se puede advertir en este momento un cambio de rumbo en Foucault respecto de su interés por la biopolítica a partir de la necesidad de analizar la figura de la población, en cuanto objeto de poder, como el descubrimiento de esta gubernamentalidad en cuanto arte de gobernar. La complejidad de esta gubernamentalización del Estado radica en que, por definición, disloca la concepción tradicional de Estado/territorio por una concepción desde donde el Estado aparece a propósito del gobierno de una población, la cual, en vez de estar anclada a la soberanía de un territorio, se encontrará referida a un conjunto de prácticas, procedimientos, tácticas, etc. Más aún, podemos decir que el territorio, antes que definir a la población, se tenderá a presentar como la expresión material de un dominio que es precisamente el de la población. Así, la gubernamentalidad, en cuanto arte de gobernar, será aquella racionalidad que deberá administrar tales procesos mediante tecnologías específicas con el fin de mantener cierta disposición de las cosas. Por ello, más allá de los problemas que implica la indeterminación de los componentes de la gubernamentalidad -una dificultad intrínseca a una definición de por sí poco determinada- encontramos como elemento unificador la dirección de su economía política y de sus dispositivos de seguridad que no será otra que el gobierno de la población en tanto gestión de la misma¹⁹. Foucault sintetiza esto de la siguiente manera:

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 del gobierno, tienen lugar en el siglo XVIII en torno a la población, y, por consiguiente, en torno al nacimiento de la economía política. (Foucault, 1999c, p. 193)

¹⁹ En una genealogía de las prácticas de gobierno señala como punto de llegada la aparición de un "Estado de gobierno que ya no es definido esencialmente por su territorialidad, por la superficie ocupada, sino por una masa: la masa de la población, con su volumen, su densidad, naturalmente con el territorio sobre el que se extiende, pero que no es, en cierto modo, más que un componente de aquélla. Este Estado de gobierno, que se apoya esencialmente sobre la población, que se refiere a la instrumentación del saber económico y la utiliza, correspondería a una sociedad controlada por los dispositivos de seguridad". (Foucault, 2006, p. 137)

De este modo, transitamos de aquella racionalidad soberana del “hacer morir”, como eje del gobierno de los otros, a un régimen racional del “hacer vivir”, donde el derecho sobre la vida del otro no tendrá que ver sólo con la no afirmación de su muerte, en cuanto oposición o límite de la vida, sino sobre todo con la adecuada gestión de los modos del hacer vivir de acuerdo a prerrogativas específicas que representan lo vivo. Tal como lo advierte Didier Fassin (2012) este hacer vivir condiciona la totalidad de la vida de las personas en tanto “supone en realidad elecciones implícitas o explícitas sobre quién debe vivir qué tipo de vida y por cuánto tiempo” (p. 37). Es en este sentido que cuestiones como la salud, la medicalización, la esperanza de vida, la higiene, la natalidad, la familia, la migración, etc., aparecerán como los ejes sobre los cuales se desplegará esta economía política de la vida.

Por lo anterior Foucault será enfático al señalar que la gubernamentalidad no remite a una instancia específica, identificada con un gobierno en particular, sino que conlleva el estudio analítico de la multiplicidad de prácticas dotadas de racionalidad asociadas de manera objetiva a un Estado. Castro-Gómez (2010), en su completa exploración del problema de la gubernamentalidad, concluye que:

Una analítica de la gubernamentalidad no parte de la unidad del Estado sino de una multiplicidad de prácticas dotadas de racionalidades particulares. En este sentido, la analítica se ocupará de mostrar cómo, en algún momento específico de la historia (Foucault dirá que entre los siglos XVI - XVIII), el Estado surge como la objetivación de una serie de prácticas gubernamentales, de manera análoga a como la locura o la sexualidad surgieron a partir de una serie de prácticas medicas y disciplinarias. La analítica no se ocupará entonces de trazar la historia de las objetivaciones, sino la historia de las prácticas, de tal manera que su objetivo no es hacer

la historia del gobierno estatal sino la historia de la "gubernamentalización" del Estado. (p. 45)

Lo que Foucault descubre es que existiría cierta racionalidad en los sistemas de gobierno que generan condiciones de posibilidad para la acción legítima y que resultan independientes de las cualidades o racionalidades del gobierno de turno como de sus gobernantes. Luego, una analítica de la gubernamentalidad se concentrará en examinar genealógicamente cómo todo un conjunto de racionalidades políticas se repliega en un aparato político, el Estado.

Pese a esto, Foucault precisa en *Seguridad, territorio, población* (2006), que el Estado igualmente nunca ha gozado de una unidad rigurosa, funcional, o unitaria. Más aún, la importancia del Estado en la historia resulta relativa en tanto aparece como una realidad artificial, una abstracción de importancia menor que la que supondríamos. Es por ello que arriba a la conclusión de que "Tal vez lo que es importante para nuestra modernidad, es decir, para nuestra actualidad, no es la estatización de la sociedad, sino más bien lo que yo llamaría la "gubernamentalización" del Estado" (Foucault, 2006, p. 137). Es decir, que el fenómeno político de la estatización de la sociedad si bien parece sugerir la emergencia de una Razón de Estado la misma no es más poderosa que aquella racionalidad que la encumbra como una articulación más compleja del saber y del poder. Esta racionalidad gubernamental modularía un nivel superior respecto del Estado como instancia de gobierno, no referido a algún trascendentalismo, sino al gobierno de las cosas, las relaciones, y los procedimientos en el marco de una economía política, afirmada a su vez desde la salvaguarda en ciertos dispositivos de seguridad.

No obstante, para el filósofo francés la gubernamentalización del Estado se presenta como un fenómeno especialmente ambivalente -*retorcido* dice él- en tanto la existencia del Estado como hoy día lo conocemos sólo es posible gracias a esa gubernamentalidad que es a la vez interior y exterior al Estado (Foucault,

2006). Interior en la medida que constituye sus prácticas de gobierno discretas, dirigidas a la población, basadas en una economía política y responsivas a ciertos dispositivos de seguridad; y exterior en tanto estas mismas prácticas de gobierno discretas resultan sólo plausibles desde una gubernamentalización del Estado de facto que modula, digamos desde afuera, al mismo sistema de gobierno como tal. Foucault sintetiza todo este desplazamiento con mucha claridad:

Ante todo, el Estado de justicia, nacido en una territorialidad de tipo feudal y que correspondería a grandes rasgos a una sociedad de la ley -leyes consuetudinarias y leyes escritas-, con todo un juego de compromisos y de litigios; segundo, el Estado administrativo, nacido en una territorialidad de tipo fronterizo y ya no feudal, en los siglos XV y XVI, un Estado administrativo que corresponde a una sociedad de reglamentos y de disciplinas; y por último, un Estado de gobierno que ya no se define en esencia por su territorialidad, por la superficie ocupada, sino por una masa: la masa de la población, con su volumen, su densidad, y por supuesto, el territorio sobre el cual se extiende, pero que en cierto modo sólo es un de sus componentes. Y ese Estado de gobierno, que recae esencialmente sobre la población y se refiere a la instrumentación del saber económico y la utiliza, correspondería a una sociedad controlada por los dispositivos de seguridad. (Foucault, 2006, p. 137)

Tal camino lleva a Foucault a emprender una analítica de la gubernamentalidad que incorpora, como sabemos, en el análisis del modo en cómo una razón pastoral, con sus tecnologías, dispositivos y técnicas específicas sobre el individuo, se transforma en el lapso de tres siglos, mediados por su

encuentro con técnicas diplomático-militares, en un gobierno sobre la inmanencia de los hombres²⁰.

Así, la novedad de la gubernamentalidad moderna será su atención por problemas ya no ligados al gobierno de las almas, sino a la gestión de la vida, y así de la familia, de la higiene, de la salud, de la alimentación, de la natalidad, etc. Y es que el modelo jurídico de gobierno, concentrado en la extensión del gobierno moral de familia del soberano sobre su pueblo abre paso a una extensión mucho más sofisticada, diseminándose en un modelo económico que se despliega como un gobierno de las poblaciones.

Estos nuevos emergentes encaminan un nuevo régimen de verdad específico como es la economía política de la vida. La misma la podemos entender basada en una serie de principios de calculabilidad económica y estadística que comienzan a reemplazar la ideología dicotómica soberana del bien y el mal o de lo normal y lo anormal. Esta será una de las tareas de *Seguridad, territorio, población* (2006) curso en el cual Foucault revela cómo los nuevos asuntos de la higiene, la salud, la natalidad, la movilidad de la población, entre otros, generaron desafíos a las prácticas de gobierno que encontraron respuesta sólo en el régimen de verdad específico de la economía política²¹. Así, la analítica de la gubernamentalidad, genealógicamente realizará un trabajo respecto de la articulación entre tecnologías de conducción de la vida, para luego, arqueológicamente ocuparse de las tecnologías y dispositivos de producción de la verdad y, por tanto, del despliegue de una subjetividad acorde a tales prácticas.

²⁰ Véase Foucault, M. (1995). *Omnes et singulatim. Hacia una crítica de la razón política*. En *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós

²¹ Resulta importante en este momento el comentario que Foucault realiza acercándose al final de la clase del 1 de febrero de 1978. A propósito del interés que despierta en su investigación el problema de la gubernamentalización del Estado señala que "Me limitaré a agregar una palabra (...) En el fondo, si hubiese querido dar al curso propuesto este año un título más exacto, con seguridad no habría elegido "Seguridad, territorio, población". Lo que querría hacer ahora, si tuviera verdadero interés en hacerlo, es algo que llamaría una historia de la "gubernamentalidad" (Foucault, 2006, pp. 135 - 136)

Gubernamentalidad y neoliberalismo

Si con la gubernamentalidad sabemos que la forma primordial de la misma, en términos de saber y poder, será una economía política de la vida, advertiremos luego que ésta se garantizará mediante dispositivos de seguridad dirigidos sobre la población de manera indirecta, diseminada en instituciones y prácticas cotidianas. Foucault le dedicará casi la totalidad de su curso *Nacimiento de la Biopolítica* (2007a) al estudio de este saber/poder sobre la base del cual se estructura económicamente la sociedad occidental.

El punto de inflexión de esta nueva modalidad gubernamental radicarán en que el objeto de la misma ya no opera bajo la lógica del encierro, la disciplina o la observación. Los dispositivos de seguridad no tendrán como meta asegurar la unificación de la multiplicidad. Por el contrario, en esta modalidad de gobierno post soberana, post disciplinaria, tendrá como finalidad generar un medio ambiente en lo que podríamos entender con Foucault (2007) como una “optimización de los sistemas de diferencia”. El foco de la acción gubernamental y sus tecnologías no se destina así a los participantes de la acción conjunta, como sería lo propio de una *anatomopolítica* disciplinaria, sino que actúa sobre las reglas que determinan la interacción de esta acción conjunta.

A partir de esta intervención a distancia, indirecta sobre los cuerpos, surgen estrategias de autorregulación espontáneas las cuales resultarán poderosas en la gestión de uno mismo donde tal administración se desplegará bajo la consigna de incremento del propio capital humano. Así, surge un trabajo sobre uno mismo destinado a la optimización de la conducta en vías de potenciar al máximo su acción en un medioambiente sostenido por una economía particular como es el neoliberalismo. Siguiendo a Castro-Gómez (2010), en su análisis de la relación entre gubernamentalidad y neoliberalismo, diríamos que el diagnóstico del presente, ofrecido por esta analítica de la gubernamentalidad, es el de:

Una sociedad donde la forma-empresa domina sobre la forma-Estado. Una sociedad compuesta ya no de individuos ni de

colectividades sino de *mercados*, en donde el control se desterritorializa (queda situado fuera de los "aparatos del Estado") y, al mismo tiempo, se *moleculariza*. Lo que más interesa en las tecnologías neoliberales no es tanto que los sujetos trabajen para satisfacer necesidades básicas (comer, dormir, abrigarse, descansar) y adquirir objetos materiales (cosificados como propiedad), sino que se "capitalicen a sí mismos", es decir que logren "invertir" sus recursos en ámbitos inmateriales como la belleza, el amor, la sexualidad, el conocimiento, la espiritualidad, las buenas maneras, etc., pues tales inversiones contribuyen a aumentar sus posibilidades de movilidad en una "economía abierta de mercado". Asistimos entonces a la planetarización de la sociedad de consumo, cuyo funcionamiento está anclado en los estilos de vida y modos de existencia de los sujetos, y que por tanto no es modificable a partir de acciones dirigidas a intervenir sobre una *exterioridad*. Los enemigos somos nosotros mismos. (pp. 51 – 52)

Esta síntesis del filósofo colombiano resulta de gran importancia dado que enfatiza las conexiones entre una nueva estructura socioeconómica y los modos de sujeción de las personas en Occidente concatenadas a tal economía. No es sólo una economía de mercado abierta, es también un nuevo modo de reconocimiento subjetivo que comienza a hacer de uno mismo el material sobre el cual emprender toda gestión administrativa.

En este sentido -con Foucault en su curso *Nacimiento de la biopolítica* de 1978-1979- podríamos decir que el neoliberalismo representa la introyección de los supuestos liberales clásicos, pero en un ejercicio no visto antes de autogestión, donde las relaciones entre Estado, sociedad civil, población y mercado quedan sintetizadas desde el imperativo de *capitalizarse a uno mismo*

en tanto mercancía²². Así, para Foucault, el neoliberalismo se comportará como un modo de racionalidad gubernamental, y probablemente como *el* modo de racionalidad gubernamental más poderoso, en tanto su saber no sólo gestiona el gobierno de la vida económica, sino más aún, administra el gobierno de la vida misma²³.

Durante este curso Foucault rastrea el origen del neoliberalismo en una oposición intelectual a la cultura de la dependencia del *Welfare*, desde donde se estaría reviviendo una “pastorización” de la relación gubernamental (Foucault, 2007a). Son los economistas de las Escuelas de Friburgo y Chicago -los principales ideólogos del neoliberalismo- quienes advierten los peligros del retorno a la Razón de Estado ya dada por superada desde las tecnologías de gobierno liberal del siglo XVIII²⁴. Sin embargo, más que una restitución de los valores del liberalismo clásico, lo que se perseguirá acá es la implementación de una nueva modalidad gubernamental sin precedente en Occidente.

Ahora bien ¿Cuál es la diferencia entre esta modalidad neoliberal y el liberalismo clásico? La clave está en que, tal como lo advierte lúcidamente Castro-Gómez (2010) “No se trata ya de movilizar lo social *mediante* la economía, sino de hacer de lo social una economía, es decir, de convertir la vida social misma en un mercado” (p. 202). Recordemos que en un primer momento las ilusiones liberales tenían que ver con emancipar la acción de los hombres respecto a todo poder concebido como dominación externa al individuo, es decir a todo poder que se presentara desde afuera como total e incontestable. El

²² En este sentido, Mark Fisher advierte en su obra *Realismo capitalista* (2018) que el neoliberalismo no se opone a la figura y función del Estado, sino que por el contrario “desde sus comienzos el neoliberalismo dependió en secreto del Estado, incluso si fue ideológicamente capaz de denostarlo. Este doble discurso quedó espectacularmente en evidencia con la crisis financiera de 2008, cuando por invitación de los ideólogos neoliberales el Estado se apuró a mantener el sistema bancario a flote”. (p. 23)

²³ Véase Barry, A., Osborne, T., Rose, N. (1996). *Foucault and political reason, liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*. Chicago: The University of Chicago Press

²⁴ Ahora bien, como lo señala García de la Huerta, con el término *neoliberal* no deja de haber conflicto, tanto respecto de su origen, como respecto de su representación: “los que impusieron la doctrina no se reconocen en la palabra y a los que la adoptan no se les reconoce en la doctrina”. (García de la Huerta, 2012, p. 191)

liberalismo -pensemos en Hobbes- ambicionaba así secularizar el poder, esto es, convertirlo en algo únicamente institucional, edificado por la acción de los hombres, en otras palabras, un poder conforme a derecho. Como lo señala García de la Huerta (2012) en la *mano invisible* se reunían dos aspectos centrales: por una parte el hacer el bien sin renunciar al egoísmo y si pretender el altruismo, y así, el solo empuje de los egoísmos produciría un bien común impersonal o “una suerte de altruismo sin altruistas” (p. 182). De este modo, en el liberalismo clásico existían límites a una razón especulativa que implicaban que el soberano no pudiera ni debiera conocer la totalidad del proceso económico, como manera, finalmente, de estar imposibilitado para imponer la razón de Estado sobre la lógica económica²⁵. Sin embargo, la crisis del liberalismo tendrá que ver con el mismo conflicto del marxismo, pero en sentido contrario. Los liberales, a diferencia del marxismo como proyecto histórico y social, hacen del sistema de mercado y su progreso su propia utopía, sostenida en la competencia, movilidad y transparencia perfectas de los mercados (García de la Huerta, 2012). Esta es la utopía que choca de frente con el interés incipiente de los grandes poderes comerciales del mundo destinados a desplazar al Estado-nación como unidad fundamental de la vida y reemplazarlo por la fuerza transnacional de bancos y corporaciones. Para García de la Huerta (2012) esto es una verdadera “suplantación” gubernamental entre Estado y mercado, donde el triunfo del neoliberalismo, fraguado desde el siglo XVIII, tendrá que ver, sobre todo, con el carácter antipolítico del liberalismo económico. Bajo estas coordenadas “el “fin de la historia” lo que proclama en sordina es el fin de la política” (García de la Huerta, 2012, p. 195).

Como ruptura de este régimen político económico, el neoliberalismo se reduce luego a la manifestación plena de la libertad a la vida privada, que aparece

²⁵ Véase el interesante examen que propone García de la Huerta en *Foucault y el neoliberalismo: una lectura crítica* (2012) especialmente su contemplación del caso chileno y los alcances del movimiento desde una economía liberal en una neoliberal pasada por el encuadre de la dictadura

absolutamente escindida de la vida pública. Junto con ello se identifica la casi totalidad de la vida pública con la industria y el mercado, ocupando el segundo un porcentaje cada vez mayor de ese espacio. Así, como síntesis subjetivante, se traduce el sentido de las acciones libres de los individuos, agentes del sistema, exclusivamente como manifestación de la soberanía del deseo. Estas últimas anuncian un desplazamiento de una sociedad del intercambio de mercancías generalizadas hacia una sociedad de competencia generalizada (Bröckling, 2015).

Esto último resulta crucial, en tanto la mercantilización no se restringe a cuestiones puramente externas, ligadas a la salud, la educación o el trabajo. Su instalación abarca ahora la primacía del deseo y el cuidado de la vida personal, constituyendo desde ahí una moralidad, desde donde se examinan las cualidades de cada sujeto en base a lo adecuado o no de la inversión de sí mismo, expresada tanto en cuestiones materiales como inmateriales. De este modo, el individuo neoliberal se regirá por la soberanía de su deseo en una ruptura fundamental con toda posibilidad de institucionalidad del mismo. Pero al mismo tiempo, desde esta moralidad autónoma y positiva, el sujeto neoliberal queda solo en su competencia, abandonado como fuerza material para el ejercicio de esta soberanía. Luego, al momento de ponderar su lugar en el mercado -que lo excede tanto como lo contiene- debe nivelar la soberanía de sus deseos con las exigencias que tal economía solventa sobre sí mismo: el trabajador debe trabajar sobre sí y fortalecerse para garantizar su soberanía.

Por ello, para los ideólogos neoliberales –especialmente para los de Chicago– la fuerza de trabajo no será algo externo a la persona en tanto trabajador, sino un elemento constitutivo de su racionalidad²⁶. Así, el trabajo no

²⁶ La referencia al neoliberalismo americano resulta particularmente sensible por su contemporaneidad al curso de 1978-1979 dictado por Foucault. La sede del neoliberalismo americano será la Escuela de Economía de Chicago y sus figuras representativas claves Milton Friedman, August von Hayek y Theodore Schultz. Por lo demás recordemos que nuestro país será su territorio de experimentación del modelo el cual va a representar un claro ejemplo de la relación entre gubernamentalidad, política y economía de la vida

es una fuerza que el trabajador vende, sino que él es una fuerza capital que hace su entrada en el mercado. Si antes el trabajo, en cuanto fuerza, estaba dissociado del trabajador, ahora el obrero mismo es un capitalista, en tanto debe rentabilizarse como mano de obra: ahora el trabajador es la mercancía²⁷. Más aún, todas las acciones de este *empresario de sí mismo* son vistas como inversiones que buscarán el aumento de su capital. Incluso elementos inmateriales –y especialmente aquellos– como la inversión afectiva en la crianza, en la educación, en felicidad, pueden perfectamente ser vistos como variables económicas conmensurables y, por lo tanto, sujetas a valor de cambio. En este escenario, el dinero se constituye como aquel instrumento de libertad por excelencia, en tanto más allá de presentarse como un móvil de la economía, se constituye como un poder para cualquier tipo de fin, dado que todo puede ser valorizado. Tal como lo señalaba recientemente Fisher:

A lo largo de los últimos treinta años, el realismo capitalista ha instalado con éxito una “ontología de negocios” en la que simplemente es *obvio* que todo en la sociedad debe administrarse como una empresa, el cuidado de la salud y la educación inclusive. (Fisher, 2018, p. 42)

¿Qué implica esto en términos políticos?, que los asuntos de la población ya no se debatirán en su posibilidad de eliminación propios de una *tanatología*. En efecto: no pueden ni deben ser eliminados, ni se debe aspirar a una corrección de ellos mediante tecnologías administrativas. En abandono de las prerrogativas de la sociedad tradicional -observación y disciplina- una economía de la población neoliberal fomentará un tipo de gobierno que debe mantener, en un

²⁷ Señala Foucault en la clase del 14 de marzo de 1979: “Es menester considerar que la idoneidad que se hace carne con el trabajador es, de alguna manera, el aspecto en que éste es una máquina, pero una máquina entendida en el sentido positivo, pues va a producir flujos de ingresos (...) De hecho, esa máquina tiene su vida útil, su periodo de utilidad, su obsolescencia”. (2007a, p. 263)

equilibrio aceptable, la tensión entre lo deseable y no para la racionalidad gubernamental. Es así una administración permanente, indirecta, ambiental y no sólo eventual o responsiva ante ciertas conductas (Foucault, 2006).

Resulta importante este giro desde la dicotomía salud/enfermedad y sus correlatos en tanto sistemas de exclusión física, hacia a la incorporación organizada de lo excluido al interior de un sistema de circulación controlada. El loco, el criminal, el enfermo, el ocioso, no serán extirpados del sistema, sino por el contrario, jugarán un rol central en la economía de la población. Por ello, el objetivo de estos nuevos dispositivos de seguridad será producir las condiciones de existencia de una población con el fin de ejercer un gobierno económico sobre la conducta de todos los individuos (Deleuze, 1999). Tales condiciones tendrán que ver concretamente con la generación de escenarios medioambientales que favorezcan la reproducción de la potencia de la vida de las personas en vez de la sustracción de la misma en beneficio de un gobierno particular.

Los dispositivos de seguridad cumplirán un rol central en esta economía política de la vida en tanto se emplazan como instancias funcionales orientadas desde una racionalidad conjunta. El dispositivo aparece como un operador práctico que integra elementos tanto discursivos como no discursivos en un plexo orientado pragmáticamente. De este modo, el dispositivo de seguridad no sanciona ni transforma a la población, sino que la gestiona en torno al aseguramiento de ciertos equilibrios²⁸.

Asistimos de esta manera a una novedosa síntesis gubernamental que opera, no como una política de la muerte, sino como una gestión de la vida misma que imprime exigencias, normatividades y así formas de relacionarse con uno mismo para el sujeto contemporáneo. Pero subrayemos: se despliega como gestión y no como prohibición. Por ello su síntesis más que imponer una *ratio* jurídica sobre los movimientos de la población impondrá una *ratio* productiva. El

²⁸ Castro-Gómez (2010) en referencia a la criminalidad ejemplifica muy bien este punto: "No se trata ya de derrotar el crimen, sino de *gestionar la criminalidad*. Es, pues, un problema de *gobierno de las poblaciones*". (p. 68)

sentido de la población no será otro que la circulación efectiva de sus flujos, su potenciamiento permanente, su crecimiento eficaz, desplazando así en términos gubernamentales las tecnologías restrictivas y sustractoras del poder soberano y pastoral, por tecnologías administrativas encuadradas en una economía neoliberal, es decir, orientadas al gobierno de la circulación del capital. Como lo sintetiza el mismo Foucault “los dispositivos de seguridad son entonces un conjunto de técnicas orientadas ya no a la *sustracción* de la potencia de vida del súbdito, sino a la creación de unas condiciones medioambientales que favorezcan la *multiplicación* de esa potencia de vida” (Foucault citado en Castro-Gómez, 2010, p. 246).

En síntesis, diremos que el neoliberalismo, más que operar como una ideología que moviliza ciertas imágenes dominantes de la realidad, se comporta como un régimen de veridicción que constituye toda una realidad inmanente para el hombre occidental. Esta economía política de la vida privilegia en su seno la competencia y el libre intercambio por sobre la igualdad mercantilista anunciada por los ideales liberales. Al crear condiciones de vida totales y generalizadas, más que meras representaciones aparienciales del mundo, hace de la existencia misma de las personas un escenario de fondo donde los deseos se encumbrarán respecto de ideales instalados sobre la idea de capitalización de cada quien.

Conversión del *homo economicus* en empresario de sí mismo

Esta potencia de la vida, en su ligazón al encuadre del neoliberalismo, generará las condiciones para la aparición de este tipo particular de sujeto, el *empresario de sí*. Sin embargo, pongamos atención en el desplazamiento que acontece en la instalación de este régimen gubernamental que despliega un modo de subjetivación desde la figura del *homo economicus* en su torsión hasta este empresario de sí.

Este proceso de subjetivación lo entenderemos, con arreglo a Deleuze (2017), como un particular *plegamiento del afuera*, un afuera que introduce lo *impensado* en el pensamiento. Dice Deleuze (2017) “El pliegue produce la subjetividad. El ser del sujeto, o la subjetividad, es el plegamiento del afuera” (p. 53). Así, esta introducción del afuera, en tanto pliegue que se dobla sobre el sujeto, conduce los modos de reconocimiento del sujeto y, más aún, conduce su propio despliegue en cuanto sujeto. Por ello Deleuze (2017) advierte que “todo pensamiento es el movimiento por el cual el despliegue se pliega y se revela” (p. 54). Es decir, el modo en que el sujeto piensa es, o acontece como, el evento a través del cual el sujeto se halla plegado y se despliega de acuerdo a un particular modo de subjetivación²⁹. La idea de que la subjetivación se hace por plegamiento implica que el ejercicio del poder -aquél donde una estructura total de acciones produce una forma de actuar sobre el sujeto- se exprese como actividad identificatoria, donde uno se constituye como objeto de observación para sí mismo. Desde ahí se produce una imagen de sí con formas propias que alternan un doble reconocimiento, modelado a partir de dependencias y modulado performativamente a partir de una identidad en curso. Este juego de sujeción/subjetivación promueve luego formas más o menos estables de ponerse en relación consigo mismo y con el mundo.

Con la emergencia de las ciencias económicas del siglo XVIII -fisiocracia- el mercado comienza a verse ya no como un lugar de jurisdicción sino -como anunciábamos- como un espacio de *veridicción*. Esto significa que el Estado deja de intervenir en la naturalidad de los intercambios mercantiles, razón por la cual se establecen límites al ejercicio de la gubernamentalidad o, más bien, el régimen mismo de gubernamentalidad comienza a extenderse desde la naturalidad del

²⁹ Resulta atractiva la incitación de Deleuze a pensar la subjetivación como pliegue. Si pensamos en la etimología la palabra supone una materia flexible que se vuelca sobre sí formando alguna señal, generando algún espacio ahí donde algo no habitaba de ese modo. Luego, el despliegue conllevará la extensión de aquel espacio, la puesta en escena de esa señal plegada y la manifestación de su cualidad en una ocupación recursiva. Véase Deleuze, G. (2017). *La subjetivación. Curso sobre Foucault III*. Buenos Aires: Cactus

mercado, digamos por fuera o más allá, de la jurisdicción de un gobierno. De este modo, el límite del mercado tendrá que ver en la práctica no con los límites de la ley sino con los límites de la actividad de individuos libres de operar en una relación mercantil en su calidad de sujetos económicos. Esto redefine la condición de ciudadanía depositando en cada persona natural la posibilidad de mejoramiento de su vida ya no basada en la legalidad de sus acciones, sino en la utilidad de sus productos en el marco regulatorio de aparatos y técnicas administrativas. El principio que organiza esta ciudadanía se basa en que si los individuos persiguen su interés individual, si practican la búsqueda de la eficacia de sus inversiones, favorecerán por extensión la eficacia e intereses del Estado. Esto es subrayado por Deleuze que, en sintonía con lo anterior, señala que el pliegue y el despliegue ya no son en absoluto dos cosas diferentes, por lo mismo la búsqueda del interés personal resulta en el capitalismo indistinguible de la continuidad gubernamental:

(...) todo pensamiento es el movimiento por el cual el despliegue se pliega y se revela, se manifiesta en el pliegue (...) a este nivel se podría muy bien decir que de todas maneras, en todas las formaciones, en todas las épocas, pensar siempre ha significado plegar. (Deleuze, 2017, p. 54)³⁰

Así, el gobierno social descansará en una teoría del *capital humano* como base explicativa de la subjetividad plegada del *homo economicus*. Asistimos al deslinde del clásico hombre, sujeto al libre intercambio mercantilista, a un escenario donde la economía política procede haciendo de cada individuo una

³⁰ La distinción y relación entre pliegue y despliegue es ilustrada por Deleuze en su curso sobre la *Subjetividad* en Foucault a partir de la imagen del adentro y el afuera. Explica al respecto “¿Qué es el afuera? Yo decía que es la línea oceánica. ¿Qué es el adentro como subjetividad? Es la barca, la embarcación. ¿Qué relación hay? La barca no es otra cosa que el pliegue, es un plegamiento del mar. La barca es un pliegue del oleaje (...) Es decir, en interior es siempre interior *del* exterior. El adentro es siempre el adentro *del* afuera. El adentro es el doble”. (Deleuze, 2017, p. 54)

empresa orientada desde un modelo de competencia. La lógica de la inversión y rentabilidad de las acciones del *homo economicus* pliegan al individuo a un trabajo constante de especialización, mejoramiento y trabajo sobre su capital productivo que es él mismo. De este modo, las técnicas de optimización del *homo economicus* se extienden a todos los ámbitos de la vida -educación, salud, seguridad, entre otros- e implican una participación de la población en su totalidad, con un efecto de endeudamiento importante ligado al mismo proceso de mejoramiento personal supeditado a figuras crediticias en todos estos dominios. Tanto la performatividad como los ideales del *homo economicus* abandonan la participación intercambista en el mercado, propia del liberalismo tradicional, por una participación del sujeto en su totalidad haciendo de la libertad un trabajo constante de competencia no sólo con el mercado sino, sobre todo, consigo mismo.

Luego, este nuevo proceso de subjetivación se caracterizará por reconocer al ciudadano ya no sobre la base del obediencia a un régimen disciplinario, sino a partir de su actuar económico en un régimen de utilidades en un intenso escenario social. La utilidad tendrá que ver con el rendimiento y así con la capacidad de actualizar las potencialidades económicas del mercado por medio de un trabajo sobre sí mismo, mas no dirigido al conocimiento de sí, sino hacia la optimización de sí en cuanto capital. Así, el empresario de sí, en esta nueva política social, deberá administrar sus propios riesgos, establecer sus propias evaluaciones probabilísticas, gestionar sus competencias, en el despliegue de un capital de sí mismo independiente del Estado. Este último no es que se encuentre ajeno o en retirada en el escenario neoliberal, sino que su actuación se encuentra limitada a definir las reglas de la competencia en esta exterioridad que es el mercado y administrar sanciones en razón de las mismas.

Este empresario de sí mismo marca un desplazamiento importante respecto del *homo economicus* de la sociedad liberal en tanto, como decíamos recién, en este último, el ciudadano actuaba como socio de intercambio en la

circulación del capital, mientras que el empresario de sí mismo se vuelve él mismo capital humano. Y es que el empresario de sí mismo no se ubica por fuera del capital, resistiendo los embates paupérrimos de un trabajo mal pagado o gozando de las ganancias del poder económico; este ciudadano, en la lógica neoliberal, independientemente de su solvencia económica, se descubre inevitablemente como inversionista, por lo que su reconocimiento no puede evitar tornarse capitalista. Se ha convertido en una máquina empresarial, dado que no hay exterioridad respecto del capital desde el momento en que el capital captura la dimensión primaria de la vida, por lo cual, el ciudadano será visto en esta lógica extensiva del capital, como capaz de sacar provecho y maximizar sus competencias³¹. Estas últimas se convierten en más en la caracterización del individuo, siendo reconocido por ellas como definición de su cualidad en tanto ciudadano útil. El individuo se termina por igualar a un perfil de competencias acorde con las exigencias de la economía política dominante.

La noción de biopolítica reaparece en este momento, pero debiendo ajustarse ya no a un escenario económico liberal ni menos a una Razón de Estado. El escenario neoliberal y el surgimiento de un empresario de sí confiere condiciones de aceptabilidad nuevas para el uso de este concepto. Si la biopolítica a fines del siglo XVIII, tal como en apartados anteriores la veníamos revisando, tenían que ver con el gobierno biológico de la circulación de la población -es decir de las estadísticas generales ligadas a la gestión de la vida, natalidad, salud, movimientos geográficos, entre otros- en un escenario de gestión de la vida en cuanto capital íntimo, resultan de un interés gubernamental distinto orientada ahora a acciones mucho más específicas. Lo que podríamos denominar como una *biopolítica neoliberal* se ocupará en este momento del gobierno de la intimidad de las personas, que se expresará en cuestiones

³¹ Para Foucault toda la fuerza política del biopoder resultará esencial en la instalación del capitalismo moderno. En su decir “éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de la producción mediante un ajuste de los fenómenos de la población a los procesos económicos”. (Foucault, 2009a, p. 133)

cotidianas, domésticas y sutiles, porque ahí precisamente se instalará el proceso de reconocimiento como ciudadano legítimo. Esta biopolítica neoliberal generará un medioambiente, un control atmosférico, a través del cual dispersará una serie de controles específicos, tácticas de gobierno, técnicas de sí. Estas estarán consagradas, como observábamos, al quehacer cotidiano, en buena medida irrelevante en su parcialidad, pero imprescindibles para una gestión de la totalidad del empresario de sí mismo. Cuestiones como las formas de entretenimiento, desplazamientos en la vía pública, frecuencia de actividad deportiva, intereses misceláneos, prácticas y estilos de paternidad, uso del tiempo libre, hábitos nocivos, calculabilidad del riesgo financiero, capacidad de endeudamiento, gestión de la vida amorosa y sexual, actividades espirituales y culturales y, por su puesto, potencia del emprendimiento personal, constituirán en su conjunto una gestión económica de la vida. Como vemos, a partir de estos ejemplos, la vida económica, en tanto capitalización de sí mismo, se juega en la alternancia de estas actividades no orientadas en primera instancia a la economía en sentido estricto, sino que dirigidas al despliegue competente de uno mismo en horizontes individuales. Tal despliegue de la intimidad es precisamente el territorio de interés para la biopolítica neoliberal, desarrollando sobre el mismo sus sofisticadas estrategias de gobierno.

Esta atmósfera tendrá un carácter particular desde el neoliberalismo estadounidense. Su inoculación del ambiente generará las condiciones propicias para que el empresario de sí asuma su rol de manera competente, pero más aún, indiferenciando este rol de una actividad discreta, externa a sí mismo, subsumiéndolo en un proceso de reconocimiento ontológico. Esta intervención atmosférica del neoliberalismo se basará en la creación de un medio ambiente competitivo el cual “sólo podrá lograrse mediante el *desmonte sistemático de las seguridades ontológicas* por medio de la privatización de lo público” (Castro-Gómez, 2010, p. 208). De este modo, la biopolítica neoliberal encuentra que la mejor forma para que estos nuevos empresarios de sí mismos actúen como tales

es que se encuentren referidos a un ambiente de inseguridad generalizada. Las cualidades del emprendedor dirán relación así con la innovación efectuada en todos estos ámbitos donde la intimidad se vea concertada a tener que ocuparse de un mundo en gran medida amenazante. Desde ahí que esta inseguridad ontológica se desplegará además como inseguridad factual encumbrando una serie de dispositivos de seguridad orientados precisamente a la protección del capital que ahora recae no sólo sobre la materialidad productiva sino sobre sí mismo como objeto de valor. Desde ahí también las estrategias inmunitarias para refugiarse de aquellas amenazas inminentes -a sus posesiones y a sí mismo- y con ello la emergencia de un Estado policial en la biopolítica neoliberal que hace de la inseguridad ciudadana su principal garantía.

Como contraparte de la inseguridad aparecerá el riesgo como *vía regia* para el logro de toda capitalización. El empresario debe invertir en sí mismo asumiendo el riesgo de perder parte de esa inversión como un costo razonable de este lógica gubernamental. De este modo, toda conducta particular adquirirá un carácter empresarial, cuestión visible en la transformación de ritos antropológicamente ligados a la espiritualidad en acontecimientos determinados poderosamente por el valor empresarial puesto en juego. Así, la determinación del valor de un nacimiento u otra actividad celebrativa, estará cruzado por el registro mercantil que conlleva. Inversión, beneficio, resultados, logros, rentabilidad, entre otras, serán las figuras que determinarán el valor de la unidad en cuestión, desplazando las características en primera instancia referidas a la cualidad ritual de tales actividades.

En definitiva, asistimos al despliegue de una economía política de la vida que hace del comportamiento humano cotidiano su objeto de estudio, extendiendo el dominio referido, en primera instancia, exclusivamente a su biología. Esta economía política de la vida y su síntesis en el empresario de sí mismo delimitarán el horizonte de la vida posible en este contexto neoliberal. Así el “hacer vivir” en tanto máxima biopolítica frente al poder sobre la muerte, se

vehiculizará no como cualquier vivir, sino como un vivir de acuerdo a las máximas de la optimización de sí mismo. Luego, quienes puedan soportar los riesgos del mercado, quienes puedan sortear las amenazas de la inseguridad como epicentro motivacional del emprendimiento, serán los que lograrán adaptarse a las condiciones de exigencia de la época. Por contrapartida, quienes no hagan de sí mismo un empresario cesarán paulatinamente en su participación económica y social. Estos últimos son quienes se aferran aún a las seguridades ontológicas de las instituciones como garantes de la seguridad existencial (Castro-Gómez, 2010). En estos casos el mercado activa una suerte de asepsia, despejando de sus correlaciones positivas todo elemento que no se comporte de acuerdo a la razón económica que dispone. De este modo, quien se “deja morir” en la biopolítica neoliberal no es otro que aquel que no ha de vivir de acuerdo a esta economía política y su gestión de la intimidad del comportamiento.

Síntesis y alcances

A partir de la obra temprana de Michel Foucault apreciamos la intrincada relación entre vida y política, relación que resulta además evidente si consideramos aquellos acontecimientos históricos del siglo pasado y el presente que determinan la captura de la vida en el territorio de lo político³². Ahora bien, esta entrada de la vida en el terreno de lo político no puede ser considerada solamente como un cierre sobre la misma. Digamos que expresa además la apertura de aquellas formas de gubernamentalidad en Occidente que hacen del juego político un entramado de relaciones de poder que desde acá contemplan

³² Considérense las situaciones que propone Roberto Esposito al inicio de su obra *Bíos, biopolítica y filosofía* donde, a propósito de distintos acontecimientos en diferentes parte del mundo, pone en evidencia que lo común de estos diversos conflictos tiene que ver con cómo la vida entra en el territorio de lo político, o resulta capturada por el mismo, exigiendo por tanto un especial lenguaje conceptual. Lo común de todas estas imágenes es que “En su centro está la noción de biopolítica. Sólo basándose en ella es posible encontrar, para acontecimientos como los expuestos, que escapan a una interpretación más tradicional, un sentido global que vaya más allá de su mera manifestación”. (Esposito, 2006a, p.15)

al sujeto en su registro vital y no puramente discursivo. Con el trabajo de Foucault detectamos que este vínculo se inaugura a partir de los desarrollos tempranos de la medicina social, la cual, en un ejercicio de expansión de sus facultades, sobrepasa los límites supuestos de la disciplina médica para instalarse como dispositivo para la gestión de la vida a partir de la administración de la salud.

Esta administración de la salud se transforma rápidamente en optimización del comportamiento social bajo la consigna de una vida adecuada a ciertas prerrogativas. Es decir, por encima de la salud en tanto negatividad de la enfermedad -tarea clásica de la medicina- lo que se persigue es el aseguramiento de una forma de vivir la salud como forma finalmente de vivir una buena vida. Es por ello que con Foucault advertimos en este momento la instalación de la consigna del *hacer vivir y dejar morir*, en oposición a la vieja consigna soberana del *hacer morir y dejar vivir*. Esto quiere decir que comienzan a diseminarse en este momento dispositivos y tecnologías dirigidas a garantizar cierto modo de vivir en reemplazo de aquellas tecnologías y tácticas soberanas orientadas desde el poder de espada del soberano sobre sus súbditos. Así, lo que está en manos del gobernante ya no es tanto la muerte como la vida de las personas. Asistimos así al desplazamiento de una paradoja a otra: si bajo el poder soberano la muerte estaba en entredicho permanente, de acuerdo al derecho del gobernante, en los derroteros de la incipiente biopolítica moderna, será la vida la que no encontrará fácilmente un ajuste, manteniéndose plegada en un intersticio, sintetizado en estadísticas y demografías poblacionales. Del mismo modo, este *dejar morir* de la biopolítica, toma -tal como Fassin (2012) lo subraya- una dimensión práctica en cuanto dispositivo, en tanto los funcionarios del *hacer vivir* descuidarán a determinados grupos de la población o dejarán de considerarlos al momento de medir los efectos de estas políticas. No es así un derecho de matar, sino más bien el hecho de negarle reconocimiento y legitimidad a otro ante tal acontecimiento. Así, las consecuencias de esta forma de vida, implantada por la biopolítica como régimen del poder, deja escaso espacio para cualquier modo de

resistencia, siendo capaz de sobredeterminar en este momento histórico cualquier otra modalidad de poder, situándose como el entramado de poder/saber de la época.

Hemos visto que este desplazamiento no es una ruptura cuanto más una mutación de los procedimientos agenciados para la reproducción de ciertas prácticas de gubernamentalidad. En efecto, hay una nueva vinculación que ya no recoge al sujeto desde la concupiscencia de su alma, sino desde la materialidad afirmativa de su cuerpo y la conducción de sus prácticas cotidianas. De este modo, la población -en cuanto nuevo objeto político- se convierte en el epicentro de los sistemas de gobierno y particularmente su potencialidad en cuanto sistema productivo. Esto obliga a que el gobierno mismo deba complejizarse para tal tarea, reemplazando paulatinamente el control directo y espacial -digamos panóptico- por tecnologías de tránsito y visibilidad parcial, consistentes con la dinámica del comportamiento humano en cuanto población.

Esta población será conducida por nuevas reglas del buen encauzamiento que ahora pondrán su atención menos en los instrumentos disciplinarios y más en las condiciones de aceptabilidad de una forma de vida, generando la sensación de libertad, de acceso a información y de control de la propia vida. Por ello la unidad del *príncipe* será dislocada a partir de la instalación de una burocracia de Estado cuyo único objeto de gestión será la población. Esta gubernamentalidad moderna convierte al Estado en un ente administrativo, abandonando su tarea territorial, de demarcación, de régimen, por una tarea virtual, de inteligencia distribuida, donde el “epicentro” estará constituido y articulado a partir de prácticas, procedimientos y tácticas específicas, pero carentes de una estructura central.

Advertimos en este periodo el surgimiento de una particular economía política de la vida que reemplaza las categorías dicotómicas del poder soberano por principios de calculabilidad económica y estadística sin precedentes. De este modo, tecnologías orientadas a la producción de verdad conducirán a su vez

procesos de subjetivación concomitantes garantizados por dispositivos de seguridad. Luego, la moderna gubernamentalidad genera más medio ambientes que producción concreta de sujetos obedientes. Así, al reconocerse estos últimos en tales emplazamientos virtuales la gestión de las personas comienza a tornarse en una gestión autónoma. Este es el enclave subjetivante del neoliberalismo como economía de la gubernamentalidad moderna, el cual -como veíamos con Castro-Gómez- transmuta la forma-Estado en forma-empresa, desterritorializando el control y propiciando condiciones para que las personas logren invertir en capitalizarse a sí mismas en todas las materias de la vida y ya no sólo en las económicas. Nos encontramos entonces no sólo con la instalación de una nueva forma de gobierno, sino más bien junto con ella, o por medio de ella, se encumbra un modo de reconocimiento subjetivo totalmente distinto -del régimen soberano, como del liberalismo clásico- en tanto la capitalización de uno mismo convierte al propio sujeto en objeto activo del régimen económico del que es una parte.

En el marco de la gubernamentalidad neoliberal primará la soberanía del deseo, ajeno a todo orden institucional, pero tanto como será el propio sujeto, soberano de sí mismo, el único encargado a rendir cuentas ante una economía política de la vida que hace recaer sobre sí las exigencias de una autogestión óptima. Junto con ello vemos que el rol del Estado se empequeñece a propósito del emplazamiento de una economía de libre mercado que lo concentra en un rol meramente subsidiario. En tal escenario la política y el Estado dejan de ser un fin en sí mismo para mutar en instrumentos destinados a garantizar la libertad individual y así la soberanía del deseo. Dicho de otro modo, el sujeto neoliberal es libre de coacciones en tanto se encuentra libre de todo compromiso con los otros, pero al mismo tiempo, dada tal ruptura, debe gestionarse individualmente por medio de la competencia y en los márgenes de la especulación. Esto último no sólo respecto de sus productos, sino en relación consigo mismo en cuanto capital humano. Por ello advertimos, con la instalación de esta economía política

de la vida, el surgimiento del ciudadano como un agente económico que desplaza del ámbito deliberativo al tradicional sujeto político, propio de una economía con un Estado garante como lo proponían los ideales liberales clásicos.

Los efectos de este giro neoliberal de la economía política en Occidente los advertimos, en términos de proceso de subjetivación, en la transición del *homo economicus* en este nuevo ciudadano moderno, el *empresario de sí mismo*: defensor de sí en cuanto capital y agente de su propia economía. El perfeccionamiento continuo, la eficacia y eficiencia de su auto administración, sentarán las bases de un buen manejo del capital, el cual se extiende por todas las áreas de la vida incluyendo, por cierto, a la vida misma en cuanto mercancía. El carácter más bien autónomo del empresario de sí, ajeno a toda asociatividad y contrato, se torna igualmente solitario al momento de enfrentar los riesgos de la inversión, los cuales no sólo parecen aumentados, sino que se convierten en componente central para la motivación del empresario de sí al interior de una economía de libre mercado que constantemente pone en duda las seguridades ontológicas de antaño. Es en este escenario en que la biopolítica retorna conceptualmente para atender ahora a todos aquellos detalles medio ambientales que articulan la gestión que hace el individuo de su propio capital, sobre todo de aquellas actividades que parecieran no reportar un interés mercantil inmediato. De este modo, quien se aferre a seguridades ontológicas, digamos extemporáneas, tales como el Estado, la comunidad, el contrato, o algún trascendental, tendrá que arreglárselas con los dispositivos de seguridad de un régimen que ha consolidado un pliegue del sujeto tan sofisticado como difícil de resistir.

CAPÍTULO 2. SOFISTICACIÓN BIOPOLÍTICA: GESTIÓN DE LA MULTIPLICIDAD, LA MOLECULARIDAD DE LA VIDA Y EL PSICOPODER

Sociedades del control y gestión de la multiplicidad: virtualización del mercado y emergencia del público

En el horizonte genealógico del capitalismo asistimos, en el transcurso del siglo XIX hasta nuestros días, a una inflexión de los modos legítimos de vivir del empresario de sí mismo. La economía, por su parte, abandona paulatinamente su lógica centralizada por un régimen distributivo que regla ambientalmente el mercado de la vitalidad. En este contexto resulta esclarecedor el examen que realizara Gilles Deleuze en su *Postscriptum a las sociedades de control* (2014), ensayo breve, pero de gran potencia y claridad en el diagnóstico de un escenario presente que se proyecta transversalmente. En primer lugar, las *sociedades del control* deben ser comprendidas a partir de su diferencia con la sociedad disciplinaria³³.

Si lo que caracterizaba las sociedades de la disciplina era el encierro y la observación permanente con las sociedades del control asistimos a una mutación de tal régimen que sofistica el funcionamiento de las primeras en un tipo de gestión que abandona tal arquitectura y dinámica gubernamental³⁴. Las formas de regulación en efecto tendrán que ver ahora con la gestión de la libre circulación entre espacios de encierro que disponen diferentes tecnologías de gobierno, pero que, por sobre todo, se caracterizan por una dinámica de interfaz donde las

³³ Nos recuerda aquí Deleuze (2014) que: ““Control” es el nombre que Burroughs propone para designar al nuevo monstruo, y que Foucault reconocía como nuestro futuro próximo”. (p. 278)

³⁴ El texto de Deleuze (2014) comienza precisamente aludiendo a esta relación. Señala al respecto: “Foucault situó las *sociedades disciplinarias* en los siglos XVIII y XIX; estas sociedades alcanzan su apogeo a principios del siglo XX. Operan mediante la organización de grandes centros de encierro. El individuo pasa sucesivamente de un círculo cerrado a otro, cada uno con sus leyes: primero la familia, después la escuela (“ya no estás en tu casa”), después el cuartel (“ya no estás en la escuela”), a continuación la fábrica, cada cierto tiempo el hospital y a veces la cárcel, el centro de encierro por excelencia”. (p. 277)

personas se mueven con cierta libertad en sus distintos estadios. La modulación de estos espacios es cambiante y se adapta -tanto como adapta a quien participa de ellos- en una recursión continua que no termina en algún tipo de síntesis del sujeto. Por ello, las personas se mantienen en una competencia permanente y así en una formación constante, que no los gradúa de expertos en ningún nivel sin pasar inmediatamente a otro estadio de veridicción. De este modo, el control se hace permanente y no se revela como podría suceder en un espacio de encierro, delimitado y por tanto limitado en sus operaciones de gobierno.

Ser sujeto en la sociedad de control implica el inicio de una trama kafkiana que no termina por deliberar la situación sintética del sujeto, manteniéndolo en *suspense* respecto de su cualidad ciudadana. Este aplazamiento ilimitado es la principal potencia de las sociedades de control generando un control permanente, siempre incompleto y siempre por venir. La trama de estas sociedades de control estará íntimamente ligada al capitalismo del empresario de sí, provocando, bajo la consigna de la plusvalía, un trabajo constante e ilimitado de adecuación a las lógicas de una gubernamentalidad neoliberal. Este es el paso del hombre *topo*, arquetipo de la sociedad disciplinaria, al hombre *serpiente*, ícono de la sociedad de control, en tanto su comportamiento abandona la cuadrícula seriada de un lugar de encierro por la apertura espacial en un movimiento de mutua adaptación entre sujeto y mercado (Deleuze, 2014)³⁵. Esta demarcación de lo múltiple por encima del espacio limitado es examinada por Deleuze a partir del desplazamiento del modelo de la fábrica al modelo de la empresa donde además advierte el giro de una lógica gubernamental centrada en la adecuación disciplinar a una centrada en la competencia. En sus palabras:

La fábrica hacía de los individuos un cuerpo, con la doble ventaja de que, de este modo, el patrono podía vigilar cada uno de los

³⁵ Otra de las imágenes que ilustra esta mutación permanente del capitalismo es expuesta por Mark Fisher (2018) cuando señala "Por eso es que el capitalismo se parece tanto a la Cosa en el film de John Carpenter del mismo nombre: es una entidad infinitamente plástica, capaz de metabolizar y absorber cualquier objeto con el que tome contacto". (p. 27)

elementos que formaban la masa y los sindicatos podían movilizar a toda una masa de resistentes. La empresa, en cambio, instituye entre los individuos una rivalidad interminable a modo de sana competición, como una motivación excelente que contrapone unos individuos a otros y atraviesa a cada uno de ellos, dividiéndole interiormente. (Deleuze, 2014, p. 280)

Igualmente, el escenario en que se instala este movimiento de las sociedades de la disciplina hacia las sociedades de control se inscribe en el acusado cambio que evidencia el régimen del capital. En efecto, la mutación del capitalismo del siglo XIX hacia nuestros días evidencia el paso de una lógica de concentración del producto como en cuanto a la propiedad del mismo, hacia un mercado donde las lógicas acumulativas son reemplazadas por un régimen de la dispersión en el que la empresa articula una dinámica de compra y venta de productos, servicios o acciones diseminadas en las tecnologías del *marketing*, sin un centro neurálgico que administre sus operaciones³⁶. Deleuze subraya esto mismo cuando, respecto de la naturaleza del capitalismo, advierte que esta lógica de la dispersión posee además una “potencia de recuperación” que, ante las eventualidades que saturan su discurso, siempre encuentra un nuevo axioma que hace que todo vuelva a funcionar. Esto dado que el objetivo del capitalismo en las sociedades del control es impedir que circulen flujos que no puedan codificar y a los cuales no se les pueda luego asignar alguna territorialidad (Deleuze, 2014)³⁷.

³⁶ Para Deleuze (2014) “en una sociedad de control, la fábrica es sustituida por la empresa, y la empresa es un alma, es etérea” (pp. 279 - 280). Con ello, en su estilo, enfatiza Deleuze el carácter indeterminado de la empresa y su ajenidad a toda subordinación a un espacio físico

³⁷ Dice al respecto en *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia* (2010): “Una sociedad puede codificar la pobreza, la penuria, el hambre. Lo que no puede codificar es aquella cosa de la cual se pregunta al momento en que aparece: “¿Qué son esos tipos ahí?”. En un primer momento se agita entonces el aparato represivo, se intenta aniquilarlos. En un segundo momento, se intenta encontrar nuevos axiomas que permita, bien o mal, recodificarlos” (p. 21). Deleuze, G. (2010). *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus

Ahora bien, la idea de sociedades de control no procede como una eliminación o superación de la sociedad disciplinaria. Si bien Deleuze advierte su crisis³⁸ a lo sumo podemos pensarla como una relación dialéctica que progresa en el sentido de optimizar sus operaciones en el marco de una realidad económica y social muy diferente. Esta superposición de las sociedades de control evidencia la crisis del régimen disciplinario y su lógica amurallada de lugares de encierro y observación constante abriendo paso a una gubernamentalidad de los espacios abiertos. Dicho de otro modo, las sociedades de control no pueden entenderse si no es en relación a las sociedades disciplinarias, en una relación que no es de oposición o clausura, sino de superposición o proyección sofisticada en el horizonte de las lógicas de una gubernamentalidad neoliberal³⁹.

Como podemos apreciar las características con que Deleuze identifica a las sociedades de control resuenan igualmente al trabajo dedicado por Foucault al estudio de las tecnologías neoliberales y la emergencia del empresario de sí mismo en sus cursos antes revisados: el paso de un régimen estatal a la regulación medio ambiental; el foco en el emprendimiento del gobernado en una atmósfera de competencia; la gestión de sí mismo como capital humano; la arquitectura virtual de la empresa por sobre la territorialidad de la fábrica; y, en definitiva, la libertad como tecnología del control de la población. Castro-Gómez (2010) advierte cuatro puntos abordados por Foucault en su trabajo sobre el neoliberalismo recogidos luego por Deleuze en su *Postscriptum*. Primero, las

³⁸ En efecto, Deleuze al principio de su *Postscriptum* señala la crisis del régimen disciplinario “también las disciplinas entraron en crisis en provecho de nuevas fuerzas que se iban produciendo lentamente, y que se precipitaron después de la segunda guerra mundial: las sociedades disciplinarias son nuestro pasado inmediato, lo que estamos dejando de ser”. (Deleuze, 2014, p. 278)

³⁹ En *¿Qué es un acto de creación?* Deleuze advierte que “Claro que quedan toda clase de residuos de las sociedades disciplinarias, y así será durante años y años, pero ya sabemos que estamos ingresando en otro tipo de sociedad que podríamos llamar, según el término propuesto por Burroughs -por quien Foucault sentía una viva admiración-, sociedades de control”. (Deleuze, 2008, p. 287)

sociedades de control ya no operan a través de la proliferación de instituciones disciplinarias, sino por medio de la modulación de la conducta de los sujetos. Esto tiene que ver con la gestión virtual que ejerce un régimen medio ambiental por sobre un gobierno disciplinar. Cada persona será responsable de hacer de su comportamiento un modo adaptativo a las exigencias del mercado no operando el Estado como una instancia disciplinante haciendo a su vez del castigo una estrategia orientada a la conversión más que a la eliminación.

Segundo, la libertad de las personas se presenta como la condición misma de su posibilidad de sometimiento. Es decir, esta en manos de cada sujeto la posibilidad de instalarse como ciudadanos legítimos en un ordenamiento jurídico que sólo delimita coordenadas para la acción. De este modo, independientemente de la condición social, económica o política de las personas, su logro en tanto ciudadano estará sujeto a su determinación para acceder a las alternativas que propone libremente la sociedad civil en los derroteros de su economía de mercado.

Tercero, en las sociedades de control nada se encuentra fuera del mercado. En efecto, la conducta moral pasa a ser referida a un escenario económico donde cada persona puede transar sus decisiones, valorarlas en un contexto bursátil y pagar sus deudas con la sociedad. Así, no hay exilio ni sentencia definitiva sobre los actos, sino una situación efectiva de conductas que pueden ser gestionadas de acuerdo a las prerrogativas de una economía de mercado.

Y cuarto, lo inmaterial en las sociedades de control tiene tanta o mayor importancia para la economía que lo material. Esto significa que la inversión en cuestiones inmateriales, ligadas a la capitalización de uno mismo -estudios, belleza, salud, espiritualidad- más allá de la satisfacción de necesidades básicas u objetos concretos, tienen una relevancia sustantiva en la economía de mercado en tanto favorecen la movilidad social del emprendedor de sí en una economía dinámica y cambiante.

Deleuze cierra su acotada reflexión sobre las sociedades de control con una inquietante advertencia que, más adelante intentaremos abordar, pero que reviste desde ya una pregunta por la resistencia ante las sociedades del control. Si bien Deleuze hace referencia al rol de los sindicatos está hablando, probablemente, de todas aquellas instancias que pudieran promover una resistencia ante esta nueva forma de la gubernamentalidad neoliberal.

Una de las cuestiones más importantes es la inadaptación de los sindicatos a esta situación: ligados históricamente a la lucha contra las disciplinas y a los centros de encierro, ¿Cómo podrían adaptarse o dejar paso a nuevas formas de resistencia contra las sociedades de control? ¿Puede hallarse ya un esbozo de estas formas futuras, capaces de contrarrestar las delicias del marketing? ¿No es extraño que tantos jóvenes reclamen una “motivación”, que exijan cursillos y formación permanente? Son ellos quienes tienen que descubrir para qué les servirán tales cosas, como sus antepasados descubrieron, penosamente, la finalidad de las disciplinas. Los anillos de las serpientes son aún más complicados que los orificios de una topera. (Deleuze, 2014, pp. 285 - 286)

Un examen que sigue el trayecto deleuziano, pero con un énfasis distinto es el de Mauro Lazzarato (2006, 2010) quien propone que la transformación de las sociedades de disciplina en sociedades de control, más allá de las mutaciones del capitalismo, debe considerarse a partir de las transformaciones de la potencia de la *multiplicidad*. A su modo de ver lo que caracterizaba las técnicas del encierro, además de su foco en la producción, era la condición de que la multiplicidad del comportamiento resultara poco numerosa y que sus efectos estuvieran delimitados a partir de las tecnologías disciplinarias. Es decir, que la multiplicidad se hallara ubicada en cierto espacio-tiempo ordenado de modo de aumentar el efecto de la potencia estructural que lo permitía. Sin embargo, en el

régimen biopolítico, las técnicas se ejercerán como gestión precisamente de esa multiplicidad que ahora resulta numerosa, instalada en espacios abiertos enajenados de todo orden espacial y temporal. Para el, tanto el Estado como el capital, y toda institución regulatoria, no serían las fuentes del poder, sino más bien derivaciones de ella. El encierro en efecto no procedería de la actividad de estas instituciones, sino que las mismas operarían, en el marco de las sociedades disciplinarias, a partir de un encierro de la multiplicidad, foco por antonomasia de esta gubernamentalidad. Lo que encierran las sociedades de la disciplina es el afuera, lo virtual, el devenir.

Las sociedades disciplinarias ejercen su poder neutralizando la diferencia y la repetición y su potencia de variación (la diferencia que va difiriendo), subordinándola a la reproducción. El adiestramiento de los cuerpos tiene por función impedir toda bifurcación, retirarle al acto, a la conducta, al comportamiento, toda posibilidad de variación, toda imprevisibilidad. (Lazzarato, 2006, pp. 79 – 80)

De este modo, Lazzarato, en sintonía con la obra de Deleuze, sugiere que encerrar el afuera significa “neutralizar la potencia de invención y codificar la repetición para quitarle toda potencia de variación, para reducirla a una simple reproducción” (Lazzarato, 2006, p. 80). Para el las sociedades disciplinarias obturan el devenir y triunfan en aquello, mitigando así la aparición de lo nuevo en una insistencia de la repetición. Sin embargo, a fines del siglo XX, Lazzarato advierte el fracaso de este sistema de encierro, dada su incapacidad para hacer pasar la existencia a un solo mundo disciplinado entre la infinidad de mundos posibles⁴⁰. Ni la economía de clases, ni las delimitaciones de género y otras

⁴⁰ Señala Lazzarato (2006) que “Las series constituidas por las mónadas ya no convergen hacia el mismo mundo disciplinario, sino que aquí y ahora están divergiendo. El mundo se ha convertido realmente en diferencia, bifurcación de las bifurcaciones, como en los cuentos de Borges, donde todos los posibles coexisten”. (p. 82)

manifestaciones socioculturales logran contener la multiplicidad de modalidades de subjetivación generando un cambio radical en la organización del poder y sus modos de ejercicio. El nuevo afuera, impregnado de diferencia, ha desfundado el régimen del encierro, por lo que no hay manera de controlarlo que no sea a través de su modulación. El control se superpone así a la disciplina en la bifurcación de un gobierno sobre el espacio-tiempo a un gobierno sobre la multiplicidad. Por ello, declara Lazzarato (2006) “El agenciamiento de la diferencia y de la repetición ya no puede ser neutralizado, sino que debe ser controlado como tal” (p. 82).

En este sentido el filósofo italiano, siguiendo a Gabriel Tarde, propone un objeto de la gubernamentalidad distinto al de la población, propio de la nomenclatura del biopoder. Para él la singularidad que emerge en el despliegue de las sociedades de control será el *público* o los públicos. Este público es comprendido luego como “una masa dispersa donde la influencia de los espíritus de unos sobre otros se convierte en una acción a distancia” (Tarde citado en Lazzarato, 2006, p. 84). La particularidad de esta singularidad es que, en vez de relevar los espacios como objeto de gobierno, sus técnicas de control ponen el foco en el tiempo y sus virtualidades. Luego, producto de estas nuevas fuerzas y estas nuevas relaciones de poder se elevan al centro del poder gubernamental nuevas instituciones y técnicas privilegiando la opinión pública, la percepción colectiva y la acción a distancia.

Cabe recordar que la reorganización de la figura de la población en la figura del público ya había sido considerada por Foucault bajo la idea de un tipo de particular de la primera que se reconoce a partir de una mutación expandida a un espacio mediático-informacional. Flavia Costa y Pablo Rodríguez (2012) recuerdan que el público es, en efecto, “la población considerada desde el punto de vista de sus opiniones, sus modos de hacer, sus comportamientos, sus hábitos, sus temores, sus prejuicios, sus exigencias: el conjunto susceptible de sufrir la influencia de la educación, las campañas, las convicciones” (Foucault citado en Costa y Rodríguez, 2012, p. 152). Así, en este entramado, las nuevas

tecnologías de la comunicación a distancia favorecen la capacidad de mutua afectación, sobre todo a partir de los desarrollos tecno comunicativos propios de la sociedad contemporánea. Lazzarato (2006) sumariamente respecto del público señala que:

El público es la forma de subjetivación que mejor expresa la plasticidad y la indiferencia funcional de la subjetividad cualquiera (mónada). Los individuos y los públicos no mantienen entre ellos una relación de pertenencia exclusiva y de identidad: si un individuo no puede pertenecer más que a una clase o a una masa a la vez, por el contrario puede pertenecer, y al mismo tiempo, a diferentes públicos (la multipertenencia en un lenguaje sociológico contemporáneo). El individuo de Tarde, que se encuentra a caballo entre diferentes mundos posibles, es como el artista que Platón quería excluir de su República. Es un hombre múltiple y mimético, pero dentro de la dinámica constitutiva y evolutiva de los públicos. (p. 86)

Estos nuevos públicos, que dislocan la geografía de la población, se desterritorializan, expresando formas de subjetividad que trascienden nociones como masa o clase en tanto suponen una evolución mental mucho más avanzada, donde las mentes se tocan entre sí a cada instante como lo podemos apreciar en el mundo virtual disperso hoy en internet y las redes sociales. Es en este sentido que la acumulación del capital no puede ser pensada, para Lazzarato, sin la multiplicidad que se instala a partir de esta gestión de la multiplicidad. Es en este régimen donde podemos advertir la aparición de un nuevo sujeto, una nueva singularidad, que en ajenidad a cualquier delimitación espacio temporal pulula de acuerdo a las prerrogativas del mercado y sus virtualidades.

Este nuevo pliegue de la subjetividad se dirige así, cual biopolítica, a la vida de las personas, claro que poniendo en juego otra noción de vida a partir de

sus modulaciones técnicas. Esta subjetividad escapa de las distinciones de un yo kantiano, constituido desde una conciencia organizadora unificada en su relación con el objeto, abriendo paso a una concepción de yo en tanto seres moleculares que constituyen cuerpos a partir de la agregación de deseos, sentimientos y pensamientos organizados infinitesimalmente. Memoria y atención aparecen como modos de intercambio o fuerzas de cooperación capturadas por nuevas instituciones que encuentran en este hombre-espíritu una fuerza virtual. Lazzarato (2006, 2010) acuña la noción de *noo-política*⁴¹ para referirse a este conjunto de técnicas de control que se ejercen sobre el cerebro - memoria y atención- y que tienen como objetivo la dirección de la potencia virtual. Como advierte el filósofo italiano “si las disciplinas moldeaban los cuerpos constituyendo hábitos principalmente en la memoria corporal, las sociedades de control modulan los cerebros y constituyen hábitos principalmente en la memoria espiritual” (Lazzarato, 2006, p. 93).

Se consumaría entonces una genealogía de la gestión de la vida que se inicia con los cuerpos disciplinares, que se organiza luego en la era del biopoder, para devenir en una noo-política ligada al control de la potencia virtual⁴². El conjunto de todos estos dispositivos, no su reemplazo, sino su sintonía, su mutua agencia, constituirían las llamadas sociedades de control⁴³. La diferencia radica

⁴¹ Respecto de esta noción de noo-política señala Lazzarato en un pie de página: “Para captar este neologismo, no sólo hay que saber que *noos* (o *noûs*) designa en Aristóteles la parte más alta del alma, el intelecto, sino también que es el nombre de un proveedor de acceso a Internet”. (Lazzarato, 2006, p. 93)

⁴² Señala Lazzarato (2006) que “Existe entonces un moldeado de los cuerpos, asegurado por las disciplinas (prisiones, escuela, fábrica, etcétera), la gestión de la vida organizada por el biopoder (Estado de Bienestar, políticas de la salud, etcétera), y la modulación de la memoria y de sus potencias virtuales regulada por la noo-política (redes hertzianas, audiovisuales, telemáticas y constitución de la opinión pública, de la percepción y de la inteligencia colectivas). Sociológicamente tendríamos esta secuencia: la clase obrera (como una de las modalidades del encierro), la población, los públicos”. (p. 93)

⁴³ Agrega que “Estados Unidos representa hoy el modelo más logrado de una sociedad de control que integra los tres dispositivos de poder. Los dispositivos disciplinarios de encierro han conocido allí un progreso extraordinario, particularmente en las prisiones. Los dos millones de prisioneros que pueblan las prisiones norteamericanas representan un porcentaje de la población global que ninguna sociedad disciplinaria ha podido alcanzar jamás. Los dispositivos biopolíticos de gestión de la vida no desaparecen, sino que, por el contrario, se extienden,

sin embargo en el grado de desterritorialización que involucran siendo la noopolítica la máxima expresión de ajenidad a todo territorio espacio temporal en tanto su gestión accede a la relación virtual cooperativa ente cerebros.

El asunto de las sociedades de control será así “efectuar mundos” (Lazzarato, 2006, 2010), es decir subordinar la valorización del capital no a la sustracción de la potencia, como en la sociedad soberana, ni en la combinación y aumento de la misma, como en la sociedad disciplinar, sino en la capacidad del régimen gubernamental para producir mundos, en una estética vacía de contenido y de singularidad, o de mundos “para nadie” como advierte el autor.

Esta ausencia de singularidad se advierte en el hecho de que nuestra aparente libertad se ejerce escogiendo entre mundos posibles que ya se encuentran constituidos y en los cuales no tenemos oportunidad a participar en su gestación. De algún modo estos mundos posibles ya se hallan ahí para nosotros, con sus invenciones y problemas, por lo tanto quedan por fuera de la facultad del sujeto para desplegar ante ellos cualquier modo de diferencia. Se constituyen en mundos que repiten un acontecimiento al cual hemos sido sólo ubicados como espectadores, reduciendo nuestra fuerza política de subjetivación al mismo tiempo que aumentando nuestra fuerza para estar sujetos productivamente a ellos. Por ello para el autor “la impotencia y la molestia que sentimos en el capitalismo contemporáneo son creadas a través del desvío de la propia dinámica del acontecimiento” (Lazzarato, 2006, p. 103). En efecto, el acontecimiento nos antecede y nos precede en una recursión infinita donde la singularidad a penas se atisba en la aparición del pliegue de la clientela y especialmente del público antes precisado.

A partir de despliegues como la publicidad y el marketing, podemos advertir que son finalmente meras palabras e imágenes aquello que antecede el comportamiento subjetivo de este público. Las instituciones, sus edificaciones,

transformándose profundamente: del *welfare* al *workfare*, del seguro contra los riesgos sociales (desempleo, jubilación, enfermedad) a la intervención en la vida de los individuos para forzarlos al empleo, al sometimiento del trabajo subordinado”. (Lazzarato, 2006, p. 94)

los conflictos bélicos, los problemas raciales o de género, aparecen como un contenido secundario, como un mundo posible que se ha abierto paso ya a partir de una síntesis previa, que encuentra un destinatario preciso y donde su singularidad resulta enigmática. El capitalismo contemporáneo en las sociedades de control no ejerce así la imposición mediante instalaciones físicas o espaciales. Más que por extensión, su operación es vía dispersión en una modulación continua de signos instalados en una relación cooperativa entre mentes aceptada por defecto por cada persona en un acto que la ocluye de toda participación y acción de diferencia.

Es así como el empresario de sí mismo ahora debe arreglárselas con un mundo no solamente inestable en términos de mercado, sino en un escenario donde el mercado aparece como un conjunto de acontecimientos de variación continua en sus signos e imágenes, generando la experiencia de un trabajo en constante riesgo no sólo por su inestabilidad económica, sino por la imprevisibilidad de los mundos que trae consigo. El trabajador debe someterse así a un entramado de relaciones entre capital y clientela que se erige en la producción de servicios supeditados exclusivamente a modos de vida cambiantes y heterogéneos que develan la modulación incesante de mundos posibles⁴⁴. Para el filósofo, en este panorama, asistimos a una nueva comprensión de la democracia, naturalizada desde “la integración de la multiplicidad de sujetos que participan en el despliegue de la cooperación entre cerebros (...) que transforme a los clientes, a los usuarios, a los desempleados, etc., en actores políticos de una nueva esfera pública no estatal” (Lazzarato, 2006, p. 136). Al respecto Costa y Rodríguez (2012) precisan como la

⁴⁴ Respecto a la transformación del concepto mismo de producción en las sociedades de control y sus diferencias con el régimen disciplinar Lazzarato (2006) señala entonces que “para captar la «producción» en las sociedades de control no podemos partir de la empresa o de la fábrica, sino que debemos considerar la articulación de las relaciones de poder múltiples y heterogéneas (noo-política, biopolítica y disciplinas). Y no podemos, tampoco, aprehender a los «sujetos» de esta producción a partir del trabajo (sea este cognitivo o inmaterial). Debemos comprender en cada caso el agenciamiento de los públicos, de las poblaciones y de los trabajadores”. (p. 123)

transformación del capitalismo industrial al capitalismo financiero y espectacular favorece la entrada del cuerpo en una constelación de operaciones vinculada a la creación de un cuerpo como imagen y vehículo de comunicaciones. En este estadio, el capital combinaría habilidades de alta especialización y comunicación genérica desarrolladas no sólo en el trabajo, sino en más, en la vida cotidiana de las personas.

En síntesis, el empresario de sí mismo en este momento sofisticado del capitalismo, ejercerá su productividad y salvaguardará su estilo de vida, no a partir del recurso explotado -su propio trabajo o sí mismo como objeto de producción- sino más aún a partir de su capacidad para extenderse y agenciar la *diferencia* como *repetición*; es decir, a partir de su habilidad para advertir y efectuar los mundos posibles que el entramado de esta nueva gubernamentalidad dispersa, variante y múltiple le provee. Aquí radica para Lazzarato el carácter destructivo de esta nueva economía de la vida en tanto, la subjetividad sintetizada por esta manera capitalista de coordinar públicos en una inteligencia colectiva, subordina toda singularidad a los imperativos de la valorización del capital constituyendo un arco de posibilidades que revela desde “subjetividades de lujo” a “subjetividades de desecho” (Lazzarato, 2006, 2010).

Economía política de la vida misma: biopolítica molecular

En la implementación de esta biopolítica sofisticada es posible advertir la aparición de una nueva *episteme* centrada paulatinamente en la noción científica de información como punto de anclaje de las relaciones de saber/poder y sus procesos de subjetivación concomitantes. Surgen así nociones como la de información genética o modulación que Costa y Rodríguez (2012) -siguiendo a Gilbert Simondon- refieren como “el tipo de operaciones que se realiza sobre el cuerpo ya no tomado como unidades moldeables desde fuera, sino modificables desde dentro” (p. 154).

Desde esta vereda, cercana a la de Lazzarato, pero más apegada a una dimensión modular de la vida, encontramos las observaciones del sociólogo británico Nikolas Rose (2019, 2012, 2007, 2004, 1992; Rose y Novas, 2004) quien analiza aquellas mutaciones que evidencian las relaciones entre vida y política desde fines del siglo XX. Este teórico social formó parte de un grupo de investigadores sobre la gubernamentalidad y el biopoder -los llamados *Studies in Governmentality*⁴⁵- que retomaron gran parte de las inquietudes foucaulteanas en una clave multidisciplinaria acercándose a la medicina y a los nuevos desarrollos tecnológicos de Occidente. En uno de sus trabajos junto a Peter Miller titulado *Political power beyond the state: problematics of government* (1992), Rose desarrolla una crítica a las categorías políticas tradicionales como formas de comprensión de las sociedades liberales avanzadas. Desde ahí propone una forma de ver al Estado como el efecto de la multiplicidad de prácticas históricas que deben ser estudiadas en su singularidad. Es decir, la analítica de la gubernamentalidad, tal como lo presentara Foucault, tendrá que ver con el estudio de las reglas de juego que sostienen la acción gubernamental más que con los actores y su acción performativa. Luego, el interés de estos autores tendrá que ver con las técnicas, tácticas y dispositivos, puestos en marcha para ejecutar ciertos tipos específicos de gobierno y los efectos subjetivantes de los mismos, más que con la acción concreta de estos tipos específicos de gobierno en cuanto racionalidad autónoma. Sus conclusiones al respecto muestran que el neoliberalismo no evidencia sólo un repliegue del Estado, sino el despliegue de prácticas de subjetivación que generan ciudadanos atentos y responsables, cualidades morales que toman la forma de recursos en la economía política individualista del empresario de sí mismo y del resguardo del capital humano.

⁴⁵ Castro-Gómez (2010) cuenta que “Entre sus representantes más conocidos se cuentan Peter Miller, Nikolas Rose, Colin Gordon, Graham Burchell y Mitchell Dean. Ninguno de ellos, con excepción de Colin Gordon, participó en los seminarios coordinados por Foucault en el Collège de France, pero todos se apropiaron de su legado filosófico, en particular de sus reflexiones sobre las tecnologías de gobierno plasmadas en los cursos de 1978 y 1979”. (p. 243)

Su eje de trabajo se concentra en los giros que tiene la administración de la vida desde los procesos de subjetivación contemporáneos alojados principalmente desde los desarrollos de las nuevas realidades médicas, sociológicas, psicológicas, con especial atención a la biología molecular. Al interior de este giro 'biotecnológico' de la biopolítica subyacen, en cuanto *episteme*, dos importantes nociones: la de un código genético que contiene todas las instrucciones para el desarrollo de la vida; y la de la vida misma como máquina semiótica, parcialmente desligada del cuerpo que la encarna (Costa y Rodríguez, 2012).

De este modo, con el trabajo de Rose advertiremos el advenimiento de un nuevo estilo de pensamiento sobre los asuntos del biopoder, siendo su movimiento central la oposición a un pensamiento *molar*-orgánico, como un todo sistémico- desde las nuevas concepciones de la vida en su despliegue *molecular*. Por ello comenzaremos a hablar de una *biopolítica molecular*, en tanto nueva forma de abrirse de la vida a la política o, con mayor precisión, respecto de cómo elementos moleculares de la vida pueden ser gestionados por una práctica de gobierno⁴⁶.

⁴⁶ Resulta importante recordar que la noción de *bíos*, vida, vitalidad, sigue siendo en gran medida problemática en su conceptualización. En los márgenes de este trabajo, *bíos* está siendo entendido como la vida biológica, orgánica, pero al mismo tiempo como la *potencia* de esa misma vida. Por ello utilizamos la noción de *vitalidad* para dar cuenta de esta doble interpretación. Vida como potencia es vitalidad, tal como Rose lo propone delimitando una "economía política de la vitalidad" (Rose, 2007, 2012). En resumen, tanto la vida en su material delimitación biológica como en su cualidad de potencia se despliegan en el terreno de la economía política. No es posible por ello pensar una sin la otra. Adán Salinas recuerda igualmente esta tensión en su trabajo *La semántica biopolítica*, en un pie de página al respecto señala "Creo que la tensión Foucaultiana de la noción *bíos* sigue operando aquí. Me permito recordarlo. *Bíos* apela por una parte a la condición biológica de los sujetos y la población y por otra a las formas de vida, a los estilos de vida. Agamben y Esposito han insistido en que Foucault no explicó satisfactoriamente la idea de *bíos*. Lo cual es correcto. Pero no por omisión, sino porque ella alberga una tensión que Foucault no termina por aclarar. Mientras que desde las conferencias de Río el uso del vocablo *bíos* apela directamente a la condición somática o biológica. En el curso *El Coraje de la Verdad*, *bíos* no implica una condición biológica; sino una forma de vida constituida, un estilo de vida específico. Me parece que hay una tensión y que esta tensión permanece". (Salinas, 2014, p. 323)

En su obra *Políticas de la vida* (2012) propone que habrían cinco ejes sobre los cuales se producen significativas mutaciones de la biopolítica y que impactan los procesos de subjetivación del individuo contemporáneo. En el desarrollo de estos ejes Rose visualiza una forma de pensamiento diferente -un programa de trabajo- donde la racionalidad del libre mercado se liga profundamente con lo que reconocerá como una bioeconomía. Estos ejes, como parte de una *economía política de la vitalidad*, configurarán así la formación de nuevos mercados, saberes sobre la población y procesos de subjetivación derivados de tales prácticas.

El primero de estos ejes hace referencia a la *molecularización* que tiene que ver con cómo el estilo de pensamiento de la biomedicina piensa al cuerpo ya no en su estructura molar, integrado o agregado de partes, sino como un conjunto de mecanismos vitales en los que participan entidades moleculares que es posible identificar y manipular. Es decir, que el organismo como totalidad no se encuentra restringido por esa misma totalidad que compone, sino abierto a múltiples posibilidades de recomposición a partir de sus elementos moleculares y gracias al desarrollo de nuevas prácticas de intervención. Advertiremos así la opción de administrar las funciones de esa molecularidad a partir de un cuerpo anatómico que dispone biopolíticamente su potencia en un escenario neoliberal.

En segundo lugar, la *optimización*, que refleja la superación del tradicional binomio salud/enfermedad por el del mejoramiento continuo de los organismos y sistemas. De este modo, veremos cómo la mayoría de los procedimientos médicos intervendrán en el presente pensando en optimizar las funciones para un futuro posible. Bajo los presupuestos de la optimización nos enfrentaremos al problema de delimitar qué significa un estado óptimo en lo que respecta tanto a la vida humana como colectiva. Al igual que en el punto anterior veremos como la optimización estará en estrecha relación con una idea neoliberal básica en cuanto el mejoramiento del sujeto será clave para recuperar su máximo rendimiento ante los desafíos del trabajo sobre sí mismo.

En tercer lugar, la *subjetivación*, que alude precisamente a estos nuevos procesos de subjetivación que para Rose redefinen la posición de una ciudadanía que, desde el reconocimiento como individuos somáticos, se presenta ante su vida y las instituciones -particularmente biomédicas- desde un nuevo entramado de derechos y obligaciones. La existencia corporal, y no los valores abstractos de una ética trascendental, despliega un modo de aparecer coincidente con una ética somática activa ligada a un sujeto que debe gobernar sobre sus posibilidades individuales y colectivas como sujeto de derecho.

En cuarto lugar, encontramos el *conocimiento somático especializado*, que se liga al desarrollo de nuevos dispositivos y tecnologías de gestión de la vida y particularmente de los cuerpos. En ese sentido se abre un campo de actores que encarnan la legitimidad de un saber sobre el cuerpo gerenciando todo tipo de acciones sobre las personas. Son especialistas pastorales del mercado de la vitalidad, en el sentido que vigilan y controlan los comportamientos humanos de acuerdo a una serie de supuestos bioeconómicos que operan desde la normalización hasta la sanción⁴⁷.

Finalmente, en quinto lugar tenemos lo que Rose llama *economías de la vitalidad*, que articulan, en correspondencia con los puntos anteriores, los nuevos vínculos entre verdad y capitalización de uno mismo. Esta bioeconomía gestiona el biocapital que no es otra cosa que la vida de las personas puesta en los márgenes de la relación entre mercado e instituciones garantes de la vida misma. Así, surgen relaciones económicas que transan la vida transformando

⁴⁷ Para Rose es central la tesis respecto de cómo las prácticas psicoterapéuticas forman parte de estos nuevos procesos de subjetivación tal como las técnicas pastorales guiaban a las personas en su proyecto de constituirse en sujetos legítimos. De este modo, las prácticas psicoterapéuticas evidenciarían la sobrevivencia genealógica del cuidado de las almas - confesión y pastorado- en un modo de subjetivación ahora capturado por el discurso científico y las disciplinas profesionales. Así, la narrativa pastoral y la narrativa psicoterapéutica se fusionan en una hermenéutica del presente donde las figuras de autoridad y el propio reconocimiento quedan modulados por una operación tecnológica descentrada, diseminada y dirigida a la gestión individual del capital de uno mismo. Para una revisión más exhaustiva véase Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo, y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del hombre Editores, especialmente pp. 247 - 254

sustancialmente las relaciones entre ciudadanía, como efecto de subjetivación, y economía de mercado, en tanto dispositivo de sujeción.

Revisaremos en detalle estas mutaciones, pero cabe advertir que para Rose las mismas no significan un quiebre fundamental con el pasado a pesar de que, de todos modos, se ha cruzado un umbral en lo que respecta la relación entre vida y política. En efecto, en el marco de esta investigación no podemos decir que la biopolítica molecular de Rose, ni la psicopolítica de Han -que revisaremos en el siguiente apartado- representan el reemplazo de un escenario biopolítico, sino más bien evidencian mutaciones al interior de la biopolítica como la entendemos desde Foucault en adelante. De este modo, podemos advertir una ruptura respecto del objeto de gestión, en tanto la psique como la molecularidad del cuerpo, refuerzan el control de la anatomía tanto como inauguran un campo de gestión prerreflexiva de la vida. Igualmente, ambas tecnologías se inscriben en una gubernamentalidad neoliberal ya instalada en Occidente desde la sujeción de la vida en las redes de un gobierno de los cuerpos.

En síntesis, en términos biopolíticos el cuerpo, tanto como hogar de uno mismo como mercancía, se instaló en el centro de la preocupación del ciudadano, implementando una serie de prácticas de cuidado, prevención, mejoramiento que lo elevaron a un nivel superior, no abstracto, sino radicalmente material. Los ciudadanos gestionan tal capital corporal tanto individual como colectivamente, emergiendo una ciudadanía activa y toda una cultura de la defensa de los derechos sobre el gobierno de uno mismo como gobierno sobre el propio cuerpo. Veamos ahora en detalle cada una de estas mutaciones tanto en su mediación entre las relaciones entre vida y política como en su manifestación ligada a una gubernamentalidad neoliberal.

En primer término, en lo que respecta a una *biopolítica molecular*, vemos que si bien la mayoría de las personas siguen visualizando y administrando su cuerpo como un todo orgánico, es decir, desde un punto de vista molar, podemos advertir que hace algunas décadas la biomedicina viene visualizando la vida en

un nivel más específico. Este nivel molecular va configurando un particular *estilo de pensamiento* donde se ha modificado la forma de aproximarse a la vida mostrándose la misma de manera totalmente nueva⁴⁸. Tal transformación se inicio en la década del 60 vinculado a técnicas de experimentación de alta complejidad que intervinieron la vida plegándola a nivel molecular. Si bien las técnicas molares no han sido desplazadas convengamos que en las últimas décadas las tecnologías de visualización y así el examen, diagnóstico e intervención biomédico, han estado sujetos a una comprensión molecular de los problemas y desafíos para las ciencias del cuerpo⁴⁹. Como señala Rose (2012) “una vez que se anatomiza la vitalidad a este nivel, la intervención ya no se ve limitada por la normatividad de un orden vital dado” (pp. 44 - 45). En efecto, esta biopolítica molecular, tal como antes advertíamos, recupera una anatomopolítica pero a nivel molecular, es decir la atraviesa y desnuda hasta llegar hasta sus componentes más elementales, gestionando luego a ese nivel, ya no orgánico sino micro orgánico, las posibilidades de optimización y manejo del rendimiento del humano⁵⁰. Es un proceso de despojar a los elementos sustanciales de su afinidades específicas con su campo de agregación para aislarlos y manipularlos

⁴⁸ Con la idea de “estilo de pensamiento” Rose sigue a Ludwik Fleck señalando que “un estilo de pensamiento es un modo particular de pensar, ver y ejercer. Supone formular enunciados que sólo son posibles e inteligibles en el marco de ese modo de pensar. Los elementos - términos, conceptos, afirmaciones, referencias, relaciones- se organizan en configuraciones de cierta forma que actúan como argumentos y explicaciones. Los fenómenos se clasifican y ordenan conforme a criterios de significación. Ciertas cosas se designan como datos, y se recopilan y usan de determinadas maneras. Los sujetos se eligen y se reclutan. Se conciben y montan sistemas modelo. Se inventan máquinas, que pronto se transforman en mercancía, con el fin de efectuar mediciones e inscripciones como gráficos, cuadros y tablas (...) Un estilo de pensamiento también supone ser miembro de una “comunidad de pensamiento” en el marco de una disciplina o subdisciplina, así como un conocimiento íntimo de las relaciones de poder y el estatus de ese colectivo (...) Un estilo de pensamiento en un área científica también entraña un modo de identificar dificultades, cuestionar argumentaciones, identificar fallas explicativas: un modo de crítica, de detección de errores, de corrección de errores”. (Rose, 2012, pp. 40 – 41)

⁴⁹ Véase al respecto el interesante trabajo de Villarroel, R. (2014). *Interesarse por la vida. Ensayos bioéticos y biopolíticos*. Santiago: Ed. Universitaria

⁵⁰ Precisa Rose (2012) que “Los órganos empezaron a movilizarse, con restricciones en un primer momento; con el tiempo, sin embargo, se volverían objetos potentes y controversiales de mercantilización. Los elementos de la reproducción -óvulos, esperma y, posteriormente, embriones- también pasaron a ser separables del cuerpo, movilizables en circuitos de laboratorios, clínicas y otras organizaciones”. (p. 45)

de manera de optar por ellos como un capital a ser administrado. Así es como la vida en este nivel se hace terreno de la política, entendiendo por esta última, en el horizonte neoliberal, aquel territorio de transabilidad para el aseguramiento de ciertas garantías individuales.

Las idea de *tecnologías de optimización* pondrá en evidencia que las preocupaciones médicas contemporáneas no buscan meramente curar la enfermedad cuando se manifiesta, sino controlar los procesos vitales en el sentido general del cuerpo y la mente. Para Rose la idea misma de tecnología no puede reducirse a aparatos y procedimientos discretos. Más bien, la idea de tecnología se tratará de un ensamble de relaciones sociales y humanas que se proyectan desde una racionalidad práctica gobernada por un objetivo más o menos consciente y sustentado en el nivel programático por ciertos presupuestos respecto del ser humano (Rose, 2012, 2007). Ahora bien, este objetivo programático no será otro que la optimización del ser humano, su mejoramiento continuo. Así, de la corrección y la mejora -entendida como restablecimiento vital- pasamos a una etapa en la que hemos cambiado lo que significa ser un organismo biológico bajo la consigna de refigurar los procesos vitales mismos, con el fin de maximizar su funcionamiento y optimizar sus resultados.

Para Rose (2012) “estas tecnologías de la vida buscan redefinir el futuro vital actuando en el presente vital” (p. 50). Así, se trata de una administración mercantil del presente para la generación de ganancias para el futuro. Una economía vital del presente garantizaría así la vivencia de sí mismo como riqueza posterior, convirtiendo el cuerpo en un terreno de inversión específico del sujeto neoliberal. Nunca antes asistimos a un nivel de sofisticación como este porque tampoco los desarrollos tecnológicos lo habían posibilitado. Ahora, el ciudadano informado, activo, puede buscar garantías de sí mismo como capital a través del buen manejo de su mercancía. De este modo, sus cálculos tendrán sólo como límites las posibilidades técnicas y económicas propias de la medicina y las instituciones que financian el acceso a sus servicios. En este sentido resultan

pertinentes las dimensiones que Rose advierte al interior de esta economía del mejoramiento continuo.

Por una parte, la *susceptibilidad*, entendida como aquella dimensión que “abarca los problemas provocados por los intentos de identificar y tratar, en el presente, a personas a quienes se les pronostica algún mal futuro” (Rose, 2012, p. 50). Es decir, se trata de una tecnología que “trae al presente futuros posibles y procura convertirlos en tema de cálculo y objeto de intervención correctiva” (Rose, 2012, p. 53). Esto resulta interesante, en la medida que las personas sanas podrían más bien ser consideradas como “presintomáticamente enfermas”. Así, no bastaría con sentirse sano, dado que tal condición puede ser pasajera, o ser el preámbulo de una condición posterior de enfermedad. En definitiva, la susceptibilidad evidencia la condición de un potencial riesgo siempre presente y ante el cual el individuo responsable por su biología debe responder. Esta es una nueva tarea para el empresario de sí mismo: ya no sólo basta con administrarse a sí mismo como capital en un tiempo presente, además debe anticiparse a la probabilidad siempre posible de falta y considerar tal condición en los cálculos de su autogestión. Es un margen que no puede descuidar en la calculabilidad de su economía de la vida que se convierte a su vez en una economía de probabilidades. La ciencia aplicada sobre sí mismo pierde exactitud y reclama garantías suficientes a potenciales desgracias -cesantías, cambios del mercado- configurando una nueva precisión del empresario de sí, tanto en su quehacer individual como colectivo. La susceptibilidad evidencia además aquel mundo amenazante, constantemente hostil, que ambienta el escenario movilizador para el empresario de sí mismo.

De la operación de la susceptibilidad se deriva otra dimensión que es la del *mejoramiento continuo*. La misma resulta necesaria luego de lo recién expuesto y al igual que la susceptibilidad, se encuentra siempre orientada hacia el futuro. Su supuesto es simple: casi cualquier capacidad del cuerpo humano parece, en potencia, ser susceptible de mejoramiento mediante la intervención

tecnológica (Rose, 2012, 2007). Esto puede no resultar demasiado novedoso. A fin de cuentas todo el despliegue de la biología y la medicina, en sus distintos momentos de desarrollo tecnológico, se ha sostenido en este supuesto. No obstante, aquello que resulta diferente de esta potencial susceptibilidad para el mejoramiento es la personalización del mismo. En efecto, ya no se trata de una normalización general, a gran escala, o derivada de desarrollos tecnológicos e instrumentales distintivos. Si la tendencia dominante de mejoramientos estaba ligada históricamente a la mejora de patologías y a la rectificación de funcionamientos no deseables -la cura contra la tuberculosis, la cura contra el cáncer, la cura contra el sida, etc.-; ahora los usuarios de estas estrategias de mejoramientos ya no están enfermos: son fundamentalmente consumidores sanos que acceden a estos servicios sobre la base de un interés personal, reflejando en ello una soberanía de su propio deseo por trivial, narcisista o irracional que pudiera parecer. Estos deseos se encontrarán gobernados no por un principio de enfermedad o una necesidad médica, sino por el goce, un exceso de sí, articulado desde los derroteros del mercado y la cultura del consumo.

El sociólogo inglés subraya que estas intervenciones desbaratan esa proyección *ciborg*, proveniente de la IA, la robótica y la informática, que producía esta imagen híbrida entre humano y robot. Y es que las nuevas tecnologías de mejoramiento molecular lo que hacen es intervenir al sujeto en su nivel orgánico redefiniendo la vitalidad desde dentro. Así, “como resultado, el ser humano no se vuelve menos biológico, sino *mucho más* biológico” (Rose, 2012, p. 55). Esto resulta importante ya que, a pesar de todo el desarrollo de artilugios cibernéticos disponibles en la nueva era tecnológica, lo esencial de una biopolítica sobre los cuerpos será administrar la propia biología del sujeto. De este modo, las ortopedias tecnológicas no serán más que un complemento o más bien una extensión de órganos previamente administrados. Es en este sentido una filosofía del órgano la que deriva en una tecnología del uso del mismo y desde ahí derivan a su vez ciertas facultades específicas, mas lo central es la conceptualización

filosófica y, digamos en este margen, ético-política, del órgano lo que adquiere una importancia crucial. Ese órgano será administrado bajo los axiomas moleculares de la optimización, susceptibilidad y así mejoramiento. Luego, su extensión material, puesta en manos de la tecnología, será el agregado de una racionalidad previamente configurada.

Decíamos recién que el mejoramiento continuo adquiere la cualidad de la personalización. En efecto, una de las cuestiones que preocupan a Rose -y a la antropóloga Sarah Franklin, a quien el teórico social sigue de cerca en este momento- es que estemos arribando a una política de “diseños a pedido”, donde el consumidor, de acuerdo a su rendimiento en la economía de mercado, pueda apostar por los *upgrades* a los que pueda acceder y que más le plazcan. Este asunto cruza líneas éticas y políticas controversiales en la discusión actual ya que podemos incluir al interior de este distrito de análisis desde simples solicitudes de mejoramiento cosmético o el uso del viagra, tanto como la reasignación de sexo físico en el transexualismo o la remodelación facial de niños con Síndrome de Down⁵¹. Así, las posibilidades de mejoramiento continuo nos plantean más que un problema tecnológico un problema ético, en el sentido de obligarnos a tomar una posición respecto de la cualidad ético-política puesta en juego en el despliegue de estas alternativas. El hecho de que estas alternativas a pedido sean consideradas libertades no resulta tan plausible, tanto por una cuestión de límites como por la gestión económica que implican y que diferencia a un consumidor de otro. Lo importante a subrayar en este momento es el problema al que una economía del empresario de sí mismo se ve expuesta en

⁵¹ En este punto Rose ofrece un debate provocador al respecto referido en el trabajo de Arthur Frank titulado *Emily's Scars: Surgila Shapings; Technoluxe, and Bioethics*. En este trabajo Frank problematiza el hecho de que la medicina cada vez se usa más tanto para curar y reparar como para remodelar y renovar, por lo cual pareciera que las personas que consumen esta medicina toman decisiones personales sobre estos nuevos usos, basadas en sus deseos e intereses particulares. Sin embargo, advierte que tales elecciones tienen implicancias para toda la comunidad por lo cual debemos ser tremendamente cautos y estar abiertos a la discusión permanente. Véase Frank, A. (2004). *Emily's Scars: Surgila Shapings; Technoluxe, and Bioethics*. En *Hastings Center Report*, vol. 4, nº 2, pp. 18 - 29

términos éticos y políticos, en tanto sus accesos a servicios parecen ilimitados, pudiendo cubrir no sólo sus carencias, ligadas a una falta patológica, sino también orientándose desde los designios de deseos puntuales en el margen de un mejoramiento continuo para la optimización de su cuerpo y su vitalidad en cuanto capital.

La tercera mutación que Rose advierte es aquella ligada a la *subjetivación* y a la generación de una *ethopolítica*. Esta mutación dice relación con el desplazamiento de una sociedad pasiva a una ciudadanía activa en lo que respecta a la administración de la propia vida y particularmente a cuestiones ligadas a la salud. Se refiere al proceso de subjetivación que hace aparecer nuevos actores en el mercado del cuidado de sí, quienes asumen un rol de consumidores de servicios médicos en pos del mejoramiento de su capital humano. En este sentido la relación con las instituciones médicas como con las farmacéuticas reportarán algunos de los cambios más significativos. Tal como lo señala Rose (2012, 2007) la salud se entiende ahora como un imperativo para el yo de maximizar sus fuerzas y potencialidades corporales haciendo de los servicios médicos y farmacéuticos un terreno de intercambio bursátil informado y activo. El ciudadano activo participa del mercado médico y farmacéutico, cuestión entendida a cabalidad por estas instituciones que se ofertan en correspondencia a tal disposición.

Rose, en su trabajo junto a Carlos Novas, denomina *ciudadanía biológica* (Rose y Novas, 2004) a esta nueva ciudadanía activa donde destacan “los modos en que las concepciones de las características vitales específicas de los seres humanos han definido a la ciudadanía, que ha sido el objeto del ejercicio de la medicina desde al menos el siglo XVIII en Occidente” (Rose, 2012, p. 61 – 62). Si bien Rose no explicita el trabajo de Foucault en este punto la relación resulta clara si revisamos el primer capítulo de este trabajo donde advertíamos, en los tempranos trabajos del filósofo francés, una relación subjetivante entre la medicina social y la biopolítica contemporánea. De algún modo Rose (2012)

reconoce esta relación cuando momentos después señala que “la biopolítica no se agotó en la esterilización, la eutanasia y los campos de la muerte” (p. 62), creándose numerosos proyectos de ciudadanía en nombre de la salud.

La ciudadanía biológica representaría esa forma que toma la ciudadanía en las economías liberales avanzadas donde, ante una gubernamentalidad que ejerce fuerzas subjetivantes dirigidas a la vida como capital, el ciudadano responde no pasivamente, sino por el contrario con una atención exigente respecto de sus derechos como entidad biológica. En la figura de la ciudadanía biológica -rastreada en detalle por Adriana Petryna (2002) en su investigación sobre las víctimas y familiares del desastre de Chernóbil⁵²- encontramos una afirmación biopolítica en el sentido de una ciudadanía organizada ante una gubernamentalidad opresora. Ahora bien, esta resistencia ciudadana si bien configura una posición activa ante el reconocimiento de ser individuos somáticos, que deben defender un cuerpo en cuanto capital, no constituyen estrictamente una *comunidad* que desaloje en su afirmación la negatividad impuesta por las tecnologías biopolíticas que los amarran. Esto tendrá que ver con que la mayoría de estas resistencias responden a una defensa individual o colectiva, pero que no se reconoce más allá de su reactividad a situaciones de apremio o de exigencias para la mantención de una soberanía individual. Para el ciudadano biológico “la biología no será aceptada sencillamente como un destino ni recibida con impotencia” (Rose 2012, p. 66). Un *ethos* se constituye a partir de ellos que enarbola ciertas expectativas de control, derecho y resistencia, configurando así

⁵² Véase Petryna, A. (2002). *Life Exposed. Biological citizens after Chernobyl*. New Jersey: Princeton University Press. Adriana Petryna es quien acuña originalmente la noción de “biological citizenship” como forma de organización activa en respuesta de la ciudadanía ante las acometidas biológicas de una razón de Estado provocadas en el desastre nuclear de Chernóbil. Los ciudadanos, víctimas de la exposición a la radiación luego del desastre nuclear reclamaron de forma sistemática, atención médica y social por sus cuerpos dañados biológicamente. Con este suceso para Petryna asistimos por vez primera al uso de la propia materia constitutiva de la vida como territorio a defender organizadamente ante el daño del Estado. Para la antropóloga este proceso representa parte de un cambio en la concepción clásica de ciudadanía ya que exige ahora una garantía de sobrevivencia, de existencia biológica básica, como base de una vida política

una posición esperanzadora activa ante los embates de la limitación biomédica. En esta *ethopolítica* los seres humanos actúan unos con otros para volverse mejores de lo que son en un vitalismo que supone derechos propios de liberalismos avanzados: derechos sobre el cuerpo, respecto de la calidad de vida, como el derecho mismo a la elección de un estilo de vida personal. Por supuesto tal régimen de cosas constituye el surgimiento de nuevas figuras y autoridades políticas, como también nuevos asuntos de interés como la evidencia de vacíos legales respecto de problemas que antes no parecían serlo.

Estas nuevas figuras y autoridades políticas configuran lo que Rose (2012, 2007) denomina *especialistas en la vida en sí*. Estos especialistas representan nuevas formas de autoridad acordes con las prácticas de biopoder contemporáneo donde su trabajo abarcará tareas de laboratorio, marketing farmacéutico, intervención biomédica directa, comités de regulación de medicamentos, comisiones de bioética, revistas especializadas, entre otros⁵³. Con Rose nos damos cuenta -tal como lo anunciara Foucault décadas atrás- que el rol del médico trasciende por mucho la intervención misma sobre la enfermedad y la búsqueda de la cura. Su rol se despliega en los confines de un dispositivo de gestión de la vitalidad más complejo, abarcando en su extensión todo lo referido a la administración de un estilo de vida. Por ello la multiplicidad de agentes de la salud -llamados por Rose *pastores del soma*- donde ya no son sólo el médico o el psicoterapeuta los responsables, sino todo un colectivo de agentes de salud que garantizan, desde sus disímiles veredas profesionales, una forma de vida administrada económicamente por el paciente/consumidor.

Finalmente advertimos que todas estas mutaciones forman parte de una nueva *bioeconomía*, donde la *capitalización de la vitalidad* se convertirá en el

⁵³ Para profundizar las relaciones entre poder y vida, expuestas en los trabajos sobre bioética véase: Villarroel, R. (2014). *Interesarse por la vida. Ensayos bioéticos y biopolíticos*. Santiago: Ed. Universitaria; además de González, J. (2017). *Bíos. El cuerpo del alma y el alma del sujeto*. México: FCE; y Kottow, M. (2015). *Carne y cuerpo. Un desafío a la bioética*. Santiago: Ocho libros Editores

epicentro de la relación económica. Para Rose la biopolítica se ha transformado en bioeconomía con lo cual quiere hacer referencia no al fin de la biopolítica, ni a algún tipo de ruptura de la misma, sino a la mutación al interior de la misma donde la vitalidad de la vida se ha convertido en una fuente potencial de valor: un biovalor que puede extraerse de las propiedades vitales de los procesos vivos (Rose 2012, 2007). Dicho de otro modo, la biopolítica en su trayectoria histórica en la gestión de los cuerpos encuentra en el recurso de la vitalidad de la vida una riqueza nueva, administrable en toda su extensión, potenciabile y susceptible de mejoramiento. Ese biovalor puede así extraerse y manipularse económicamente con el fin de mejorar la relación del individuo con su entorno de exigencias. Particularmente esto último, ya que el biovalor obtendrá su cualidad de su capacidad potencial para dar cuenta de las necesidades de administración de la potencia en la orientación a ciertos fines de la autogestión del empresario de sí. La bioeconomía se trata así de capitalizar la vida por medio del control de las capacidades productoras inherentes a la vitalidad de un sujeto. Se trata luego de tecnologías al servicio de la generación de biovalor en tanto hay todo un aparataje tecnológico orientado a optimizar y así aprovechar al máximo cierto rendimiento de las capacidades vitales de criaturas vivas (Rose, 2012, 2007).

Esto lo podemos pensar, por ejemplo, desde los desarrollos de la psicoergonomía, área de la psicología que, en el margen de la psicología del trabajo, se ha dedicado a examinar la generación de ambientes productivos a partir de la intervención tecnológica en la infraestructura y interacciones físico corporales de los trabajadores⁵⁴. El foco de la psicoergonomía es la eficiencia, la productividad y la comodidad de los trabajadores, valores compartidos por la empresa en el escenario económico contemporáneo. Digamos entonces que en esta disciplina aparece un aparataje tecnológico compuesto por herramientas, test, profesionales, técnicos de diseño, etc., que, en conjunto con los gestores y

⁵⁴ Véase el interesante trabajo de Nikolas Rose al respecto en Rose, N. (2019). *La invención del sí mismo. Poder, ética y subjetivación*. Santiago de Chile: Pólvora Editorial

los clientes, buscan extraer el máximo biovalor de cada uno de los trabajadores. De este modo, los trabajadores forman parte de una bioeconomía que encarna una mutación interna de la biopolítica neoliberal sofisticada y exterior a toda resistencia. Esta exterioridad a toda resistencia resulta clave, en la medida que permite la recepción y reproducción de la agenda de trabajo tecnológico en la medida que para el trabajador las medidas psicoergonómicas le resultan en algún nivel beneficiosas. Rose advierte los problemas de esta filiación entre autoridad y capitalismo al señalar que:

Las tensiones entre la cada día más intensa ética somática de Occidente, que asigna un lugar central a la gestión de la propia salud y el propio cuerpo de conformidad con la autorepresentación contemporánea, y las inequidades e injusticias de la infraestructura económica, tecnológica y biomédica, nacional e internacional, requerida para hacer posible tal ética somática son un rasgo constitutivo de la biopolítica contemporánea. (Rose 2012, p. 96)

Rose, a pesar del escenario complejo que implica esta sofisticación biopolítica y sus especiales relaciones entre autoridad, gestión del capital e individuo común, supone que las cualidades éticas de una ciudadanía biológica se estarían abriendo paso y que una ética somática estaría instalándose incipientemente en nuestra cultura. Desde la mirada de esta investigación diremos sin embargo que, sin negar que las cualidades de la ciudadanía han madurado en lo que respecta a su manejo de información y capacidad de asociatividad, igualmente no permiten visualizar tal reactividad como una forma activa de acción comunitaria de la población. En efecto, la población, ya lo decíamos antes, sigue siendo población, en la medida que se comporta como un todo unificado en torno a un problema, pero carente de conocimiento de sí misma en tanto comunidad. La ciudadanía biológica representa así un conjunto de sujetos más informados, más activos, que defienden sus derechos y que exigen

cierto estilo de vida, pero no representa una comunidad que ha reflexionado respecto de sí misma como acerca de las categorías éticas y políticas que sustentan su lugar en la cultura.

Conviene tener en cuenta que en esta economía política de la vitalidad la medicina o, en general las tecnologías médicas, no se han presentado como un sofisticado programa eugenésico, como podría pensarse desde cierta paranoia distópica. Más bien lo que sucede -y en esto la ciudadanía biológica se hace agente- es que se instala una estrategia de gobierno del riesgo a través de un conocimiento tecnológico que identifica las amenazas presentes y potenciales que pudieran afectar al individuo o a la población y reducir así su concomitante desempeño económico. Por ello Villarroel -siguiendo a Fassin- advierte que “Son los riesgos derivados de una reescritura de los problemas sociales en lenguaje sanitario los que deben inquietar a la reflexión actual” (Fassin citado en Villarroel, 2014, p. 93).

Psicopolítica y sociedad del rendimiento: optimización mental y condicionamiento prerreflexivo

Con el advenimiento de las sociedades de control advertimos un pliegue de la subjetividad que encumbra una experiencia del sujeto como agente libre en su participación de una economía transversal e ilimitada. Dado el control de la multiplicidad, como gestión ambiental del tiempo en clave virtual, el ciudadano se reconoce como cliente, en una movilidad permanente ante la emergencia de mundos posibles. Esta apariencia de libertad tendrá que ver así con la habilidad del sujeto/cliente para circular en los derroteros de la diferencia, agenciando bien o mal los signos que le permitirán mantenerse en los márgenes de una experiencia ciudadana legítima y satisfactoria. De este modo, la sensación de libertad se despliega como una experiencia de naturaleza oscilante que, así como alcanza condiciones de logro, se ve enfrentada, dados los cambiantes

acontecimientos de la regulación mercantil, a imprevistos de pérdida, no sólo de una condición en cuanto acceso y manejo del capital, sino más aún de potencia de uno mismo en cuanto mercancía.

En tal escenario resulta importante el análisis que el filósofo surcoreano Byung-Chul Han (2017, 2015, 2014a, 2014b, 2013, 2012) desarrolla al respecto. A su modo de ver, en Occidente esta experiencia de libertad, vivida como posibilidad de acceso a mundos posibles, en algún momento devendrá como forma de coacción. Lo que propondrá Han será parecido a un programa de reforzamiento que inoculará la experiencia del sujeto en una oscilación a equilibrar permanentemente en su despliegue como sujeto legítimo. Sin embargo, en tal oscilación la sensación de posibilidad estará de tal modo posicionada que configurará el reconocimiento de uno mismo como sujeto de posibilidad permanente. En este sentido, el sujeto, independientemente de su condición social, económica o cultural, obrará de acuerdo a mundos efectivamente posibles gestionados por una gubernamentalidad neoliberal diseminada, virtual y variante. Por ello, a diferencia de la sociedad del castigo y de la disciplina, estructuradas como fortaleza del soberano o como panóptico del vigilante, viviremos a partir de una sensación opuesta: la de no ser sujetos sometidos y de vivir en un proyecto libre en constante reinención de sus posibilidades. No hay así dominación soberana, ni delimitación del espacio, ni cooptación del sujeto, sino pura posibilidad de uso de los mundos posibles como de sí mismo. Al respecto señala que:

La técnica de poder del régimen neoliberal adopta una forma sutil. No se apodera directamente del individuo. Por el contrario, se ocupa de que el individuo actúe de tal modo que reproduzca por sí mismo el entramado de dominación que es interpretado por él como libertad. La propia optimización y el sometimiento, la libertad y la explotación coinciden aquí plenamente. (Han, 2014a, p. 25)

El análisis que Han desarrolla en obras como *La sociedad del cansancio* (2012), *Psicopolítica* (2014a), *La sociedad de la transparencia* (2013) y *El aroma del tiempo* (2015), sugiere que este “horizonte de pura posibilidad” comienza a mostrarse como una forma de coacción de gran eficiencia en su ejercicio de sometimiento. Mucho más eficaces que las tecnologías del castigo, de la disciplina o del control. Esto dado que tal como lo advertía Alain Ehrenberg (2000): “En lugar de que una persona sea *puesta en acción* por un orden exterior (o por la conformidad de una ley), se hace necesario apoyarse en sus resortes internos, recurrir a sus competencias mentales” (p. 16).

En este sentido la liberación, como proyecto del yo, no es sino una fantasía evidenciando más bien el desplazamiento biopolítico desde coacciones externas a coacciones internas. Esto quiere decir que el objetivo de la biopolítica no será ya la obediencia al amo soberano ni al control disciplinar, sino que tomará su forma como optimización permanente de la propia conducta⁵⁵. Esto se expresa con claridad en la semántica inmunitaria que Esposito ya venía anunciando. En efecto, en *Bíos, biopolítica y filosofía* (2006a), siguiendo al sociólogo Norbert Elias, caracteriza la transición de las sociedades antiguas tardías a las modernas desde el punto de vista de la transformación de heteroconstricciones en autoconstricciones. Sugiere ahí que la violencia inherente de esta relación amo/esclavo, más allá de verse marginada de la civilización, resulta desplazada a los confines del psiquismo individual:

Así, mientras el enfrentamiento físico está sometido a una regulación social cada vez más rigurosa, “al mismo tiempo, el campo de batalla es, en cierto sentido, introyectado. Una parte de las tensiones y las pasiones que en otro tiempo se resolvían merced al enfrentamiento

⁵⁵ En *La sociedad del cansancio* Han precisa no obstante que: “el sujeto de rendimiento es más rápido y más productivo que el de la obediencia. Sin embargo, el poder no anula el deber. El sujeto de rendimiento sigue disciplinado. Ya ha pasado por la fase disciplinaria (...) En relación con el incremento de productividad no se da ninguna ruptura entre el deber y el poder, sino una continuidad. (Han, 2012, p. 17)

directo entre hombre y hombre, ahora debe ser resuelta por cada cual dentro de sí". (Elias citado en Esposito, 2006a, p. 78)

Luego, será la libertad de *poder hacer* la que genera más coacciones que el disciplinario *deber*, en tanto "El deber tiene un límite. El poder hacer, por el contrario, no tiene ninguno" (Han, 2014a, p. 12). De ahí la ilimitación del poder hacer y de ahí la paradoja de la libertad como contrafigura de la coacción. Desde aquí además la prevalencia de la depresión y el *burnout* como expresiones materiales -digamos microfísicas: anatómicas, psíquicas- de la crisis de la libertad⁵⁶. En relación con esto en *La sociedad del cansancio* (2012) señala Han:

El éxito de la depresión comienza en el instante en el que el modelo disciplinario de gestión de la conducta, que, de forma autoritaria y prohibitiva, otorgó sus respectivos papeles tanto a las clases sociales como a los dos sexos, es abandonado a favor de una norma que induce al individuo a la iniciativa personal: que lo obliga a devenir él mismo (...). El deprimido no está a la altura, está cansado del esfuerzo de devenir él mismo" (...) El lamento del individuo depresivo, "*Nada es posible*", solamente puede manifestarse dentro de una sociedad que cree que "*Nada es imposible*". No-poder-poder más conduce a un destructivo reproche de sí mismo y a la autoagresión. El sujeto de rendimiento se encuentra en guerra consigo mismo y el depresivo es el inválido de esta guerra interiorizada. (p. 19)

⁵⁶ Seguimos acá a Ehrenberg (2000) cuando afirma que "la depresión tiene de particular que indica la importancia misma de vivir; que se expresa por la tristeza, la astenia (la fatiga), la inhibición, o esa misma dificultad de iniciar la acción que los psiquiatras llaman "disminución psicomotriz": el deprimido, devorado por un tiempo sin futuro, se encuentra sin energía, enredado en un "nada es posible". Fatigados y vacíos, agitados y violentos, en suma, nerviosos, medimos en nuestros cuerpos el peso de la soberanía individual. Desplazamiento decisivo de una pesada tarea que, según Freud, constituye de por sí el destino del hombre civilizado". (p. 17)

En este sentido desde *Psicopolítica* (Han, 2014a) sugiere una distancia entre este sujeto neoliberal con la biopolítica propia del sujeto de la sociedad de la disciplina o del control, en tanto no es el cuerpo el lugar de la dominación principal sino la psique como territorio del aparataje neoliberal:

El neoliberalismo como una nueva forma de evolución, incluso como una forma de mutación del capitalismo, no se ocupa primeramente de lo “biológico, somático, corporal”. Por el contrario, descubre la psique como fuerza productiva. Este giro a la psique, y con ello a la psicopolítica, está relacionado con la forma de producción del capitalismo actual, puesto que este último está determinado por formas de producción inmateriales e incorpóreas. (Han, 2014a, p. 23)⁵⁷

En sintonía explícita con Marx reconoce en esta idea de libertad individual -en esta psicopolítica- cierto ardid del capital. Es una astucia más del capital, donde la “libre competencia”, que descansa en la idea de libertad individual, es solo “la relación del capital consigo mismo como otro capital, vale decir, el comportamiento real del capital en cuanto capital” (Han, 2014a, p. 8). A ello agrega:

⁵⁷ Son varias las referencias a la necesidad de dar continuidad a la obra foucaultiana. Al respecto señala que “La biopolítica es la forma de gobierno de la sociedad disciplinaria. Pero es totalmente inadecuada para el régimen neoliberal que explota principalmente la psique. La biopolítica que se sirve de la estadística de la población no tiene ningún acceso a lo psíquico. No provee ningún material para el *psicoprograma* de la población. La demografía no es una *psicografía*” (Han, 2012, p. 21). En otro momento señala “Después de *Vigilar y castigar*, Foucault se dio cuenta de que la sociedad disciplinaria no refleja exactamente su tiempo. De ahí que a finales de los setenta se ocupe del análisis de las formas de gobierno neoliberales (...) No cabe duda de que en ese momento Foucault no tiene del todo claro que biopolítica y población, en cuanto categorías genuinas de la sociedad disciplinaria, sean ambas apropiadas para describir el régimen neoliberal. Así, Foucault no realiza el giro a la *psicopolítica*, lo que hubiera sido necesario” (Han, 2012, p. 22). Y, finalmente, en un tercer momento declara “La técnica de poder del régimen neoliberal constituye la realidad no vista por el análisis foucaultiano del poder. Foucault no ve ni que *el régimen neoliberal de dominación acapara totalmente la tecnología del yo* ni que la permanente optimización propia, en cuanto técnica del yo neoliberal, no es otra cosa que una eficiente forma de dominación y explotación”. (Han, 2012, p. 24)

El capital copula con el otro de sí mismo por mediación de la libertad individual. Mientras se compete libremente, el capital aumenta. La libertad individual es una esclavitud en la medida en que el capital la acapara para su propia proliferación. Así, para reproducirse, el capital explota la libertad del individuo. (2014a, pp. 8-9)

Volviendo a Marx agrega que en la libre competencia no se pone como libres a los individuos, sino que “se pone como libre al capital (...) por mediación de la libertad individual se realiza la libertad del capital. De este modo, el individuo libre es degradado a órgano sexual del capital” (Han, 2014a, p. 9). El lugar de lo humano no aparece así en la gestión del capital para el alcance o práctica de su libertad, sino que la libertad aparece como una gestión de lo humano para la reproducción del capital, “así, el capital parece continuamente crías vivientes” (Marx citado en Han 2014a, p. 9).

Para Han el neoliberalismo es una expresión del fracaso de la presunción de la revolución comunista como alternativa al conflicto histórico entre fuerzas productivas (la fuerza de trabajo, el modo de trabajo y los medios de producción materiales) y relaciones de producción dominantes (relaciones de propiedad y dominación). Sin embargo, esta postura no parece tener que ver con un problema en la obra de Marx, sino con los límites que comienzan a presentar ciertas distinciones políticas en el escenario neoliberal y su dinamismo económico inconsciente. El capitalismo muta en neoliberalismo y así en modos de producción inmaterial trayendo, por consecuencia, la borrada del proletario en tanto sujeto del trabajo, ante la emergencia de su resto puramente funcional: el empresario de sí mismo. Esto resulta consistente con la propuesta de Amartya Sen para quien -tal como lo subraya Villarroel- “las deprivaciones derivan más frecuentemente del tipo de estructuras sociales y libertades existentes que, por ejemplo, de circunstancias catastróficas naturales que no permiten a las personas conseguir aquellos bienes” (Villarroel, 2014, p. 184).

El sujeto de este *psicopoder*, el empresario de sí mismo, es el sujeto del rendimiento, que basa su libertad en la promoción de la sensación de ser libre, pero que para tal fin se explota a sí mismo de forma voluntaria. Su gran finalidad se limita cuestiones ligadas a la salud y su economía, y su medio no es otro que el trabajo, resultándole extraño cualquier tipo de goce en exceso de estos límites⁵⁸. Han le llama neoliberal a este sujeto caracterizando al neoliberalismo como un sistema de gran inteligencia [*smart*] en la explotación de esta coacción de la libertad. La astucia de este sistema radicarán -y esta es la novedad en Han- en que la explotación no opera en contra del sujeto, en contra de su voluntad. No es una explotación ajena al sujeto de explotación, sino que opera a partir de la sensación de libertad entendida como poder ser, como pura posibilidad.

En un sentido alegórico, recuperando a Deleuze, señala que “el topo es el animal de la sociedad disciplinaria” (...) Sin embargo, ante la crisis de la sociedad de la disciplina y la apertura inmaterial y en red de las sociedades de control – diagnosticadas por Deleuze en su *Postscriptum*:

El topo no puede soportar esta apertura. En su lugar surge la serpiente. Este es el animal de la sociedad de control neoliberal que sucede a la sociedad disciplinaria. A diferencia del topo, la serpiente no se mueve en espacios cerrados. El topo es un trabajador. La serpiente, por el contrario, *delimita el espacio a partir de su movimiento*. La serpiente es un *empresario*. Es el animal del régimen neoliberal. (Han, 2014a, p. 18)⁵⁹

⁵⁸ Para profundizar este punto revisar lo señalado por Michel Foucault en una entrevista de 1984 titulada *La ética del cuidado de sí mismo como práctica de la libertad*. En este trabajo intenta establecer una diferencia entre lo que él distingue como una *práctica de liberación* y una *práctica de libertad* en relación con el trabajo de uno mismo. Véase Foucault, M. (1999d). *La ética del cuidado de sí mismo como práctica de la libertad*. En *Estética, ética y hermenéutica*. Vol. III (pp. 393 – 415). Barcelona:Paidós

⁵⁹ A fin de explicitar la continuidad entre el sistema de disciplina y el de rendimiento, es posible pensar, siguiendo la imagen de Han, en un topo que más bien “cree ser serpiente”, en el sentido de la repetición de la figura disciplinar en su aparente libertad económica, y una serpiente que “dice ser un topo”, en el sentido del cinismo que caracteriza la relación estratégica del empresario neoliberal en su relación con el capital y el trabajo

El sujeto -en tanto cuerpo, en tanto psique- comienza a convertirse en el recurso de interpretación de la economía. La experticia del capital, en su clave neoliberal, se desplazará así desde una anatomopolítica del trabajador hasta una biopolítica del empresario de sí mismo. Y es que, recordemos, como lo sugiere García de la Huerta (2012), que “La gubernamentalidad neoliberal reduce la libertad política a la libertad económica y sustituye al ciudadano por el animal labrador/consumidor” (p. 195). Es decir, el neoliberalismo en su oposición al Estado de Bienestar, cancela no sólo una forma de vivir la economía, la administración del *oikos*; sino que hace de la política una entidad aislada y subrogada a los imperativos de la primera: en el neoliberalismo es la libertad económica condición de posibilidad de la libertad política.

El valor de trabajo de Han implica advertir -en continuidad respecto de estas sujeciones propias de la era del biopoder- una *psicopolítica del empresario de sí mismo* en los márgenes del rendimiento y la autoexplotación como ejes centrales de reconocimiento⁶⁰. En sus palabras.

El neoliberalismo, como una forma de mutación del capitalismo, convierte al trabajador en *empresario*. El neoliberalismo, y no la revolución comunista, elimina la clase trabajadora sometida a la explotación ajena. Hoy cada uno es un *trabajador que se explota a sí mismo en su propia empresa*. Cada uno es amo y esclavo en una persona. También la lucha de clases se transforma en una lucha

⁶⁰ Resulta útil en este punto establecer conexiones con la obra de Foucault, especialmente con su curso de 1978 -1979, *El nacimiento de la biopolítica* (2007a) y con la posición de Lazzarato, tanto en su obra *La fábrica del hombre endeudado: ensayo sobre la condición neoliberal* (2013), como en *Políticas del acontecimiento* (2010). En estas obras comienza a situarse el foco de interés por el capital en la perspectiva del trabajador y no en el trabajo como actividad productiva o fuerza productiva en términos puramente económicos. Este giro podría favorecer un retorno a la dimensión ética del trabajo y de la economía misma en sentido amplio. Las últimas apuestas de Foucault parecen ir al menos en esa dirección. Véase Foucault, M. (2007a). *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978 - 1979*. Buenos Aires: FCE; Lazzarato, M. (2010). *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón; y Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu

interna consigo mismo (...) En la actualidad es estructuralmente imposible la “dictadura del proletariado”. Hoy todos estamos dominados por una dictadura del capital. (Han, 2014a, p. 9)

El filósofo surcoreano es enfático respecto de que no existen multitudes cooperantes como las suponía Toni Negri (2002). Esas multitudes son más bien una ilusión que da paso a asociaciones de individuos que pelean por su propia libertad. La asociatividad no posee así una voluntad trascendente, no hay un *nosotros político*, sino más bien un vehículo para la gestión de la libertad individual de sujetos de rendimiento, lo que es en última instancia la reproducción del propio capital.

De igual manera no poseerá la misma utilidad la distinción “proletariado” y “burguesía”, en tanto cada uno, burgués o proletario, resultan cooptados por la potencia del propio rendimiento como ejercicio de la libertad en una autoproducción ilimitada. Para Marx no sería pensable la autoexplotación sin clases. Sin embargo, el régimen neoliberal transforma la explotación ajena en esta autoexplotación que afecta a todas las clases, lo cual hace imposible la revolución social, que descansa en la distinción entre explotadores y explotados. No hay, en definitiva, un *otro* claro de la explotación, un amo, un soberano, una clase, sino un individuo que en su propio reconocimiento en tanto propietario de sí, se empeña en la explotación de su capital⁶¹. Al respecto señala Han (2014a):

Quien fracasa en la sociedad neoliberal del rendimiento se hace a sí mismo responsable y se avergüenza, en lugar de poner en duda a la

⁶¹ En tal gestión cabe pensar que el discurso burguesía versus proletariado, podría estar instalando proyecciones ideológicas anacrónicas, semánticas diferidas, que en su imagen logran identificar parcialmente un amo y reconocen de igual manera un esclavo, pero que desde su ceguera respecto del nuevo escenario que constituye este sujeto del rendimiento, no logran examinar con profundidad el nuevo sistema político y económico. Tales manifestaciones, a pesar de su potencial utilidad como formas de resistencia, no escapan a la posibilidad de expresar cultural, o psicopolíticamente, la inteligencia inmunitaria del régimen del capital y su captura de lo humano (*bíos, psique*). Para una discusión al respecto véase Esposito, R. (2009). *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu

sociedad o al sistema. En esto consiste la especial inteligencia del régimen neoliberal. No deja que surja resistencia alguna contra el sistema. En el régimen de la explotación ajena, por el contrario, es posible que los explotados se solidaricen y juntos se alcen contra el explotador. Precisamente en esta lógica se basa la idea de Marx de la “dictadura del proletariado”. Sin embargo, esta lógica presupone relaciones de dominación represivas. En el régimen neoliberal de la autoexplotación uno dirige la agresión hacia sí mismo. Esta autoagresividad no convierte al explotado en revolucionario sino en depresivo. (p. 10)

El capital genera sus propias necesidades, las cuales nosotros, seducidos, percibimos como propias. Representa así una nueva forma de subjetivación, tanto para el esclavo como para el amo⁶². Es por ello que la instalación del neoliberalismo revela un profundo fracaso de los ideales políticos de la Modernidad. A juicio del filósofo, si la política moderna intentó la emancipación respecto de todo orden trascendente -y digamos, fundamentalmente religioso- para la negociación libre, ilustrada, del discurso inmanente a la sociedad; asistimos, con el neoliberalismo, a la instalación de una nueva trascendencia. La aparición de un nuevo amo. Así “la política acaba convirtiéndose de nuevo en esclavitud. Se convierte en un esbirro del capital” (Han, 2014a, p. 11).

El efecto esclavizante del neoliberalismo en la obra de Han parece no tener escapatoria. Y tal encamisamiento del sistema se modula por la figura clave de la culpa/deuda [*das Schuld*]⁶³. La culpa/deuda es aquella que oblitera la libertad

⁶² Incluso, señala Han (2014a) “para generar mayor productividad, el capitalismo de la emoción se apropia del juego, que propiamente debería ser lo otro del trabajo. Ludifica el mundo de la vida y del trabajo (...) A través de una rápida experiencia exitosa de un sistema de gratificación instantánea se aumentan el rendimiento y el producto”. (p. 42)

⁶³ Al usar la palabra *culpa* el traductor enfatiza que en alemán “el término *Schuld* significa a la vez culpa y deuda” (N. Del T., Han, 2014a). Cabe señalar que, mucho antes que Han, en *La genealogía de la moral*, Nietzsche ya avisaba el poder de esta condensación semántica. Al respecto decía “Aunque solo sea de lejos, ¿se les ha pasado por la imaginación a esos

en tanto posibilidad más allá del mundo neoliberal. La deuda no es liquidable, la deuda anticipa y sucede al sujeto, lo somete perpetuando en su presencia como culpa el estado de falta de libertad. La deuda es una relación indisoluble del sujeto y su moral. Esta cohabitación de significantes -deuda y culpa- hacen de la experiencia del sujeto endeudado una vivencia económica pero también moral. La deuda persigue como el fantasma de la culpa, pero en un asedio que recuerda la *fantología* en Derrida: aquella existencia modulada ontológicamente por la experiencia fantasmal del asedio⁶⁴.

Por esta vía la culpa toma la forma de relación trascendental. Se eleva un culto en torno a ella. Este culto culpabilizador -con Han siguiendo a Benjamin- inaugura el carácter particularmente religioso que toma la relación con el capital, en un conjunto de rituales incapaces de prometer la expiación, sino tan solo la igualación de los sujetos en la universalización de la deuda y la vivencia psicopolítica de la culpa. Por ello, expresa Han (2014a) que “frente a Dios todos somos culpables” (p. 11).

La vivencia de culpa, como motor relacional, abre paso a lo que Han llama *dictadura de la transparencia*. En ésta fenómenos como la información sin contexto o la desinteriorización, aparecen como modalidades “no violentas” de expresión de la sociedad y del sujeto neoliberal. Esta es, por lo demás, la interrogante que organizaba gran parte del trabajo de Nietzsche en el sentido de que lo central de la culpa y la responsabilidad no es tanto el tipo de orden legal y moral que establece, sino más bien la pregunta por cómo y por qué un tipo particular de individuos implementan una moral a partir de la cual una sociedad se termina generalizando sobre la base de un determinado funcionamiento

genealogistas de la moral hasta ahora habidos que, por ejemplo, el concepto moral fundamental de “culpa” [*Schuld*] tiene su origen en el concepto muy material de “tener deudas” [*Schulden*]?”. Nietzsche, F. (2018, GM, p. 488)

⁶⁴ Véase Derrida, J. (1998). *Espectros de Marx. El trabajo de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*. Madrid: Ed. Trotta, pp. 63-89

represivo que promueve el miedo y el rechazo a toda fuerza de la vitalidad y los impulsos del cuerpo (Sánchez Meca, en Nietzsche, 2018).

Ahora bien, justamente ahí, en su pasividad represiva, subyace su profunda agresión. En tanto no hay coacción concreta, no hay antagonismo, sino autopresentación de sí como sujeto de consumo y de deuda/culpa, con el costo asociado de la obturación de sí en tanto sujeto de voluntad. Por ello, para Han el ciudadano consumista no es, como podría pensarse, un ciudadano activo, sino todo lo contrario: su absoluta pasividad y su vivencia psicopolítica de deuda/culpa, lo modelan como el consumidor ideal, en tanto el consumo le permite escalar en la sensación de libertad⁶⁵.

Si pensamos que tal potencia pudiera uniformarse desde las huestes de la participación ciudadana, digamos deliberación electoral, esto resultaría discutible en tanto, de igual manera, en términos ciudadanos el sujeto neoliberal en cuanto electorado se presenta nuevamente como consumidor. Su interés real no está en la política -ligada para Han con la participación de la configuración activa de la comunidad. En efecto, el sujeto neoliberal no está ni dispuesto ni capacitado para tal actividad y al igual que con el mercado, el votante sólo reacciona de forma pasiva, desde el malestar o desde la seducción. Es un público -como decíamos con Lazzarato- el que está al otro lado de la acción gubernamental, por lo tanto no responde desde su afirmación en cuanto sujeto a la razón de Estado, sino más bien reacciona en cuanto consumidor ante las contingencias que lo provocan.

Del mismo modo, los partidos políticos operan con esta lógica de consumo. Los partidos en la actualidad se degradan en meros proveedores de satisfacción a los ciudadanos/clientes/público/espectadores. Dado tal binomio:

⁶⁵ El no consumo no sólo individualiza al sujeto en su participación en el mercado, sino que ante su fracaso en éste posee la capacidad de individualizarlo y excluirlo del juego social -del enjambre, dirá Han (2014b)-. En esta separación individualizada el sujeto no sólo queda fuera del entramado mercantil sino que padece mutilado en su potencia de reconocimiento en una castración que le niega el mundo y lo deja solo con la deuda

ciudadano/consumidor y político/proveedor a lo político, y en específico a los políticos, hoy no se les exige transparencia frente a sus procesos de deliberación, más bien, señala Han (2014a):

El imperativo de la transparencia sirve sobre todo para desnudar a los políticos, para desenmascararlos, para convertirlos en objeto de escándalo (...) La participación tiene lugar en la forma de reclamación y queja. La sociedad de la transparencia, que está poblada de espectadores y consumidores, funda una democracia de espectadores. (p. 13)

La potencia de este reconocimiento del sujeto en tanto consumidor pasivo, sujeto de rendimiento, en el escenario neoliberal conlleva la positivización de la persona misma. La psicopolítica en su manifestación digital actualiza objetos de regulación que garantizan la persistencia del proceso mismo, transformando la negatividad de la decisión libre en la positividad de un estado de cosas⁶⁶. Señala, finalmente, al respecto Han (2014a):

Todo dispositivo, toda técnica de dominación, genera objetos de devoción que se introducen con el fin de someter. Materializan y estabilizan el dominio. “Devoto” significa “sumiso”. El smartphone es un objeto digital de devoción, incluso un objeto de devoción de lo

⁶⁶ Ante este escenario Han recuerda aquel *Manifiesto contra el trabajo* redactado por el grupo *Krisis* de Robert Kurz. Este manifiesto critica que la izquierda política ha transfigurado al trabajo: “no solo lo ha elevado a esencia del hombre, sino que de este modo lo ha mitificado como presunto contraprinipio del capital. A la izquierda política no la escandaliza el trabajo, solo su explotación mediante el capital. De ahí que el programa de todos los partidos de los trabajadores sea el trabajo libre y no la liberación del trabajo. Trabajo y capital, según Kurz, son las caras de la misma moneda” (2014a, p. 42). Insiste en esta idea Han cuando luego agrega que “frente a la pretensión de Marx, la dialéctica de las fuerzas y las relaciones productivas no conduce a la libertad. Por el contrario, nos involucra en una relación de explotación. Así, tendríamos que ir con Marx más allá de Marx para poder apropiarnos realmente dela libertad, e incluso del tiempo libre. Esta libertad solo se podría esperar de lo otro del trabajo, de una fuerza totalmente diferente que dejara de ser fuerza productiva y no se dejara transformar en fuerza de trabajo, esto es, de una forma de vida que ya no es una forma de producción, sino algo totalmente improductivo”. (2014a, p. 43)

digital en general. En cuanto aparato de subjetivación, funciona como el rosario, que es también, en su manejabilidad, una especie móvil. Ambos sirven para examinarse y controlarse a sí mismo. La dominación aumenta su eficacia al delegar a cada uno la vigilancia. El “*me gusta*” es el amén digital. Cuando hacemos clic en el botón “*me gusta*” nos sometemos a un entramado de dominación. El smartphone no es solo un eficiente aparato de vigilancia, sino también un confesionario móvil. Facebook es la iglesia, la sinagoga global (literalmente, la congregación) de lo digital. (p. 14)

Con la evolución de la gestión biopolítica en esta psicopolítica que propone Han asistimos a un nuevo momento en el desarrollo biopolítico que evidencia cierta sofisticación respecto de sus métodos y tecnologías. En efecto, va quedando claro con la propuesta del filósofo surcoreano, tanto como con el examen de Nikolas Rose y su biopolítica molecular, que el biopoder ha complejizado sus operaciones, desplegando modos de sujeción tremendamente novedosos e inteligentes, sostenidos estos últimos en los andamios de una economía política neoliberal.

Síntesis y alcances

La mutación del empresario de sí, desde el siglo XIX hasta nuestro tiempo, responde sustantivamente a la instalación de nuevas tecnologías de la gubernamentalidad como a la transformación de la lógica del capital desde la concentración y acumulación del mismo a la dispersión de la empresa moderna. Sin embargo, estos emplazamientos ya no remiten a un espacio-tiempo delimitable, sino más bien se distribuyen en una arquitectura dinámica y sofisticada. Las sociedades de control marcan esta transición de los sistemas de disciplina modernos en estas nuevas articulaciones complejas, virtuales del

deleuziano hombre serpiente. Regulación ambiental, competencia, capital humano, multiplicidad, son significantes que pueblan el campo semántico de las sociedades de control. Del mismo modo la autonomía, la reducción del rol del Estado, un mercado omnipresente e inmaterial, parecen ser las características que definen esta nueva ecología política.

Asistimos así a la instalación de un régimen gubernamental especializado, cuyo objetivo no apunta en la población como cuerpo objetivo, sino que se expandirá a la potencia de la multiplicidad de la misma. Ya no se encierra el afuera, sino que se deja libre, abierto a un juego de pulsiones y diferencias lateralmente gestionadas. Por ello aparece, más que una población, un público: una cuerpo indiferenciado que atiende, ordena coordenadas, pero no obedece instrucciones directas. Esta masa posee opinión; pertenece a múltiples espacios a la vez sin remitir a un territorio en particular; carece de unificación, de una conciencia organizadora, de un yo estable; más bien es una agregación de sentimientos y pensamientos en espacios de saber/poder. Con Lazzarato hemos llamado *noo-política* a estas tecnologías dirigidas al control de esta agregación caótica, de esta potencia virtual. Vemos que, a diferencia de las sociedades disciplinares, acá no hay sustracción de la potencia, sino por el contrario, la proyección de mundos posibles, de todos los mundos posibles que, en el fondo, carecen de contenido y singularidad. Encontramos así mundos en los que arqueológicamente no participamos; mundos “para nadie” los cuales promueven libertades de tránsito o -como lo advertía Foucault- meras prácticas de liberación. Y es que están antes que nosotros y nos suceden independientemente de lo que hagamos. Son así mundos carentes de forma humana, no son obras humanas, obras de mano, sino sólo están ahí para ser habitados en una ficción de libertad consensuada. Por lo mismo son mundos de riesgo, imprevisibles, por lo que la astucia del empresario que sabe especular se convierte en un atributo con tintes valóricos, atributo que como tal puede declinar en carencia, cuestión propia de lo que el filósofo italiano denomina “subjetividades de desecho”.

A partir de los estudios sobre gubernamentalidad, desarrollados después de los últimos cursos de Foucault, vemos la emergencia de un discurso analítico que examina las nuevas realidades médicas como ámbito de expresión de una nueva mutación de la biopolítica, una sofisticación que la lleva a constituir además un estilo de pensamiento para una época, caracterizada por un giro hacia la molecularidad de la vida como horizonte ontológico por sobre la molaridad de los sujetos como venían siendo concebidos desde una anatomopolítica tradicional. Ahora es el registro molecular el que comienza a poblar las reflexiones biopolíticas y económicas, delimitando procesos de subjetivación y formas de organización de la ciudadanía en torno a tal instancia. En continuidad con el trabajo foucaulteano, el sociólogo Nikolas Rose representa parte de estas investigaciones sintetizando un trabajo multidisciplinario que oscila entre la investigación de laboratorio -biomédica, psiquiátrica, psicológica- y la reflexión sociológica y hasta cierto punto filosófica. La molecularización de la vida; la optimización de la misma; la subjetivación y la ciudadanía; el conocimiento somático especializado; y englobando lo anterior, las economías de la vitalidad; representan aquellas mutaciones centrales de esta denominada biopolítica molecular. En este concierto de transformaciones llama la atención la potencia de la susceptibilidad y el mejoramiento continuo como formas de optimización. Ambas figuras nos revelan las brutales exigencias que recaen sobre el sujeto neoliberal en tanto debe, dentro de sus posibilidades económicas, gestionar una constante actualización de su potencia. De algún modo su potencia nunca sirve lo suficiente y debe advertir lo por-venir como parte de las condiciones habituales de funcionamiento. El ciudadano biológico es responsable entonces de anticiparse a las condiciones potenciales, a los mundos posibles. El valor de la plasticidad resulta acá central, como el de la sincronía. Es la exigencia de un ajuste constante, que no puede dar tregua y que no se satisface finalmente en objeto alguno. Por ello advertimos con Rose que los pacientes ya no están enfermos. Muchos de ellos lo están, pero muchos otros, dependientes de

medicación psiquiátrica, sujetos a dietas alimenticias u otros regímenes biomédicos, acceden a estos servicios sobre la base de un interés personal por mejorar su funcionamiento vital. Es decir, bajo la primacía del valor de la vitalidad como capital intrínseco, trabajan en el perfeccionamiento constante de sí mismos. Este perfeccionamiento no posee más que márgenes amplios, hasta cierto punto gestionados por la publicidad y así por el mercado, depositando en el margen interno, individual, de la soberanía del deseo sus posibilidades y diferencias menores.

Asistimos a un economía política de la vida que permite la personalización. Todo lo contrario a la generalización de los sistemas disciplinarios. Los diseños, mientras se muevan en el terreno diagramado por el mercado, son susceptibles de ser escogidos y acomodados a la propia soberanía del deseo. Esta es la introyección del neoliberalismo, que se abduce, incorporándose al sí mismo como horizonte de placer y trabajo sobre sí, pero que al quedarse ahí, autónomo a toda moral trascendental, se encuentra con serias disquisiciones éticas. Y es que el acceso ilimitado, o limitado sólo por los márgenes económicos y el mercado, parecen no poner trabas a la imaginación y a la soberanía del individual ¿En qué momento la libertad de acceso a transformaciones sobre un objeto -que puede ser uno mismo- encuentra su límite -su impotencia- si los márgenes que estabilizan el asunto en sí exceden toda ética y se rigen casi absolutamente por los límites del mercado? En ese punto Rose parece encontrar en la ciudadanía biológica una *ethopolítica* que operaría como el fondo moral capaz de instalar un límite. Sin embargo, desde la génesis misma del concepto advertimos que convoca más una resistencia apegada al derecho llevado al terreno de la soberanía sobre el cuerpo -individual o colectivo- que a una apropiación ético-política que se hubiera propuesto revisar críticamente las categorías ontológicas puestas en juego en el conflicto. De esto se derivan los especialistas de la vida en sí, quienes se han vuelto autoridad sobre la administración de la potencia de la misma y que podemos reconocer desde las figuras de entrenadores

personales hasta psicoterapeutas. La bioeconomía administra así el biovalor, pero para Rose, la bioeconomía se presenta en adelante como la forma contemporánea de la biopolítica, es su rostro en el entramado de lazos diseminados y parciales entre mercado, cuerpo, política y subjetividad.

Si la experiencia de libertad propiciada en el liberalismo tenía que ver con liberar al individuo de coacciones externas veremos que durante la instalación del neoliberalismo estas coacciones parecen, en primera instancia, disiparse. En efecto, el sujeto queda libre a aventurarse, tal como decíamos, de acuerdo a la soberanía de su deseo: la consigna reza “todo es posible”. Sin embargo, con el trabajo de Han nos percatamos que esas coacciones externas paulatinamente se vuelven constricciones internas quedando el sujeto obligado a la constante reinención de sus posibilidades, su permanente poder-poder. De la liberación del sometimiento exterior pasamos a la incubación de un sometimiento interior donde las exigencias del rendimiento marcarán las pautas del autoexamen. El problema es ahora la falta de límite de este escenario subjetivante, dado que en el tránsito del liberalismo clásico al libre mercado, observamos también el tránsito de la limitación de la fortaleza del Estado a la ilimitación de la soberanía del individuo. Esto conlleva la presentación de las nuevas patologías del ciudadano que cree que todo es posible: el estrés, como primer cuadro, pero luego la depresión como efecto residual del tope con los límites de una potencia -psique, molecularidad- que colapsa y se estrella en su aventura del rendimiento y la sincronía total. Lo que advertimos es que lo único libre en el escenario neoliberal es el capital, siendo la ficción de la libertad individual no mucho más que una quimera inmunizadora de un sistema gubernamental inteligente⁶⁷.

⁶⁷ Por ello para Fisher en la depresión no se desarrolla ninguna forma de colectividad, sino que, “por el contrario, consiste en la descomposición de la colectividad en nuevas formas de atomización. Una vez que les fue negada la organización estable del empleo para el que habían sido educados, una vez que se los privó también de la solidaridad que antaño proveían los sindicatos, los trabajadores se encontraron forzados a entrar en el juego de la competencia individualista y en el terreno ideológico que naturaliza dicha competencia”. (Fisher, 2018, p. 130)

Este psicopoder internaliza aquello que antes estaba afuera. Así, el compromiso de la lucha sindical se ve sobrepasado ante la urgencia de optimizar el empleo. Es un amo que al internalizarse genera disociaciones en el sujeto neoliberal. La bipolaridad es la característica psicológica central de este vanguardista empresario de sí mismo y tal condición es vivida en solitario, dado que la comunidad y en fin cualquier alteridad son interpretadas como una amenaza al propio rendimiento. De esta manera el mercado copula con el sujeto produciendo vástagos miopes respecto de su condición política. Esta última no aparece más que como un instrumento de mediación para la potenciación de uno mismo. De ahí que de la racionalidad política que fundamentaba el Estado moderno no queden más que vocablos, imágenes parciales y desordenadas, administradas ahora por la lógica del capital y sus juegos recursivos.

El sujeto del psicopoder -esta nueva mutación de la biopolítica- es así un sujeto tremendamente vacío, temeroso de las amenazas de la deuda que es introyectada en su interior no como una corresponsabilidad con el otro que funda la comunidad -como lo veremos con Eposito más adelante- sino como un lastre que debe ser salvado de alguna manera. El dinero por lo pronto se convierte en fin en sí mismo para esta tarea. Y es que, tal como lo propone Jean Claude Michéa en *La escuela de la ignorancia* (2002), pagar la deuda, pagarla con dinero, le permite al sujeto neoliberal comprar ese tiempo que implica la obligación tradicional de “esperar para devolver”. Pagar la deuda le permite al sujeto de este psicopoder emanciparse a ese tiempo y, sobre todo, inmunizarse de la exigencia de otro. Pagar, como la voz patrimonial del latín que significa *apaciguar, pacificar, satisfacer al acreedor*, conlleva que, cuando el sujeto salda la deuda salda también la amenaza, la hostilidad de tener que vérselas con el semejante, cuestión central para la optimización de este frágil empresario de sí mismo.

CAPÍTULO 3. INMUNIDAD Y PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN CONTEMPORÁNEA

El paradigma inmunitario

Hemos visto hasta acá que la posición del sujeto político, desde su transformación en agente económico de una economía que deja libre al capital, se ve reducida al aseguramiento de la administración privada de su propia potencia. Este es su territorio de soberanía, el cual debe arreglárselas con las vicisitudes del mercado como territorio de transacción, tanto de sus productos como de sí mismo en cuanto mercancía. Es posible advertir así una retracción sobre la individualidad que entra en desacato ante toda imagen tradicional de contrato social o vínculo comunitario, haciendo de paso de la idea clásica de lo político un mero instrumento para la salvaguarda de su integridad económica.

En este panorama, en el desarrollo de la biopolítica contemporánea nos encontramos, a fines del siglo XX, con una propuesta filosófica que, tanto como recoge las resonancias del trabajo de Foucault en su interés por las relaciones entre vida y política, se propone igualmente la revisión de las categorías políticas de la Modernidad que dan origen a sus tensiones internas, especialmente atendiendo a las relaciones entre soberanía y biopoder.

Es así como la noción de *Immunitas* surgirá como una propuesta paradigmática para comprender, en una misma grilla, las tensiones y relaciones de fuerza entre tales categorías. Lo que advertimos a partir de esta noción es que, tanto en un plano jurídico como biológico, el sujeto político se esmera en protegerse en cuanto sistema aspirando a una integridad que, si bien no deja de ser precaria -amenazada por las hostilidades del mercado-, igualmente parece hacer frente a los embates de su entorno social, económico y cultural.

Parece que la presencia de una barrera protectora ante las exigencias y amenazas del *afuera* resulta perentoria como forma de mantener una

subjetividad íntegra y positiva. En este sentido Roberto Esposito (2003, 2006a, 2009a) propone que la categoría *immunitas* constituiría una afirmación paradigmática del sujeto político occidental, siendo su operación incluso anterior al problema del biopoder, surgiendo más bien a propósito de la problematización de la noción misma de comunidad (Salinas, 2014).

La raíz del problema posee un carácter etimológico, abierto a la indagación semántica, lo cual lleva a Esposito en su obra *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (2003), a comprender el gesto inmunitario fundamentalmente como una dispensa ante las exigencias de la comunidad, es decir, como una eximición de las exigencias ante el afuera, cuestión que solventa una posición política garante de la individualidad, consistente luego con las prerrogativas de una gubernamentalidad neoliberal sintetizadas en el empresario de sí mismo.

Si bien dedicaremos parte del último capítulo a la revisión de la noción de comunidad consignemos por ahora el sustento semántico político del problema y el acometimiento del filósofo italiano. En este sentido, Esposito advierte que el significado dominante que los diccionarios registran del sustantivo *communitas*, tanto como del adjetivo *communis*, es en base a su oposición a lo *propio*. Luego, común -*commun*, *comune*, *common*, *kommun*- es así lo que no es propio o aquello que empieza donde lo propio termina⁶⁸. En esta indagación Esposito detecta que el componente semántico central de *communitas* será el sema *munus*, el cual remite inicialmente a un “don”, una donación, pero no cualquier donación, sino una donación obligatoria que denota intercambio. Así, en una superposición entre “don” y “deber” aceptar el *munus* conlleva la obligatoriedad de retribución. Esta fusión hace del *munus* un don “que se da porque se *debe* dar y *no se puede no dar*” (Esposito, 2003, p. 28). Además, el *munus* indica el don como uno que se da, no considerando la recepción del mismo. Por ello el dar del *munus* siempre es un dar-a-otro, sin espera de nada a cambio, siendo así un acto

⁶⁸ Para una revisión acuciosa véase el análisis etimológico y semántico que presenta Esposito al respecto en Esposito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 25 y siguientes

que se celebra -tanto como se agota- en su acontecimiento presencial. Esposito (2003) lo explica así:

Se proyecta por completo en el acto transitivo del dar. No implica de ningún modo la estabilidad de una posesión -y mucho menos la dinámica adquisitiva de una ganancia-, sino pérdida, sustracción, cesión: es una «prenda», o un «tributo», que se paga obligatoriamente. El *munus* es la obligación que se ha contraído con el otro, y requiere una adecuada desobligación. (p. 28)

La comunidad no debe confundirse luego con la *res-publica*, en tanto lo que prevalece en la primera es una mutualidad del dar que encumbra un compromiso y, más aún un juramento, pero que no distingue una cosa pública de otra privada. Y es que no hay algo así como una *res* en común. No hay una cosa que los miembros de una comunidad tengan en común. Más bien lo que hay en común no es un algo en cuanto propiedad, sino como vemos, un deber o una deuda. Esposito (2003) sintetiza esto señalando que “*communitas* es el conjunto de personas a las que las une, no una “propiedad”, sino justamente un deber o una deuda” (p. 29). Las personas en una comunidad están entonces unidas no por un “más” sino por un “menos”. Es una falta, un gravamen lo que configura a la comunidad y le dona su sentido.

Acá es donde toma fuerza la oposición entre comunidad e inmunidad, y es que, si *communis* remite a quien debe desempeñar una tarea ante el otro, dar un don sin esperar nada más allá de la mutualidad que se engendra en tal acto, por el contrario, *immunis* es aquel que puede restarse de tal acto -o permanecer *ingratus* dice Esposito. En su obra *Immunitas. Protección y negación de la vida* (2009) Esposito recurre nuevamente a la etimología señalando por contraparte que *immunitas*, como el adjetivo *immunis*, es un vocablo negativo, que deriva su sentido precisamente “de aquello que niega, o de lo que carece, es decir, el *munus*” (Esposito, 2009, p. 14). De este modo, se llama inmune a quien no tiene

a su cargo ninguna obligación, de manera que “puede conservar íntegra su propia sustancia a través de una *vacatio muneris*. Así, la *communitas* está ligada al sacrificio de la *compensatio* mientras que la *immunitas* implica el beneficio de la *dispensatio*” (Esposito, 2003, p. 30). El *immunis* entonces se halla exonerado, dispensado, no debe nada a nadie, aparece exento de toda obligación, de todo orden de obligaciones.

Ahora bien, la inmunidad es una condición que por negatividad se opone a comunidad más que a *munus* solamente, ya que en la comunidad se encuentran justamente aquellos que, si portan la deuda, cargando el peso de la mutualidad. Esto es importante dado que establece el carácter siempre particular de la inmunidad: mientras la *communitas* es general y plural, la *immunitas* será siempre una dispensación particular. Esposito (2009) lo subraya al decir “la inmunidad es una condición de particularidad: ya se refiera a un individuo o a un colectivo, siempre es “propia”, en el sentido específico de “perteneciente a alguien” y, por ende, de “no común”” (p. 15).

De este modo el autor coloca en primer plano el carácter antisocial y anticomunitario de la *immunitas*: quien se inmuniza de las obligaciones de la comunidad no sólo se exime de la mutualidad y aquella deuda impostergradable con el otro, sino que además genera una ruptura, interrumpiendo el circuito social de donación recíproca al que remite el sentido más profundo de *communitas*. En sus palabras:

Si los miembros de la comunidad están vinculados por el deber de restituir el *munus* que los define en tanto tales, es inmune quien, desligándose, se pone fuera de aquella. Y que en consecuencia resulta constitutivamente “ingrato”: “*immunes ingratos significat, quemadmodum, munificos, dicebant eos qui gratiel liberales exstitissent*”⁶⁹. (Esposito, 2009, p. 16)

⁶⁹ “Inmunes” significa ingratos, del mismo modo que decían ser muníficos aquellos que se mostraban agradecidos y generosos. Nota el Traductor. (Esposito, 2009, p. 16)

Digamos entonces que vivir en comunidad conlleva participar de un riesgo originario del cual la *immunitas* dispensa al eximir del *munus*. En términos jurídicos para Esposito esto significa estar dispensado de ciertas responsabilidades sociales o políticas, es decir, en tanto reverso de lo comunitario, significa no correr con el riesgo de la comunidad, ser inmune a ello. Si la comunidad es deuda en común, esa deuda hace que, en cierta forma, sus miembros no sean enteramente dueños de sí mismos. En efecto, el filósofo subraya algo sustantivo de la comunidad, y por consiguiente de su reverso, al señalar que “en términos más precisos, les expropia, en parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad” (Esposito, 2003, pp. 30-31). Esto reviste gran relevancia, en tanto el estar en comunidad conllevaría la expropiación de una parte de lo propio, pero donde lo propio no refiere simplemente a ciertas posesiones, sino “a la propiedad más propia”, es decir a “su subjetividad”. Luego, estar en comunidad significa que estamos sujetos al otro y por tanto no es posible operar con independencia de ellos.

Como veíamos en los capítulos anteriores la condición general del empresario de sí mismo se constituye precisamente desde su independencia respecto de toda exigencia externa en una introyección de las mismas a un ejercicio autónomo del cual se vuelve agente. El empresario de sí representa, en los emplazamientos virtuales del libre mercado, la soberanía de sí mismo. Se vuelve en cierta forma embajador de sí mismo, haciendo presentes sus exigencias en el mercado, ponderando las mismas de acuerdo a los límites impuestos por la economía. El énfasis en su optimización, el mejoramiento continuo y la especialización, ubican el epicentro de su juego económico en el valor de su potencia, vital, psíquica, molecular, apareciendo en tal escenario toda alteridad y, más aún, todo circuito social, como amenaza al propio rendimiento.

De este modo, en los derroteros de una gubernamentalidad neoliberal la “crisis de la comunidad” se expresará antinómicamente como un triunfo de la

inmunidad. El sujeto que encara el libre mercado se encuentra desprovisto de obligaciones con sus congéneres. Desconoce así el pacto comunitario y opta por la dicotomía privado/público, manteniendo un celo importante sobre las transferencias entre uno y otro dominio. Si así lo quiere participa e incluso respeta jurídicamente la *res publica* dado que esta se muestra para él como una exterioridad bien delimitada, como un sistema de referencias fundamentalmente económicas, garantizadas por ciertos dispositivos de seguridad modulados por el Estado, para la mantención de sus condiciones económicas y así para el cuidado de su capital privado. Si posee alguna deuda se esmera en saldarla como forma de evitar con ello cualquier espera o aparición del otro. Si no puede pagarla hará entonces uso de artilugios y técnicas del sistema que le permitan mantenerla controlada o en un límite razonable, entendiendo el mismo como aquel borde que no debe traspasarse en tanto abriría paso al amenazante espacio del otro.

Tal como decíamos, el problema de la inmunidad para Esposito se instala en el cruce que conecta la esfera del derecho con la esfera de la vida. De este modo, así como en el plano jurídico-político refiere a la “exención temporal o definitiva de un sujeto respecto de determinadas obligaciones” en el ámbito biomédico aludirá a la “condición refractaria de un organismo, ya sea natural o inducida, respecto de una enfermedad dada” (Esposito, 2006a, p. 73). En este segundo plano, en tanto derivada biomédica de la condición inmunitaria, podemos advertir que la inmunidad no sólo atestigua la relación entre vida y poder, sino sobre todo respecto del poder como “conservación de la vida”. No habría así un poder por fuera de la vida tanto como la vida nunca se producirá por fuera de su relación con el poder, de lo cual es factible concluir una comprensión de la política como aquella relación *-instrumento* dice Esposito- que hace posible mantener “con vida a la vida” (Esposito, 2006a). El interés por la inmunidad desde el punto de vista biomédico tiene que ver con la acción interventiva del saber médico-inmunológico por encima de una inmunología natural del organismo. Es así el interés por una inmunidad adquirida, activa,

inoculada, que se protege de las amenazas de una enfermedad, pero que también opera refractaria ante todo lo exterior en cuanto otro y por tanto así de la comunidad como conjunto (Esposito, 2006a, 2009a).

Como lo subraya Salinas (2014) la inmunidad queda así configurada en dos vertientes, una jurídica y otra biológica. Así, dos significados contienen la operación y objetivo del sistema inmunitario: la exención del *munus*, desde un punto de vista jurídico; y la protección, desde el punto de vista biomédico. Ambas representan las expresiones basales del paradigma inmunitario, perfilando cada una un registro que, en conjunto, delimitan la operación de la *immunitas* como política de la vida. El énfasis del primer registro será la exención de un deber, la dispensa de una co-responsabilidad que, en definitiva, supone la distancia, la expulsión, para así la mantención de una autonomía distintiva, pero por sobre todo de una ajenidad ante todo tipo de compromiso jurídico o contrato. La segunda por su parte supone una concepción organísmica de la *immunitas* que se despliega como protección de la vida a partir de la negatividad de lo otro en cuanto amenaza, de manera tal que prima la sobrevivencia en una concepción de lucha por la garantía de cierta vitalidad.

Así vemos que el pliegue de estos dos registros enfatiza un criterio de demarcación que tendrá en ambos casos la finalidad de mantención de lo mismo frente a la expulsión de lo diferente. Como lo explicita en *Immunitas* (2009b) “para devenir objeto de “cuidado” político, la vida debe ser separada y encerrada en espacios de progresiva desocialización que la inmunicen de toda deriva inmunitaria” (p. 199). Lo *otro* en ambos casos es vivido como amenaza, como hostilidad para lo que se es, como una exigencia que no se tolera y ante la cual se implementan estrategias reactivas para la auto conservación.

Advertimos entonces que el valor o potencia central de esta categoría biopolítica será su cualidad de articular internamente vida y muerte, positivo y negativo, conservatorio y destructivo. En otras comprensiones de la biopolítica, derivadas igualmente del trabajo de Foucault, podemos verla más bien curvada

sólo como una tanatopolítica: como poder soberano y como estado excepcional (Agamben, 2006a, 2005) o como política de la muerte o *necropolítica* (Mbembe, 2011)⁷⁰. En estos casos la biopolítica describe un proceso de captura, de sujeción y reducción de lo humano en expresiones donde la vida queda en un entredicho constante ante los procedimientos de una política soberana y fatal. Por el contrario, la juntura semántica que encarna la noción de *immunitas* articula internamente una negación que no es sujeción violenta de un poder impuesto a la vida desde arriba o desde afuera, de un poder que subyuga, condiciona o que derechamente mata, sino más bien describe el modo a través del cual “la vida se conserva a través del poder” (Esposito, 2006a, p. 74). Es por ello que para el filósofo es necesario hablar de una *protección negativa de la vida* en tanto la inmunidad garantiza la salvaguarda de la vida, pero de manera no directa, es decir, no confrontando al organismo con su antagonista por medio de la contraposición beligerante de fuerzas, sino por el contrario, administrando, gestionando en el organismo su potencia expansiva⁷¹. En *Immunitas* (2009b) Esposito señala que:

Mediante la protección inmunitaria la vida combate lo que niega, pero según una ley que no es la de la contraposición frontal, sino la del rodeo y la neutralización. El mal debe enfrentarse, pero sin alejarlo de los propios confines. Al contrario, incluyéndolo dentro de estos. La figura dialéctica que de este modo se bosqueja es la de una inclusión excluyente o de una exclusión mediante la inclusión. El veneno es vencido por el organismo no cuando es expulsado fuera

⁷⁰ Véase Agamben, G. (2006a). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Valencia: Pre-Textos; Agamben, G. (2005). *Estado de excepción. Homo Sacer II, I*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora; y Mbembe, A. (2011). *Necropolítica. Seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Madrid: Melusina. También resulta de gran interés Castro, E. (2008). *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*. Buenos Aires: UNSAM EDITA

⁷¹ Esposito ejemplifica esto con la figura inmunitaria de la vacunación. Dice al respecto “Tal como la práctica médica de la vacunación en relación con el cuerpo del individuo, la inmunización del cuerpo político funciona introduciendo dentro de él una mínima cantidad de la misma sustancia patógena de la cual quiere protegerlo, y así bloquea y contradice su desarrollo natural”. (Esposito, 2006a, p. 75)

de él, sino cuando de algún modo llega a formar parte de este. (pp. 17 – 18)

Sociedad inmunitaria: soberanía, propiedad y libertad

La inmunidad así, en cuanto categoría privativa, opera como modalidad negativa de la comunidad o, dicho de otro modo, la comunidad hoy se encuentra inmunizada, atravesada por la inmunidad replegándola entonces sobre sí misma en un doble juego constitutivo y sustitutivo. Esto quiere decir que la comunidad, al modularse desde la inmunización, es conservada tanto como negada, o conservada a partir de la negación de su sentido originario. Más que un aparato defensivo externo, la inmunidad opera como rodamiento interno en un trabajo de protección del exceso comunitario no sostenible⁷². Por ello, en una configuración, digamos estrictamente moderna, “toda comunidad, está obligada a introyectar la modalidad negativa de su propio opuesto, aunque ese opuesto siga siendo un modo de ser, privativo y contrastivo, de la comunidad misma” (Esposito, 2006a, p. 84).

La inmunidad, de tal forma, implica un aseguramiento de la vida a partir de una administración de la muerte, lo cual puede extrapolarse a la totalidad del campo político moderno. Por ello advierte Esposito (2009b) que “el umbral de pasaje del paradigma de soberanía al de la biopolítica debe ser ubicado en el punto en que ya no es el poder el centro de la imputación, y también de exclusión, de la vida, sino la vida -su protección reproductiva- el criterio último de legitimación del poder” (p. 27). De este modo, es posible ver la progresiva asimilación entre inmunidad y modernidad en tanto la segunda se halla

⁷² Esposito (2009b) insiste en esta relación de modulación inextricable entre comunidad e inmunidad cuando señala que “la inmunidad no es una categoría que se pueda separar de la comunidad, de la que más bien constituye la modalidad invertida y en consecuencia no eliminable, como lo prueba fácticamente la circunstancia de que no existe comunidad desprovista de alguna clase de aparato inmunitario”. (p. 28)

constituida por este principio inmunitario que excede al principio de soberanía. En efecto, la amenaza no tendrá que ver con la desobediencia ante un régimen estatal, sino que la misma se presentará al interior del cuerpo social, político o individual. Su forma de expresión será lo extraño, lo ajeno, lo diferente, que debe ser igualmente inoculado para su administración negativa en un tránsito constante. Esposito es claro en este punto cuando en *Immunitas* (2009b) declara que:

Ya sea el asediado el cuerpo de un individuo, por una enfermedad propagada; el cuerpo político, por una intromisión violenta; o el cuerpo electrónico, por un mensaje aberrante, lo que permanece invariado es el lugar en el cual se sitúa la amenaza, que es siempre el de la frontera entre el interior y el exterior; lo propio y lo extraño, lo individual y lo común. Alguien o algo penetra en un cuerpo - individual o colectivo- y lo altera, lo transforma, lo corrompe. (p. 10)

Sea así la vida del individuo, de la especie o de los sistemas inteligentes que la gestionan, la tarea de la política será mantener a salvo a la vida misma, inmunizándola de los riesgos que amenazan su continuidad. De este modo, a diferencia del régimen soberano, en una gubernamentalidad moderna “esto significa que la negación no es la forma de sujeción violenta que el Poder impone a la vida desde fuera, sino el modo esencialmente antinómico en que la vida se conserva a través del poder” (Esposito, 2006a, p. 74).

En términos temporales para Esposito la semántica de la inmunidad enmarca históricamente a la biopolítica. Más aún, en términos conceptuales ya en el mismo Platón identifica un pensamiento orientado en sentido biopolítico, particularmente en sus referencias a las prácticas eugenésicas⁷³. Sin embargo,

⁷³ En *Bíos, biopolítica y filosofía* (2006a) señala, con cierta cautela no obstante, esta inclinación biopolítica en Platón. En sus palabras “Platón se muestra sensible a la necesidad de conservar puro el *génos* de los guardianes y, en general, de los gobernantes de la *pólis*, según las rígidas costumbres espartanas legadas por Critias y Jenofonte”. (p. 87)

la relación de protección de la vida por parte de la política no excluye que sólo a partir de determinado momento, cuestión que coincide con el inicio de la Modernidad, la necesidad de auto aseguramiento haya sido reconocida como un problema que debía abordarse mediante una opción estratégica. Por ello, si bien todas las civilizaciones -inclusive parte del mundo antiguo- en algún nivel plantearon y enfrentaron afirmativamente la necesidad de la inmunización “únicamente la civilización moderna fue constituida en su más íntima esencia por dicha necesidad” (Esposito, 2006a, p. 88).

La razón de tal inversión moderna tendrá que ver con la esencia misma de la Modernidad, la cual, en tanto aparato histórico-categorial, desarrolla un metalenguaje y así una serie de relatos capaces de enfrentar de manera cada vez más sofisticada las relaciones entre vida y política, especialmente ante la caída de aquella protección simbólica de la experiencia humana dada durante siglos por una matriz teológica trascendente⁷⁴. Así, la inmunidad aparece como la forma biopolítica moderna que después del medioevo resuelve la necesidad de un aparato defensivo distinto, esta vez siguiendo el simbolismo jurídico biológico, orientado al aseguramiento de la población ante un mundo constitutivamente expuesto al peligro. Luego, la inmunidad se institucionaliza, para el aseguramiento de una configuración colectiva, una *conservation vitae* en palabras de Esposito. Esta misma, sin embargo, debe entenderse -como ya hemos visto- desde la atadura aporética a la que queda amarrada: “la de buscar protección de la vida en las mismas potencias que impiden su desarrollo” (Esposito, 2006a, p. 91).

⁷⁴ Mark Fisher subraya en este momento algo central a propósito de su noción de *realismo capitalista*. A su modo de ver este realismo capitalista evidencia la ausencia radical de otras alternativas al capitalismo como economía de la vida. El triunfo del capitalismo por sobre los ideales de la Modernidad se da por hecho, por ello “Para la mayor parte de quienes tienen menos de veinte años en Europa o los Estados Unidos, la inexistencia de alternativas al capitalismo ya ni siquiera es un problema. El capitalismo ocupa sin fisuras el horizonte de lo pensable”. (Fisher, 2018, p. 30)

En este escenario moderno de la inmunidad Esposito (2006a) identifica tres categorías histórico-conceptuales que inervan la relación entre vida y política y que determinan el orden respecto de la subjetividad, y de las cuales deriva a su vez la conformación estructuralmente aporética de la filosofía política moderna: soberanía, propiedad y libertad.

La primera de ellas -la *soberanía*- atraviesa todo el orden de la biopolítica y provee una respuesta que ordena el problema político de la conservación de la vida. No hay que confundirse y entenderla como la actualización del antiguo poder de muerte en el régimen biopolítico, sino más bien, se revela como la expresión inmunitaria que adopta la biopolítica en Occidente. La soberanía así aludirá a ese no ser en común de los individuos, a la forma política que adquiere su separación y exención del *munus*. Tendrá que ver con la privatización como forma de vida: privada en su oposición a lo público como privada en términos de su separación del vínculo con lo común. Desde ahí la soberanía en cuanto autoridad sobre uno mismo, privado y desvinculado, produce literalmente al *individuo*, que es el *indiviso*, aquel que permanece unido a sí mismo, dividido de todos los demás. Su contorno de negación establece una barrera refractaria a toda diferencia, constituyéndose a sí mismo como efecto de tal expulsión. Este contorno representa en el individuo soberano una delimitación, una fuerza fundante, que opera al mismo tiempo como diferencia respecto de lo otro tanto como identidad respecto de sí mismo. Entonces, “más que el poder positivo del soberano, lo protege el margen negativo que lo hace ser él mismo: *no otro*” (Esposito, 2006a, p. 98). A partir de esto Esposito llega a una conclusión al subrayar finalmente que “la soberanía, en última instancia, no es sino el vacío artificial creado en torno a cada individuo, el negativo de la relación o la relación negativa entre entidades no relacionadas” (Esposito, 2006a, p. 98). Es decir, la soberanía se despliega como una autoridad creada sobre la base de una negación, donde la delimitación de lo propio no es otra cosa que el efecto, por oposición, de lo impropio. El individuo así, indivisible, unido a sí mismo, puede

reconocerse como tal sobre la base de aquello a lo cual no pertenece, de aquello dividido que se le confronta y que en tal confrontación muestra su negativo especular.

En segundo lugar, -la *propiedad*- reviste una importancia incluso mayor que la noción de soberanía para la constitución del proceso de inmunización moderna. Esto por un doble motivo; por una parte, por la antítesis originaria que contrapone lo *común* a lo *propio* en tanto lo *propio* en cuanto tal es siempre inmune, puesto que, por definición, es *no común*, y, por otra parte, dado que la idea misma de propiedad “marca una intensificación cualitativa de toda lógica inmunitaria” (Esposito, 2006a, p. 101). Es decir, la propiedad acontece como la escenificación de la diferencia y, digamos, de la expulsión de lo no propio en una síntesis que unifica en lo propio una idea de individualidad no común, evidenciando así una resolución subjetivante del proceso inmunitario. Junto con eso, la propiedad primordial donde se escenifica esta condición, en cuanto no comunidad, es el cuerpo individual, dado que es *el* lugar de la propiedad primordial que cada uno tiene sobre sí mismo. Por ello esta propiedad, este cuerpo, es protegido por el sujeto que la posee en tanto en ella se extiende, potenciando y reforzando su capacidad de autoconservación e incluso expandiéndose hasta cubrir la extensión del espacio común. En palabras de Esposito (2006a) “conservación de sí mismo a través de su *propium* y de ese *propium* a través de sí mismo, a través de su propia sustancia subjetiva” (p. 106). Esto resulta de gran relevancia, en tanto la conservación de sí como la conservación de lo propio se sitúa en el territorio del cuerpo, pero el mismo se despliega en el espacio común, sin confundirse con lo otro, sin sintetizarse con lo otro en un reconocimiento relacional, sino más bien superponiéndose en una relación de sustancias subjetivas extendidas, pero nunca relacionadas.

Finalmente, la noción de *libertad*, entendida como dominio del sujeto individual sobre sí mismo, tendrá que ver con su “no estar a disposición de otros, o su estar no disponible para otros” (Esposito, 2006a, p. 113). Y es que la libertad,

desde el punto de vista inmunitario, no tendrá que ver ya con un modo de ser o una voluntad, sino con el derecho a tener algo propio, que no es sino el pleno dominio de sí en relación con los otros. Es posible entender cuando el filósofo precisa entonces que “la libertad es aquello que separa el sí del otro, reconduciéndolo a sí mismo, aquello que lo sana y lo salva de toda alternación o cambio procedente de lo común” (Esposito, 2009b., p. 103). Se es libre entonces en la medida que opera una categoría excluyente desde la cual emerge el dominio de lo propio; por tanto, la libertad supone un movimiento de privación - en su acepción de lo propio y de la exclusión de lo común- y negación respecto de quién es soberano de esta sustancia y su extensión. Por ello, la libertad moderna consiste en esencia para Esposito (2006a) en “el derecho de todo súbdito individual a ser defendido de los abusos que amenazan su autonomía y, más aún, su vida misma” (p. 115). Así, la libertad, subordinada voluntariamente a un orden más poderoso, digamos el Estado -o también una gubernamentalidad como el mercado- otorga garantías al individuo respecto de la injerencia de los demás respecto de su dominio soberano, que es según vemos, una extensión expansiva de sí mismo en cuanto cuerpo individual⁷⁵.

Capitalización de lo propio y la expulsión de lo distinto

En el horizonte del paradigma inmunitario tenemos que las categorías de soberanía, propiedad y libertad, articulan un posicionamiento del individuo que se distingue de los otros, reclamando así una individualidad privada y libre que se eleva como posesión desvinculada de todo pacto social. Desde aquí el sujeto moderno se despliega en un ejercicio de la libertad que al mismo tiempo pliega

⁷⁵ En *Comunidad, inmunidad y biopolítica* (2009a) Esposito precisa la amplitud de esta categoría histórico-conceptual: “Desde entonces -con todas las variantes posibles, de tipo absolutista, republicano o liberal- la libertad será siempre concebida como un derecho, un bien, una facultad del individuo que la detenta: ya sea mediante la protección de la ley soberana (Hobbes) o bien, por el contrario, protegiéndolo frente a la misma (Locke)”. (p. 103)

sobre sí un reconocimiento por exclusión, autónomo y atento al derecho jurídico y somático en tanto formas esenciales de protección de sí mismo. Como lo expresa Ulrich Bröckling (2015) “son los actos de elección de los actores individuales, los que, mediados por los precios, generan la síntesis social” (p. 118). Claro está, una síntesis social que sintetiza cualquier cosa, menos una comunidad.

Esta iniciativa inmunitaria modula, como hemos visto antes, un doble movimiento. Por una parte, la positividad de sí mismo, es decir, la afirmación de lo igual que se es en cuanto individuo; y por otra, la negatividad de lo otro, o del otro, en cuanto amenaza para la propia continuidad del existir. Byung-Chul Han en su obra *La expulsión de lo distinto* (2017) aborda de manera tangencial el paradigma inmunitario a través de un análisis crítico de esta modalidad de despliegue que articula la tensión entre la reproducción de lo igual -lo propio- y la expulsión de la diferencia -lo distinto- en cuanto amenaza para tal acontecimiento. La investigación del filósofo surcoreano, y su conexión con la conceptualización inmunitaria, podría articularse en la órbita de dos interrogantes ¿Cuáles son las consecuencias de esta articulación de la propiedad, que en su régimen privativo rechaza la diferencia en una trayectoria de aseguramiento de la propiedad, la soberanía y la libertad como asuntos individuales? y ¿Cómo resuelve el sujeto moderno esta contienda entre protección negativa de la vida y la insistente presencia del otro?

Una de las cuestiones que parece modular la experiencia del individuo inmunizado es la completa ajenidad del otro en el despliegue de una pulsión que parece rebotar nada más que sobre sí mismo. El mismo Han (2017) inicia su obra declarando que “los tiempos en los que existía *el otro* se han ido” (p. 9). Y es que, en efecto, este otro, desde los márgenes que articulan una posición soberana, propietaria y libre de uno mismo, va desapareciendo. Sin embargo, en esta proliferación de lo propio se van deslindando una serie de alteraciones existenciales que se enmarcan en la saturación material del individuo. Este

empresario de sí mismo que, como agente de su propio capital se concentra en su propio crecimiento, llega a un punto de colapso en su propia expansión. Es decir, cuando sabemos que este sujeto se extiende en el espacio público, claro está, sin relacionarse con los otros más que como objetos de soslayo, tendremos inevitablemente que encontrarnos con un punto de implosión. El mismo se expresa en la retracción de su extensión. Es ahora una extensión hacia adentro -esa obesidad obscena que nos recuerda Baudrillard- que se topa con los límites de su propia corporalidad y donde “la producción ya no es productiva, sino destructiva; la información ya no es informativa, sino deformadora; la comunicación ya no es comunicativa, sino meramente acumulativa” (Han, 2017, p. 10).

Parece entonces que los problemas de una sociedad inmunitaria comienzan cuando los principios de la inmunización misma se resuelven. Es decir: cuando la infección -que es la negatividad del otro- y así el contagio, son controlados por un sistema jurídico y biomédico eficiente arribamos a los problemas del exceso de inmunidad. El mismo se revelará como un exceso de uno mismo, de lo igual, o lo que Han denomina *obesidad del sistema*, donde el problema ya no remite a lo infeccioso, sino más bien a lo *adiposo*. Esta imagen que propone el autor nos vuelca sobre el lugar del cuerpo, en tanto epicentro biopolítico, en el paradigma inmunitario. Es ahí donde se sintetiza -como lo proponía Esposito- el principio de la *compensatio*; donde el cuerpo se exime de tener que responder a las exigencias de lo ajeno, pero al mismo tiempo, ante la proliferación de sí mismo, ante la capitalización exitosa de su potencial, no parece haber defensa inmunológica alguna.

Aquel principio hermenéutico que prefiguraba la mismidad como una articulación dinámica nutrida por la negatividad del otro deja su lugar sólo a lo idéntico. Si la mismidad se reconocía a partir de su emparejamiento permanente con lo distinto, hoy podemos percibir el quiebre de tal dialéctica. Lo que comienza a aparecer como sujeto indiviso no es más que una silueta que se recoge en su

interioridad inmune a toda hostilidad. Más aún, este recogimiento no debe confundirse con un proceso de interiorización, de pliegue creativo sobre sí. Responde por el contrario a un repliegue que carece de intimidad en tanto no puede haber proceso crítico de sí mismo si no se cuenta con esa dialéctica provista por la realidad del otro y la negatividad que ejerce. Dicho de otro modo, en ausencia de claves de negatividad, dadas por la presencia extranjera del otro, la interioridad se torna un lugar vacío de capitalización en solitario. A pesar de su triunfo inmunitario, carece de la experiencia crítica de sí mismo, modulándose en una yuxtaposición precaria en términos subjetivos⁷⁶.

Han reconoce este acontecer del individuo inmune como un *adiposo vacío de plenitud*, donde se extingue todo atisbo de seducción en un obscuro estancamiento de lo igual. Las alteraciones existenciales toman así la forma de patologías del cuerpo y de la psique, primando aquellas que tienen que ver con la acumulación, la sobre ingesta, la disociación o la compulsión, en las cuales la violencia de la positividad resulta, paradójicamente, inmune a toda defensa inmunitaria. Ehrenberg -referente en este asunto para Han- inicia precisamente su clásica obra *La fatiga de ser uno mismo* (2000) afirmando que la depresión es aquella zona mórbida que de manera privilegiada nos permite comprender la individualidad contemporánea. En sus palabras:

La depresión inicia su éxito desde el momento en que el modelo disciplinario de gestión de las conductas (...) ha cedido ante las normas que incitan a cada uno a la iniciativa individual, impulsándolo a convertirse en uno mismo (...) Esta manera de ser se presenta como una enfermedad de la responsabilidad, en la cual domina el sentimiento de insuficiencia. El deprimido no está a la altura, está

⁷⁶ Han visualiza el drama de esta precaria yuxtaposición del individuo inmunizado. Señala que "el terror de lo igual alcanza hoy todos los ámbitos vitales. Viajamos por todas partes sin tener ninguna experiencia. Uno se entera de todo sin adquirir ningún conocimiento. Se ansían vivencias y estímulos con los que, sin embargo, uno se queda siempre igual a sí mismo. Uno acumula amigos y seguidores sin experimentar jamás el encuentro con alguien distinto. Los medios sociales representan un grado nulo de lo social". (Han, 2017, p. 12)

cansado de haberse convertido en sí mismo. (Ehrenberg, 2000, p. 12)

Las alteraciones existenciales-corporales se moverán igualmente de la mano con los logros neoliberales del principio de autenticidad. Este imperativo emancipador desarrollará múltiples obligaciones, sin embargo, no en el sentido crítico de una dialéctica sobre sí, sino más bien al modo de un asedio permanente respecto del imperativo de positividad. Han describe esta neurosis como “una coerción a cuestionarse permanentemente a sí mismo, a vigilarse a sí mismo, a estar al acecho de sí mismo, a asediarse a sí mismo” (Han, 2017, p. 38). Con ello se profundiza además el delirio narcisista que, como tal, fuerza un movimiento interpretativo de la realidad sostenido en la autoproducción del yo en cada momento.

En conexión con una *sociedad del rendimiento*⁷⁷ y el condicionamiento pre-reflexivo que ejerce sobre individuos orientados por su potencial, la autenticidad se convierte finalmente en “la forma neoliberal de producción del yo” (Han, 2017, p. 38). Esta autenticidad se opone, en cuanto imperativo de la sociedad del rendimiento, a todo supuesto sobre la singularidad que no esté mediado por un principio de comparación. Esto dado que la persona auténtica será reconocida como aquella que no es igual, que es distinta a los demás, y que, por tanto, no se confunde con los otros. De ello se sigue una creciente falta de sentido existencial, en tanto, la pulsión, ahora volcada ahora sobre sí, se olvida de los objetos del mundo en cuanto objetos de deseo. Esa es una de las paradojas que enfrenta el empresario de sí: si bien coloniza y se apodera de los objetos del mundo, su conquista le resulta ornamentativa; parte de su soberanía, de su gobierno, pero ajena en cuanto a valor como entidades de deseo. Ehrenberg lo expresa con sumaria claridad:

⁷⁷ Véase Han, B. C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder

No se trata solamente de convertirse en uno mismo, de partir beatamente a la búsqueda de su “autenticidad”, todavía hace falta actuar por sí mismo, apoyarse sobre sus propios resortes internos. El segundo vector de la individualidad de fin de siglo es el de la acción individual (...) La cuestión de la *identidad* y de la *acción* se anudan de la siguiente manera: aspecto normativo, la iniciativa individual se agrega a la liberación psíquica; aspecto patológico, la dificultad de iniciar la acción se asocia a la inseguridad identitaria. (p. 197)

Se hacen visibles posesiones carentes de sentido, deseadas en algún momento, pero rápidamente abandonadas en el terreno de lo igual. Sin embargo, ante la necesidad de afirmar el sentimiento de positividad su cualidad pulsional es desplazada a nuevos objetos que reiteran el mismo tránsito. Así, la vacía plenitud adiposa se pliega como un circuito de recompensa que se inscribe como práctica de vida. La repetición compulsiva de tal práctica genera un entrevero existencial que estará a la base de las formas de psicopatología dominantes en la actualidad y sus dramáticas estadísticas en la población⁷⁸. Por ello Ehrenberg (2000) precisa que “El individuo se enfrenta a una patología de la insuficiencia más que a una enfermedad de la falta, al universo de la disfunción más que al de la ley: el deprimido es un hombre atascado” (pp. 16-17).

La sociedad inmunitaria culmina su estabilización ante el contagio en una desestabilización del sistema dada su precaria relación con el conflicto. El neoliberalismo, en su defensa de los valores inmunitarios -individualismo,

⁷⁸ Es por ello que para Han (2017) “la depresión se explica en función de una acumulación narcisista de libido hacia sí mismo” (p. 42). Del mismo modo podemos pensar en otros fenómenos psicopatológicos y trastornos clínicos tales como los cuadros ansiosos, de estrés, ligados al consumo de sustancias, alimentarios, disociativos, entre otros, que -en efecto- van repitiendo exponencialmente un principio de autosuficiencia que se satura sobre sí mismo. Esto resultará particularmente visible si lo cruzamos además con las exigencias de eficiencia de la sociedad inmunitaria ligadas a la capitalización de uno mismo en cuanto empresario

autenticidad, soberanía, libertad- arriba igualmente a este problema, pero no se responsabiliza por ello. Dada su sofisticación gubernamental logra sortear toda amenaza crítica y, más aún, direcciona tal responsabilidad al sujeto neoliberal en forma de fracaso. En efecto, el fracaso del empresario de sí no es percibido en momento alguno como un fracaso del sistema neoliberal, sino de sus empresarios, clientes y públicos que no han sido capaces de capitalizar efectivamente una potencialidad que reside en ellos como plusvalía. Por lo mismo, el miedo ya no tendrá que ver con lo extraño, en tanto aquello ha sido inmunizado por la versión mercantilista del negocio, sino que tendrá que ver con la incapacidad para dar cuenta de sí en tanto capital, sintetizándose en la incapacidad de producción y de mantención de la propia soberanía, propiedad y libertad como agentes en el mercado.

Antes decíamos que el espacio inmunitario inaugura un territorio carente de relaciones, donde los sujetos se encuentran, pero desde la negatividad de lo que de los otros resulte amenazante. Por ello, para Han (2017) las *relaciones* son reemplazadas por meras *conexiones*, cuestión altamente visible en los sistemas de comunicación sofisticados donde la seguridad provista por la distancia inerva toda forma de contacto. Esta modalidad de encuentro potencia los procesos de subjetivación dominantes encarnados en un cliente y en un público ajenos a toda relación, modulados exclusivamente por el régimen mercantil. De este modo, las personas que formaban parte de la comunidad del capital se transmutan en discretos usuarios que negocian bienes en un territorio resguardado por una virtualidad que niega cualquier aparición de un *nosotros* en tanto síntesis de la relación. En definitiva, lo que se estabiliza es un tipo de conectividad donde no hay relación y, con ello, amenaza a la individualidad, quedando la eficacia de la misma por el lado del sujeto que, a partir de sus astucias mercantiles, deberá capitalizarse tanto como pueda.

La subjetivación neoliberal del emprendedor de sí mismo

El lugar donde se desarrollan los conflictos de la biopolítica sofisticada, y así sus patologías existenciales, no es un registro discursivo como tampoco una abstracción colectiva, sino que el cuerpo mismo en cuanto materialidad. Tal como lo subraya Esposito (2009b) “a este cuerpo -a un tiempo individual por ser propio de cada cual y general por estar relacionado con toda una especie- se dirige la biopolítica en su intento de protegerlo, potenciarlo, reproducirlo” (p. 194). El cuerpo así abandona su cualidad metafórica, visible en las imágenes de la filosofía política clásica, y adquiere textura junto a otras cualidades sensibles, inclinándose con ello en los derroteros de la realidad biológica concomitantes a la experticia de saberes médicos.

En términos históricos, desde la medianía del siglo XVIII, el cuerpo de los ciudadanos se convierte en el lugar de privilegio donde se concentra el ejercicio del poder, razón por la cual se cruzan y potencian los desarrollos de la medicina social y la salud pública con la actividad económica y política del Estado. Así, lo que va caracterizando al horizonte del biopoder es el modo en como el derecho, la política y la economía comienzan a rendirle cuentas al bienestar cualitativo y cuantitativo de la población desde sus aspectos netamente biológicos. Por ello Esposito (2009b) afirma que “la vida se vuelve en todos los sentidos asunto de gobierno, así como este deviene antes que nada gobierno de la vida” (pp. 195–196). Ello explica que el proceso de medicalización -del que hablábamos al inicio de este trabajo- se proyecte mucho más allá del ámbito sanitario, articulando una cosmovisión generalizada entre escenarios políticos, económicos y jurídicos. Al mismo tiempo este gobierno de la vida abandona la lógica del lenguaje soberano de la ley por el biopolítico de la norma, lo que significa que la presuposición de un orden en términos abstractos y conceptuales se ve permeado por la implicación profunda del derecho con la biología, abriendo luego un conjunto de distinciones particulares gestionadas por figuras especialistas.

Esta implicación tiene como finalidad la inmunización del cuerpo, su sobrevivencia ante las amenazas del colectivo que lo priva en acción y potencia de sus posibilidades de despliegue en cuanto cuerpo positivo. Vemos que este cuerpo, en tanto epicentro de la exhortación biopolítica, oscila en una “dialéctica aporética” -como la llama Esposito- en tanto, bajo el principio de conservación del tratamiento inmunitario, termina debilitándose por un descenso de su capacidad de sensibilidad e integración de los agentes agresores. Dicho de otra manera, el cuerpo en su orientación a la positividad, al negar y expulsar drásticamente cualquier amenaza respecto de tal objetivo, se hace inmune a los efectos de estos agentes externos; sin embargo, a la larga, su incapacidad para entablar relaciones con aquellas negatividades -y en ocasiones la casi total ajenidad de las mismas- terminan por debilitarlo respecto de sus posibilidades de adaptación a nuevas exigencias. De este modo, bajo el gobierno de esta neurótica obsesión por el imperativo de seguridad de sí mismo advertimos la paradoja protección/negación que recae sobre su positividad defensiva donde, como lo afirmara Esposito (2009b), “es justamente la protección la que genera el riesgo del que pretende defender” (p. 200).

Tenemos entonces que el cuerpo es el territorio del conflicto biopolítico moderno lo que significa que la capitalización del sí mismo y el aseguramiento de la inmunidad que lo propicia se presentarán como el opuesto a la posibilidad de caída de la barrera inmunitaria y el padecimiento de la imposibilidad de poder. En los márgenes económicos del neoliberalismo esto conlleva el despliegue corporal de diversas imágenes ligadas al cuerpo en su materialidad: “cuerpo empresarial”, “desarrollo corporativo”, “capital humano”, “crecimiento orgánico”, entre otras. Por oposición tendremos aquellas metáforas corporales del cese del crecimiento como evidencias del desajuste donde las patologías psicológicas avisarán de un organismo propenso a la detención, una física ligada a la desaceleración, el estancamiento depresivo, el estrés laboral *-burnout-*, entre otras. Son significantes que expresan el triunfo o la derrota de este cuerpo en su

posibilidad de lidiar con las modernas exigencias del mercado, la biopolítica sofisticada y los modos legítimos de subjetivación.

En este escenario, la relación entre cuerpo y subjetivación es de superposición, en tanto, el cuerpo aparece como la presencia encarnada de la subjetividad, como registro material de su encarnación, en un proceso complejo donde el cuerpo, respecto al sujeto es, al mismo tiempo, efecto y superficie, emergencia e inscripción (Landa y Marengo, 2010). Así, para la reproducción de la positividad del sujeto contemporáneo -material, axiológica- y la evitación de toda patología del rendimiento, resulta necesario un ajuste [*to fit*: encajar, ajustar, calzar, quedar bien] del cuerpo en su inscripción subjetivante que lo disponga a las exigencias de un capitalismo flexible⁷⁹. El resultado de tal adecuación no es solamente la incidencia de un comportamiento repetitivo, sino bajos las condiciones de posibilidad neoliberales, una *forma de vida* en su totalidad. Tal forma de vida, para Landa y Marengo (2010) se inscribe hoy en la llamada “industria del *fitness*”, donde la hipótesis de trabajo central apunta a que:

La ideología del *fitness* se constituye en un repertorio de regulación y transformación corporal que se corresponde con una axiología específica, que en su sentido y *performatividad*, nos permite comenzar a rastrear el abanico de recursos (yoicos y corporales) que las agitadas aguas del mercado capitalista contemporáneo prescriben para el devenir del múltiple social: juventud, proactividad, flexibilidad, adaptabilidad al cambio, polivalencia, calidad de vida competitividad, eficiencia, etc. (p. 164)

⁷⁹ Tomamos la noción de “capitalismo flexible” tal como la propone Richard Sennet (2000) para quien, la creencia de que una experiencia no rutinaria estimula la innovación y la libertad personal, esconde realmente una nueva estructura de poder y control. Estas estructuras laborales llamadas flexibles conducen así la reinención discontinua de las instituciones, la especialización flexible de la producción y la concentración sin centralización del poder. De este modo, el capitalismo flexible da cuenta de aquella erosión del sujeto en cuanto trabajador, incapacitándolo para cuidarse a sí mismo y promoviendo además la desconfianza entre trabajadores. Véase Sennet, R. (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama

El giro del *fitness* produce un cuerpo, pero más aún, todo un *ethos* gubernamental, donde el valor de uso del mismo siempre resulta parcial, conjugándose con su valor de cambio, ligado a la exhibición del cuerpo en una economía de intercambios. Por ello, Costa y Rodríguez (2012) agregan que:

El *fitness* se coloca en el cruce entre prácticas de sí (constitutivas del sujeto, y entonces tecnologías subjetivantes) y tecnologías de gobierno (tecnologías de sujeción, que podríamos llamar también en ciertos contextos, desubjetivantes), en la medida en que, por decirlo así, *fitness* se dice de muchas maneras. (p. 165)

Para los autores habría al menos tres formas en que este giro se presenta. En primer lugar -ligada a la esfera de la *sensibilidad*- un conjunto heterogéneo de saberes y técnicas de modelación y mejoramiento del cuerpo orientados a intensificar las vivencias de la persona, especialmente en su ajuste al régimen de trabajo inmaterial de la sociedad del espectáculo; una segunda -ligada a la esfera de los *deseos*- donde una serie heterogénea de imágenes y representaciones, operan, esta vez separadas del cuerpo, orientándolo en su dimensión imaginaria y potencial; y finalmente -ligadas a la esfera de la *acción*- que se sirve de una serie también heterogénea de mecanismos concentrados en detectar, componer y así ajustar una relación óptima con el cuerpo (Costa y Rodríguez, 2012). Es así como la ideología del *fitness*, del cuerpo ajustado, condensa la forma de la superposición cuerpo-subjetividad, en el marco de una economía política de la vida contemporánea, delimitando modos legítimos de sensibilidad, deseo y acción. Desde ahí, sus fuerzas progresivas instarán a la valoración de ciertos patrones de conducta, ritmos de trabajo, regímenes alimenticios, tiempos de descanso y en fin, de cierto estilo general de vida, que plegaría la forma del individuo exitoso.

Ulrich Bröckling (2015) ha señalado que “si la vida se convierte en una función económica, la desinversión significa muerte” (p. 107). Sin embargo, incluso en este caso encontramos cierta subjetivación del incompetente o una “subjetivación de la muerte”. Y es que la contracara del empresario de sí es lo que podríamos designar como el “cesante de sí mismo”, que es aquel que en su fracaso no se halla por fuera del régimen neoliberal, habitando una negatividad exterior ni mucho menos antagonica. El cesante de sí mismo, en tanto momento de este proceso de subjetivación, en tanto atrofia y detención de esta omnipotencia subjetiva, se halla igualmente considerado en el régimen del *fitness*. En efecto, encontraremos incluso en la cesantía una serie de prácticas, de trabajos sobre sí, que denotan el comportarse como un “buen cesante”, adecuado al acontecimiento del desempleo tanto desde la autocrítica y vergüenza necesaria como desde el aprendizaje para retornar a la arena laboral con un mejor pronóstico⁸⁰. Pero además de esto, en el acontecimiento de la cesantía se juega además una forma de adecuación económica de todo el sistema donde el sin trabajo ejecuta un rol clave, como límite, como advertencia y -en ocasiones- amenaza respecto de las fuerzas centrífugas del sistema. Por ello podemos decir que el cesante ya no está por fuera del régimen de trabajo, sino que representa su límite interior, su manifestación laboral menos intensa y más decadente, pero identificable, en términos ético-políticos y económicos, para el ajuste del sistema en su totalidad⁸¹. Luego, se encuentra sometido a dos constricciones:

⁸⁰ Como lo subraya Ehrenberg (2000) el punto relevante de los debates nosológicos actuales evidencia que la depresión, a diferencia de los cuadros neuróticos regulares, “se siente como una falta o carencia de la que se siente vergüenza (...) la personalidad depresiva está en un enfermo de la insuficiencia”. (p. 153)

⁸¹ Esto nos recuerda cuando Mark Fisher acerca de la *privatización del estrés* recuerda la investigación de Ivor Southwood acerca del trabajo precario y el consumo digital “En un momento en el que se encontraba subempleada y viviendo en base a contratos de corto plazo que conseguía en agencias de empleo de un momento a otro, una mañana tuvo la mala idea de ir al supermercado. Al volver a casa encontró en su e-mail un mensaje de una agencia que le ofrecía trabajo por el día. Llamó a la agencia, pero le dijeron que el trabajo ya había asignado y le reprocharon su desconcentración. “Diez minutos en la calle es un lujo que un trabajador freelance no se puede tomar”, relata Southwood. De estos trabajadores se espera que se

Como soberano de sí mismo no puede tolerar residuos que queden fuera del alcance de su intervención maximizadora de beneficios sobre la propia persona. Sometido a la propia soberanía no sabe a qué temer más: al imperativo autooptimizador ilimitado o a la decisión de renunciar a este y, con ello, perderse completamente. (Bröckling, 2015, p. 108)

De este modo, el negativo del cuerpo *fitness*, aquel que habita en el margen exterior del sistema, distante de la forma de vida que este estilo performa sobre la vida misma, es aquel que renuncia al entramado formal de la economía de la vida. Difícil es caracterizar a tal figura dado que, por una parte, nunca es posible estar completamente por fuera del sistema: su absorción biopolítica no lo permite, en tanto su límite es igualmente el límite de una fuerza gravitatoria que modula con una intensidad centrípeta no menor el modo en el cual este *outsider* lucha o se rinde [*outcast*] frente al sistema. En efecto, a pesar de que a momentos este sujeto desajustado parece vencer la potencia de este régimen económico de la vida la verdad es que no logra más que bordear su afuera. Por otra parte, los rostros que podrían encarnar tal excarnación, son siempre móviles e intermitentes: el sin trabajo, el vagabundo, el institucionalizado, el sin casa, el interdicto, etc. Adquieren la forma momentánea de la expulsión, de la retirada, o de la resistencia, pero en algún momento retornan cayendo presas de la economía de la adecuación, obligados o por voluntad propia, conscientes o no, incluso más allá de si están vivos o muertos⁸². Desde esta perspectiva los

queden en la puerta de la fábrica, con las botas puestas, cada mañana sin falta". (Fisher, 2018, p. 125)

⁸² Cabe decir -siguiendo a Francesco Adorno (2012)- que el caso del suicidio, ampliamente estudiado en la sociología y la psicología actual, podría representar una forma de muerte "antibiopolítica" y "aneconómica", en tanto el suicidio mostraría, de modo radical, el límite del biopoder dado que haría aparecer, en las fronteras y los intersticios del poder que se ejerce sobre la vida, el derecho individual y privado de morir". (p. 447). El suicidio representa así un escándalo para las sociedades contemporáneas, particularmente cuando como es el caso de la eutanasia, contrapone la voluntad individual por el momento de la muerte ante todo el aparataje médico y moral del régimen gubernamental y sus tecnologías de gestión de la vida

cuerpos humanos que ajustan de buena manera su actividad productiva y de consumo resultan sustantivos para los nuevos procesos de reproducción social capitalista. Este juego de sujeción y subjetivación pavimenta el camino al empresario de sí mismo quien en su actuar flexible y estratégico metaboliza sus energías corporales en pautas de rentabilidad y acumulación mensurables (Landa y Marengo, 2010).

En un armonioso encuentro los dispositivos de *fitness* se coordinan provechosamente con los del *management* empresarial sintetizando toda una cultura del capitalismo flexible y la figura predominante del empresario moderno. En sintonía con lo expuesto por Han en páginas anteriores vemos que “el trabajador interioriza determinada ergonomía, es decir un modelo de gestión de la energía corporal entendida como la principal variable económica y fuente de valorización de la empresa. El plus de esta competencia interiorizada es la *autocompetencia*” (Landa y Marengo, 2010, p. 175)⁸³. El desenlace de esta competencia interiorizada, donde el rendimiento se vive como un asunto de aptitud personal, se resuelve en la gestación de una comunidad organizacional, la cual -tal como veíamos con Esposito- no alberga en sí la virtud de la comunidad en cuanto aceptación de la negatividad del otro en una corresponsabilidad y una deuda impagable sino, por el contrario, genera un sistema de retroalimentaciones que empuja a cada competidor a optimizar su comportamiento introyectando en sí mismo el supuesto económico de la empresa, vivenciando de este modo a sus pares como rivales. De este modo, gobernar significa, en este contexto, la capacidad para estimular la propia competencia en un condicionamiento circular donde “a más dominio de la competencia, tanta más oportunidad tienen los actores de acomodar su actuar hacia la capacidad de competir. *Only competition makes competitive*” (Bröckling, 2015, p. 119).

El clima laboral agradable de la empresa no tiene que ver entonces con la erótica de ir hacia afuera, ni con la reciprocidad de la relación mutua ante un

⁸³ Sin cursivas en el original

munus constituyente, sino ante todo con la estimulación -instrumental o competitiva- del otro en cuanto negativo para la actualización de las propias potencialidades. En este sentido es que Landa y Marengo (2010) advierten que “el escaneo de las superficies corporales (por parte de la empresa) es continuo tanto para identificar y potenciar aspectos positivos como para sancionar, neutralizar, suprimir y eliminar aspectos negativos” (p. 176). Esto conduce en la empresa el juego de formación continua que es un modo de adecuación constante e ilimitada del trabajador/empresario de acuerdo a las dinámicas de crecimiento de la empresa, sus innovaciones y la sofisticación de sus tecnologías de rendimiento, pero por sobre todo para la mantención de un sistema de gestión de la vida, y específicamente de su registro corporal, de acuerdo al itinerario de un capitalismo dinámico. Es por ello que, a esta estimulación, más que como un compromiso con la empresa se le reconocerá como una *actitud* ante la vida, y es que la empresa se convierte, a través de la interiorización y la autocompetencia, en la vida misma del empresario de sí. La empresa no delimita así un territorio de visita, sino de reclamo por un sujeto que la habite de manera permanente y cuya instrucción se edifica permanentemente a partir del dispositivo fitness/management y sus técnicas de vida.

Desde acá Landa y Marengo (2010) proponen que “el *fitness* es al modo de producción flexible lo que la Educación Física era al fordismo industrial” (p. 178). Si en el segundo la cuestión era acumular capital a partir de un ejercicio controlado espacio-temporalmente, un ejercicio mecánico, pauteado, vigilado, mensurable; en el *fitness* el objetivo será fluir en el capital y así potenciar la adaptabilidad en un régimen vertiginoso donde no hay pautas claras, ni medidas, ni espacios vigilados. En consonancia con Deleuze (2014, 1999) y Lazzarato (2006, 2010), opera un control atópico, garante de la multiplicidad, el cual hace recaer la responsabilidad exclusivamente en la operación de autocompetencia que no es sino una vigilancia interiorizada de la propia vida. Está será la estética del *líder* cuyo modelo corporal será dinámico, autoeficaz, autocontrolado. Una

máquina inteligente y versátil cuya estética contrasta con la pesadez del trabajador de antaño y toda la burocracia de su obediencia. Como señalan Costa y Rodríguez (2012) esto tendrá que ver con la sensación de libertad del sujeto, en la medida en que se es libre de elegir mediante qué tipo de prácticas se dará cumplimiento a los propios deseos y necesidades⁸⁴.

Por otra parte, la resistencia carece de lugar en tanto la dialéctica amo/esclavo, interiorizada en una síntesis personal, no deja espacio a algún tipo de insurgencia. Si esta tiene lugar se aplica contra sí para luego empujar al sujeto a buscar en el sistema de adecuación mecanismos para contrarrestarla. Las empresas cuentan entonces con departamentos de “recursos humanos” atentos a asistir las incompatibilidades del trabajador/empresario en su trayectoria hacia la capitalización de sus potencialidades proliferando bonos, talleres, jornadas, capacitaciones, fármacos, coaching ontológico, *jeansday*, etc.⁸⁵. Así, hoy por hoy, podemos advertir la extensión de estos dispositivos de gestión del cuerpo ajustado en la proliferación de creación de espacios para realizar sus prácticas; en la generación de investigación y saberes médicos al respecto; y en la generación de tecnologías de conducción y rehabilitación en caso de ser necesario. Tal como lo advirtiera Foucault varias décadas atrás “productividad económica y docilidad política”⁸⁶ aparecen como la consigna sobre la cual se pliegan las corporalidades del *fitness* y el *management*. En ellas se delimitan

⁸⁴ La hipótesis propuesta por los autores supone que el dispositivo *fitness* permite una gestión diferenciada de las desigualdades sobre la base de una premisa “los problemas, deseos y necesidades son universales, pero las respuestas, soluciones y alternativas pueden ser personalizadas o ‘customizadas’”. (Costa y Rodríguez, 2012, p. 168)

⁸⁵ Como lo advierte Ehrenberg (2010) “Nos resultará cada vez más necesario convivir con psicotrópicos que mejoran el humor, aumentan el dominio sobre uno mismo y endulzan de algún modo los golpes de la existencia: en tanto dan cuenta del modo de vida que expresan” (p. 13). Del mismo, respecto de los dispositivos y tecnologías del buen encauzamiento, señala luego: “Por el lado de las nuevas terapias domina la feliz impresión de que cada uno va a poder partir a la conquista de sí mismo sin tener que pagar el precio de hacerlo: los terapeutas usan de un modelo deficitario acrecentar “el potencial humano”, su ideal es el de un sujeto pleno, sin rupturas que lo dividan -estamos aquí en el arte de reparar”. (p. 161)

⁸⁶ Véase al respecto Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI

tanto los escenarios legítimos de actuación subjetiva como los de resistencia, entendida la última ya no como diferencia y antagonismo ante las fuerzas normalizadoras, sino como síntoma de incompatibilidad para la continuidad del aseguramiento del capital personal.

Bajo los imperativos del *fitness* y el *management* podemos suponer que asistimos a la emergencia de una nueva ficción subjetivante que trasciende el ya especializado *modus operandis* del empresario de sí mismo: este es, el *self emprendedor*. Este último sintetiza las exigencias de una capitalización de sí mismo en una entidad más sofisticada que articula una visión normativa del ser humano más una diversidad de tecnologías sobre el yo. Caracterizamos esta subjetivación como una ficción en tanto su naturaleza nunca llega a concretarse. En efecto, el emprendedor de sí mismo, tal como hace poco lo ha propuesto el sociólogo Ulrich Bröckling (2015), opera siempre como una posibilidad de ser, un “como si” que se mantiene en permanente automodificación a la espera de alcanzar su meta. O en sus palabras una “ficción realista motivada por el deseo de permanecer con la posibilidad de mantener la comunicación, y que está propulsada por el temor de carecer de este esfuerzo de adaptación de verse excluido del orden social asociado a mecanismos de poder” (Bröckling, 2015, p. 62). El *self emprendedor* es un sujeto inubicable, siempre emergente, siempre flexible: un sujeto que no se es, sino que se debe llegar a ser. Su atmósfera del aparecer toma la forma de un conjunto de proyectos en serie en los que debe moverse con eficiencia. Así, su identidad se constituye desde una *ipseidad* totalizante, que lo conmina a actuar, definiendo parcialmente su identidad en cada tarea, pero perdiendo de vista la *mismidad* que lo constituiría como sujeto de tal dominio. En efecto, su identidad no es fija, ni representa algún rasgo de personalidad subyacente, ni tampoco se determina por una posición social adquirida; sino más bien no hace más que servirse de “una sucesión discontinua de acciones emprendedoras” (Bröckling, 2015, p. 281).

Este empresario de su fuerza de trabajo ha perdido los límites entre trabajo y tiempo libre, vida laboral y privada, en tanto la economización de sus prácticas de vida abarca la totalidad de su cotidianidad⁸⁷. La economía de mercado y su capital flexible ubica en todos los ámbitos de su vida la tendencia imperativa de autocontrol, autogestión, autoeconomización y, en fin, la internalización de todas aquellas categorías que en algún momento se dibujaban a nivel estructural en la gubernamentalidad neoliberal. Si el Estado benefactor establecía un trato entre disciplinamiento y seguridad social que dejaba espacios no controlados para el despliegue de formas de vida singulares, en este escenario el terreno de la singularidad queda capturado por los mismos imperativos de crecimiento propios del aseguramiento del capital. Así, este nuevo ciudadano se ve empujado a acumular y gestionar un capital de goce que, expuesto a las mismas reglas de la economía de mercado, debe estar abierto al riesgo en el desafío simbólico de llevar tal empresa al éxito. A diferencia del empresario de sí mismo, que debe cautelar su capitalización a partir de una adecuada lectura del entorno de mercado, el emprendedor de sí mismo expresa un automodelamiento performativo que no responde a moldes institucionales, análisis socioeconómicos o declaraciones gubernamentales, sino a su propia pericia para autogestionarse a través de nuevas tecnologías como la literatura de gestión y sus versiones interactivas a través del uso de internet.

Aquí los ejemplos resultan numerosos y es que desde inicios de los 90 la literatura de gestión inundo las estanterías, y luego los catálogos digitales, de materiales suficientes para emprender las sociedades anónimas de sí mismo o

⁸⁷ Tal como lo advertíamos antes el emprendedor de sí mismo no declina su funcionamiento independiente de su relación contingente con el trabajo. Bröckling (2015) subraya que “Según esta racionalidad, uno sigue siendo emprendedor de sí mismo, después de perder su empleo. El Yo no puede despedirse a sí mismo, la gerencia de la propia vida termina recién con ella misma. Por ese mismo motivo, la autoadministración del capital humano individual rebasa mucho más allá de la vida profesional y desconoce hora de cierre o esfera privada. La autogestión debe activar los potenciales de toda la persona (y no solo de la fuerza de trabajo). Convertirse en emprendedor no depende del estado laboral, sino es un “enfoque de vida””. (p. 80)

como Bröckling las denomina las “Yo - S. A.”⁸⁸. Como el autor lo refiere estos instructivos del autoéxito no solo transmiten técnicas de planificación del uso del tiempo o enfrentamiento del estrés, sino que “como tratados de sabiduría contemporánea o manuales de estilo de vida metódicos, diseñan un modelo de subjetivación amplio y entregan ejercicios prácticos para la optimización de uno mismo” (Bröckling, 2015, p. 79). A partir de estos recursos tecnológicos el emprendedor de sí mismo accede a suplementos de personalidad que lo conminan a reconocerse a sí mismo dentro de la ecuación de mercado como una unidad económica independiente. Este individuo óptimo no debe luego sólo intervenir en el mercado sino más aún, debe sentirse rodeado de un mercado, aplicando sobre sí mismo los principios y directrices del emprendimiento. Se halla así escindido como proveedor y cliente, debe comportarse como ambos, debiendo atender a las demandas de su proyecto personal ejercitando adecuaciones permanentes sobre su personalidad y su comportamiento. Si ignora estas demandas en el despliegue de su planificación comercial es probable que sucumba ante los efectos del estrés negativo, la desmotivación u otros modos de agotamiento vital⁸⁹.

El éxito del emprendedor de sí mismo pasará por satisfacer las exigencias de sí en cuanto unidad económica. Por ello su capacidad de diferenciación se expresará en la habilidad para distinguir su marca “Yo” sobre la masa de competencia que lo rodea, es decir, deben tener consigo mismo una relación conforme al mercado (Bröckling, 2015). Para el logro de este equilibrio, y así el posicionamiento de su marca en el mercado, debe además recurrir a técnicas psicológicas y entrenamientos mentales que le permitan ejercitar su autogestión tanto como desacoplar de sí aquellos afectos que mermen su cualidad productiva

⁸⁸ Véase Bröckling, U. (2015). *El self emprendedor. Sociología de una forma de subjetivación*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, especialmente pp. 78 - 87

⁸⁹ Para profundizar este tema véase Ema, J. (2009). Capitalismo y subjetividad ¿Qué sujeto, qué vínculo y qué libertad?. En *Psicoperspectivas*, VIII (2), 224-247. 2009. Recuperado el 12 de mayo de 2015 desde <http://www.psicoperspectivas.cl>

y de consumo. El asunto es no perder el enfoque, y la actitud que complementa al mismo, saber venderse bien, además de un constante chequeo respecto de la confiabilidad de su trabajo. Esto último resulta sintónico con lo que Rose (2007, 2012) sostiene respecto a que los individuos son obligados a vivir haciendo de su sí mismo un proyecto; lo que significa que ellos “deben afinar su mundo emocional, trabajar en mantener sus compromisos caseros y maritales, en sus relaciones con el trabajo y en sus técnicas de placer, ellos deben desarrollar un ‘estilo’ de vida que maximice su valor de existencia consigo mismo” (Rose citado en Bröckling, 2015, p. 282).

El mismo autor en su trabajo distingue cuatro características o modos de despliegue de esta ficción subjetivante. En primer lugar, este debe presentarse como *un usuario de oportunidades y ganancias*. Es decir, su actuar debe expresarse como una elección entre alternativas sentidas más o menos atractivas que impliquen un goce personal. Es un egoísmo en sentido amplio que debe velar por rentabilización de la propia vida. Así su atributo central será su capacidad de ingenio para aprender sin objetivos claros y en el menor tiempo posible, superando en tal aventura a quienes se presentan como competidores. En segundo lugar, debe ser *un innovador*, es decir, un individuo capaz de revolucionar la estructura productiva, sintetizándose así como un líder de cualidades heroicas al interior de una economía mercantil. Es un innovador, versátil, creativo, frente a una masa de imitadores que fracasan en la empresa de sí mismos. En tercer lugar, es igualmente *un portador de riesgos*, el cual, a diferencia del trabajador corriente o del ejecutivo pagado, enfrenta día a día las consecuencias económicas de sus decisiones. Y es que el emprendedor de sí mismo es propietario de su capital en su totalidad. No es dependiente asalariado en el sentido de que los vaivenes de su proyecto “Yo - S. A.” están puestos en juego en un entramado económico de incertidumbres, apuestas y parámetros móviles. Como lo sugiere el autor “no renuncian a transformar la incertidumbre pura en riesgos calculables donde ello es posible; pero también saben que el

éxito no puede ser calculable” (Bröckling 2015, p. 130). Finalmente, en cuarto lugar, opera como *un coordinador*, en tanto se debe hacer responsable de la coordinación de todos los procesos productivos, debe organizar su fuerza de trabajo, reunir el capital de explotación y tomar decisiones estratégicas. En una pertinente analogía Bröckling (2015) señala: “ellos son, para la empresa, lo que el soberano es al Estado” (p. 130).

Quien no esté dispuesto a entrar en estos derroteros de la economía de mercado quedará recluso a un sí mismo desajustado y por tanto perdedor. Más por el contrario, quien se inscribe en esta actitud universal estimulará su prosperidad económica y el logro de la satisfacción personal. El desarrollo del emprendimiento se efectuará, no desde categorías morales, sino como una categoría comparativa en la medida que el emprendedor de sí mismo debe ser *más ingenioso, más audaz, más creativo* y también *más resiliente*. Por lo mismo, no todos pueden llegar a ser emprendedores. Ante esto la responsabilidad del éxito o el fracaso, tal como lo veíamos antes con Han (2012, 2014a), recaerá completamente sobre uno mismo. No obstante, en la vertiginosa dinámica que organiza este juego de emprendimiento, la tranquilidad de la ventaja siempre será momentánea, debiendo un verdadero emprendedor de sí mantenerse en guardia ante las vicisitudes del mercado. Para tales momentos, contará con consejeros de deudas, terapeutas y consultores de trabajo, quienes “están disponibles para ayudarlo al fracasado a ponerse de nuevo de pie, y le ofrecen, nada más ni nada menos que para ese fin, las virtudes y técnicas de la gestión de proyectos profesionales” (Bröckling, 2015, p. 285).

Esto resulta crucial en términos de la relación que implica entre administración de la vitalidad, economía de mercado y subjetivación inmunitaria. Así, el emprendedor de sí mismo identifica un tipo de sujeto que debe romper el lazo con lo colectivo para fomentar un vínculo de gestión de su propia vitalidad bajo el imperativo de la optimización. El riesgo se convierte en estímulo para reproducir, casi de forma espontánea, un modo de ser sujeto que, tanto como

despliega una identidad parcial, que sobrevive al riesgo de las amenazas del mercado, hace del ejercicio gubernamental mismo un modelo de subjetivación ilimitado e inmune a toda relación crítica.

Síntesis y alcances

El proceso de subjetivación contemporáneo parece hacer converger tanto los avances de una economía del capital flexible, como las reglas del juego neoliberal, con ciertas categorías políticas que favorecen el ajuste de este sujeto a las nuevas exigencias del mercado. El entorno se abre a las posibilidades de despliegue de un empresario de sí mismo que requiere a la vez de ciertas barreras protectoras de su integridad en cuanto el es su propio capital. Desde ahí, la inclinación a inmunizarse ante las amenazas del afuera comienza a reflejar no sólo la distancia con una comunidad extraviada, que reclama justamente un dar que no se puede negar, una apertura que se agota como acontecimiento y no a la espera de una retribución; sino además transforma a la comunidad en un sistema de negociaciones donde lo esencial será lo opuesto, es decir, no tener obligaciones con los otros sino sólo negociaciones en el horizonte de una economía política individual. El sujeto se halla así exento de obligación con el otro, ajeno a toda mutualidad, volcado sobre la empresa de sí mismo en tanto este es el territorio sobre el cual posee dominio en cuanto soberano. Si la *communitas* expropiaba algo de sí mismo, dejando aquello sujeto al otro, a su mirada, a su contagio, pues la *immunitas* opera luego como la categoría política que suprime tal condición dejando al sujeto sólo ligado a su soberanía individual. No hay entonces deuda *-munus-* con el otro, sino sólo consigo mismo, suponiendo la misma la internalización de exigencias que antes se tenía con otros en una negociación personal emplazada como optimización de lo que se tiene y con ello de lo que se es.

Tanto en términos jurídicos como biomédicos esta categoría política revela su potencia: jurídicamente se dispensa de obligación con los otros y las preocupaciones sólo serán detectadas en la medida que amenazan la soberanía, la propiedad y el desarrollo personal; biológicamente la inmunidad opera como una barrera refractaria cuyo fin -en un cierto sentido darwiniano- no es más la conservación de la propia vida. Tenemos así exención y protección como los operadores políticos de un proceso de subjetivación inmunitaria cuya finalidad es conservar la vida. Por esto Esposito hablará de una *protección negativa de la vida* dado que no hay enfrentamiento con el otro, sino cierre en una positividad de sí mismo que, en tanto evita la beligerancia del encuentro, supone un aparente triunfo de la vida en cuanto dominio privado.

Frente a la caída de la matriz teológica trascendente la Modernidad se presenta como el escenario donde este nuevo aparato defensivo protege al individuo ante las amenazas de la realidad. De este modo, en una transmutación teológica, asistimos al movimiento desde simbolismos religiosos y sus prácticas sociales, hasta simbolismos jurídicos y biomédicos y sus prácticas individuales, los cuales encuentran en las instituciones modernas garantías para su función en cuanto aseguramiento de la vida.

Junto con ello la filosofía política moderna proveerá de categorías adecuadas a esta nueva configuración inmunitaria. En primer lugar una *soberanía* expresada como forma de privatización del dominio individual en oposición a lo público. La soberanía engendrará el valor de la autenticidad cuyas derivadas irán poblando el imaginario social contemporáneo. Ser soberano de sí mismo, independiente, auténtico, no imitador, será una cuestión fundamental no sólo para el logro de una identidad en cuanto empresario de sí, sino sobre todo para dejar claros los límites con toda aquella alteridad que amenaza en su exigencia del encuentro. De este modo, el sujeto soberano operará como gobernante de su territorio, dueño de sus proyectos, señor de sus decisiones. Esto nos conecta con la categoría de *propiedad*, la cual alude a este objeto de la

soberanía, destino de la pulsión. Interesante es advertir como la propiedad no alude solamente a objetos exteriores sino a la propia interioridad, al cuerpo mismo y a su dimensión psíquica y biomolecular. Como lo veíamos antes el cuerpo se torna objeto de dominio, pero no como un dominio disciplinar, sino como cuerpo a ser gestionado, potenciado en su liberación, controlado en sus multiplicidades, gratificado en sus deseos psíquicos como en sus posibilidades moleculares. Este privilegio del cuerpo como propiedad soberana primordial tendrá expresiones en diversos registros y ámbitos de la vida, mas en todos ellos la consigna central será la extensión del mismo, su acomodación, su liberación pulsional, su seguridad, pero evitando en todo momento las exigencias de relación en cuanto mutualidad con otro. Esta última implicaría el riesgo de amenazar tanto el objeto de propiedad como la condición de soberano sobre el mismo. Finalmente, la *libertad* puede ser entendida como la conjunción de las anteriores, en tanto el individuo soberano de su propiedad es capaz de ejercer su derecho, que es la posibilidad de imponer un orden a partir de la extensión de sí mismo sin tener que rendir cuentas. Este valor, venerado por las expresiones políticas del presente, hace eco de los supuestos anteriores: libertad como exención del compromiso con otros, libertad como exención de responsabilidad con lo común, libertad como barrera ante toda amenaza extranjera a su dominio y sus objetos de reconocimiento en cuanto individuo.

Es así como la articulación soberanía/propiedad/libertad constituye no sólo la matriz ético-política del sujeto de la sociedad inmunitaria, sino sintetiza además una ontología y una práctica de vida, que se elevan como valor fundamental en las sociedades desarrolladas. Sin embargo, este exceso de positividad, junto a la pérdida del encuentro comunitario, terminan implosionando en individualidades obscenas y obesas de si mismas. En esta tensión la *expulsión de lo distinto* solventa la libertad y el dominio sobre sí, pero sintetiza al mismo tiempo una subjetividad vacía, carente de la textura relacional que dona la presencia del otro. Más aún, este volcamiento sobre sí transforma los riesgos de la comunidad en

enfermedades autoinmunes, aquellas que se disparan por la autocoerción y ante las cuales la primera respuesta es la negación. Y es que cuando la pulsión se vuelca sobre sí mismo las exigencias de la plusvalía estallan en una interioridad carenciada, desprovista del equilibrio que dona la mutualidad. Así se cronifican las patologías existenciales de la modernidad tardía: el estrés, la depresión, la sobreingesta de alimentos, de objetos, de sustancias, etc., todas ellas formaciones neuróticas que lidian con las faltas propias del imperativo de *deber ser* y de *poder poder*. La sombra etimológica de la *angustia* aparece así en toda su expresión: abismo estrecho y vacío, desfiladero del ser, exterior a todo *logos*.

La sofisticación neoliberal atiende estas alteraciones por medio de suplementos que no ponen en duda el sistema en ninguna de sus formas y que, por el contrario, parecen incluso higienizar sus estratagemas. La transmutación teológica incide igualmente acá en tanto el sujeto no encuentra en trascendentalismos respuesta alguna a sus alteraciones, pero tampoco en el espacio social ni en las instituciones garantes de la libertad personal. Estas últimas parecen conformarse con trazar un itinerario jurídico y biomédico sobre el cual transitar para acceder al autocuidado, cuestión absoluta responsabilidad de cada quien. Así la psiquiatría, todo tipo de terapeutas y los psicofármacos se convierten en la alternativa por antonomasia. Ellas operan perfectamente como el *phármakon* ante la vida abyecta: su indicación y, sobre todo, su autoadministración, garantizan la libertad individual al mismo tiempo que protegen ante las dificultades de la autocapitalización. Junto con ello, declinan, en su efecto sedante, cualquier inquietud hostil respecto a la continuidad del sistema: así obliteran la inquietud por uno mismo, por los objetos de deseo extraviados, como por la falta de otro para el propio evento de reconocimiento⁹⁰.

⁹⁰ Esto resulta consistente con la inespecificidad de los cuadros depresivos los cuales en gran medida aún resultan desconocidos respecto de su etiología, aunque no se dude de su tratamiento principalmente farmacológico. Como lo advierte Ehrenberg (2000) “el término “depresión” es vago, ya que designa, si no un humor triste, al menos una alteración “anormal” del humor, para la cual no se ha encontrado falla biológica alguna y, para concluir con toda esta extravagancia, no se sabe de qué se trata, pero sí que se la cura mejor ¿Qué es la depresión?”

En este mismo registro la hiperconectividad, las redes sociales y todos los artilugios de la era digital operan eficaz y eficientemente como placebos de la actividad social, proveyendo de ortopedias que en diversos grados mitigan la inquietud, el miedo y la soledad, claro está, al costo de generar nuevas patologías⁹¹. Su potencia existencial resulta escasa y es que en tanto son subsidiarias de la misma matriz biopolítica no hacen más que proveer de insumos parciales al individuo con el fin de remarcar el equilibrio entre su barrera inmunitaria y la capitalización de sí mismo.

Vemos, a la luz de lo revisado, que el cuerpo del individuo, en su registro material más que discursivo, se constituye como el epicentro de esta contienda biopolítica. Las barreras inmunitarias protegen el cuerpo, lo inmunizan, pero es el cuerpo mismo el que efectúa tal tarea. De hecho la inmunidad como sistema de protección conlleva que el propio cuerpo se exponga en parte, de manera controlada, a un riesgo con el fin de evitar una amenaza mayor. Es una exposición medida de la interioridad, una breve contaminación, que provee de los insumos necesarios para la activación de una barrera de anticuerpos que obstaculizan una circulación, en algún momento abierta, de entrada y salida. De este modo, tanto el psicofármaco como la hiperconectividad, conllevan la apertura del contacto a espacios de comunicación, pero gestionando tal expresión a través de mecanismos protocolarizados y poblados de técnicas sobre sí. La expresión material de esta particular protección negativa de la vida se sintetiza en la figura del "avatar", aquella proyección en representaciones simuladas que conducen una dosis de expresión de sí y sus riesgos, pero que al mismo tiempo resguardan lo propio manteniendo al *usuario* inmune a la puesta en escena. El psicofármaco opera de manera similar en tanto el sujeto sedado despliega una identidad virtual, una ficción de sí, que deja inmune del encuentro a su otra parte. En cierta medida el medicamento más que entender el conflicto

¿Un invisible fantasma? ¿Una increíble ilusión colectiva? No es posible contentarse con una respuesta tan simple". (p. 93)

⁹¹ Véase Han, B. C. (2014b). *En el enjambre*. Barcelona: Herder

interior lo que hace es crear una exterioridad momentánea capaz de tolerar el juego vincular, salvaguardando así el otro resto de sí mismo en tal encuentro. Por ello, tanto ante el psicofármaco como ante la hiperconectividad no nos encontramos verdaderamente con alguien, sino con esta mimesis que el otro nos propone, generándose una paradójica mutualidad inmunitaria donde: al inmunizarse, el otro me protege de sí tanto como yo, al inmunizarme, lo protejo a él de mí mismo.

El cuerpo, al interior de los márgenes de un capitalismo flexible y las reglas neoliberales que lo administran, ha debido ajustarse para sobrevivir, modulando su exposición y operando desde la disociación como defensa principal⁹². Tal juego disociativo o, lo que es lo mismo, la inmunización a través de la presentación simulada de sí por medio del avatar y su juego de excarnación, conduce no sólo una estrategia de enfrentamiento momentánea, sino toda una economía de la vida.

Al interior de este circuito los supuestos del *fitness* y del *management* proveen al sujeto de cualidades y herramientas empresariales suficientes para lidiar con la tarea de la autoadministración. Desde supuestos axiológicos hasta sugerencias estéticas, todo lo referente a la gestión de la vida y su potencia está contenido acá. La finalidad es hacer del cuerpo un órgano capaz de metabolizar adecuadamente flujos energéticos y barreras protectora. El cuerpo se reconoce como parte de un organismo mayor que también es una empresa internalizando así una exigencia que ahora no tiene antagonista. Es, como vemos, una exigencia metabólica, por lo cual no corta la estabilidad orgánica haciendo indiferenciable la sustancia yo de otro en cuanto sistema de exigencias. Por ello advertimos la ausencia de resistencias dado que no hay un “ante el cual” sino la extensión bidireccional de un gran órgano empresarial.

⁹² Para un examen más detallado de estas exigencias de ajuste para el trabajador véase Sennet, R. (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama

El empresario de sí mismo no trabaja así en una empresa: él es una extensión de la misma y ella excede a su vez su trabajo específico. Ambos, trabajador y empresa, forman parte de una máquina carente de rostro o cuya apariencia plausible es la del trabajador mismo, en su versión virtual, ficticia, tal como empresas y otras instituciones de negocio lo proyectan en su publicidad. Desde ahí el *fitness* y el *management* representan los dispositivos orientados en la persecución del ideal del yo que toma forma en la representación simbólica de estos *slogans*. La aventura de llegar a ser “tan bueno como” o “tan parecido a” se instituye como el catalizador de la propia síntesis subjetiva. Una síntesis que recurre ahora al recurso de la disociación para introyectar sólo el simbolismo de su cara exterior, manteniendo a salvo, recluida, una interioridad incapaz de exponerse al encuentro relacional y a las exigencias de la mutualidad.

Estos dispositivos psico-laborales inundan no sólo la vida del trabajo, sino la vida entera, en tanto su promoción de un estilo de vida es total. A partir de los dispositivos tecnológicos el trabajador lo es siempre y no deja de serlo. Siempre está conectado y puede potenciar su trabajo -y con ello potenciarse a sí mismo- desde todo lugar. No está así la ocasión del trabajo como está la ocasión del ocio: ambas son gobernadas a partir de la promoción de una actitud que las hace indistinguibles. Una mixtura que permite trabajar en el descanso tanto como descansar trabajando. En esta confusión se asimila mejor el signo que cae sobre el sujeto y marca el ritmo y límites de su comportamiento: productividad y docilidad.

Es así como arribamos a un nuevo emplazamiento subjetivo. Es el pliegue del *empresario de sí mismo*, un sujeto indiferenciable hasta cierto punto del empresario de sí. En efecto, ambas categorías podrían resultar, en primera instancia, sustituibles, sólo que el *empresario de sí mismo* supone una falta constitutiva que, hasta cierto punto, el clásico empresario de sí del siglo XX no conoce. Esta es que el epicentro de su identidad en cuanto sujeto legítimo se halla fuera de sí, habitando en la distancia entre lo que se es y lo que se idealiza

ser. En efecto, no es el empresario que, mediante un proceso de esfuerzo y acumulación, llega a ser gerente y goza de ello. Es más bien un signo generalizado de espera, que se disemina en todo ámbito de la vida y que siempre está por-venir. No se agota en objetos, porque es un trabajo que performa permanentemente una identidad en deuda. Así, esta última, que en algún momento estaba puesta afuera, con el otro, ahora ha sido internalizada. La deuda es consigo mismo, el sujeto se debe algo así, en una deuda que es impagable e irresistible, pero ahora desde un asedio neurótico y castigador. Es una exigencia autofágica que condensa una identidad diferida, incómoda con el presente y ajena a cualquier horizonte anterior.

Si el empresario de sí mismo podía materializarse en la figura misma de la empresa, en cuanto lugar material, el emprendedor de sí mismo carece de un lugar que suture la relación. Su lugar es sí mismo y particularmente la distancia, siempre en falta, de su andar respecto de lo por-venir. Por ello para el emprendedor de sí mismo la materialidad es hasta cierto punto irrelevante. Su inversión habita no en lugares, sino en espacios intermitentes entre sí mismo y su ideal de capitalización. A diferencia del empresario nunca se jubila, menos aún en el sentido alegre de su raíz latina *iubilare*. Su vida se sostiene en una expectativa que está siempre por delante y ante la cual no sabe más que moverse hacia ella. En este sentido su realidad le resulta atópica y anómica: si se le pregunta no sabe donde queda ni tampoco sabe como llamarla, sólo sabe que va en alguna dirección.

A partir de ello este *self emprendedor* buscará, tanto como pueda, rentabilizar su capital bajo las reglas mercantiles aplicadas a sí mismo. La habilidad para aprovechar las oportunidades de ofrecerse como una mercancía rentable y gozar de los frutos de tal empresa serán centrales. De ahí la formación constante, la capacitación, la especialización se hacen parte de la vida y en ellas se invierte gran parte del capital personal. Los estudios formales en tal sentido se hacen ilimitados, pero no por una motivación ilustrada, sino por las garantías

que tal inversión ofrece. La oferta del mercado educacional -particularmente el privado-, atenta a esta vacilación, apunta sus estrategias a tal territorio. El mercado educacional llega a colapsar de certificados que con gran facilidad se vacían de sentido. Y es que los mismos no se integran a una subjetividad madura, sino más bien se adhieren a ese tejido adiposo en la búsqueda de plusvalía. Los mismos no tienen reparo en distorsionar el espíritu de una pedagogía *parresíastica* entre maestro/discípulo por un trato meramente virtual entre dos personas aburridas, obturando así cualquier amenaza a la individualidad inmunizada.

Algo similar sucede con las relaciones amorosas, las cuales se miden -revestidas de un romanticismo *ad hoc*- de acuerdo a su posibilidad de adaptarse a la optimización yoica, por lo cual no resulta extraño que se dispensen a propósito de plataformas virtuales en gran medida inmunes a la negatividad del otro. La asepsia de una relación virtual, de origen virtual, economiza tiempo, pero sobre todo sustrae la amenaza del intercambio sensual, del riesgo de la seducción como la pensaba Baudrillard⁹³. Y es que, como lo subraya igualmente Han (2014b), a pesar de que el sentido de una relación amorosa culmine en el recuperarse de la pérdida narcisista junto al otro, igualmente toda relación erótica conlleva el riesgo de la continuidad del uno. Así, el desafío es demasiado riesgoso como para ofrecer lo único que se posee, por lo que se eyecta una *pseudo-comunidad*, un conjunto de conexiones, donde la exposición contempla solamente el registro del avatar, aquella dimensión disociada de la vida de cada quien.

Por ello, el diagnóstico actual revela como el liberalismo económico se ha internalizado también en las relaciones amorosas instando a las personas a entablar relaciones como quien administra un proyecto más de su propia vida económica. Todas ellas deben responder a una racionalidad estratégica evitando

⁹³ Véase Baudrillard, J. (1981). *De la seducción*. Madrid: Cátedra; y Baudrillard, J. (1991). *Las estrategias fatales*. Barcelona: Anagrama

los errores, la pérdida de tiempo y la sobreexposición de su capital. La relación amorosa, al igual que la relación laboral y educacional, exhibe su propia burocracia, la cual, ajena a todo romanticismo -y más aún, a toda erótica-, exigirá afinidades, proyecciones, informes médicos, datos demográficos, rentabilidades, cuestión últimamente sintetizada muy bien en la noción tecnológica de *match*. En definitiva, el emprendedor de sí mismo se eleva en el escenario del capital flexible, de la economía neoliberal y de la inmunidad biopolítica, como el sujeto cautivo de una paradójica libertad, soberanía y propiedad, que lo encumbra a la consecución de deseos que a ratos supone suyos. De este modo, y a pesar de su sofisticada *performance*, esta última expresión de la subjetivación biopolítica no deja de asemejarse a la estulticia de un modesto inquilino: aquel que trabaja con esmero y que defiende con su vida, una tierra como si fuera la suya; pero que de tanto en tanto revela, en su celo como en su ansiedad, el temor a perderlo todo.

CAPÍTULO 4. ENTRE EL BIOPODER Y LA VIDA COMO AFIRMACIÓN BIOPOLÍTICA

El problema biopolítico sofisticado y su relación con el cuerpo

La relación, a estas alturas ineludible, entre vida y política hemos visto que se instala como forma de reconocimiento sustancial del sujeto contemporáneo. Si en algún momento vida, en cuanto zoé, se hallaba ajena a la captura de lo político, asistimos a una época en la cual lo político se cierne sobre la vida, constituyéndose más aún en ella como escenario para el ejercicio de la gubernamentalidad neoliberal. El aseguramiento de una legítima forma de vivir conlleva el implementar una economía de sí mismo que se sitúa como epicentro de todo ejercicio ciudadano plegando en tal implementación desde aspectos generales y discursivos hasta el registro más minúsculo de una buena vida. De igual manera, evidenciamos el reemplazo de tecnologías de gestión de la vida ligadas a espacios y anatomías de la potencia del individuo por tecnologías virtuales y centradas en la multiplicidad de formas que toma lo humano. Así, procesos de subjetivación dirigidos a la población, como territorio de la disciplina si bien siguen operando se ven conducidos y modulados por estrategias de gestión de la vitalidad que hacen aparecer nuevas formas de este mismo sujeto, en su rol de público y cliente, pero también relativas a su comportamiento psíquico y molecular.

El universo en el cual se desenvuelve este nuevo sujeto contemporáneo ha dejado atrás la centralidad del Estado como instancia estructural abriéndose de lleno al mercado en cuanto lugar ilimitado y permanente de control. En este sentido, la penetración del mercado en los dominios del cuerpo ha hecho de este último el punto de partida y llegada de toda inversión dirigida al valor en cuanto sujeto. Así, el rendimiento de uno mismo se instala como el modo de gobierno por excelencia; un “gobierno de sí mismo” que debe tener como finalidad la

capitalización de las potencialidades, articulando la soberanía del deseo con un cúmulo de autoexigencias para responder adecuadamente a tal supuesto. El sujeto neoliberal se reconoce a sí mismo como un capital flexible que debe optimizarse, transarse mercantilmente y restarse de toda acción pública que interfiera en tal tarea de optimización.

Al interior de este imperativo de individualización de la vida la comunidad resulta amenazante y las barreras protectoras, jurídicas y biomédicas, garantizan tal empresa. Exención, protección y autenticidad se convertirán en elementos fundantes en el resguardo de su propiedad y soberanía. El cuerpo luego ya no será entendido como una condición externa al trabajo, sino como una dimensión sobre la cual habría que emprender tareas cotidianas para el aseguramiento de una potencia y así la libertad de su economía pulsional. Por ello decíamos que en las sociedades desarrolladas, o sobre todo en el pleonasma de la noción de sociedades “en vías de desarrollo”, la articulación soberanía/propiedad/libertad sintetizará una *sofisticada* ontología del presente. De este modo, expulsar al otro implicará una implosión sobre sí, pero en una aventura económica de gran precariedad, donde los sedantes y los desarrollos de la psiquiatría suplementan las faltas y posibilitan la continuidad del sistema, tanto en su dimensión individual como en su correlato social. El cuerpo se constituye así como espacio de experimentación controlada, con aperturas reguladas que permitan esta protección negativa de la vida.

El periodista chileno Paul Walder, en un trabajo titulado *El cuerpo fragmentado* (2012), desarrolla una interesante caracterización de la arqueología de este cuerpo que sujeta al individuo moderno. Sugiere que el cuerpo como sujeto se invoca ya no desde alguna racionalidad trascendente, sino puramente desde el mandato de liberación del deseo. Desde ahí el rechazo a cualquier constricción colectiva que limite la idea de comportarse. A diferencia de las sociedades no modernas, donde el reconocimiento surgía por la ubicación al interior de un colectivo, en las actuales sociedades individualistas no es el sujeto

quien debe ser dirigido, sino la sociedad es la que debe acomodarse al despliegue de una libertad individual. De este modo lo social, homologado con el mercado, se transforma en un espacio de transacciones que debe garantizar el despliegue de los propios deseos. Pero la tesis central de Walder es que el sujeto ha sido reemplazado por el cuerpo. En efecto, para él ya no hay un sujeto social, cuya emancipación derivaría de un reconocimiento global previo, sino cuerpos estandarizados, simbólicos, biología a la medida, modulares, gestionados de acuerdo a las oscilaciones del mercado. De este modo, cuerpos que gozan y padecen, pero carentes de un epicentro ontológico y carentes de propiedad. Son cuerpos que habitan la contradicción, vaciados de aquella constricción alienante de las cadenas de producción, pero exigidos en la vorágine del consumo y la optimización de sus partes.

Es el cuerpo que, sobre todo en las sociedades más desarrolladas, se puede disponer libre respecto sus derechos individualistas como la sexualidad, la reproducción, la apariencia, y donde los psicologismos triunfan sobre cualquier recurso a la moralidad. Y es que la libertad respecto de cualquier trascendencia deja en el terreno de la materialidad immanente realizaciones a corto plazo consistentes en su mayoría con los regímenes publicitarios y su sobrepoblada simbología. Sin embargo, no es un cuerpo que sepa de sí, sino sólo a partir de su reconocimiento en las señaléticas de una sociedad de la capitalización. Oscila así, en una experiencia de libertad tremendamente ambigua de placer y goce, por una parte, y riesgo y malestar por la otra. Las primeras dependerán del consumo de productos y experiencias excitantes que afirmarán su capital primordial, mientras que las segundas también estarán ligadas al consumo de experiencias y productos, sólo que esta vez sujetas al imperativo de estabilización. Estas experiencias de riesgo y castigo ya no tendrán que ver con una sanción impuesta desde la pedagogía de una razón estatal o a partir de las modulaciones de una concupiscencia trascendente, sino bajo el imperativo del propio rendimiento.

Se trata así de una experiencia de libertad que sugiere una doble pertenencia. El cuerpo nos pertenece, nos constituye a tal grado que se convierte en la forma del sujeto, pero al mismo tiempo es un cuerpo impersonal, que se transa en su valor de cambio, dado que es en el espacio de mercado donde garantiza su movilidad social y económica. El cuerpo se extiende como prótesis del mercado y de allí que los temores tengan que ver con su caducidad, el horror al deterioro y con su falta de potencia en cuanto rendimiento. El cuerpo encarna así la tarea de la liberación pero, paradójicamente, para tal efecto, debe realizar un conjunto de trabajos que pliegan la autovigilancia, la sanción normalizadora y el examen permanente, tal como lo expresara Foucault respecto de las relaciones de poder en el régimen soberano⁹⁴.

De este modo, el cuerpo se reconoce para Walder (2012) desde su condición de *funcionalidad*, su vínculo eficiente con un aparato de consumo; desde su condición de *modelaje*, aquel patrón riguroso de comportamiento en base a una representación social ligada a la capitalización de sí; desde su capacidad de *deseo*, es decir su capacidad de conquistar eficazmente la dirección de su pulsión hacia objetos específicos. Al mismo tiempo el cuerpo decaerá en manifestaciones como la *obesidad*, que es la conformidad absoluta, es decir, aquel cuerpo que fracasa en el trabajo por la optimización de su propia potencia y se limita a recibir y almacenar los excesos de la sociedad moderna; o el cuerpo *anoréxico*, que son aquellos que en la lucha por la optimización no logran identificarse con ningún objeto y terminan haciendo del propio cuerpo un enclave de cancelación radical, de negación absoluta a toda pertenencia; o en el cuerpo *invisible*, que ante la demanda y diversidad extrema de representaciones terminan fracasando, negándose a sí mismos como expresión de un sujeto, recludos en los límites exteriores de la economía política de la vida. En este sentido Mark Fisher (2018) instala su noción de “hedonia depresiva” con la cual,

⁹⁴ Véase al respecto Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI

a diferencia de la depresión, quiere enfatizar no la incapacidad para sentir placer, sino “la incapacidad para hacer cualquier cosa que no sea buscar placer” (p. 50).

En definitiva, vemos que una economía política de la vida exige una propuesta de subjetividad enmarcada en cierta dimensión inmanente de la vida, ajena a todo vínculo con una dimensión social o política. El cuerpo se posiciona así como la expresión última del despliegue de un sí mismo que, en tal ejercicio, se contrae hasta desaparecer, en una síntesis material que abduce su potencia reflexiva. De este modo, para no colapsar, las nuevas tecnologías de una economía política de la vitalidad impondrán las exigencias de un autocuidado, que sintetiza una condición de humanidad des-subjetivante, carente de propiedad, sustraída a toda mutualidad y plegada para su sobrevivencia a ejercicios de entrenamiento tecnológico constante.

Ahora bien, encontraremos igualmente posiciones que propician, activa o pasivamente, una desviación ante el entramado económico político de la sociedad del rendimiento. Por una parte, tenemos aquellas que proponen la alternativa del retiro relativo de la *polis* como proyecto de la recuperación de un humano que, desde tal extranjería, pudiera re-visitarse su economía y política de modo crítico, sirviéndose en tal aventura de los efectos de una purificación donada por tal viraje. Este tipo de predicamentos los podemos observar en el discurso contracultural -muchas veces desprolijo o ingenuo, aunque otras ciertamente estratégico y táctico- que reconoce en el viaje a estos escenarios un territorio para algo así como una “des-subjetivación” o “re-subjetivación”, a propósito de metafísicas diversas, ligadas a descubrimientos existenciales, de conexión con alguna forma de naturaleza o de orden religioso.

Sin embargo, lejos del encumbramiento de un sujeto, política y éticamente, activo, estos periplos no parecen conducir más que formas -más o menos sofisticadas y excéntricas- de revitalización del mismo en vías de una mejor capitalización. Estas prácticas -que abarcan desde jornadas de desarrollo organizacional hasta tratamientos de rehabilitación en adicciones- orbitan

igualmente los márgenes inmunitarios de la soberanía, la propiedad y la libertad como supuestos centrales, permeando al sujeto de técnicas psicológicas, corporales o espirituales que, en su transformación, no harán otra cosa que enmendar los efectos del exceso de optimización⁹⁵.

La finalidad será entonces proveer de recursos concretos que vigoricen la humanidad del sujeto en una nueva oportunidad de entrar y emprender en el sistema. En estas actividades, por diversas que resulten sus expresiones, encontraremos a especialistas sobre la vida -terapeutas, *coaches*, monitores- que, como herederos de lo que Foucault llamaba una “policía de la vida”, se asegurarán que, de una u otra manera, cada sujeto sobreviva al sistema e incluso se supere en tal travesía. La importancia de estos especialistas y sus técnicas, fármacos y experiencias, serán otro punto calculado en el despliegue de un sistema de constricciones centrípetas e inmunes a toda posibilidad de crítica, en tanto se dispondrán desde la cima del saber contemporáneo⁹⁶. Ante la necesidad de clientes y públicos exhaustos en su tarea de administrarse eficientemente condensarán un aspecto trascendental, como es el mesianismo de sus figuras sanadoras, con la terrenalidad de instrucciones concretas, avaladas generalmente por investigaciones, publicaciones, conferencias, privadas o públicas, e incluso dispuestas en espacios académicos suturados al mismo pliegue subjetivante.

En una vereda distinta se ubican aquellas formas no antagónicas de interrupción del sistema de coacciones que encuentran en la negación del sistema, en su rechazo pasivo, una forma alternativa de respuesta. Estas

⁹⁵ Ehrenberg (2000) señala al respecto que ante las frustraciones de la depresión “El alcoholismo y las toxicomanías, por estupefacientes o por medicamentos, son los medios para colmarlas y pueden considerarse como formas de automedicación de la depresión. El reemplazo adictivo aparece como la otra cara del vacío depresivo”. (p. 156)

⁹⁶ Para Fisher (2018) “El régimen farmacológico psiquiátrico fue central para la privatización del estrés, pero es importante que no pasemos por alto el rol, tal vez peor, que también tuvieron en la despolitización del estrés algunas prácticas más holísticas como la psicoterapia (...) Terapias como la de la conducta cognitiva combinan el foco en la infancia (a la manera del psicoanálisis) con la idea propia de la autoayuda de que los individuos pueden convertirse en amos de su propio destino”. (p. 136)

modalidades, a pesar de su cercanía a la anulación del sujeto -en sintonía a los cuerpos invisibles antes descritos-, reconocerán al menos la imposibilidad de escapar del sistema de coacciones y sus imperativos de rendimiento. Al negar las prerrogativas de la economía de la vida no escapan de la misma, pero cuando menos se descartan de su juego subjetivante. De alguna manera se reconocen y se ubican, con cierta claridad y organización, en los bordes de un sistema que no tiene afuera. Para Bröckling (2015) estas retiradas en conjunto caracterizan una condición paradójicamente trágica expresada en una doble imposibilidad: “la de lograr ser un self emprendedor y aquella otra de eludir la exigencia de tener que llegar a serlo” (p. 294). De este modo -tal como lo veíamos antes con Han (2012) y Ehrenberg (2000)- este self emprendedor revela a su vez un self exhausto que, ante las exigencias interminables responde con depresión como forma de alienación sobre sí mismo y su imposibilidad de poder. Y es que, adaptarse permanentemente a un mundo inestable y provisorio genera un sujeto negativo que se reconoce siempre incompleto de identidad. Como lo advierte Bröckling (2005) “en vez de desgastarse, como el neurótico, en el conflicto entre querer y deber, los individuos padecen de, simplemente, no poder más” (p. 296). Lo paradójico de este punto de fuga es que, al dirigir contra sí mismos la cólera de no poder satisfacer sus expectativas, los sujetos depresivos reinscriben, contra su propia voluntad, la tiranía de la autorresponsabilidad que erige todo el sistema gubernamental del rendimiento.

Por otra parte, el sociólogo advierte en la ironía una forma de distanciamiento activo, donde el ocio se abre paso como una práctica de des-subjetivación que intenta escapar de la succión de la automovilización emprendedora (Bröckling, 2015). Propician entonces una quiebra anticipada del sujeto ante las exigencias de optimización, viviendo abiertamente una cesantía como cualidad del buen vivir. En esta actitud irónica, escenificada en el ocio como práctica de vida, encontraríamos un borde de resistencia activa ante las exigencias del sistema; sin embargo, tal movimiento, al encontrarse igualmente

enmarcado desde la potencia de una economía de mercado no parece constituir mucho más que un aspaviento simbólico al interior de un sistema de subjetivación.

Entonces, ¿Qué significa hoy, en el marco de una sociedad neoliberal y un capitalismo flexible, afirmarse a uno mismo? ¿Cuáles son las operaciones que debe realizar el sujeto para aquello? ¿Se circunscriben tales operaciones exclusivamente a la búsqueda de la optimización del cuerpo como capital? ¿Qué discurso respecto del sujeto elevamos al ejecutar tales tareas sobre nosotros mismos? ¿Queda alguna posibilidad de diferencia respecto de lo que significa ser uno mismo ante tal extendida economía política de la vida?

El abordaje de estas preguntas supone un problema cardinal. En efecto, si intentamos responderlas desde el horizonte que se abre desde la gubernamentalidad neoliberal, el capitalismo flexible y la biopolítica como política *sobre* la vida, tendremos que las respuestas orbitarán nuevamente los desarrollos tratados al final del capítulo anterior. Es decir, nos veríamos obligados a pensar que un trabajo de resistencia tiene que ver con el resguardo de una potencialidad y la capitalización de la misma a partir de los derroteros de tecnologías como el *fitness* y el *management*. Llegaríamos a las mismas conclusiones sobre el rendimiento que parecen llevar al atolladero de que un ejercicio de apropiación y resistencia conlleva al mismo tiempo suspenderse; retraerse ontológicamente, dejando sólo el espacio necesario para que la forma de uno mismo plegada en cuanto avatar se sitúe como ente conectado en el margen de las exigencias de una economía de mercado. Sin embargo, este trabajo resultaría siempre parcial e incompleto y, más aún destinado al fracaso, en tanto resistir sería sinónimo de mantenerse retirado para no exponerse a la exigencia de la alteridad, pero en una retirada que no aseguraría la inmunización ante el régimen de optimización. O dicho de otra manera, la protección negativa de la vida, en cuanto posición inmunitaria de la vida, generará la patología autoinmune que llevará al colapso de ese resto diferido del espacio público. Esta

patología -psíquica, biológica, existencial- evidenciará sus signos a partir de los efectos de un trabajo sobre sí que genera un exceso acumulativo de inmunización. Es el colapso del sistema por la precariedad intrínseca de sus relaciones performado en patologías del encierro, la sobre abundancia, la hipere exigencia, el cansancio, los suplementos de sustancias e incluso la locura misma que genera el volcamiento exagerado sobre uno mismo (véase Ehrenberg, 2000).

Para una afirmación biopolítica como política *de* la vida

El trabajo de afirmarse a sí mismo no parece salvar, en primera instancia, la paradoja del uso de estrategias y tácticas que reproducen la sofisticación de un sistema de coacciones diseminado incluso en los aparentes espacios de diferencia. Esta imposibilidad, si no es desde los márgenes de la inmunización y la optimización del comportamiento, nos obliga a recuperar el abordaje de la biopolítica y su desarrollos recientes que, desde su especialización corporal y psíquica, parecen insoslayables. En este sentido necesitamos recuperar un abordaje del problema biopolítico que sea capaz de resistir la paradoja que encierra y que, al mismo tiempo, se levante como una posibilidad cierta de abordar nuestras preguntas penetrando en una aproximación ontológica respecto de nosotros mismos en cuanto sujeto de examen.

El trabajo filosófico político de Roberto Esposito (2009a, 2006a, 2006c) es uno de los que se ha propuesto enfrentar el problema de la biopolítica otorgando una mirada crítica orientada al desmontaje de nociones tales como vida, sujeto y los correlatos que conllevan en el acontecer contemporáneo. Su pensamiento “impolítico” se ha situado en los bordes de lo político, en cierta sintonía con Foucault, en tanto su finalidad no es “hacer política” entendida ésta como la toma de una posición sustantiva respecto de lo que es una “buena vida”; sino,

articulando caminos para comprender mejor lo biopolítico como modalidad gubernamental.

Lo impolítico se presenta así en Esposito como aquel modo de abordar en forma oblicua a las categorías políticas dominantes en Occidente y particularmente aquellas referidas a pliegues que subjetivizan y determinan conductas legítimas. Lo impolítico, a diferencia de la búsqueda de cierto orden, “somete a interrogación con un planteamiento hermenéutico (...) al hecho de que deba haber ‘solución’, disolución, para cuestiones en buena medida irresolubles, por estar profundamente basadas en presupuestos aporéticos” (Esposito, 1996, p. 156). La ubicuidad de lo biopolítico no es para el filósofo italiano una característica emergente de los últimos años y es claro al señalar que no fue el nazismo su punto de inflexión determinante en la historia. Si bien el genocidio aparece como un punto superlativo, como el momento en el que la “defensa de la vida y producción de muerte realmente tocan un nivel de absoluta indistinción” (Esposito, 2006c, p. 14); la biopolítica tiene un origen pretérito, en el asentamiento de las primeras categorías políticas modernas, a partir de las cuales, el cuerpo comienza a convertirse en una categoría política que avanzará paulatinamente hasta nociones tales como población o público, entre otras.

La posición de Esposito respecto de una genealogía biopolítica supone que, a diferencia del régimen precedente de la soberanía, la biopolítica va instalándose como un dispositivo de disciplina basado en mecanismos, aparatos, procedimientos e instrumentos completamente nuevos que despliegan una mecánica del poder incompatible con las relaciones de soberanía. Ello, tal como se ha señalado, porque la referencia es “el control de los cuerpos y lo que ellos hacen antes que la apropiación de la tierra y sus productos” (Esposito, 2006a, pp. 56 - 57); y porque la finalidad de tal mecánica es la intervención de los cuerpos, ya no para la demostración de la soberanía sobre el derecho a vivir o a morir, sino para el poder hacer vivir o rechazar hacia la muerte. Advierte que:

La oposición no puede estar más marcada: en el régimen soberano, la vida no es sino el residuo, el resto, dejado ser, salvado del derecho de dar muerte, 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, 2006a, p. 57)

La semántica afirmativa de tal régimen de producción de vida refiere entonces a tres categorías que lo caracterizan -subjetivación, inmanentación y productividad- conectadas entre sí en una misma vertiente de sentido y reconocidas por el desplazamiento genealógico que hay entre ellas del código biopolítico, que Foucault había definido como poder pastoral, artes de gobierno y ciencias de policía (Esposito, 2006a).

Cabe detenerse -desde la posición de Esposito- en las consecuencias de la distancia que la biopolítica va tomando así del poder soberano. Sin profundizar en este problema, se dirá que, aquello que mejor caracterizaba la práctica del poder pastoral tenía que ver con la dirección capilar, a la vez colectiva e individualizada de los cuerpos y las almas de los súbditos, siendo la práctica de la confesión el dispositivo para la canalización legítima de tales procedimientos. Así, lejos de reducirse a una mera objetivación, los procedimientos gubernamentales del poder pastoral remitieron a un movimiento que condiciona el dominio sobre el sujeto a su participación subjetiva en el acto de dominación⁹⁷. El individuo se transforma así en sujeto, es decir, en aquel sometido al otro por el control y la dependencia y, a la vez, aquel adherido a su propia identidad mediante la conciencia de sí mismo. Tal como lo señala Esposito, “en ambos casos, esta palabra sugiere una forma de poder que sojuzga y somete” (Esposito, 2006a, p. 59).

⁹⁷ Para profundizar el papel de la confesión como dispositivo de control de las almas véase Foucault, M. (2014). *Obrar mal, decir la verdad: función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores

Luego, el desplazamiento de la gubernamentalidad da lugar a un doble movimiento de inmanentización. El fin del poder ya no es sólo la obediencia de los súbditos, sino el bienestar de los gobernados, por lo cual permanece atento a sus necesidades. La gran diferencia con el poder soberano tendrá que ver con que mientras éste se ejercía en términos de sustracción, de retiro, “el poder gubernamental, por el contrario, se aplica a la vida de éstos, no sólo para defenderla, sino también para desplegarla, potenciarla, maximizarla” (Esposito, 2006a, p. 60). Del mismo modo, su oposición con el poder pastoral estriba en que si el primero salvaguardaba la trascendencia de la vida más allá de la muerte, el poder gubernamental, salvaguardará la vida entendida ésta desde el plano secular de la salud, la longevidad y la riqueza.

Finalmente, el desplazamiento hacia una ciencia de la policía, en tanto modalidad productiva de los cuerpos, hizo que el objeto de la misma fuera la vida, debiendo garantizar que la gente viva e incluso se supere en su vivir⁹⁸. El objetivo central de esta ciencia tendría que ver con la configuración de un equilibrio virtuoso entre desarrollo vital de los individuos y potenciación de la fuerza de Estado. Así, al contrario del poder soberano, la policía no limita ni violenta la vida, sino que la expande de manera proporcional a su propio desarrollo.

De esta manera, en el transcurso de estos tres modos de gobierno -de las almas, de los cuerpos, de la población-, resulta visible el desplazamiento de las tres categorías que caracterizan la instalación de la biopolítica para Esposito. La subjetivación como sujeción de la experiencia a un gobierno de los cuerpos; la institucionalización de los mismos o su inmanentización como objetos de mantención de vida; y finalmente el aseguramiento policiaco de tal productividad en la especialización de una sociedad de control.

Para Esposito, sin embargo, la prevalencia de un lenguaje dominante, que favorece el ocultamiento de distinciones políticas ligadas a las relaciones entre

⁹⁸ Véase Foucault, M. (1990). *Omnis et Singulatim: hacia una crítica de la razón política*. En *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós

saber y verdad, ha generado una “cortina semántica” para cualquier examen crítico. Es el nudo entre política y vida, que el totalitarismo apretó en una forma constrictiva para ambas y que más aún, “se puede decir que se ha convertido en el epicentro de toda dinámica políticamente significativa” (Esposito, 2006c, p. 15). Por lo mismo, y a la luz de esta trayectoria genealógica, resultará clave esforzarnos en entender qué es este *bíos* de lo biopolítico, particularmente para responder la pregunta por la pendiente entre ambos; es decir, ¿Es lo político lo que en la Modernidad comienza a determinar las categorías de la vida; o es la vida aquella instancia de veridicción que conduce lo político como formalidad? ¿Existe una relación contingente entre ellas, de continuidad, o más bien su entramado constituye una aporía insalvable? ¿Se trata, en definitiva, de un gobierno *sobre* la vida o de un gobierno *de* la vida? En cualquier caso, antes de apresurar una respuesta a estas interrogantes, lo que queda claro es que la vida -desde su proyección más simple hasta la más sofisticada- se sitúa en el centro de cualquier procedimiento político, por lo que ya no es concebible otra política que no sea en sí una “política de la vida”, en el sentido objetivo y subjetivo del término (Esposito, 2006c).

Con el filósofo italiano empezamos a constatar que ya no podemos, como en los tiempos de la antigüedad clásica, concebir al hombre como un animal más allá de la política; sino que debemos reconocer que, en la política, tal como se ha desplegado en la cultura occidental y particularmente en los últimos tres siglos, la vida en cuanto animalidad del hombre se halla en el epicentro de todo saber político. Es decir, no podemos pensar lo humano, y particularmente la animalidad-humana -su condición de *zoé*- sin ya estar ella misma encumbrada como un acontecimiento político. Así, el hombre ya no puede visitar a la política para luego recuperarse de ella en la intimidad de su *oikos*, porque la política ya no es un espacio de paso, sino un domicilio regular en tanto condición humana.

Ahora bien, respecto de la genealogía de una política *sobre* la vida, ya sabemos que para Foucault la Modernidad representa el lugar de tránsito en el

que la vida entra directamente en los mecanismos y dispositivos del gobierno de los hombres. Ello dado que “sólo la Modernidad hace de la autoconservación del individuo el presupuesto de las resultantes categorías políticas, desde la de soberanía hasta la de libertad” (Esposito, 2006a, pp. 17 - 18)⁹⁹. La vida se convierte, durante este periodo, en la apuesta central de las luchas políticas; por ello, lo que está en juego, más que un monolito de normas y leyes *in abstracto*, es el cuerpo mismo, como fundamento y como materia prima de lo político. Desde la lectura de Esposito, el análisis de Foucault ha redescubierto, en el *bíos*, la fuerza concreta de la cual surgieron y hacia la cual están dirigidas las prácticas normativas.

El examen que Esposito distingue en Foucault es aquel que desplaza la vida desde su consideración como “hecho inalterable” a una situación “problemática”. La vida no sería un “presupuesto”, sino algo “puesto”, “el producto de una serie de causas, fuerzas, tensiones, que resultan ellas mismas modificadas en un incesante juego de acciones y reacciones, de impulsos y resistencias” (Esposito, 2006a, p. 51). Así, historia y naturaleza, vida y política, entran en la dinámica de la interpelación mutua que en su entrelazamiento indecible hacen de cada una matriz y resultado provisional de la otra. Luego, la vida “no pertenece ni al orden de la naturaleza ni al orden de la historia -no se la puede ontologizar simplemente, ni historizar por entero-, sino que se inscribe en el margen móvil de su cruce y tensión” (Esposito, 2006a, p. 52).

En Foucault el significado mismo de la biopolítica debe buscarse “en esa doble posición de la vida que la pone en el exterior de la historia como su entorno biológico y, a la vez, en el interior de la historicidad humana, penetrada por sus técnicas de saber y de poder” (Foucault citado en Esposito, 2006a, p. 52). Luego,

⁹⁹ Sugiere que “Por una parte, todas las prácticas políticas de los gobiernos, o aun de quienes se les enfrentan, tienen como meta la vida -sus procesos, sus necesidades, sus fracturas-; por la otra, la vida entra en el juego del poder no sólo por sus umbrales críticos o sus excepciones patológicas, sino en toda su extensión, articulación, duración. Desde este punto de vista, ella excede por todos lados a las redes jurídicas que intentan enjaularla”. (Esposito, 2006a, p. 48)

el régimen biopolítico opera como un mecanismo o dispositivo productivo ya que no deja inalterada la realidad a la que afecta y compromete. Más aún, su deformación constituye la forma legítima de una subjetividad que si no encuentra la verdad en sí misma no le queda más apertura que la anulación de la muerte. Esposito es enfático al respecto: “o la biopolítica produce subjetividad, o produce muerte. O torna sujeto a su propio objeto, o lo objetiva definitivamente” (Esposito, 2006a, p. 53).

Tenemos entonces que, frente a la pregunta inicial respecto de la relación de sujeción entre vida y política se tiene, al menos desde Foucault, el reconocimiento de la inclinación del poder *sobre* la vida o del “gobierno de los cuerpos”. No obstante, los efectos de esta relación de sujeción implican una amplitud productiva -subjetividad o muerte- cuya oscilación caracteriza las técnicas de sí del Occidente moderno. Este movimiento se ajusta a la clásica formulación, desde la cual, el hombre no es en la Modernidad, como lo era para Aristóteles en la Antigüedad, un animal viviente y además capaz de una existencia política, sino que “el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (Foucault, 2009a, p. 135).

Luego, para pensar la posibilidad de una política *de* la vida, o *desde* la vida, resulta importante suponerla como un evento de desacato y resistencia desde la interioridad del mismo poder subjetivante. Tal insurgencia no es suficiente para el posicionamiento de la vida como inmanencia conducente del despliegue de lo político, pero si parece ser la fisura inicial de lo que entenderemos como el acontecer de la potencia de la vida sobre la política o *biopolítica afirmativa*.

Sabemos que tanto como la soberanía producía -desde el suplicio del condenado- la posibilidad de insurrección de aquellos que se conmovían con el dramatismo de la horrorosa purificación; del mismo modo, la producción de un sujeto desde la sofisticación biopolítica puede generar una posibilidad de resistencia en cuanto desacato. Tal como lo señala Esposito, en Foucault es una

premisa el hecho de que “donde haya poder hay resistencia” (Esposito, 2006a, p. 62), no encontrándose nunca la resistencia en una posición de exterioridad respecto del poder. La resistencia refiere entonces a ese punto de confrontación necesario con el cual el poder se mide en una dialéctica interminable¹⁰⁰.

Ahora bien, como decíamos hace un rato, las formas de resistencia parecen estar condenadas a plegarse, desde antes si quiera que las pensemos, a los entramados de poder de un sistema gubernamental que lo coloniza todo ¿Cómo pensar entonces una práctica del poder *desde* la vida que resista las inclinaciones totalizadoras de un régimen general de subjetivación entronado desde la legitimidad del mercado, el capital flexible y las prácticas inmunizadoras? Pues bien, una política *de* la vida parece capaz de generar una línea de fuga en torno al poder dominante, producir una saliente, no a partir el enfrentamiento con dinámicas exteriores a ella, ni con la redirección de la pulsión sobre objetos en apariencia adyacentes al régimen de poder/saber, sino más bien a partir de un trabajo sobre sí misma en cuanto objeto del biopoder. Así, la vida misma se constituye como el sujeto y el objeto en el cual se despliega, como saliente o como fractura, esta práctica de desacato y resistencia: objeto cuando se investiga desde la subjetivación dominante de un saber *sobre sí*, de un discurso que la produce; sujeto cuando es capaz de levantarse *contra sí* misma, en tanto insurgencia ante las prácticas de poder que parecen sintetizarla.

Esposito -siguiendo a Foucault en esto- lo subraya señalando que “si somos libres *por* el poder, podremos serlo también en su *contra*” (Esposito, 2006a, p. 62). En ese momento la vida, desde la potencia inmanente de su materialidad, se impone como pregunta, como inquietud permanente, como desapego a toda tradición o aprendizaje, chocando así contra esta fuerza que la provoca (Esposito, 2006a). Por ello Foucault en *La voluntad de saber* (2009a) sostendrá que “la vida como objeto político fue en cierto modo tomada al pie de

¹⁰⁰ Véase Foucault, M. (1999d). La ética del cuidado de sí mismo como práctica de la libertad. En *Estética, ética y hermenéutica. Vol. III* (pp. 393 – 415). Barcelona: Paidós

la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla” (p. 137). Del mismo modo, en un tono similar, Esposito concluye que:

La vida parece llenar todo el escenario de la existencia: incluso cuando está expuesta a las presiones del poder -y especialmente en este caso-, la vida parece capaz de retomar aquello que la toma y absorberlo en sus pliegues infinitos. (Esposito, 2006a, p. 63)

Como vemos, la posición de resistencia de una biopolítica afirmativa, a diferencia de las presunciones de una vida por fuera de la política, se singulariza al reconocer el anidamiento de la vida en los márgenes de una economía política de la misma. Tal aproximación al problema se inicia en la aceptación de que la vida ha entrado en el terreno de lo político y que no es posible salir de ese lugar. La propuesta biopolítica de Esposito contrapondrá así al interior de una única matriz aporética, tanto las exigencias de una política *sobre* la vida como las posibilidades de una política *de* la vida. Es decir, a pesar de las fuerzas subjetivantes ejercidas por un poder político *sobre* la vida, la misma -con toda su carga capitalista, neoliberal e inmunizante- no decaerá completamente, pudiendo responder desde su inmanencia, y así, desde la afirmación de la potencia que hay en sí. Por ello:

Una biopolítica afirmativa es la que establece una relación productiva entre el poder y los sujetos. La que, en lugar de someter y objetivar al sujeto, busca su expansión y su potenciación (...) Naturalmente, para que el poder pueda producir, en vez de destruir la subjetividad, tiene que serle inmanente, no tiene que trascenderla. Así la norma no tiene que gobernar o discriminar a los sujetos desde lo alto de su generalidad, sino que tiene que ser absolutamente singular como cada vida individual a la que se refiere. Se podría, en fin, hablar de política de la vida y no sobre la vida. No solo si la vida, cada vida individual, es sujeto y no objeto de la política, sino también si la

misma política es repensada mediante un concepto de vida de acuerdo con toda su extraordinaria complejidad interna, sin reducirla a la simple materia biológica. (Castro citado en Villarroel, 2014, p. 213)

Lo que se perfila acá es un modo de resistencia que, a diferencia de las posiciones antes revisadas, no desconoce la situación de la vida en cuanto delimitada y conducida por una relación de saber/poder que la sustancia como tal. No pretende así situarse ingenuamente “por fuera” de esta relación de poder, como tampoco pretende anular un sistema de coacciones a partir del rechazo activo de sus modulaciones. Por el contrario, una política *de* la vida no tomará como punto de partida el poder que recae sobre sí como forma de saber y entendimiento legítimo, sino que hace de la vida misma un territorio de inmanencia a examinar como escenario de apropiación.

El tratamiento de la vida, como punto de anclaje entre el poder policiaco y la resistencia de uno mismo, entrega las coordenadas de una batalla en el ejercicio de una ética y una estética de sí mismo. Ello en Esposito (2006b) toma la forma de una resistencia de la vida a formar parte de las direcciones de la política tal cual esta se ha desplegado en el régimen gubernamental y su biopolítica sofisticada. Esta resistencia, como vemos, implica la entrada de la vida como potencia, capaz de hacer emerger “algo” que hasta ahora había quedado aplastado por su opuesto. Esta sería, para el autor, la tarea central de la filosofía. En sus palabras:

Si, como Deleuze cree, la filosofía es la práctica de creación de conceptos adecuados al acontecimiento que nos toca y nos transforma, éste es el momento de repensar la relación entre política y vida en una forma que, en vez de someter la vida a la dirección de la política (lo que manifiestamente ocurrió en el curso

del último siglo), introduzca en la política la potencia de la vida.
(Esposito, 2006c, p. 17)

La pregunta que instala el desarrollo biopolítico afirmativo en Esposito implica la posibilidad de apertura del discurso biopolítico. Se interroga entonces “¿Es imaginable, para decirlo con otras palabras, una política no ya *sobre* la vida, sino *de* la vida? ¿y cómo debería o podría configurarse?” (Esposito, 2006c, p. 17).

Desde las coordenadas de su análisis sobre una suerte de genealogía de la biopolítica, entrelazada en procesos de subjetivación, inmanentación y productividad; se puede suponer que éstas, en el encuentro con la vida del sujeto -vida en cuanto potencia-, son capaces de movilizar una acción política contraria de resistencia. Así, una concepción de la norma inmanente a los cuerpos, no impuesta desde el exterior; una ruptura de la idea cerrada y orgánica de cuerpo político en favor de la multiplicidad de la existencia variada y plural; y por último, una política del nacimiento entendida como producción continua de la diferencia respecto de toda práctica identitaria (Esposito, 2006c).

El fondo político de la propuesta filosófica de Esposito se orienta a una conjugación inédita entre lenguaje de la vida y las formas políticas emergentes mediante la reflexión filosófica. Es decir, en la constitución de una biopolítica afirmativa que, si bien todavía no emerge con claridad en el horizonte de comprensión moderno, si puede hacerse espacio reflexivo y crítico. Tal como lo propone en su contemporánea revisión sobre lo impolítico Matías Sadel (2007) al señalar que:

El desafío propuesto es no permitir que la política quede reducida a un reforzamiento inmunitario de lo propio, que el uso de las posibilidades y amenazas que ofrecen los nuevos dispositivos de saber queden a disposición de un uso privatístico o particularista, a un rechazo frontal u oblicuo de los peligros que lleve a que los

mecanismos protectivos sean más destructivos que las propias amenazas, sino vitalizar la política en su dimensión siempre problemática, abrir la herida en ese cuerpo, permitir la apertura de la *carne*, diluir los límites y entregarse a la donación recíproca. O mejor: al contagio...¹⁰¹

La noción de vida en la biopolítica afirmativa: entre el biopoder y la resistencia

Resulta perentorio precisar algo más sobre esta vida, en tanto sustento semántico y a la vez material de la noción de biopolítica afirmativa. Al respecto Didier Fassin (2012) recuerda que en la concepción de la biopolítica, tal como emerge en el trabajo de Foucault, no encontraremos una indagación profunda respecto de la noción de vida en cuanto agente de la ecuación del biopoder. Sin embargo, la ausencia de un examen del término no responde a una crisis vivida por el autor, como tampoco a una falta de tiempo para desarrollar ciertas implicaciones contingentes particularmente ligadas al acontecer de la década de los 70¹⁰². Más bien Foucault intencionó una ocupación de la biopolítica que distara de ser comprendida como una política de la vida en el sentido afirmativo que luego se le ha dado. La vida no fue en ningún caso su gran preocupación, ni como *bíos* ni como *zoé*. Su interés tenía que ver más bien con el modo impersonal en que seres vivientes eran convertidos en poblaciones e individuos

¹⁰¹ Matías Saidel. *Reseña sobre Roberto Esposito y su mirada impolítica*. Extraído el 02 de marzo de 2011 de http://www.biopolitica.cl/docs/publi_bio/Saidel_Resena_Esposito%20.pdf, p. 11. [N. A.: Este trabajo es una versión modificada de la ponencia “Communitas e Immunitas: Roberto Esposito *entre* Carl Schmitt y el liberalismo” expuesta en el *II Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía*, San Juan, Argentina, 9 al 12 de Julio de 2007]

¹⁰² Villarroel sobre este punto señala “Fassin recuerda al respecto que, meses después, con ocasión de la redacción de la síntesis anual preparada para los Anales del Collège, Foucault señaló que la tarea siguiente que correspondía acometer era el estudio del modo cómo los problemas específicos de la vida y la población se habían presentado en el contexto de una tecnología de gobierno definida desde el siglo XVIII por el liberalismo. Aunque ello, en verdad, jamás ocurrió”. (Villarroel, 2014, p. 209).

en el marco de la gubernamentalidad y sus procesos de subjetivación moderna¹⁰³. Por ello Fassin (2012), interpretando a Foucault en esto, propone que “la biopolítica no es una política de la vida, como lo sugiere la etimología, sino una política de la población entendida como la comunidad de los seres vivientes” (p. 23). En este sentido, agregaríamos: tanto de la población como del público o del cliente, según la inclinación del proceso de subjetivación en curso en su relación con una gubernamentalidad neoliberal. Lo que es estricto es que la noción de vida en Foucault aparece indeterminada -ni positiva ni negativa en su relación con el poder- y pasiva en una apertura a las determinaciones provenientes de las técnicas y estrategias de poder y saber que la sintetizan. Como señala Muhle (2012) “es una vida que carece de un estatuto ontológico, ya que es ‘producida’ por la constelación de poder-saber en la que está sumergida” (p. 400). Por ello, agrega la misma autora, “Foucault acabará hablando en sus seminarios de los finales de los años 70 de un gobierno de los vivos (*gouvernement des vivants*)” (Muhle, 2012, p. 418).

La interpretación de Esposito detecta aparentemente en Foucault cierta “oscilación insuperada” (Muhle, 2012), de la cual se desprenden como respuesta -discutidas por Esposito- tanto las interpretaciones de vida productiva y positiva - como la suscriben Hardt y Negri- como la negativa y trágica en la tanatopolítica de Agamben y la vida desnuda. En efecto, el trabajo de Esposito es consistente con la obra de Foucault, pero a diferencia de este último a Esposito si le interesará esa vida que aparece como agente en el desarrollo tanto de una política *sobre* la vida como en una política *de* la vida. Es decir, se distancia tanto

¹⁰³ María Muhle, en su trabajo titulado *Sobre la vitalidad del poder: una genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem*, señala que la indeterminación de Foucault respecto de la noción de vida debe ser considerada muy en serio, particularmente frente a los intentos de concretización sobre el asunto posteriores a su obra (pensando fundamentalmente en Agamben y Hardt y Negri). Agrega que “no se trata ni de un olvido ni de una inexactitud, sino de una indeterminación intencional que se opone por un lado a una interpretación de la vida en términos de su fuerza situándola más allá de las técnicas de poder, y por otro a una reformulación ontológica de esta misma indeterminación en términos de un despojo radical de la vida”. (Muhle, 2012, p. 407)

de la idea de la disolución del poder en la vida, como de la de disolución de la vida en el poder, proponiendo una política *de* la vida que abarque ambas tensiones rechazando la exterioridad impositiva de un término sobre el otro.

Entonces ¿Cómo pensar la resistencia de la vida, en el horizonte del biopoder, si ella misma se halla plegada a una relación inextricable con el poder que la conduce? ¿Si la vida no puede revelar una extranjería respecto del poder cuál es su posibilidad de diferencia en tanto afirmación de sí misma?

Para enfrentar estas preguntas, tal como Muhle (2012) lo sugiere, es necesario primero distinguir la posición del mismo Foucault al respecto. En este sentido, el filósofo francés no aborda el tema de la resistencia de manera directa, dada la intrincación casi orgánica de la misma con el poder y sus tecnologías. Tampoco pretende suponer el encumbramiento de alguna respuesta política que pudiera resolver de una vez el dilema del poder mismo. Dicho de otro modo, no es posible pensar un poder *de* la vida que se imponga y despliegue por encima de un poder *sobre* la vida. La biopolítica, en primera instancia, dejará un espacio abierto a la potencialidad creadora de la vida, siempre y cuando se pueda integrar bien al equilibrio global de la población. Pero al mismo tiempo, si la expresión de su potencia sobrepasa los límites del sistema gubernamental y amenaza con tornarse ingobernable “ha de ser reducida a su normalidad *en defensa de la sociedad*” (Muhle, 2012, p. 428). Esta misma autora sintetiza con claridad esta dinámica de la vida en los márgenes de la operación gubernamental del biopoder.

Consiste en reducir el potencial normativo de la vida a su equilibrio normal desde el momento en que este potencial dinámico-normativo tiende a transgredir los límites admisibles para el buen funcionamiento de la gubernamentalidad, o, para mantener la metáfora biológica, cuando la fuerza creadora y la tendencia a la autosuperación superan la tendencia autorreguladora y de autoconservación (homeostática) de la vida. (Muhle, 2012, p. 427)

Sin embargo, para el mismo Foucault el hecho de que no haya exterioridad alguna al poder no quiere decir que no haya resistencia posible. Más bien esta resistencia debe ser pensada de un modo distinto¹⁰⁴. No puede provenir de una afuera ideológico -religioso, gubernamental o biotecnológico-, sino surgir de aquellos mismos implicados en tal dinámica en cuanto vivientes. En una poderosa imagen propuesta por Foucault esto queda aún más claro:

Quando los prisioneros empezaron a hablar, tenían su propia teoría de la prisión, del castigo, de la justicia. Lo que realmente importa es *este* discurso contra el poder, un contra-discurso expresado por los prisioneros (...) y no un discurso *sobre* la criminalidad. (Foucault citado en Muhle, 2012)

En definitiva, cualquier modo de resistencia que se reconozca en continuidad con la comprensión foucaultea del biopoder, tendrá que tener en cuenta un trabajo no de simple pedagogía política, sino de establecimiento de las condiciones mediante las cuales sea posible oír este contra-discurso como un despliegue desde dentro de los mismos juegos de poder.

Síntesis y alcances

En lo que hemos examinado como una relación inextricable entre cuerpo y poder hemos visto que el cuerpo oscila entre la permisividad individualista del liberalismo mercantil y las reglas de optimización de una cultura del capital flexible que exigen cierto tipo de cuidados. En consecuencia con aquello, pareciera que la única posibilidad para tolerar estas fracturas funcionales es la confianza en un

¹⁰⁴ En este sentido Fassín (2012) propone la noción de *biolegitimidad* como una manera de “poner el énfasis en la construcción del significado y en los valores de la vida, en vez de subrayar las fuerzas y estrategias que ejercen control” (p. 35). Su posición, si bien sigue los presupuestos del biopoder en Foucault, se encuentra al borde del mismo, en tanto, consiste en pensar la vida más allá de la gubernamentalidad. Ubicarla como punto de partida y no como puro efecto de las relaciones de poder

orden superior que, en una sociedad occidental post-teológica, encuentra en el mercado su relación especular primordial. Así, el sujeto administra su cuerpo con miras al ejercicio de una libertad con condiciones. Estas condiciones son aceptadas e incorporadas al diario vivir. Se estructuran con una simetría tal que se hacen comunes: jornadas laborales, vacaciones, perfeccionamiento, tiempos de ocio, y toda una serie de micro gestiones de desplazamientos y adecuaciones corporales. Toda esta economía de la vida cursa en un orden que no requiere de mayores estructuras de control, sino sólo del manejo de ciertas coordenadas generales, señaléticas que informen -cual dispositivo de geolocalización- la ubicación en un mapa virtual que se mantiene estable. Y es que ya sabemos que el propio sujeto del rendimiento es quien gestiona estas parcialidades en base al cálculo de algo como un “coeficiente de capitalización” que atraviesa, consciente e inconscientemente, todas sus acciones.

La fragmentación, en este sentido, resulta clave, dado que no es saludable enfrentar de forma directa las exigencias del sistema y sus imperativos de capitalización y goce. Por ello, hemos dicho que los cuerpos, aquellas materialidades simbólicas reemplazantes de los sujetos sociales, disfrutan del despliegue de sus deseos, pero al costo de sacrificar su epicentro ontológico. Este costo los hace habitar una contradicción vital que equilibra eventos de libertad con independencia de una claridad respecto de la pregunta por sí mismos en tal acontecimiento. Recordemos que Foucault ya problematizaba esto cuando, en una de sus últimas entrevistas, titulada *La ética del cuidado de sí mismo como práctica de la libertad*, de 1984, señala su cautela respecto de confundir “prácticas de liberación” con “prácticas de libertad”. Para él, con las primeras se corre el riesgo de tropezar nuevamente con el supuesto de que “existe una naturaleza o un fondo humano que se ha encontrado, tras algunos procesos históricos, económicos y sociales, enmascarado, alienado o aprisionado en mecanismos, y concretamente por mecanismos de represión” (Foucault, 1999d, p. 394). Ante tal escenario “sería suficiente con hacer saltar estos cerrojos

represivos para que el hombre se reconciliara consigo mismo, reencontrara su naturaleza o retomara contacto con su origen y restaurara una relación plena y positiva consigo mismo” (Foucault, 1999d, p. 394). Su crítica acá no va en contra de la liberación, sino en el asumir que la misma no basta para asumir una práctica de libertad, e incluso, puede desviarnos respecto del cuidado de la libertad al suponer cierto reencuentro con una verdad replegada. Lo cierto es que las prácticas de libertad implican, para el pensamiento tardío de Foucault, el epicentro de un trabajo ético sobre uno mismo que conlleva una práctica permanente de cultivo *-epimeleia heautou; cura sui-* donde podemos percibir la impronta nietzscheana de asumir la inquietud, e incluso la beligerancia de fuerzas, como el territorio ético-político para una estética de la existencia¹⁰⁵.

Situado en el escenario contemporáneo, se aspira a eventualidades de placer *-prácticas de liberación-* al costo de suspender otras partes incompatibles *-sobre todo aquellas que implican algún tipo de reflexividad-* muy en la lógica de un *collage* en tanto composición fragmentada, o si se quiere de un *trompe l'oeil* como lo sugería Jean Baudrillard (1981). En efecto, acontece algo así como una pirueta de la corporalidad, una composición simulada que aparenta una totalidad sobre la base de partes divididas y muchas veces contradictorias. Es un juego de brillos y opacidades que en su actividad discreta no representa más que el juego binario de sus posibilidades, pero que desde lejos parece dar la apariencia de un

¹⁰⁵ Para profundizar en el trabajo sobre una ética del cuidado de sí desarrollado por Foucault en sus últimos años véase Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1982-1982)*. México: Fondo de Cultura Económica; Foucault, M. (2008). *Historia de la sexualidad 3: la inquietud de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI; Foucault, M. (2009b). *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982 – 1983)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1983 – 1984)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; Foucault, M. (1999d). La ética del cuidado de sí mismo como práctica de la libertad. En *Estética, ética y hermenéutica. Vol. III* (pp. 393 – 415). Barcelona: Paidós; además de Foucault, M. (2016). *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980*. México: Siglo XXI Editores; Deleuze, G. (2017). *La subjetivación. Curso sobre Foucault III*. Buenos Aires: Cactus; Cubides, H. (2006). *Foucault y el sujeto político: ética del cuidado de sí*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; y Heyes, C. (2007). *Self-transformations. Foucault, ethics and normalized bodies*. Oxford: University Press

sujeto. La parcialidad, efecto relacional de la fragmentación del cuerpo, es entonces algo más parecido a un truco tolerable para el sujeto y tolerable para otros, que encumbra en la contorsión corporal un yo momentáneo, una identidad para la ocasión, una ontología pasajera. La tarea de este cuerpo no es simple y lo cierto es que resulta bastante precaria en su forma de resolverse. El aumento de las libertades parciales, el apoyo de artilugios técnicos y de legislaturas *ad hoc* van simplificando las cosas; sin embargo, parece estar siempre presente la amenaza vital, el asedio *fantológico* -en la terminología derridiana- que supone la posibilidad de destitución de la soberanía y propiedad respecto de esta composición simulada.

Como decíamos, esto hace de estas piruetas del cuerpo un cúmulo de movimientos siempre a punto de colapsar y quedar relegados del régimen oficial, arrinconados en la representación de lo obsoleto, lo inútil o lo prescindible. Y es que la operación sintética de la biopolítica sofisticada reclama un mercado joven, de corta duración, de pequeñas aventuras, de novedad; y más aún, de ajenidad total respecto de cualquier otra parcialidad que no sea parte de la forma corporal que se exige. Un cuerpo sano, medicado o no, pero capaz de moverse con la flexibilidad y astucia de la serpiente tal como lo imaginaba Deleuze, y recordaba Han, en su oposición al viejo topo de la producción. Todo aspecto que no sintonice con las exigencias de este imperativo existencial es retirado, a corto o mediano plazo, del juego que enraíza el sistema político económico. La dimensión afectiva y moral, por tanto, propia de la ocupación de los otros como de la ocupación por sí mismo, no tendrán vigencia en este orden de cosas, mas su incompatibilidad no sólo será proscrita, sino que será reincorporada desde las modulaciones del *fitness* y el *management*, dispositivos tecnológicos que, como vimos, conducen un tipo de sujeto acorde a las demandas de una biopolítica sofisticada.

Los fracasos en la composición de esta imagen del cuerpo se viven también en un registro básicamente material. Aún en el fracaso no participa

mayor competencia reflexiva que contravenga la representación dominante de la declinación como efecto de la mala administración de la propia vitalidad. Como decíamos antes con Han (2014a, 2012) la derrota es vivida como un fracaso personal y, más allá de guiones discursivos estereotipados en ella el declive alcanza a visibilizar fundamentalmente al propio cuerpo, manteniendo en la borrosidad cualquier examen de orden exterior. De este modo, el fracaso se corporiza y cuerpos funcionales se transforman en cuerpos patológicos. Todos estos cuerpos, desajustados [*unfitted*], a diferencia de un sistema de exclusiones, no son relegados cual leproso a la exterioridad del sistema, sino ubicados en puntos estratégicos al interior del mismo para reforzar los bordes exteriores del sistema, los cuales paradójicamente, se hallan entretejidos en toda su extensión. Están, como versa la paradoja de la biopolítica, incluídos desde su exclusión.

Los mecanismos de reparación del cuerpo van desde el polo de la reactivación del mismo, para asegurar su competitividad en el sistema, hasta los que optan por negar el mismo en una desvitalización que intenta, más mal que bien, propiciar una negación de las prerrogativas del modelo de vida dominante suponiendo un punto de fuga en la ironía y el ocio. Sin embargo, ambas opciones no parecen sostener marcas de resistencia que sinteticen alguna autoridad en el orden ético-político. En efecto, lo que parece predominar es más bien la renuncia a sí mismo como forma de respuesta, la cual al borrar las barreras inmunitarias de una economía de la vida expone al desfalco cualquier entusiasmo por una diferencia.

Ahora bien, ante este atolladero subjetivante, donde reina el pesimismo y la neurótica sensación de repetición encontramos, desde la impolítica de Roberto Esposito (2006b) una propuesta que, desde el interior mismo del acontecer biopolítico sofisticado, parece sugerir un punto de ruptura. El reconocimiento de la vida, en tanto *bíos*, al interior de cualquier discusión política, no es una cuestión de índole meramente discursiva, sino el reconocimiento de que no es posible pensar una política que no sea una política de la vida. Este no es un supuesto

ansioso de universalidad o de cierto valor metafísico, sino que se sostiene como el emergente ontológico de un acontecer de la vida que se enjambra de un modo particular y que no admite pensar a la vida por fuera de tal acontecimiento. La biopolítica así entendida no intenta persuadirnos de una condición ontológica trascendental del ser humano como tampoco de una cualidad estrictamente natural del hombre, sino simplemente se propone advertir el *topos* que administra, en cuanto motivo central, la experiencia práctica de ser sujeto en la cultura occidental.

El punto de ruptura de una biopolítica afirmativa emerge desde un trabajo de desacato respecto de uno mismo en cuanto sujeto sintético de tal dialéctica instituyente. Así, el objeto de la biopolítica afirmativa ubica su punto de partida en el trabajo sobre uno mismo en cuanto expresión última de tal directiva. Se vuelve así el sujeto punto de partida y no puro resultado de las prácticas que operan sobre él. Este camino se distancia luego de aquellas propuestas que ubican en un nivel concretamente político las alternativas de cambio¹⁰⁶ para pensar el registro ético, económico y político de tales procesos desde la intimidad del mismo, es decir, desde una ocupación ontológica y ética por nosotros mismos. La vida es la que puede oponer un desacuerdo, pero desde el registro crítico sobre sí, sobre los pliegues que la suturan y que le donan su extensión en el mundo.

Por ello, en este trabajo hemos hablado de una economía política de la vida misma, en tanto adherimos a la idea de que cualquier modo de transformación se inicia en el ejercicio crítico sobre nosotros mismos. Esto implica llevar la vida, y particularmente su dimensión corporal, al riesgo de la falta inmunitaria, que no es sino un deslindarse de aquellos mecanismos defensivos que permiten la continuidad de una existencia meramente sostenible. Es un acto

¹⁰⁶ Consideremos, entre otros, los interesantes trabajos de Rancière, J. (1996). *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión; Rancière, J. (2006). *Política, policía y democracia*. Santiago de Chile: LOM; Hardt, M., y Negri, T. (2002). *Imperio*. Barcelona: Paidós; o Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE

que, en la afirmación de una potencia y en la investigación respecto de la misma, debe perder su atadura al sistema de coacciones que lo garantiza como sujeto legítimo.

El trabajo sobre uno mismo es luego un trabajo inevitablemente temerario, sin garantías inmediatas y en apariencia poco provechoso para el aseguramiento de sí en cuanto capital. Este sería para Esposito el despliegue de una política *de* la vida en oposición a las aventuras que propician modos de resistencia, pero que mantienen como epicentro antagonista una política *sobre* la vida. No es así una contrapolítica que se identifique con movimientos discursivos específicos, menos partidistas, sino un trabajo cuyo esfuerzo conlleva un arrojío, incluso un sentido trágico -como lo entiende Arancibia (2016)- que debe abrir una herida en la propia vitalidad para desde ahí esperar el encuentro con una política *de* la vida misma. De algún modo, desde Esposito podemos advertir la insinuación de que la vida misma se encuentra preñada de su posibilidad vital de afirmación en un encuentro con la política que la constituye. No necesita entonces de herramientas pedagógicas exteriores a la propia vida, sino de un trabajo sobre sí mismo en cuanto ocasión de la apertura de su propia condición de ser viviente o, como diremos más adelante, de su animalidad-humana.

CAPÍTULO 5: CONSIDERACIONES ONTOLÓGICAS Y ÉTICO-POLÍTICAS PARA PENSAR UNA AFIRMACIÓN BIOPOLÍTICA DESDE LA ANIMALIDAD- HUMANA

De la biopolítica a la animalidad-humana

En una dirección ontológica advertimos que desde la entrada de la vida en el terreno de lo político los procesos sintéticos de subjetivación adquieren un alcance inmanente que sobrepasa los registros discursivos de la opinión y la participación. En efecto, desde la instalación de la medicina social en adelante, ser sujeto en la ciudad formal conlleva instancias de reconocimiento que implican asumir la vida como un capital biológico que debe ser gestionado en vías de su optimización. Vivir correctamente implica así corresponder a las exigencias de un estilo de vida, de un *hacer vivir*, que en el trayecto de ciertos juegos de saber/poder sostiene comportamientos legítimos tanto como rechaza otros, incluidos, pero desde su ilegitimidad en cuanto sujetos.

La genealogía de esta síntesis subjetiva supone primeramente el trayecto del gobierno de las almas al gobierno de los cuerpos -como anatomía de los cuerpos y como población. En esta trayectoria vemos que las estrategias de disciplina van abriendo paso a estrategias de autocontrol donde las personas deben obligatoriamente administrar una economía política de sí mismos. Es el movimiento, que se inicia en el encuentro entre un *homo economicus* y el empresario de sí mismo, que lidia con la pérdida de las seguridades ontológicas de otras épocas, donadas impositivamente por imperativos de reconocimiento teológico trascendentales. Ante esta inseguridad ontológica el sujeto debe saber conducirse con especial acierto, siendo esta misma inseguridad ontológica la que moviliza tal trabajo sobre uno mismo. Así, el desplazamiento del control espacial a un control de la multiplicidad y la virtualidad, alimentan la ambivalente sensación de sí mismo como un sujeto potencialmente adecuado, pero tanto

como potencialmente en riesgo. Este giro ontológico resulta crítico para el sujeto contemporáneo: ya no es la sustracción de la potencia lo que organiza la vida, sino por el contrario, es la proyección ilimitada de mundos posibles la que articula la sensación de normalidad.

De esta manera, ser un sujeto normal implicará ser capaz de administrar la vida hasta en sus despliegues ínfimos y desarrollar astucias económicas sobre esta anatomía que mantengan como norte la capitalización permanente de las potencialidades. Es entonces una ontología de la plasticidad, de la especulación sobre lo flexible y del diálogo con el riesgo permanente; también es una ontología que celebra la primacía del deseo, del poder ser y de la personalización liberal - psicológica, bioeconómica- por encima de cualquier limitante u obligación con otro. Esto nos conecta con una ontología de la inmunidad, médica y jurídica, en tanto la integridad de este empresario de sí despliega barreras refractarias a cualquier tipo de exigencia relacional en la constitución de su yo. Es entonces una ontología de la *dispensatio*, de la exención respecto de toda deuda [*munus*], por lo cual no se debe más que a sí misma¹⁰⁷. La máxima es así la protección de la vida aunque ello conlleve la negación de la misma, la obliteración del encuentro y del reconocimiento especular del cual, como en todo sistema inmunitario, sólo rescata pequeñas dosis de representación del otro para desarrollar óptimamente la respuesta defensiva.

Hemos visto que este plegamiento subjetivante encuentra su punto de afirmación en la materialidad del cuerpo, pero también en la exteriorización simulada del mismo en avatares que encarnan un breve registro del mismo. Una capa superficial que, desde tal encarnación, permite transar una proyección de

¹⁰⁷ Al respecto precisa Esposito (2003) en su obra *Communitas*: “Los individuos modernos llegan a ser verdaderamente tales -es decir, perfectamente in-divi-duos, individuos «absolutos», rodeados por unos límites que a la vez los aíslan y los protegen- sólo habiéndose liberado preventivamente de la «deuda» que los vincula mutuamente. En cuanto exentos, exonerados, dispensados de ese contacto que amenaza su identidad exponiéndolos al posible conflicto con su vecino. Al contagio de la relación”. (p. 40)

la profundidad sin comprometerla en tal acto. Un despliegue sin amenazas y sin riesgo del pliegue latente. Estas bases ontológicas conducen de tal manera una figura que sofisticada aún más la imagen del empresario de sí y que es la del emprendedor de sí mismo. Este último, como síntesis subjetiva propia de nuestros tiempos, agrega la figura del tiempo [*cronos*] como un porvenir ante el cual siempre habrá que estar preparado y desde un espacio siempre ajeno, porque no hay un lugar particular para él: su tiempo es siempre el próximo, el que está por venir; y su lugar, aquél en el que se halle o en el que alguna pregunta lo encuentre. Tenemos finalmente que estos cuerpos se suturan fragmentados en algo así como una subjetividad. Parafraseando a Deleuze (2017) en esto, el pliegue, mediante el cual se sintetiza el sujeto, no corresponde más que a junturas parcialmente unidas, costuras enmendadas, que componen momentáneamente cierta imagen, una contorsión a medias, revelando así una ontología pasajera u ocasional.

Ahora bien, ante este atolladero subjetivante -como lo referíamos antes- encontramos una fisura desde la cual parece posible repensar el problema ontológico que, en lugar de nutrirse de discursos exteriores a la subjetivación biopolítica se sirve de la misma para, desde su interior, encumbrar una diferencia. Esto es lo que -con Esposito- hemos identificado como una política *de* la vida en oposición a un política *sobre* la vida. Esta tensión ontológica propicia la aparición de un sujeto ya no positivo, organizado por su deseo e inmune al encuentro con otro, sino más bien un sujeto frágil, escombroso, desprovisto de signos, carente de ataduras y, en fin, en un suspenso momentáneo respecto de su reconocimiento cotidiano domesticado por los juegos del biopoder, el mercado y el capital. Es así un sujeto cuya exposición acontecerá desde la falta o desde la *pobreza* y no desde la positividad, en el encuentro con su condición elemental, no inmunizada. Es un sujeto que deberá realizar un acto temerario, contra-económico y contra-político, cuestión que no significa la adherencia a cierta economía otra y cierta política otra, sino más bien la apertura a la práctica de

tolerar un punto de indeterminación respecto de la continuidad de tal economía y tal politicidad. Lo esencial será así pensar este despliegue como una *ontología de lo abierto*, en un abrirse a lo humano más allá de lo estrictamente humano, de lo supuesto para el humano, o de lo que -en las últimas décadas- ha dado forma al signo dominante de lo que implica ser sujeto en cuanto ser humano.

Es así como este análisis de la dimensión ontológica, puesta en juego para el despliegue de una biopolítica afirmativa, nos retrotrae al encuentro con una apuesta filosófica que en las últimas décadas, y a partir de una relectura profunda del problema del biopoder, ha advertido en la noción de *animalidad* el territorio material a partir del cual comprender los efectos y posibilidades afirmativas de la misma.

De este modo, en el análisis de esta dimensión de lo que es el humano al interior de su captura por lo político -su pliegue más elemental en cuanto zoé, pero también en cuanto *bíos*- resulta pertinente examinar una ontología del animal-humano. La vida deberá ser abordada por medio de un trabajo de reflexión respecto de su condición singular como pugna aporética entre la condición de humano y la figura del animal que lo propicia en cuanto tal. Dicho de otro modo, si algo hemos aprendido con la biopolítica, y especialmente con su sofisticación de las últimas décadas, es que debemos pensar al sujeto desde la elementalidad de su condición en cuanto humano y no ya desde un *bíos* estrictamente político en cuanto actividad racional.

En su curso *El coraje de la verdad* (2010) Foucault ya advertía esta dirección del análisis cuando estudia el principio de vida en los *cínicos* -en quienes deposita un profundo interés para pensar el trabajo sobre uno mismo. En ellos detecta que la idea de animalidad desempeña un papel crucial. En efecto, para los cínicos -y pensando en Diógenes fundamentalmente¹⁰⁸- la animalidad presentará un valor afirmativo y “será un modelo de comportamiento,

¹⁰⁸ Recuerda acá Foucault (2010) que Diógenes “al ver a un caracol que lleva su casa a cuestas, decide vivir de la misma manera”. (p. 279)

un modelo material sobre la base de la idea de que el ser humano no debe necesitar aquello de lo cual el animal puede prescindir” (Foucault, 2010, p. 278). Una afirmación biopolítica, en su dimensión ontológica, tendrá que asumir esa animalidad como forma de vida. En palabras de Foucault (2010):

La animalidad no es un dato, es un deber. O, mejor dicho, es un dato, es lo que la naturaleza nos ofrece directamente, pero al mismo tiempo es un desafío que debe aceptarse de manera constante. Esa animalidad, que es el modelo material de la existencia, que es también su modelo moral, constituye en la vida cínica una suerte de reto permanente. La animalidad es una manera de ser con respecto a sí mismo, una manera de ser que debe tomar la forma de una prueba perpetua. La animalidad es un ejercicio. Es una tarea para sí mismo y, a la vez, un escándalo para los otros. Asumir, frente a los otros, el escándalo de una animalidad que es una tarea para uno mismo: a eso lleva el principio de la vida recta según los cínicos, toda vez que ésta se ajusta a la naturaleza y que ese principio de una vida recta ajustada a la naturaleza se convierte en la forma real, material, concreta de la existencia misma. El *bíos philosophikós* como vida recta es la animalidad del ser humano aceptada como un desafío, practicada como un ejercicio y arrojada a la cara de los otros como un escándalo. (p. 279)

Esta distinción de la animalidad, como deber, como desafío; y más aún, como modo material de la existencia, y así como “manera de ser con respecto a sí mismo”, ocupa un espacio apenas profundizado en este curso. Sin embargo, resulta clave para comprender los desarrollos posteriores respecto de la recuperación de la animalidad en la filosofía política¹⁰⁹. Más aún, es provocadora

¹⁰⁹ Como lo advierte Edgardo Castro (2018) “La animalidad aparece en varios momentos clave de los análisis de Foucault: en relación con la locura, con la formación del biopoder, con la formación de la experiencia sexual de los *aphrodisia* y la carne, con la figura del filósofo cínico y

la idea de Foucault en cuanto considera este ejercicio como *bíos philosophikós* que escandaliza tal arrojamiento sobre sí ante la mirada de los otros. La práctica sobre sí, entendida como relación con la manera de ser del animal-humano, aparece como un trabajo ontológico que fricciona un orden establecido de las cosas y que al subvertirse a sí mismo subvierte aquellas modalidades de entendimiento de sí establecidas previamente por la imposición de un signo de reconocimiento dominante.

Este signo representa para nosotros aquella síntesis que, en la trayectoria de una biopolítica sofisticada, en su conjunción con el neoliberalismo y el capital flexible, ha venido delimitando procesos de subjetivación que sintetizan una especial forma de asumir lo humano. La idea de “escándalo” de este ejercicio propuesta por Foucault subraya la potencia de un desacuerdo respecto de lo continuo, una antítesis anímica o un *disenso* general respecto de lo que se sabe sobre sí. Tal fricción con el signo dominante evidencia esta inevitable actitud frágil, esta posición débil del sujeto, que al pensarse a sí mismo respecto de su condición animal-humana debe suspender ciertas representaciones y enfrentar con coraje la búsqueda de la verdad sobre sí¹¹⁰.

En esta línea, revisaremos propuestas filosóficas que encuentran en la animalidad-humana un punto de inflexión respecto de una analítica de la humanidad y aquella noción de vida tal como se ha venido perfilando en la era del rendimiento, la gubernamentalidad neoliberal y la biopolítica sofisticada. Veremos, a partir del examen de cada una cómo una tensión interna respecto de

con el vínculo entre subjetividad y verdad” (p. 33). Esta última relación -entre subjetividad y verdad- es la que más nos interesa a nosotros

¹¹⁰ A propósito del tratamiento del tema de la animalidad por parte de Foucault la filósofa Vanessa Lemm va un poco más allá y sugiere que el estatus de la animalidad aparece como la preocupación esencial de la vida política para el autor. En sus palabras: “Si para Aristóteles la existencia política de un ser humano presupone y trasciende a su animalidad, Foucault afirma que, al menos para los hombres modernos, la preocupación esencial de la vida política reside en el estatus de su animalidad y de su existencia biológica” (Lemm, 2010a, p. 367). Si bien su tratamiento del tema es sólo en parte relativo a las relaciones entre verdad y sujeto no cabe duda que su preocupación por las relaciones entre política y vida lo sitúan al interior de esta discusión

la condición de lo que significa la vida puesta en juego en la biopolítica nos puede permitir un examen desde el interior mismo del sujeto sintetizado sin la inclinación a suponer una diferencia a partir de trascendentalismos o elementos ideológicos exteriores a la vida misma. Para ello contamos con que en esta aproximación a la vida, en cuanto animalidad-humana, no supone una propuesta óptica o un discurso *otro* respecto de lo humano, sino el reconocimiento ineludible de una condición inmanente de la vida humana. Dicho de otra manera, asumimos la animalidad-humana no como suplemento discursivo sobre lo humano, el agregado de un léxico, como puede ser la idea de animal racional o la de *res cogitans*, sino como manifestación, tanto anterior como en exceso, a cualquier revestimiento metafísico o ideológico. Esposito parece coincidir en este aspecto cuando señala en una entrevista que “si se recupera el origen animal del hombre, evidentemente la distinción ya no pasará más a través de umbrales absolutos, sino en la infinita diferencia entre cada vida singular y todas las otras” (Esposito en Lemm y Vatter, 2009, p. 139).

La finalidad de este periplo sobre una filosofía del animal, y en particular del animal-humano, apuntará a examinar un punto de inflexión respecto de la síntesis subjetiva dominante en la civilización actual para propiciar ciertos diálogos sobre la base de algunas interrogantes: ¿Podemos encontrar en la animalidad-humana, manifestación anterior y permanente del humano, una relación con la vida que nos permita ejercer una relación de diferencia ante las sugerencias biopolíticas sofisticadas? Si es así ¿Cómo responde o puede responder el animal-humano a la síntesis subjetiva que opera sobre sí en cuanto pliegue? ¿Qué tipo de ejercicios o trabajos sobre sí y sobre los otros conllevaría? ¿A qué tipo de reconocimiento o recuperación accedemos y qué tan desconocida u obturada por la hegemonía de los pliegues del biopoder resulta la misma? ¿Qué exigencias éticas y políticas reclamaría en el tiempo, tanto con nosotros como para con los otros, una tarea como esta? Y finalmente ¿Cómo les haría frente a las demandas del capital flexible, el neoliberalismo y las prácticas inmunitarias un

trabajo sobre sí que reconozca esta animalidad-humana en sus registros ontológicos, éticos y políticos?

Antes de entrar en el examen de las filosofías sobre la animalidad en Agamben, Derrida y Nietzsche, cabe señalar que, en parte desde una vereda distinta, pero no por ello extranjera al problema, Peter Singer (1999) desarrolla una posición animalista, ligada al respeto por los animales y enfocada en los dilemas éticos de la crueldad, pero que en su desarrollo reintroduce igualmente, en lo que el llama una “breve historia de la animalidad” la cuestión del dominio del hombre sobre los animales. A su modo de ver -y ahí lo que nos interesa- estos hechos históricos no resultan aberraciones aisladas, propiciando más bien la confesión de lo que nos provoca efectivamente la animalidad y cómo, desde la ideología de nuestra especie, hemos respondido a tal amenaza, con el miedo ante la “bestia” desde el cual se aprisiona y se mata al animal.

En su trabajo *Liberación animal* (Singer, 1999) encontramos la delimitación o el pliegue de lo animal en sus raíces occidentales con una marcada tendencia hacia la bestialización. Su examen permite advertir que tanto en las primeras tradiciones judaístas como en la Grecia antigua, y en la síntesis de ambas en el cristianismo quizá hasta el siglo XVIII, surge una tradición de la cual, si bien en parte nos hemos diferenciado en aspectos concretos, no deja de repetir una síntesis del lugar del animal y así de lo que comenzamos a llamar la animalidad-humana.

La bestialización de la animalidad occidental tendría sus raíces en el pensamiento precristiano desde el mismo mito de la creación donde la historia bíblica establece la relación entre el hombre y el animal. La Biblia coloca desde el *Génesis* al hombre en una posición de dominación de la animalidad en cuanto creación única similar a Dios. Citando el Génesis recuerda:

Y procedió Dios a crear al hombre a su imagen, a la imagen de Dios lo creó; macho y hembra los creó. Y los bendijo Dios y les dijo: Procread y multiplicaos y henchid la tierra y sojuzgadla y dominad

en los peces del mar y en las aves del cielo y toda criatura viviente que se mueve sobre la tierra (Génesis 1, 24-28 citado en Singer, 1999, p. 233)

Luego, la expulsión del hombre, su estrepitosa caída, es responsabilidad precisamente del animal y de la mujer -la serpiente, la mujer animal-, cuestión que inaugura la admisibilidad de dar la muerte al animal y, tanto como por otra vereda, la dominación de la mujer. El trabajo de Singer continúa sobre el análisis de la herencia griega donde advierte como en Aristóteles la imagen del *animal rationale* se yuxtapone al animal considerando a este último un instrumento viviente objeto de propiedad. Es así el raciocinio la jerarquía que establece un orden de clases, es decir, la capacidad de entenderse con un lenguaje y cierto uso de signos, aquello que diferencia al hombre del animal y que sostiene la omnipotencia del primero respecto del resto del mundo.

La herencia cristiana, desde su sincretismo en el Imperio Romano, recupera esta doctrina de la singularidad de la especie humana reforzada ahora por la inmortalidad del alma, cuestión que reviste al hombre de una santidad que lo excluye terminantemente de la bajeza del animal. Ya San Agustín extendía el credo cristiano en una hermenéutica donde las consideraciones para el trato entre hombres debían diferenciarse del trato a los animales. Eso se expresa en el desplazamiento de la brutalidad entre humanos -como los juegos de gladiadores, donde la muerte es entre ellos- a la matanza del animal, aquel no-singular que puede ser tratado insensiblemente por su condición no-humana (Singer, 1999). Lo mismo sucederá con Santo Tomás donde el pecado, en su estratificación y jerarquización, vuelve a dejar al animal por fuera, sin categoría para dar cuenta de ellos.

La investigación de Singer continuó avanzando en su historia hasta los albores de la Modernidad, donde el racionalismo cartesiano y el kantianismo suponen la misma insistencia. Sólo en la obra de Darwin encuentra un giro

respecto de esta relación que, como sabemos, desde su *Origen de las especies* (2009a), pero especialmente desde *El origen del hombre* (2009b), supone una inversión de la herencia dogmática que suturaba la relación antagónica entre animal y humano. A pesar de ello, podríamos suponer una resolución en lo que respecta el trato de aquello que no está por fuera, sino en continuidad con nosotros; sin embargo, el goce de la bestialización no acaba ahí, y además de los subterfugios respecto de los postulados darwinianos surgen todo un debate respecto del lugar del animal para una economía industrial.

Así la tensión entre animalismo y producción levanta toda una estética de su contienda, desde donde el lugar del animal se mantiene ocluido y en una lucha permanente. Resulta interesante como algunos de estos debates supondrán una grilla de análisis de acuerdo a la correspondencia del animal con las virtudes humanas. El problema de la conciencia, la cuestión de la moralidad, son investigados de acuerdo al estatus humano, es decir, de acuerdo a “cuánto de nosotros pueden ellos tener”, consignado de ese modo la obliteración por irrelevancia de lo que “nosotros podemos tener de ellos”. La defensa que despliega Singer parece rendir frutos en el campo práctico ligado al especieísmo, las organizaciones animalistas y así respecto a la relación con la experimentación, la crueldad, además de la cría y el consumo indiscriminado del animal. Sin embargo, su reflexión filosófica, encamina la necesidad de examinar la pregunta ontológica que comienza a resultar insoslayable y que es aquella que no puede resolverse mediante el establecimiento de un salto, o de una diferencia de estatus, entre el animal y el humano. Aquí, en este entrevero o en este “malentendido” entre animal y humano, se despliegan las siguientes revisiones que profundizan sus alcances.

Con cierto detalle revisaremos en lo que sigue de este capítulo lo que como foco llamaremos el problema de la animalidad-humana. Esto desde el trabajo emprendido por las filosofías de Agamben, Derrida y Nietzsche, intelectuales que hacen del tema de la animalidad un derrotero central en sus

obras. Sobre la base de estos desarrollos, sus acuerdos y diferencias, intentaremos más adelante proponer una estimación de la animalidad, y digamos, de la animalidad-humana, como apropiación fundamental para pensar lo que hemos venido llamando biopolítica afirmativa.

La dimensión ontológica de la biopolítica y su relación con la animalidad-humana

Es Giorgio Agamben quien hace una de las más grandes recuperaciones del lugar del animal-humano en tanto tensión ontológica¹¹¹. Particularmente, en su obra *Lo abierto, el hombre y el animal* (2006b) el filósofo italiano emprende una comprensión de la naturaleza del hombre que se abre hacia el territorio de su animalidad constituyente. Como lo apunta Villarroel (2014) el trabajo de Agamben sobre Heidegger representa un especial interés dado que “apunta a destacar un carácter esencial de la problemática que no parece haber estado lo suficientemente atendido en la tematización habitual de los asuntos referentes al mundo animal, hasta donde podemos dar cuenta de ello” (p. 151).

Como punto de partida el filósofo italiano toma una imagen propuesta por Kojève donde éste examina sobre el fin del humano en un mundo posthistórico, fantasía distópica por lo demás recurrente en el imaginario colectivo. La paradoja que desliza esta referencia tiene que ver con que para Kojève en los vaciamientos de lo humano, derivados del fin de lo humano como lo conocemos, persistiría igualmente algo inmensamente singular que es la condición del hombre de seguir viviendo como el animal que se encuentra de acuerdo a la naturaleza. Lo que desaparecería en un mundo posthistórico, carente del sujeto y su oposición a los objetos -y con ello carente incluso de filosofía-, es precisamente aquel hombre propiamente dicho, el hombre en su acción negadora de lo dado. Agamben se

¹¹¹ Véase el interesante análisis al respecto en Villarroel, R. (2014) *Interesarse por la vida. Ensayos bioéticos y biopolíticos*. Santiago: Ed. Universitaria. Especialmente en pp. 151-159

percata que, en la lectura de Hegel que hace Kojève, el hombre no aparece como una especie determinada, ni como sustancia fundante, ni como biología homeostática, sino como “un campo de tensiones dialécticas ya cortado por cesuras que separan siempre en él -al menos virtualmente- la animalidad “antropófara” y la humanidad que se encarna en ella” (Agamben, 2006b, p. 28). Esto quiere decir que el hombre existe mediante esta tensión a través de la cual se convierte en el humano que es sólo en tanto trasciende y transforma su propia animalidad. Y no sólo trascendiendo y transformando, sino incluso negando, dominando o destruyendo su propia animalidad. Por ello subraya, en el curso de Kojève, su provocadora sentencia: *el hombre es una enfermedad mortal del animal*.

Efectivamente, el animal dialécticamente va pereciendo en la medida que es trascendido por la negación de un hombre que se resiste a su condición primitiva. Por ello -si bien volveremos sobre esto- podemos advertir desde ya que del biopoder no derivará la muerte por la enfermedad del hombre, sino más bien la gestión del animal que se resiste a morir. Esto resultará clave para nuestro análisis en la medida que no hay en la biopolítica sofisticada actual una política de la muerte, una *tanatopolítica*; sino por el contrario, una política *sobre* la vida, la cual despliega la máxima del *hacer vivir* dirigiendo tal imperativo a la gestión no de la vida en cuanto *bíos*, sino ya ahora en cuanto *zoé*, que desde esta vereda analítica entendemos como la gestión de la animalidad-humana.

Ahora bien, ha sido característico y definitorio de nuestra cultura, el establecimiento de cesuras que separen, en el interior del hombre, esta vida animal. Por ello hemos concebido al hombre siempre como la articulación biforme entre cuerpo y alma, donde lo primero se ha vinculado con lo viviente, con lo animal, mientras que lo segundo se ha ligado al *logos* y desde ahí a elementos sobrenaturales, divinos o científicos. Ante esto, Agamben señala que los esfuerzos de la civilización occidental se han remitido a investigar esta cesura - religión, metafísica, biología- con lo cual se ha suturado el supuesto de la

separación entre ambas dimensiones. Para él la ruta de investigación será más bien la opuesta. Declara al respecto: “tenemos que aprender, en cambio, a pensar el hombre como lo que resulta de la desconexión de estos dos elementos y no investigar el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación” (Agamben, 2006b, p. 35).

Esta interrogante debe ser la inquietud que nos convoque al momento de examinar una ontología ligada a la afirmación biopolítica, ligada a su sofisticación, al neoliberalismo y la economía del capital. A partir de estas divisiones, cesuras, censuras, debemos preguntarnos ¿En qué modo el hombre ha sido separado de su animalidad, o en qué modo se ha obliterado la animalidad del humano? Desde ahí podremos examinar cómo en esta separación se ha instalado una política *sobre* la vida cuya geografía ha abandonado el interés primordial por el *logos*, lo sobrenatural y lo divino, para posarse sobre el cuerpo, lo viviente y la animalidad del humano. Diremos por lo pronto que el biopoder entonces no es sino una forma de lo político que encuentra en la animalidad, y no sólo en el humano propiamente dicho, la fertilidad para su despliegue subjetivador.

En una línea contraria, las corrientes antropológicas humanistas intentaron persuadirnos durante décadas respecto de un hombre sin naturaleza propia, suspendido en una dicotomía insalvable, entre lo terrenal y lo divino, entre el animal y el humano. Por ello para Agamben este descubrimiento humanístico del hombre no es más que el descubrimiento de un faltarse a sí mismo: una profunda ausencia de *dignitas* (Agamben, 2006b). Esta *dignitas*, extraviada en el humanismo, no puede entonces más que enfrentarse a la existencia como abismo. La precariedad de lo humano se revela entonces como condición material de su existir y por más que intentamos descifrar una diferencia, una separación de lo racional y lo animal, nos encontramos con una continuidad entre ambos que parece ineludible. Agamben (2016b), en una bella referencia a Diderot, expresa lo siguiente:

Los trazos del rostro humano son -aunque por poco- tan indecisos y aleatorios que están siempre a punto de deshacerse y cancelarse como si fueran de un ser momentáneo: “¿quién puede decir -escribe Diderot en el *Rêve de d’Alembert*- si este bípedo deforme, alto tan solo cuatro pies, que en las cercanías del polo se llama todavía hombre y que no tardaría en perder este nombre si se deformara todavía un poco, no es más que la imagen de una especie que pasa?”. (p. 66)

En una línea coincidente, desde la filosofía antigua, potenciada por el trabajo de Heidegger, hemos considerado que el lenguaje, aquella “morada del ser”, representaba el punto de inflexión crucial entre el animal y el hombre. En efecto, para Agamben el lenguaje es tan natural para el ser humano que sin el mismo no podría ser pensado como existente o, dicho de otro modo, el hombre si no tiene lenguaje, simplemente no es. Sin embargo, siguiendo al lingüista Heymann Steinthal, tomará distancia de una interpretación del lenguaje como límite, o si se quiere, como diferencia ontológica. Y es que al no pertenecer el lenguaje a la estructura psicofísica del hombre -ni menos a la del animal- no es posible asignar el mismo a uno o a otro extremo. De hecho “si se quita este elemento, la diferencia entre el hombre y el animal se borra” (Agamben, 2006b, p. 73).

Para Agamben el lenguaje debe pensarse más bien como “puente”, pero uno cuya identidad es tan propia de un extremo de su extensión como del otro, no implicando así la afirmación separada de ninguna de las dos partes, sino del movimiento como totalidad. Determina así que la producción de lo humano debe ser entendida como la oposición del hombre/animal o de lo humano/inhumano en un juego de exclusiones donde, el hombre-animal excluye la animalidad de sí tanto como captura la manifestación de esta animalidad en la humanidad que produce; mientras que el animal-humano excluye la humanidad de sí tanto como

captura su potencia en cuanto pulsión que deviene de la propia animalidad humana. Por ello concluye que “el hombre-animal y el animal-hombre son las dos caras de una misma fractura, que no puede ser colmada por una parte ni por la otra” (Agamben, 2006b, p. 74)¹¹². No diremos entonces que el lenguaje es el acontecimiento de la muerte del animal en el hombre, sino más bien el evento de una oclusión del animal-humano. O, en términos deleuzianos, aquella lógica del despliegue del *logos* humano que al mismo tiempo pliega sobre sí su animalidad como parte interior de tal despliegue: el animal queda así plegado -e incluso replegado- para el despliegue del humano.

El mundo para el animal-humano: la noción de *Umwelt*

En el abandono de una perspectiva antropocéntrica Agamben se interesa por comprender el mundo que deviene para esta concepción de la vida en cuanto animalidad-humana. Para ello recurre al célebre trabajo del zoólogo Jakob von Uexküll cuyas investigaciones contribuyen a “deshumanizar” esa imagen de la naturaleza dominante y cuyas influencias resultarán de impacto en posteriores trabajos de Heidegger y Deleuze¹¹³. En efecto, von Uexküll se desvía de esa

¹¹² En consonancia con el resto de su obra (Agamben, 2006a, 2005) el filósofo italiano extiende su análisis a la condición de animalidad-humana incorporando las nociones de excepción y nuda vida. Señala entonces que “Como todo espacio de excepción, esta zona está en verdad perfectamente vacía, y lo verdaderamente humano que debe producirse es tan sólo el lugar de una decisión incesantemente actualizada, en la que las cesuras y sus rearticulaciones están siempre de nuevo deslocalizadas y desplazadas. Lo que debería obtenerse así no es, de todos modos, una vida animal ni una vida humana, sino sólo una vida separada y excluida de sí misma, tan sólo una *vida desnuda*”. (Agamben, 2006b, p. 76)

¹¹³ Véase un interesante análisis de esta influencia en, Muñoz. E. (2015). El aporte de Jakob von Uexküll a Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad (1929-1930) de Martin Heidegger. En *Diánoia*, volumen LX 75 (noviembre de 2015): pp. 85 – 103. Como lo plantea el autor, el trabajo de zoólogo constituye un apoyo científico decisivo para las reflexiones metafísicas del filósofo alemán sobre el mundo, mucho más allá de lo que el mismo Heidegger reconoce explícitamente. En palabras del autor “En particular, los estudios de von Uexküll enfatizan, de mejor manera que el mecanicismo y el vitalismo, la relación que existe entre el medio ambiente y el mundo interior del animal, lo cual es fundamental para que Heidegger sostenga en la lección de 1929–1930 que la esencia del animal es el “perturbamiento” o el “entorpecimiento” (*Benommenheit*)”. (Muñoz, 2015, p. 93)

imagen total y unificante de la ciencia clásica que ante todos los seres vivientes veía un solo gran mundo; proponiendo desde su investigación la idea de una multiplicidad de mundos, intraducibles e incognoscibles, vinculados a cada especie singular, aunque conectados entre sí cual gran partitura musical (Agamben, 2006b; Muñoz, 2015). A su modo de ver hemos caído fácilmente en la ilusión de creer que las cosas que le suceden a determinado sujeto animal le suceden en el mismo espacio y tiempo que las que nos suceden a nosotros al vincularnos con los objetos de nuestro mundo humano. Esta creencia de un mundo unitario, con un tiempo y espacio iguales para todos los vivientes, evidencia un problema analítico, pero que en el contexto de una aproximación ontológica -como la que conduce la inquietud de Agamben-, conlleva consecuencias de mucho mayor alcance.

El zoólogo hace una distinción que propone un doble registro de la noción de mundo o medio-ambiente, en principio indistintas para la ciencia clásica. Sugiere así una diferencia cardinal entre las nociones de *Umgebung*, entendida como el espacio objetivo en el que nos movemos y vemos moverse a los seres vivientes; y la de la *Umwelt*, que es aquel mundo-ambiente constituido por una serie más extensa de elementos donde destacan los “portadores de significado” [*Bedeutungsträger*] y las “marcas” [*Merkmalträger*], siendo estas las únicas que comprometen a los animales. O, como lo expresa sumariamente Muñoz (2015):

El “entorno” (*Umgebung*) corresponde al espacio objetivo en el que vemos moverse a un animal; por el contrario, el “medio ambiente” (*Umwelt*) corresponde a una serie amplia de elementos portadores de significado, es decir, las “marcas” (*Merkmale*) que dejan los animales relativas, por ejemplo, al lugar donde viven, comen o se aparean. (p. 100)

Ahora bien, la superposición de ambas formas de comprender el mundo para el viviente, revelan en el humano un particular solapamiento donde “la

Umgebung es, en realidad, nuestra propia *Umwelt*" (Agamben, 2006b, p. 81). Sin embargo -y he aquí el gesto anti humanista del zoólogo- von Uexküll no atribuye a esta última una importancia ni privilegio mayor que a cualquier otra. Es decir, no hay en esta *Umwelt*, en cuanto *Umgebung* humana, algo así como una primacía óptica o valor ético que la ubique por encima de los mundos en cuanto *Umwelt* se presentan para cualquier otro ser viviente. Solo será otro mundo posible.

Lo atractivo de la formulación de von Uexküll, recuperada certeramente por Agamben, tiene que ver con distanciarse tanto del antropocentrismo como de la relación sujeto/objeto como se ha entendido tradicionalmente en la ciencia; para asumir una perspectiva singular del mundo como medio ambiente para el animal en particular en una relación extendida, continua, que no pone por una parte al mundo y por otro al animal, sino que los considera a ambos como pertenecientes a una relación unitaria cerrada. Señala Agamben que:

Todo sucede como si el portador de significado exterior y su receptor en el cuerpo del animal constituyeran dos elementos de una misma partitura musical, como dos notas en el "teclado sobre el cual la naturaleza ejecuta la sinfonía supra-temporal y extra-espacial de la significación", sin que sea posible decir de qué modo esos dos elementos tan heterogéneos han podido estar tan íntimamente conectados. (Agamben, 2006b, p. 82)

Por ello, la tarea de todo investigador sobre lo humano o, digamos acá, sobre el animal-humano, implicará distinguir tales portadores de significado y marcas que hacen aparecer un mundo como unidad cerrada para su vida. Un mundo que lo contiene y que expresa una consistencia incomparable e intraducible a otro mundo. Por ello, si bien la araña y la mosca -tal como señala Agamben- comparten por un momento la tela como un elemento de sus mundos

la marca y el portador de significado que tal tela conduce en sus vidas es absolutamente diferente (Agamben, 2006b).

Lo anterior se hace todavía más nítido en el análisis que Agamben hace de la vida de la *garrapata*, un tipo de ácaro simple y común. En este análisis el filósofo señala que la *Unwelt* de la garrapata distingue simplemente tres portadores de significado que organizan su existencia vital (olor, temperatura, tipología de la piel), pero al mismo tiempo reconoce en ello “una relación tan intensa y apasionada como quizá nunca nos es dado encontrar en las relaciones que ligan al hombre con su mundo, en apariencia mucho más rico” (Agamben, 2006b, p. 90). Lo poderoso de esta imagen radica en que, incluso en aquel viviente elemental es posible encontrar una relación con el mundo *-Unwelt-* tan o más apasionada que la del propio humano a pesar de la precariedad de ese mundo como devenir sostenido en tres marcadores básicos. Y es porque, para la garrapata, “es esta relación y no vive más que en ella y por ella” (Agamben, 2006b, p. 90). El tema de Agamben no se trata entonces de comparar la cualidad existencial de una vida con respecto a otra, más bien está descentrando la idea de una jerarquía antropocéntrica de la vida, entendiendo que cuestiones como la pasión o la coherencia de una vida sólo resultan comprensibles desde la intensidad de una ecología de una relación siempre singular e ininteligible en términos de traducción.

Para una interpretación del estatuto ontológico del animal

Decíamos antes que este apartado supone examinar la tensión biopolítica que acontece respecto de la dimensión ontológica del ser humano. Tal examen, desde lo expuesto hasta ahora, sugiere que lo propio del humano, su condición ontológica, debe ser considerada desde la continuidad con su propia animalidad la cual, en tanto portadora de sus marcas y significados primordiales, adviene como la condición elemental desde la cual aparece su persona. Luego, es esta

condición elemental -esta animalidad-humana- aquella que se convierte en blanco del biopoder y sus estrategias sofisticadas -psíquicas, moleculares, empresariales- cuando la zoé, en tanto dimensión vital, es sintetizada desde una política que la captura en sus pliegues.

Declarar no obstante un estatuto ontológico del animal como estatuto ontológico del animal-humano, exige examinar la tensión entre continuidad y separación que problematiza Agamben particularmente a la luz de la diferencia ontológica propuesta por Heidegger. Dicho de otra manera ¿Hay separación entre el animal y el humano? O ¿Es el humano una *posibilidad* del animal? ¿Una forma del animal que ha despertado de su *pobreza de mundo*? pero más aún ¿Hay en ese despertar del humano una oclusión del animal en sus pliegues interiores o más bien es el acontecimiento de una separación que los diferencia irreversiblemente? Ante estas preguntas la propuesta de Agamben se orientará a recuperar una relación de continuidad entre el animal y el hombre, plegada en la condición ontológica de ser un humano en cuanto animal-humano. La idea de Agamben tendrá que ver con que el estatuto ontológico del animal (su pobreza de mundo) no es puramente algo negativo, sino más bien una forma de apertura que, sin embargo, no devela nunca el desinibidor en cuanto ente. Por ello, concluirá que la pobreza de mundo del animal es una “apertura sin develamiento”. De este modo, mientras el hombre siempre tiene ante sí un mundo, siempre y solamente “de frente”, el animal se mueve, por su parte, en lo abierto o “en ninguna parte sin no” (Agamben, 2006b, p. 108). Acontecería así un estremecimiento esencial [*Stimmung*] del animal, cierta tonalidad emotiva de su experiencia de estar aturdido en su *Umwelt*, que expresaría una apertura más intensa y envolvente que cualquier conocimiento humano. Bajo estos supuestos la apertura al mundo del animal-humano sólo podría ser alcanzada en una operación efectuada sobre aquello no-abierto del mundo animal o desde su “opacidad integral” como la identifica Agamben (2006b).

Ahora bien, para comprender a cabalidad la propuesta de Agamben resulta necesario examinar la tensión desde la cual surge su recuperación de la animalidad-humana como condición ontológica desde donde pensar al sujeto. Tal tensión se instala, en tanto examen hermenéutico, a propósito del trabajo de Martin Heidegger (2007) *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, obra en la que el filósofo alemán dedica varios y extensos párrafos a la cuestión del animal para afirmar, desde el hilo conductor de su obra previa *-Ser y tiempo* (Heidegger, 2005)-, la condición ontológica del *Dasein* en tanto diferencia irreconciliable con esta dimensión primaria del animal. Dicho de otro modo, Agamben desarrollará una propuesta sobre el animal derivada de un análisis yuxtapuesto a la posición de Heidegger y en sentido contrario al desarrollado por este último. Si para el filósofo alemán tal análisis suponía la explicación de la diferencia entre lo carente de mundo, la pobreza del mismo y el evento de configuración del mismo -tarea exclusiva del *Dasein*-, pues para Agamben veremos que la posibilidad misma del *Dasein*, como aparición de una voluntad configuradora de mundo, sólo parece posible de ser pensada en continuidad con esa animalidad constituyente de la posibilidad de toda apertura.

Antes de seguir entonces con la propuesta de Agamben revisemos el análisis que el propio Heidegger instaló en este temprano curso de 1929-1930 editado tardíamente y publicado recién en 1983 de manera póstuma (Heidegger, 2007). La comprensión de esta vía *heideggeriana* del asunto del animal nos permitirá comprender cómo, desde el mismo examen del filósofo de Friburgo, es posible pensar de un modo diferente al animal -o al menos no discontinua de la relación animal/humano- y desde ahí “rectificar” el rumbo de los rendimientos ontológicos del análisis en su totalidad.

Partamos por recordar que la aproximación de Heidegger rechaza toda definición metafísica del hombre que, en su intento por caracterizar lo que le es propio, le confiera su sentido último a partir del agregado de una actividad general. Por ello rechaza la noción de *animal rationale* tanto como cualquier otra

definición proveniente de algún campo de estudio que intente añadir algo al “sencillamente viviente” (Agamben, 2006b). Sin embargo, y considerando su distancia con las referencias biológicas, antropológicas y psicológicas de la época¹¹⁴, después de *Ser y tiempo* (2005) Heidegger considera necesario el establecimiento de una diferencia fundante entre el *Dasein* y aquello simplemente viviente. Su objetivo será así examinar la diferencia ontológica sustantiva e insalvable entre ambas modalidades de existencia depositando su interés, como sabemos, en la potencia del *Dasein* como aquel capaz de configurar un mundo.

Diferencia ontológica entre la pobreza del mundo animal y el hombre configurador de mundo

En este periplo Heidegger (2007) parte por situar la reflexión por el animal como un examen que deviene de la pregunta más extensa por la comprensión del mundo. Así, la tesis de Heidegger es que el animal es “aquel pobre de mundo”. Para desarrollar la misma establece una relación comparativa por medio de tres imágenes: la piedra, sin mundo, representante del dominio de lo inanimado [*weltlos*]; el animal, representante del dominio de lo vivo pero pobre de mundo [*weltarm*]; y el hombre representante de lo vivo y configurador de mundo [*weltbildend*]. Señala que:

¹¹⁴ Declara Heidegger (2007) a propósito de la física, la química y la biología que “*en lo fundamental, desde estas disciplinas la «vida» no puede comprenderse en cuanto tal*” (p. 239). Además, ya había dedicado el párrafo §10 de *Ser y tiempo* a tratar expresamente este problema concluyendo que ellas -refiriéndose a la antropología como a la psicología- yerran el verdadero problema, el problema filosófico (Heidegger, 2005). Para una revisión acabada de esta distancia con las ciencias de la época y respecto de la relación entre la lección de 1929/1930 y *Ser y tiempo*, véase Muñoz, E. (2015). El aporte de Jakob von Uexküll a Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad (1929-1930) de Martin Heidegger. En *Diánoia*, volumen LX 75 (noviembre de 2015): pp. 85 – 103; Muñoz, E. (2013). Ser humano, animal y animalidad. Novedad y alcance de Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad 1929/1930 de Martin Heidegger. En *Veritas*, N° 29 (septiembre de 2013): pp. 77- 96; y Candiloro, H. (2012). Pobreza, vida y animalidad en el pensamiento de Heidegger, en *Areté Revista de Filosofía*, volumen XXIV, N° 2, 2012

La tesis: el animal es pobre de mundo, la ponemos *entre* las otras dos: la piedra es sin mundo, el hombre configura mundo. Si la segunda tesis la tomamos en relación con la tercera, entonces enseguida se hace claro lo que se quiere decir. Pobreza de mundo: pobreza distinguida frente a riqueza; pobreza: el menos frente al más. El animal es pobre de mundo. Tiene menos. ¿De qué? De aquello que le es accesible, de aquello con lo que puede tratar en tanto que animal, por lo que puede ser afectado en cuanto animal, con lo cual guarda una relación en tanto que viviente. Menos a diferencia de lo más, de la riqueza de la que disponen las relaciones de la existencia humana. (Heidegger, 2007, p. 243)

La comparativa entre la pobreza del mundo animal y la riqueza del mundo del hombre surge como una evidencia natural ligada a la cualidad del mundo que cada uno logra comprender en tanto desocultamiento. A esto Heidegger le llama *penetrabilidad*, la cual en el humano es siempre incrementable, cuestión que no sucede del mismo modo en el animal incapaz de tal despliegue¹¹⁵. Vemos entonces que la diferencia entre ambos -el animal y el hombre- es una diferencia de grado respecto de los niveles de perfección en la posesión del ente accesible, siendo este último, el mundo, entendido como “la suma de lo ente accesible, ya sea para el animal o para el hombre, modificable según el alcance y la profundidad del penramiento” (Heidegger, 2007, p. 244). Sin embargo, enfatiza Heidegger que esta diferencia de penetrabilidad no significa en sí misma una valorización en cuanto perfección o imperfección de cada uno, por ello se

¹¹⁵ Acá Heidegger nos ofrece un simple ejemplo que a la vez parece alojar una diferencia sustantiva para su examen “La abeja obrera conoce las flores que visita, su color y aroma, pero no conoce los pistilos de estas flores *en tanto que* pistilos, no conoce las raíces de las plantas, no conoce tal cosa como el número de los pistilos y de las hojas. Frente a ello, el mundo del hombre es rico, mayor en cuanto a alcance, va más allá en cuanto a penetrabilidad, es constantemente incrementable no sólo en cuanto a alcance (sólo hace falta aportar ente), sino también cada vez más profundizable en cuanto a penetrabilidad”. (Heidegger, 2007, p. 244)

interroga y responde al respecto “¿Hay en general en lo esencial algo superior y algo inferior? ¿La esencia del hombre es superior a la esencia del animal? Todo esto es cuestionable ya como pregunta” (Heidegger, 2007, p. 245). En efecto, su noción de pobreza de mundo en el animal no remite a una supuesta inferioridad biológica o valórica del mismo, sino que tiene que ver con una forma anímica de encontrarse [*Zumutesein*] del animal, la cual designa con la palabra *armmütig* que expresa el temple de ánimo que se corresponde con tal pobreza; una pobreza no en relación con el objeto del que se carece, sino en relación con el espíritu o ánimo [*Mut*] del que carece (Heidegger, 2007). Lo que el filósofo hace así es poner la pobreza del lado del animal como una condición ontológica de “encontrarse pobre” o “nostálgico” [*schwermütig*], no referida como efecto de aquello de lo cual se siente tal pobreza o nostalgia.

En el párrafo siguiente, al comparar la tesis de la pobreza de mundo del animal -su carecer en cuanto ánimo y forma de encontrarse- con la idea de que “la piedra es sin mundo”, Heidegger diferencia de una vez la distancia entre ambos. Concluye así que la “piedra es sin mundo” en tanto yace sin más en un mundo que sólo toca y ante el cual ni siquiera puede carecer. Por ello “La piedra yace en el camino. Si la arrojamus al prado, se queda allí yaciendo” (Heidegger, 2007, p. 248), por lo cual resulta impropio considerar esta falta de acceso de la piedra con el mundo como una carencia. Con esto, concluye que el animal si tiene mundo; que algunas cosas, de ciertos modos y en ciertos límites, le son accesibles. El animal no queda sin acceso a lo que hay junto a él que lo hace aparecer como ser vivo existente: “El animal tiene mundo. Del animal, pese a todo, no forma parte la carencia absoluta de mundo” (Heidegger, 2007, p. 249).

Esta diferencia de acceso y comprensión del mundo entre el hombre y el animal se extiende luego en que la noción de “sí mismo” o de “personalidad” sólo pueda ser referida al hombre, dado que es la expresión de una peculiaridad específicamente humana, es su “modo de ser” o su *ser-propio-de-sí*. Por el otro lado, el “modo de ser” específico y peculiar del animal, su *ser-capaz-de*, no se

extiende en un rebasamiento a sí mismo “sino que precisamente se conserva en el impulso, y en este impulso e impulsar es, como decimos, él mismo” (Heidegger, 2007, p. 285). Entonces el modo como el animal está *propio-de-sí* no es en forma de personalidad, o un sí mismo, ni tampoco como reflexión, o mediante una conciencia, sino simplemente en cuanto *propiedad*. De este modo, la conducta del animal no se efectúa a través de un obrar y actuar como el comportamiento del hombre, sino que se efectúa en un hacer, el cual es impulsado por lo impulsivo que encuentra tal propiedad.

En ello el animal está capacitado en cuanto organismo y su modo fundamental determinado de ser es ser este organismo, lo cual es común para todo animal. Luego -agrega Heidegger- que la esencia de la peculiaridad del organismo y, por tanto, del animal, será el estar cautivado en sí mismo como perturbamiento [*Benommenheit*]¹¹⁶. Ahora bien, ese estar consigo del animal es específico de él y no tiene nada que ver con algo así como la mismidad del hombre en tanto persona o identidad. A esto agrega que:

Este estar cautivado en sí del animal, en el que es posible toda conducta, lo designamos *perturbamiento*. Sólo en tanto que el animal está perturbado conforme a su esencia, puede conducirse. La posibilidad del conducirse en el modo del ser animal se fundamenta

¹¹⁶ Resulta interesante la discrepancia que denota Enrique Muñoz respecto de la traducción de la noción de *Benommenheit*. En una nota al pie señala, acerca del *Perturbamiento*, que “es la expresión que utiliza Ciria [el traductor de Heidegger en esta obra] para traducir el término alemán “Benommenheit”. Me permito discrepar de esa traducción, pues considero que la expresión debiera traducirse como “inmersión” o “focalización” y no como “perturbamiento” o “atontamiento”, porque “sich benehmen” apunta al modo de comportarse del animal que no está atontado o perturbado, sino “concentrado” o “inmerso” en un radio de acción determinado”. En adelante, al referirnos a la noción de *Benommenheit* enfatizaremos ambas traducciones según nos parezca más pertinente para la idea del texto. Sin embargo, en ambas, tanto como perturbamiento como en *inmersión*, lo que se enfatizará como pauta común es un modo de estar cautivado si una representación de lo ente que organice una respuesta del animal. El mismo está ante las cosas de un modo que no se refiere a ellas en cuanto tales. Es en este mismo sentido que Agamben (2006) precisa que el énfasis del vocablo apunta a que “En cuanto está esencialmente aturdido e integralmente absorbido en su propio desinhibidor, el animal no puede obrar verdaderamente (*handeln*) o tener una conducta (*sich verhalten*) en relación con él: sólo puede comportarse (*sich benehmen*)”. (Muñoz, 2015, p. 97)

en esta estructura esencial del animal que ahora mostramos como perturbamiento. El perturbamiento es la condición de posibilidad de que el animal, conforme a su esencia, *se conduzca en un medio circundante, pero jamás en un mundo.* (Heidegger, 2007, p. 291)

El perturbamiento [*Benommenheit*] por tanto no se da en el animal como un estado intermitente, como un estado que acompañe la vida del animal y en el que en ocasiones caiga, sino que es “un *momento esencial de la animalidad en cuanto tal*”, en tanto representa la “la interna posibilidad del propio ser animal” (Heidegger, 2007, pp. 291-292). En efecto, el perturbamiento animal significa un modo de estar sustraído a toda percepción de algo en tanto que algo. Así, en tal sustracción, se encuentra absorbido en su modo de estar, agitado e inmerso dentro de una multiplicidad de impulsos, por lo que en cuanto a los entes le es sustraída la posibilidad de comportarse respecto de ello. En palabras del autor “El animal no está en cuanto tal en una manifestabilidad de lo ente. Ni lo que se da en llamar su medio circundante ni él mismo están manifiestos en tanto que ente” (Heidegger, 2007, p. 301)¹¹⁷. De este modo, el *ser-capaz-de* del animal se halla abierto para aquello que en cada caso lo motiva, cuestión que Heidegger identifica con el término *desinhibición*. Señala entonces:

Que el animal esté rodeado por la impulsividad de sus impulsos es en sí un estar abierto a lo desinhibidor. Es decir, el *hacerse rodear* no es un encapsulamiento, sino justamente *trazar abriendo* un anillo que rodea, dentro del cual puede desinhibir este o aquel elemento desinhibidor. La conducta del animal nunca se refiere -como podría

¹¹⁷ El traductor de la obra precisa el uso de una terminología en alemán donde precisa un juego de verbos que enfatizan este modo de estar del animal. En sus palabras “Heidegger juega aquí con diversos verbos compuestos a partir de la raíz *nehmen*, «to mar»: *sich benehmen*, «comportarse»; *benommen*, «perturbado», pero también «sustraído»; *vernehmen*, «percibir»; *genommen*, «tomado», pero también «sustraído»; *hingenommen*, «ab-sorbido»; *ingenommen*, «cautivado». Véase en Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza, específicamente notas 13 y 18, pp. 289 y 301

parecernos- a cosas *presentes* y a su acumulación, sino que se rodea a sí mismo de un *anillo de desinhibición*, en el que está prefigurado qué es lo que su conducta puede encontrar como motivo. (Heidegger, 2007, pp. 308 - 309)

Con esto nos queda claro que el animal no es primero un organismo y luego aquel que se vincula con un medio circundante, sino que su vinculación con el medio circundante, en su estar rodeado por este anillo de desinhibición, forma parte de la esencia de su conducta o, en términos de Heidegger, de su *ser-capaz* en cuanto animal¹¹⁸. El rodearse mismo o, el estar rodeado, es la capacitación fundamental del animal para un círculo de desinhibición posible. Este es para el filósofo el momento fundamental de la realidad animal en todo momento de su vida en cuanto organismo.

Advierte luego algo clave para nuestro trabajo -y especialmente para el análisis biopolítico- al señalar que “si, por el contrario, como sucede *la mayoría de las veces y especialmente hoy*, el organismo se toma como la unidad formalizada del cuerpo o de la corporalidad, entonces justamente no se ha comprendido la estructura decisiva del organismo” (Heidegger, 2007, p. 312)¹¹⁹. En efecto -como veremos en detalle adelante- será precisamente la obturación de la animalidad-humana aquella que propicia cierto pliegue del biopoder que gestiona un hombre sustraído a la posibilidad de cambio en tanto, desde la imposición de ese pliegue, ocluye la posibilidad de inquietarse y apropiarse de sí. Dicho de otro modo, el no saber de su *vitas* en cuanto animalidad-humana, lo deja abierto sólo a la posibilidad de ser subjetivado por un saber exterior sobre la misma. Tal saber lo encontremos donde se pliega este biopoder, es decir en

¹¹⁸ Respecto de este *anillo de desinhibición*, Muñoz (2015) siguiendo directamente a Jakob von Uexküll precisa que “En otras palabras, el anillo de desinhibición del animal puede entenderse como una especie de “capacidad de comportarse dentro de un ámbito cercado o anillado”, en comparación con la existencia abierta y creativa del ser humano”. p. 98

¹¹⁹ Sin cursivas en el original

el cruce entre una gubernamentalidad neoliberal y un conjunto de estrategias biopolíticas sofisticadas. Ahora bien, el debate respecto de si tal condición de la animalidad-humana no se ha comprendido; o más bien, se ha comprendido tanto como para ser administrada políticamente, forma parte del examen que proponemos más adelante.

Volviendo a Heidegger tenemos que la relación entre animal y mundo -en su comprensión en cuanto *medio circundante*- resulta especialmente íntima dado que la unidad del cuerpo animal se fundamenta precisamente en la unidad de su *perturbamiento*. Esta unidad está cerrada sobre su *anillo de desinhibición*, pero al interior del cual puede ampliarse en cada caso un *medio circundante* para el animal. Esto resulta decisivo, en tanto, así como el *perturbamiento* es la esencia fundamental del organismo el mismo no se encuentra puramente cerrado en un estado de limitación, estanco en una forma de perturbamiento que pudiera suponer una permanente insuficiencia. Más bien, plegado en su unidad orgánica de *ser-capaz-de*, al *perturbamiento* como al *anillo de desinhibición* -ambos siempre al mismo tiempo- se halla abierto a la amplitud -ampliación y así transformación- de un *medio circundante* y por tanto de sí mismo en cuanto singularidad animal de ese medio.

En un intento por ordenar lo dicho hasta ahora el propio Heidegger propone un resumen breve de aquellos momentos estructurales característicos del perturbamiento animal. Dada la precisión de este momento sumario en su obra tomemos en consideración sus palabras textuales. En primer lugar, está la *sustracción*. Señala el filósofo que:

El perturbamiento es sustracción, y concretamente esencial, no sólo sustracción duradera o temporal, de la posibilidad de la manifestabilidad de lo ente. Un animal sólo puede conducirse, pero jamás percibir algo en tanto que algo, para lo que no es impedimento el que un animal vea o perciba. Pero, en el fondo, el animal no tiene percepción. (Heidegger, 2007, p. 313)

En segundo lugar, el *estar absorbido*. En este caso:

El perturbamiento es al mismo tiempo (conduciéndose así) un estar absorbido del hacer, en el que el animal está abierto en relación con lo otro. Diciéndolo desde el animal, esto otro jamás hemos de comprenderlo como un ente, el cual, por el contrario, sólo podemos llegar a conocerlo por vía de la designación lingüística. Pero en la designación lingüística se encierra siempre ya, sin seguir desarrollándolo, como en todo lenguaje, la comprensión de lo ente. (Heidegger, 2007, p. 313)

A continuación, en tercer lugar, el *estar cautivado*. Sobre esto expresa que:

El perturbamiento, según está caracterizado en 1) y 2), es al mismo tiempo estar cautivado en el conjunto de los impulsos que impulsan unos hacia otros. El específico «ser uno mismo» del animal (tomando «mismo» en un sentido totalmente formal) es el «ser propio de sí», propiedad, en el modo de la agitación. El animal, en su hacer, es agitado en cada caso de tal y cual modo. Por eso el estar absorbido no es nunca un condescender con lo ente; tampoco consigo mismo en cuanto tal. Pero esta agitación no es un suceso en una cápsula cerrada, sino que, en función del estar absorbido de los impulsos, él mismo siempre está referido a lo otro. En el estar cautivado en su agitación, el animal siempre impulsa su hacer, en el estar abierto, hacia aquello a lo cual está abierto. (Heidegger, 2007, p. 313)

Ligado a lo anterior tenemos la *apertura al otro*, caracterizada por el filósofo de la siguiente manera:

Con el estar abierto a lo otro, que se encierra en el perturbamiento, el animal conlleva un anillo dentro del cual puede ser solicitado por

aquello que, en cada caso, desinhibe el «ser capaz de» y motiva la reconducción del impulso. (Heidegger, 2007, pp. 313 - 314)

Luego, en una síntesis más extensa, articula lo referido a *la estructura dada con ello del anillo que rodea*. Declara que:

Este anillo de desinhibición no es una coraza firme puesta en torno del animal, sino aquello de lo que el animal se rodea en la duración de su vida, de modo que el animal pugna por este anillo y por la agitación cautivada en él. Dicho más exactamente: este pugnar por el anillo que rodea el conjunto de la agitación es un carácter esencial de la propia vida, y no es otra cosa que lo que conocemos por la experiencia vulgar en relación con los seres vivos: la autoconservación y la conservación de la especie, comprendidas ahora en su pertenencia estructural a la esencia del perturbamiento, a la animalidad en cuanto tal. No es casual que el darwinismo haya enfatizado el concepto de autoconservación ni que, en este sentido, este concepto haya surgido con miras a una consideración económica del hombre. Por eso, es malinterpretable en muchos aspectos y también ha dado motivo en biología a preguntas malinterpretadoras, tal como evidencia todo el darwinismo. (Heidegger, 2007, p. 314)

Finalmente, Heidegger arriba al punto final que concluye la indicación de que *el perturbamiento es la condición de posibilidad de cualquier tipo de conducta*. En sus palabras:

Este perturbamiento caracterizado es la condición de posibilidad de la conducta. Pero al mismo tiempo, en un sentido metódico eso significa que toda pregunta biológica concreta por un «ser capaz de» del animal, y por tanto por un determinado órgano y su construcción,

tiene que remontarse a la pregunta por la unidad de este conjunto estructural del perturbamiento del animal. Pues esta concepción fundamental del perturbamiento es lo primero en cuyo terreno puede emplazarse por vez primera toda pregunta biológica concreta. (Heidegger, 2007, p. 314)

Para el filósofo aquí se encuentra una distinción concreta de la concepción fundamental en relación a la esencia de la vida animal. La dificultad, no obstante, para reconocer esta comprensión última de la esencia de la animalidad ha tenido que ver directamente con la represión generada desde el dominio de las consideraciones físicas y mecánicas de la naturaleza. De este modo, la energía de las investigaciones sobre la vida, especialmente durante el siglo XIX hasta nuestros días, enfocaron su ímpetu en un campo parcial o derechamente equivocado, suponiendo un examen del organismo que no reconocía en él la unidad orgánica del *perturbamiento* como condición de posibilidad del vivir en cuanto animalidad.

Heidegger examina críticamente este malentendido respecto de la concepción de mundo, entendido como accesibilidad de lo ente, y encuentra que tal concepción presenta en sí misma una infraterminación del mundo. Desde su análisis, mundo no significa sólo accesibilidad de lo ente sino accesibilidad de lo ente *en cuanto tal*, es decir, en cuanto este se presenta de un modo tal para aquella singularidad que lo penetra. En este sentido, la penetrabilidad del animal distará de la del hombre en cuanto a su alcance; pero eso no deja al animal del lado de la piedra, la cual carece incluso de la pobreza de mundo, sino que el animal cuenta con una particular penetrabilidad del mundo dada en su impulsivo perturbamiento al anillo de desinhibición. Es decir, el animal, a diferencia de la piedra, cuenta con un mundo; y a diferencia del hombre, no cuenta con un mundo. Por ello:

Este estar abierto posee el animal en su esencia. El estar abierto en el perturbamiento es *posesión esencial* del animal. En función de esta posesión, puede carecer, ser pobre, estar determinado en su ser por la pobreza. Ciertamente, este tener *no* es un *tener mundo*, sino el estar absorbido por el anillo de desinhibición: *un tener lo desinhibidor*. Pero porque este tener es el estar abierto a lo desinhibidor, pero a este estar-abierto-a le es sustraída precisamente la posibilidad del tener manifiesto lo desinhibidor en tanto que ente, por eso esta posesión del estar abierto es un no tener, y concretamente un no tener mundo, si es que del mundo forma parte la manifestabilidad de lo ente en cuanto tal. En consecuencia, en el animal no hay en modo alguno simultáneamente un tener mundo y un no tener mundo, sino un *no tener mundo en el tener la apertura de lo desinhibidor*. En consecuencia, el no tener mundo no es un mero tener menos mundo frente al hombre, sino un no tener en absoluto, sólo que esto en el sentido de un no tener, es decir, con base en un tener. (Heidegger, 2007, p. 325)

Desde acá Heidegger, en el último párrafo de su examen sobre el animal -antes de emprender su separación en la figura del *Dasein* configurador de mundo- concluirá que esta pobreza del mundo animal debe ser tratada con cautela. La tesis a la que arriba el filósofo de la Selva Negra se sostiene en algo simple: “Después de todo, el animal sólo podría carecer de mundo si, cuando menos, supiera del mundo” (Heidegger, 2007, p. 326). En efecto, esto le es negado al animal: es pobre de mundo en cuanto penetrabilidad de lo ente en cuanto tal y en cuanto configurador del mismo. Pero este no tener mundo no implica un carecer, porque no habla de la animalidad misma dado que no se mantiene en sus límites, y es que “la pobreza de mundo es un carácter en comparación con el hombre. Sólo viéndolo desde el hombre es el animal pobre

de mundo, pero el ser animal, en sí mismo, no es un carecer de mundo” (Heidegger, 2007, p. 326). Luego, dando más claridad a la idea agrega que:

Si el carecer en ciertas variaciones es un sufrimiento, entonces, si la carencia de mundo y el ser pobre forman parte del ser del animal, un sufrimiento y un dolor tendrían que recorrer todo el reino animal y el reino de la vida en general. (Heidegger, 2007, p. 326)

Interesante resulta que el filósofo concluya en este vuelco respecto de una idea -la pobreza de mundo del animal- que parecía suturarse respecto de una condición sustantiva del animal. Si hubiera algo así como un carecer de mundo por parte de éste, esa condición plegaría y más bien, replegaría una vida signada por la falta, por la incompletitud, por la carencia de algo que está como mundo, pero que no está como ente en cuanto tal. Sin embargo, lo que va anudando Heidegger respecto de su concepción de organismo -con el apoyo de la noción de perturbamiento, impulso, mundo y anillo de desinhibición- lo llevan a este punto donde la pobreza del animal no es tal, sino sólo en cuanto relación comparativa con el hombre. Si no, esta falta sería un ánimo fundamental que se extendería transversalmente por el reino animal: una suerte de animales carentes de mundo, pero no carentes de su saber respecto de su carencia, cuestión que los mantendría replegados en un particular ánimo, probablemente impotente.

De este modo va concluyendo Heidegger (2007) que “del perturbamiento forma parte, como *un* momento esencial, la *sustracción del mundo*” por ello “La pobreza de mundo no es la condición de posibilidad del perturbamiento, sino al contrario, el perturbamiento es la condición de posibilidad de la pobreza de mundo” (p. 327). Es decir, la esencia de la animalidad se encuentra en su *perturbamiento* y desde ahí, desde la constatación de su condición originaria que es el perturbamiento, es posible una segunda caracterización comparativa de la animalidad en tanto pobreza en la medida que el animal es visto desde el

hombre, que es aquel al que le pertenece la configuración de mundo. Por ello, el filósofo concluye que la tesis “el animal es pobre de mundo” se encuentra muy lejos de ser una proposición fundamental metafísica de la esencia de la animalidad. Por el contrario, declara que el animal, desde su perturbación estará abierto a lo desinhibidor:

Expuesto esencialmente a algo distinto que, aunque no le puede ser manifiesto jamás ni como ente ni como no ente, sin embargo, en calidad de desinhibidor, junto con todas las variaciones de la desinhibición que allí se implican, trae una *conmoción esencial* a la esencia del animal. (Heidegger, 2007, p. 329)

Esta idea de *conmoción esencial* será clave para nosotros en tanto, una de las tesis a sostener apunta que la apertura hacia la animalidad-humana del hombre, y así hacia este estado de conmoción, de perturbamiento, de estar cautivado en una inmersión, antes de cualquier acto configurador de mundo, puede permitirle al hombre un encuentro con el pliegue que articula su condición originaria en tanto animal-humano, sin en tal ejercicio desconocer su situación como hombre configurador de mundo, lo que es desplegado respecto del acontecimiento de su animalidad. Dicho de otro modo, nos interesará esa riqueza biopolítica en tanto afirmación que se desoculta desde la recuperación de una continuidad con el animal que estamos siendo en cuanto humanos.

El énfasis en esto último -el tema de la discontinuidad, la preocupación por el hombre como configurador de mundo más allá de la situación de la animalidad- será la apuesta hermenéutica desde la cual Heidegger toma distancia en los párrafos siguientes de su curso y que se encarga de suturar distancias insalvables entre animal y hombre¹²⁰. A diferencia de esta analítica

¹²⁰ Para revisar en detalle esta propuesta respecto de la tesis “el hombre es configurador de mundo” se sugiere la revisión del capítulo sexto, entre los párrafos §64 y §76 de la obra consultada. Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza

disyuntiva entre el animal y el hombre, nuestro camino será de orden conjuntivo. Es decir, de una continuidad que no supone un progreso diacrónico, sino que reconoce al animal-humano como aquel viviente *suturado* por un momento de oclusión de su animalidad en los pliegues del hombre, mas sin retirada de la misma.

Lo abierto del animal-humano y su riqueza en cuanto afirmación

Nos va quedando claro con Heidegger que el animal, en su privación del develamiento auténtico de lo ente, se encuentra ajeno a la especial apertura del hombre. Sin embargo, tal extranjería lo excluye antes bien del conflicto esencial entre *velamiento* y *develamiento*. Es decir, el animal no ve nunca el adentro o el afuera de lo ente, no está expuesto a ese problema, porque como hemos dicho con Heidegger -cuestión ahora subrayada por Agamben (2006b)- el estatuto ontológico del animal expresa un estar "*abierto en un no-develamiento*" (p. 110). Esto significa que, por una parte, se halla aturdido o cautivado por su desinhibidor, y por otra, no devela de ningún modo como ente aquello que lo tiene de este modo constreñido y absorto. Agamben lo sintetiza con sumaria claridad:

Por una parte, el aturdimiento es una apertura más intensa y envolvente que cualquier conocimiento humano; por otra, en la medida en que no es capaz de develar el propio desinhibidor, el aturdimiento está cerrado en una opacidad integral. (Agamben, 2006b, p. 111)

En este juego de brillo y opacidad como modo de estar en el mundo, el animal aparece desde una pobreza que a la vez revela una riqueza incomparable e inaccesible a los ojos del hombre puestos constantemente en algo en torno a él. El animal no sabe, a diferencia del hombre, respecto de lo ente, pero no lo

sabe porque no está en esa necesidad en tanto de por sí ya vive en *lo abierto* más allá de todo juego de *velamiento* y *develamiento*. Resuena así la imagen de Bernard Stiegler (2002) para quien “sólo los peces no saben qué es el agua, ni siquiera que existe, mientras que sólo ellos saben vivir en el agua” (p. 167). O, como lo sugiere acertadamente Candiloro (2012), nos encontramos aquí con un doble movimiento:

Por un lado, el “mundo” entendido como una particular construcción histórica de sentido es reducido a la insignificatividad y, en consecuencia, se encuentra ausente en tanto que red de sentido “en acto”; y, al mismo tiempo, el mundo entendido como la potencia de sentido que trae a la presencia los entes se revela en su imperar. (p. 276)

Sólo en cuanto comparación con el mundo humano hemos visto que el animal parece enfrentar una carencia. Sin embargo, y a pesar de los intentos del mismo Heidegger por sugerir la cuestión de la pobreza como un problema al interior de la animalidad misma¹²¹, veremos que la colocación de la animalidad como fondo sobre el cual separar la esencia del hombre resultan no sólo discutibles, sino contraintuitivos si somos fieles con el mismo examen iniciado por Heidegger. Es en esta sintonía que Agamben expresa, al final de su capítulo sobre *lo abierto*, una posibilidad que, si bien siguiendo la reflexión heideggeriana -extendida ahora a la tesis del aburrimiento profundo y su relación con el aturdimiento y la *Stimmung*- opera sobre ella desde una inversión. Una torsión ontológica que descoloca el presupuesto de la pobreza animal como fondo de

¹²¹ Véase el análisis de esta insistencia en Heidegger en Agamben, G. (2006b). *El hombre, el animal, lo abierto*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo; Muñoz, E. (2013). Ser humano, animal y animalidad. Novedad y alcance de Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad 1929/1930 de Martin Heidegger, en *Veritas*, N° 29 (septiembre de 2013): pp. 77-96; y Candiloro, H. (2012). Pobreza, vida y animalidad en el pensamiento de Heidegger, en *Areté Revista de Filosofía*, volumen XXIV, N° 2, 2012

pura carencia -dejando entrever cierta impostura en la preeminencia del hombre en el discurso heideggeriano. En sus palabras:

Quizá no sean el ser y el mundo humano los que deben ser presupuestos, para luego alcanzar por vía de una sustracción - mediante una "observación destructiva"- lo animal; quizá sea verdadero, también y ante todo, lo contrario, es decir, que la apertura del mundo humano -en cuanto es, también y ante todo, apertura al conflicto esencial entre develamiento y velamiento- sólo puede ser alcanzada por una operación efectuada sobre lo no-abierto del mundo animal. Y el lugar de esta operación -en la cual la apertura humana en un mundo y la apertura animal al desinhibidor parecen por un instante tocarse- es el aburrimiento. (Agamben, 2006b, p. 115)

La pobreza de mundo como dignidad ontológica del animal-humano

En párrafos anteriores a su reflexión sobre la pobreza del mundo animal Heidegger realiza una exposición sobre el aburrimiento la cual resultará clave para comprender el pasaje de la pobreza del mundo *al* mundo. De este modo, articula la progresiva intensificación de las formas del aburrimiento que conducen a lo que identifica como el aburrimiento profundo [*tiefe Langeweile*], cuestión que, como veremos, no tiene nada que ver con el aburrimiento de quien hoy está capturado por la positividad de las cosas y su inagotable estimulación.

Habrán así dos momentos estructurales de este proceso que resultarán definitorios de la esencia de este aburrimiento profundo: ser-dejados-vacíos [*Leergelassenheit*], y ser-tenidos-en-suspense [*Hingehaltenheit*]. Examinaremos brevemente cada uno de ellos para arribar así a la comprensión del aburrimiento profundo como operador metafísico subyacente en la fundamentación animal-humana.

El ser-dejados-vacíos, tal como lo advierte Agamben, cuenta con un *locus classicus*, a partir del cual el filósofo alemán refiere al aburrimiento como *ese de golpe* estar abandonado por las cosas en un vacío donde las cosas están, pero no tienen nada para ofrecernos. Es una experiencia de indiferencia radical para con las cosas, pero de la cual no podemos librarnos, porque las cosas están ahí y nosotros estamos, ante ellas, consignados o enclavados. Luego, consignado al ente que se sustrae se revela el *Dasein*, enclavado en el aburrimiento, porque ahí, en su arrojo, se juega su ser. Para Agamben (2006b) “*El "Dasein", aburriéndose, está consignado (ausgeliefert) a algo que le rehúye, exactamente como el animal, en su aturdimiento, está expuesto (hinausgesetzt) en un no revelado*” (p. 122). Por ello Agamben encuentra en este modo del aburrimiento una vecindad entre animal y hombre en tanto un eco del estremecimiento esencial que le viene al animal -su aturdimiento, su estar absorto en un “otro” que no se le revela nunca como tal- lo deja consignado en la apertura a una clausura, siendo este su gesto más propio.

Por otra parte el ser-tenidos-en-suspenso permite acercar aún más la relación del hombre con el aturdimiento. En efecto, ahora no hay privación, sino que las posibilidades están frente a sí, pero en absoluta indiferencia: presentes tanto como perfectamente inaccesibles. Las posibilidades propias del *Dasein* se hallan dejadas en suspenso, tenidas en barbecho [*brachliegen*], en un desactivarse de las posibilidades que, a su vez, hace aparecer el origen y la potencia del ser, pero ante tal desactivación el poder de ser del *Dasein* aparece como poder-no o potencia-de-no, es decir una impotencia.

De este modo es posible advertir la proximidad y la distancia entre el aburrimiento profundo y el aturdimiento animal. En el aturdimiento el animal está en relación inmediata con su desinhibidor, estremecido por el mismo de un modo en que no puede revelarse nunca como tal. El ambiente animal está constituido de modo que nunca puede manifestarse en él algo así como una pura posibilidad (Agamben, 2006b). Por ello, el aburrimiento profundo aparece como “el operador

metafísico en el cual se realiza el pasaje de la pobreza de mundo al mundo, del ambiente animal al mundo humano” (Agamben, 2006b, p. 126). Así, lo que se juega en este aburrimiento es justamente la antropogénesis o el devenir *Dasein* del viviente hombre. Advierte Agamben:

Este pasaje, este *devenir-Dasein* del viviente hombre no se abre sobre un espacio ulterior, más amplio y luminoso, conquistado más allá de los límites del ambiente animal y sin relación con él: por el contrario, sólo está abierto a través de una suspensión y una desactivación de la relación animal con el desinhibidor. (Agamben, 2006b, p. 126)¹²²

Lo abierto del hombre no nombra así algo radicalmente otro de lo no-abierto-ni-cerrado del ambiente animal. El hecho de que el ente sea es expresión del “estremecimiento esencial que le llega al viviente de su ser expuesto en una no-develación” (Agamben, 2006b, p. 129). De este modo concluye Agamben (2006b) que “La lucha irresoluble entre ilatencia y latencia, develamiento y velamiento que define el mundo humano es la lucha intestina entre el hombre y el animal” (p. 128). Y es que el mundo se ha abierto solamente para el hombre a través de la interrupción -y aniquilación- de la relación del viviente con su desinhibidor. Esto es lo que subraya Villarroel (2014) al declarar que “estando “arrojados” y perdidos en el mundo que tenemos a nuestro cuidado, somos como los animales, solo que hemos aprendido a aburrirnos, despertando *de* nuestro

¹²² Es por lo mismo que Byung-Chul Han (2017) refuerza esta idea y diferencia el aburrimiento profundo de lo que entiende como aburrimiento superficial. En su lectura de Heidegger, lo propio de la vida actual, donde es proscrita toda negatividad, implica un aferramiento a lo positivo y así una reproducción de lo igual. Por esto el aburrimiento superficial se identifica con un inquieto “agitarse hacia afuera”; mientras, en el aburrimiento profundo “a uno se le escurre lo existente en su conjunto” (Han, 2017, p. 55). Es decir, en el aburrimiento profundo acontece, como veíamos, una exhortación a la existencia que conlleva un actuar, una apelación al ser ante la cual no puede sino responder. Por el lado del aburrimiento superficial, que se identifica con la hiperactividad, no hay más que parálisis, estupefacción, mutismo, cuestión que luego de padecerse se anula con una siguiente actividad, mas esa actividad, en cuanto arrebatado respecto de algún objeto novedoso, no caracteriza necesariamente un verdadero actuar del ser, un actuar conmocionado en su existencia.

propio aturdimiento y a nuestro propio aturdimiento” (p. 152). En esta misma línea, para Agamben el *Dasein* aparece como “la clara noche de la nada”, en tanto el hombre, desde su aburrimiento profundo se ha arriesgado a suspender su relación de viviente con el ambiente.

La claridad velada, la claridad del animal, no es lo otro así del hombre, sino su *condición originaria* desde donde el *Dasein* es el animal que ha aprendido a aburrirse en el despertar de su propio aturdimiento. Como lo expresa Candiloro (2012):

Pero, ¿qué es lo que se tiene en la pobreza?, y ¿como si no se tuviera qué?, ¿qué cosa nos aburre o nos angustia? En todos los casos se tiene algo y, sin embargo, nunca un ente; temples de ánimo señalados atravesados por un cierto “carecer de mundo” en el cual este último cae en una insignificatividad, irrebasabilidad e indeterminación en la que ningún ente puede hacerle frente al *Dasein*. Temples de ánimo –la angustia, el aburrimiento y el que le corresponde a la pobreza, el temple de ánimo *armmütig*–, digámoslo ya, en los que el *Dasein* “carece de mundo” y en los que, sin embargo, el mundo no se encuentra meramente ausente, sino que, por el contrario, se hace patente en su imperar. (p. 275)

Lo que el filósofo argentino precisa es que en la expresión “carecer de mundo” no sólo no nos hallamos ante una falta o un vacío de sentido, sino ante el temple del *Dasein* que, en su pobreza, impera como la animalidad del mismo: “patencia del mundo en cuanto tal que, al no estar articulada “en acto”, no puede ser temática ni, por ende, mostrarse al modo en que lo hacen los entes, sino que se encarna en el carecer mismo” (Candiloro, 2012, p. 277). De este modo, el animal si bien no accede al ente tampoco está caído y por tanto no está privado de todo acceso al ser. La situación del animal equivale así a “estar inmerso en el mundear del mundo sin nunca caer hacia el entre intramundano” (Candiloro,

2012, p. 283). Luego, el animal tendría una experiencia del mundo en su plena potencia anterior a la propia del *Dasein*, el cual sólo puede arribar a tal pobreza si es capaz de sustraerse a la alienación en la que ha sido arrojado (Candiloro, 2012).

A partir de su análisis Agamben expone su diferencia sustantiva a la metafísica heideggeriana del humano, en tanto el trabajo del filósofo alemán se cierra críticamente a las ciencias que piensan al hombre a partir de su *animalitas* y no en dirección de su *humanitas*. Por esto, se pregunta Agamben, en el cierre de su capítulo dedicado a este problema:

Si la humanidad no ha sido obtenida sino a través de una suspensión de la animalidad y debe por lo tanto mantenerse abierta a la clausura de ésta, ¿en qué sentido el intento heideggeriano de captar "la esencia existente del hombre" escapa al primado metafísico de la *animalitas*?. (Agamben, 2006b, p. 136)

Derrida y el animal-humano desde la perspectiva del significante ausente

El interés de Jacques Derrida (2010, 2008; Roudinesco y Derrida, 2009) por la cuestión animal resulta especialmente importante en este momento. Este último reconoce, casi al mismo tiempo que Agamben -claro que muy crítico de aquel-, en las tesis heideggerianas un importante residuo de antropocentrismo. Desde su perspectiva, la comparación y resolución disyuntiva entre el ser humano y el animal es hecha tomando como medida de la misma al ser humano. Como lo recuerda Muñoz (2013) siguiendo al filósofo de la deconstrucción:

Este análisis, obviamente, tiene el interés de romper con la diferencia de grado. Respetar una diferencia de estructuras evitando el antropocentrismo. Pero sigue condenado a reintroducir la medida del hombre por la vía misma que pretendía sustraerla, es decir, por el significado de la carencia o de la privación, que es antropocéntrico o

al menos está referido al nosotros cuestionante del *Dasein*. (Derrida citado en Muñoz, 2013, p. 91)

La aproximación derridiana sospecha efectivamente de este abismo entre el hombre y el animal como una distancia consistente con los supuestos que organizan e identifican los albores de la Modernidad. La insistencia de Derrida en este punto tiene que ver con la superioridad desde la cual se posiciona el hombre en un esquema de realidad invariable¹²³. Esto lo rastrea de manera minuciosa en ciertos esencialismos presentes en la filosofía moderna y el pensamiento contemporáneo. Tal esencialidad de lo humano se ha caracterizado por la presuposición de cierto atributo exclusiva y excluyentemente humano, cuestión que vendría a dictaminar una distancia insalvable entre ambas realidades. Este atributo, negado para los animales, habría tomado diversas formas, algunas de ellas ya anunciadas. Como señala González Gallinas (2016) acá podríamos reconocer la distancia con el poder del Yo en Kant; el habla y la capacidad del “*en cuanto tal*” en Heidegger; la tenencia de un *rostro* en la ética de Lévinas; o el poder de *borrar las huellas* en Lacan.

En la recopilación de trabajos sobre la animalidad titulada *El animal que luego estoy si(gui)endo* (Derrida, 2008) subraya esta licencia antropocéntrica respecto al animal. Su crítica enfatiza ese atrevimiento ontológico en el que incurrimos los hombres, aquellos que nos identificamos con el término Yo, cuando decimos, para una generalidad de especies singulares, simplemente “el animal”¹²⁴. Esta diferencia respecto del *animale rationale* o el *zoon logon echon* lo que hace no es sino repetir e insistir en una herencia -propulsada para nosotros

¹²³ Como lo subraya más enfáticamente Chun (2014) “todo el esfuerzo de Derrida estará dirigido a señalar el carácter ficticio, múltiple, permeable y heterogéneo de cualquier límite, en este caso de aquél que se da entre el hombre y el animal”. (p. 148)

¹²⁴ Señala al respecto más adelante “Querría dar a entender el plural de animales en el singular: no hay el Animal en singular general, separado del hombre por un solo límite indivisible. Es preciso afrontar que hay unos «seres vivos» cuya pluralidad no se deja reunir en la sola figura de la animalidad simplemente opuesta a la humanidad”. (Derrida, 2008 p. 65)

desde Descartes- donde se supone al animal como un plural siempre, ajeno a la palabra, aquella condición propiamente humana. El *logos* marcaría esta frontera meridiana entre ambas especies, cuestión que amarra una ontología derivada donde “los hombres serían, en primer lugar, esos seres vivos que se han dado la palabra para hablar con una sola voz del animal y para designar en él al único que habría quedado sin respuesta, sin palabra para responder” (Derrida, 2008, p. 49).

En efecto, el asunto para Derrida no es sólo la cuestión de si tenemos derecho a negar ciertos atributos al animal -la palabra como atributo central-, sino más aún de interrogarnos respecto de si aquello que denominamos hombre tiene el derecho de atribuirse todo aquello que niega al animal. Dicho de otro modo ¿Qué es eso que tenemos que no pertenece al animal? ¿Qué tipo de relación tenemos con eso que parece no sufrir el animal? El logocentrismo como superioridad evolutiva, pero así también como artificio de la misma, como borradura de la animalidad que nos sigue igualmente y que luego estamos siguiendo. Desde ahí la dominancia de una categorización óptica general del animal -abordada fundamentalmente desde las ciencias positivas- frente a las investigaciones respecto de las cualidades ontológicas de la esencialidad humana, tarea prioritaria en la filosofía moderna. Es como si la historia de la filosofía misma se hubiera propuesto hacer una historia más bien de “aquello propio del hombre”, y en este sentido, una historia del olvido de la mirada de lo animal. O una filosofía del hombre como una filosofía de la borradura del animal (González Gallinas, 2016).

El animal -cartesianamente hablando- queda así del lado de la *res extensa* mientras que el humano al interior de la *res cogitans*, es decir, desde la posibilidad autorreferencial del poder pensar en sí mismo. Sin embargo, para el filósofo, esta dualidad es en sí misma una dualidad preferentemente humana. Es decir, esta *res extensa* en tanto *res* “pobre de mundo”, se despliega como una zona cartografiada por el hombre para sí mismo como para el animal, pero no por

el animal o desde el animal. Así, todo lo “propio del animal” derivaría cual negativo de un “lo propio del hombre”, en una afirmación del humano por vía de una eyección mitológica -cristiana, darwiniana, cartesiana- de toda animalidad, evidenciando así en tal *ratio* una forma primordial de domesticación. Ahora bien, recordemos que para Derrida no es que no haya algo como “lo propio del hombre”, sino más bien que “ninguno de los rasgos por los cuales la filosofía o la cultura más autorizadas han creído este ‘propio del hombre’ está rigurosamente reservado a lo que nosotros, los hombres, llamamos el hombre” (Derrida, 2009, p. 78).

El mismo Derrida (2010) iniciaba su examen en el seminario *La bestia y el soberano* (2001- 2002) advirtiéndonos que no deberíamos conformarnos con la idea de que lo social y lo político son manifestaciones disfrazadas de la fuerza animal cuya verdad nos brindaría algo como la zoología. Con ello no arribaríamos a otra cosa que la bestialidad, lo barbárico y así a una condición más bien in-humana. Al inicio de su segunda sesión lo advierte:

La bestia y el soberano, la bestia es el soberano, así se anunciaría en primer lugar nuestra pareja, una pareja, un dúo, incluso un duelo, pero asimismo una alianza, casi un himen cuyo agitado cara a cara hemos empezado ya a interrogar la semana pasada. Cara a cara o mano a mano, asediado por virtuales diferencias sexuales entre, por una parte, la simple conjunción que los plantearía, contrapondría o yuxtapondría como dos especies de seres vivos radicalmente heterogéneos entre sí, el uno infra-humano, el otro humano, incluso sobre-humano y, por otra parte, la cópula que los aparearía en una especie de atracción ontológico-sexual, de fascinación mutua, de apego comunitario, incluso de semejanza narcisista, el uno reconociendo en el otro una especie de doble, el uno convirtiéndose en el otro, siendo el otro (poseyendo entonces el «es» valor de proceso, de devenir, de metamorfosis identificativa), siendo la bestia

el soberano, siendo el soberano la bestia, encontrándose ambos implicados, en verdad cambiados, incluso intercambiados en un devenir-bestia del soberano o en un devenir-soberano de la bestia, debiéndose el paso del uno al otro, la analogía, la semejanza, la alianza, el himen a lo que ambos comparten de esa singular posición de estar fuera-de-la-ley, por encima o a distancia del derecho, ignorando la bestia el derecho y teniendo el soberano derecho a suspender el derecho, a situarse por encima de la ley que él es, que él hace, que él instauro, acerca de la que él decide soberanamente. (Derrida, 2010, p. 55)

Su examen desde ahí trabaja la inversión del despliegue de la relación entre animal y humano, para así entender “no que el hombre político es todavía animal, sino que el animal ya es político” (Derrida, 2010, p. 33); dislocando, a su vez, el imaginario simbólico propio de la cultura humana por oposición a la naturaleza. El punto de partida radica en que la representación corriente que tenemos para referirnos a esta bestia es que la misma se halla fuera de la ley, claro está como si la *Ley* misma estuviera en el origen, en sus garantías y, en fin, en su condición, por encima del animal. Sin embargo, este estar fuera, por encima, implica a su vez que el animal queda, por el borde externo, por fuera de la ley: el habita aquel lugar donde la ley no aparece, no es respetada o simplemente se viola. Es en este momento en que la animalidad evidenciaría una inquietante familiaridad con la bestia y el criminal, una complicidad de atracción mutua, un asedio recíproco e inquietante.

Derrida piensa esto como una fascinación o una alucinación irresistible, que nos hace ver “por debajo de los rasgos del soberano, el rostro de la bestia; o, inversamente, si prefieren ustedes, sería como si transparentara, a través de la jeta de la bestia indomable, una figura del soberano” (Derrida, 2010, p. 37). Es una cópula ontológica donde el animal es al mismo tiempo huésped y anfitrión,

rehén y soberano; o -muy en su estilo filosófico- una “onto-zoo-antropo-teológico-política, [donde] la bestia se convierte en el soberano que se convierte en la bestia: hay la bestia y el soberano (conjunción), pero también la bestia es el soberano, el soberano <es> la bestia” (Derrida, 2010, p. 37). De este modo, la animalidad se avvicina inevitablemente al Estado *canalla*, criminal, delincuente [*rogue, Rogue States*] que no respeta ninguna ley, ni de la manada ni de sus congéneres. Estos estados canallas entran en oposición a los estados soberanos, hegemónicos, que son los que persiguen a estos estados canallas, pero que actúan decididamente acusándolos desde una retórica hipócrita y cínica desde lo que para Derrida se encumbra la brutalidad más inhumana. En esta línea, es este momento digamos onto-político, Derrida reconoce el modo como se ha representado la esencia de lo político, y así del Estado y de la soberanía:

(...) con la forma sin forma de la monstruosidad animal, con la semblanza sin semblante de una monstruosidad mitológica, fabulosa o no natural, de una monstruosidad artificial del animal (...) el ser político del ser vivo denominado hombre, es un lugar medio entre esos otros dos seres vivos que son la bestia y el dios, los cuales, cada uno a su manera, serían «apolíticos». (Derrida, 2010, p. 46)

Es así que la soberanía termina configurándose desde el dominio del hombre político [*politikon zôon*], superior en su soberanía misma a la bestia que el somete, domestica o mata. Dicho de otro modo, la soberanía consiste en elevarse por encima del animal y en apropiárselo, en disponer de su vida, pero también en incorporar esa animalidad en cuanto bestialidad, pudiendo así administrarla (Derrida, 2010). Esta apropiación se instala luego como un derecho sobre el animal derivado de los derechos del hombre los cuales resultarían a su vez indisociables de una filosofía del sujeto de orden cartesiana y kantiana.

Tanto *El Príncipe*, el lobo y la sociobiología; como luego Hobbes, Schmitt y el humanismo actual, son problematizados por Derrida en cuanto filosofías del sujeto, es decir, una filosofía donde “es aquella misma en nombre de la cual se ha reducido al animal a la condición de máquina sin razón y sin persona” (Derrida, 2010, p. 142). Este periplo, respecto del examen de esta distancia entre el animal y el humano, resulta sumariamente expresado al seguir la inquietud de Freud en su *Malestar de la cultura* (1992). Mirando esta obra recupera aquella inquietud, sin respuesta inicial para el psicoanalista, respecto de cómo a pesar de nuestro parentesco con los animales y la analogía de sus instituciones, encontramos igualmente este límite o cesura antropocéntrica. Ante ello, la sugerencia que el mismo Freud propusiera era la de una detención o estabilización en cuanto equilibrio relativo entre el mundo circundante y las pulsiones de los estados animales, mientras que en el hombre -sugiere hipotéticamente- “es posible que un exceso o un nuevo impulso de la libido haya provocado una nueva rebelión de la pulsión de destrucción, un nuevo desencadenamiento de la pulsión de muerte y de la crueldad y, por consiguiente, un nuevo impulso (finito o infinito) de la historia” (Freud citado en Derrida, 2010, pp. 52 - 53). Esta pulsión de muerte debemos comprenderla entonces como aquel volcamiento que en el animal superaría su estabilidad, y así su estática, en el movimiento, puramente humano -o si somos más precisos- constituyente del animal-humano, que es capaz de desear un objeto (primeramente sí mismo) más allá de su necesidad inicialmente detenida en su mundo circundante.

Resulta familiar la lectura freudiana respecto de esta transmutación entre el animal y el animal-humano desde la necesidad equilibrada al deseo insatisfecho desde su comienzo; con lo que veníamos viendo en la lectura que Agamben (2006b) hace de la obra de Heidegger. En particular, a propósito de la relación entre aburrimiento profundo y pobreza animal, en tanto la primera -en su relación con la pobreza- representaría esa estabilización de la necesidad que luego, en cuanto pulsión de muerte, excede su estado inicial para proponerse

desde ahí como *Dasein*. Es decir, como aquel capaz de configurar mundo, digamos con Freud, en base a sus deseos. Del mismo modo, también resulta cercana al comentario de Han (2017) en tanto esta pulsión, que en algún momento se torna deseo original sobre sí mismo, se escurre luego como un deseo que, por una parte, vaga incesantemente en la búsqueda -generalmente fallida; de ahí el *psicoanálisis*- de satisfacción; mientras que, por otra, vive concatenado a las constricciones sociales que hacen de su plegamiento presente una forma hiperactiva y obscena de agitaciones en un “agitarse hacia afuera”.

La intuición del filósofo lo encamina a pensar cómo esta firma logocéntrica del humano sobre la animalidad, que está antes que él, aparece como el intento de borradura de una huella, pero enfrentada a la imposibilidad de la misma. Y es que, según vemos, por más que lo ha intentado, el hombre fracasa en tal empeño y ahí donde había una huella ahora hay la borradura de la misma que, para tal efecto, es la huella de la borradura.

Ante ello, la distancia/continuidad que propone Derrida entre el hombre y el animal será examinada desde su registro en el plano del significante. Así, como punto de partida, desarrolla un examen respecto de la diferencia entre el *fingimiento* y el *engaño*, desde donde reconoce que el animal es efectivamente capaz del fingimiento estratégico, mas no así del engaño de la palabra en el orden del significante y de la Verdad (Derrida, 2008, 2010). Advierte en particular que “el engaño es la mentira en cuanto que comporta, prometiendo lo verdadero, la posibilidad suplementaria de decir lo verdadero para despistar al otro, para hacerle creer algo distinto de lo verdadero” (Derrida, 2010, p. 153). En una de varias referencias a la obra de Lacan, en este caso *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano* subraya:

Pero un animal no finge fingir. No produce huellas cuyo engaño consistiría en que pasen por falsas siendo las verdaderas, es decir, las que proporcionarían la buena pista. Como tampoco borra sus

huellas, lo cual sería ya para él convertirse en sujeto del significante.
(Lacan citado en Derrida, 2010, p. 156)¹²⁵

Derrida está situando esta distancia como un problema del significante lo que se expresa en la imposibilidad del animal para ser sujeto del mismo, sujeto del “fingimiento fingido”, desplegándose anterior a toda diferencia entre bien y mal. Y es que el hombre, el sujeto del significante en la terminología lacaniana, está irrevocablemente sometido al significante que lo constituye y sobre el cual no tiene dominio. Por ello, para el filósofo el auténtico soberano humano es precisamente el significante: “la entrada del sujeto en el orden humano de la ley supone esta finitud pasiva, esta invalidez, este defecto que el animal no padece” (Derrida, 2010, p. 157). Esta falta constitutiva del hombre toma igualmente -como antes veíamos- la dirección del sometimiento, presentándose así como aquel que decide del significante, un hombre limitado, pero lo suficientemente ilimitado como para fingir que finge, y así para poder aniquilar sus huellas. Declara en este momento, en la misma tónica psicoanalítica¹²⁶:

Es ahí donde el paso de lo imaginario a lo simbólico se determina como paso del orden animal al orden humano. Es ahí donde, a la filosofía tradicional del sujeto, la subjetividad, como orden del significante desde el lugar del Otro, se le habría escapado como relaciones entre el hombre y el animal. (Derrida, 2010, p. 157)

¹²⁵ Para profundizar este tema véase Lacan, J. (1985). *Escritos 2. Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores

¹²⁶ El interés por el psicoanálisis es conocido en Derrida. Tanto en parte de esta cuarta lección como en las siguientes desliza distinciones de orden marcadamente clínico, cuestión que ha sido recibida con bastante aceptación por los círculos lacanianos. En una parte de esta lección señala, a propósito de este tema del fingimiento, su posición respecto del paciente “Como lo precisaré dentro de un momento, una sintomatología (y, por supuesto, un psicoanálisis) puede y debe siempre concluir la posibilidad, para todo fingimiento, de ser un fingimiento de fingimiento y para todo fingimiento de fingimiento de ser un simple fingimiento”. (Derrida, 2010, p. 161)

Esto es incluso rastreable en el *cogito* cartesiano. En este sentido, leyendo a Descartes -en este momento desde Lacan-, el filósofo ofrece una interpretación interesante: que el significante, o más bien, que ser sujeto del significante, es lo que distingue el paso del animal al humano. Examina así cómo en el *cogito ergo sum* -que es una distinción humana- lo esencial es que la conciencia de la existencia [*sum*] no le es inmanente, sino trascendente al humano, es decir, se coloca más allá y antes de cualquier captura especular e imaginaria. Es ahí donde la animalidad habita y es aquella animalidad la que se extravía en el Yo, el cual, accede al significante, pero desde la carencia, la que no está en el habitar del animal¹²⁷. De este modo, el *ego cogito*, desalojado de su posición de sujeto central, se convierte en sujeto sometido del significante. La siguiente cita resulta ilustrativa al respecto:

El proceso imaginario va así desde la imagen especular hasta «la constitución del yo por el camino de la subjetivación por el significante». Esto parece confirmar que el devenir-sujeto del yo pasa por el significante, la Palabra, la Verdad, etc., es decir, perdiendo la transparencia inmediata, la conciencia como conciencia de sí idéntica a sí. Lo que no desemboca más que en una paradoja aparente: se confirma el sujeto en la eminencia de su poder subvirtiéndolo y reconduciéndolo a su defecto, a saber, que la animalidad está del lado del yo consciente mientras que la humanidad del sujeto humano está del lado del inconsciente, de la ley del significante, de la Palabra, del fingimiento fingido, etc. (Derrida, 2010, p. 165)

¹²⁷ En este sentido resulta interesante complementar esta idea con la obra de Derrida *Cogito e historia de la locura*, que pone a la misma como un exceso del *cogito* en tanto la atmósfera del aparecer del *cogito* siempre estaría antecedida por una locura ligada a la hipótesis del *genio maligno* en el mismo Descartes. Todo ello como una respuesta crítica a la obra sobre la locura de Foucault. Véase Derrida, J. (1989). *Cogito e historia de la locura*. En *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, especialmente pp. 47 -89

Lo que estamos diciendo con Derrida es que el proceso de subjetivación del humano, aquel desde el cual ha tomado una distancia de su animalidad para sintetizarse como un Yo, es por vía del significante. Debemos luego entender este “devenir-sujeto” como un paso por la palabra, la voz, el síntoma, el malentendido, el fingimiento, la verdad, etc., que en cualquier caso, vacila en una cadena de significantes que constituyen el pliegue respecto del cual estamos como sujetos. Esta vacilación del sujeto humano será el valle en el cual se asienta su vida en cuanto sujeto, pero es al mismo tiempo la desembocadura de una transparencia inmediata, propia de su animalidad, que inevitablemente se pierde en tal llanura. Dicho de otro modo: el sujeto es una llegada del animal -tanto como una partida del hombre- que se constituye sobre la base de la subversión de su propia conciencia de sí idéntica a sí, exterior al significante, anterior al sujeto.

Con lo anterior advertimos que la animalidad está del lado del yo consciente mientras que la humanidad está del lado del inconsciente, de la ley del significante, de la Palabra, del fingimiento fingido, de la borradura; porque el animal se encuentra habitando, así sin más, desnudo, antes de la ley, antes de la Palabra, antes del fingimiento fingido, antes del nombre. Entenderemos desde ahí, como sutura psicoanalítica, que el objetivo de la técnica terapéutica, como “caída del significante”, tenga como finalidad pasar desde ese “malentendido”, en el que naturalmente se halla atrapado el humano -en su repetición compulsiva respecto del significante-, a un momento donde surjan gestos, u otras vacilaciones, que engendren una diferencia. Algo así como una línea de fuga, una ilegalidad del pensamiento, cuya dirección, intensidad y duración sean moduladas por aquello que se encuentra en el borde exterior del significante mismo, es decir, por la animalidad que balbucea igualmente en nosotros en cuanto sujetos animales-humanos. Tal evento poético -como lo entiende Pakman (2014)- implicará una diferencia singular que interrumpe la sujeción dominante de la mismidad, la sujeción del significante, movilizándolo -y ahí el *telos* de la técnica- al sujeto desde el padecimiento de un goce repetitivo a la libertad de un deseo genuino. Claro

está, no abandonando nunca el dominio del significante, sino resbalando en el borde de su régimen, aturdido en su encuentro con una pobreza en, y desde la cual, se habrá de plegar de otro modo para el pensamiento.

Desde aquí se deriva una consecuencia política clave en el sentido de la inconsecuencia que va generando la relación antropocentrada entre esta bestialidad de la animalidad y su relación con la soberanía de la ley. En efecto, la supuesta responsabilidad del humanismo que confía en la lógica humana por encima, y en contraposición a lo que asimismo podríamos entender como una responsabilidad procedente de la reacción animal, no repara en ese supuesto saber del humano que, como sujeto del significante, se encuentra capturado por la palabra y así por la verdad, la mentira, el fingimiento fingido, la borradura, etc., a diferencia de la animalidad, incapaz de todo aquello. El significante convertido en el soberano del soberano parece dejar a este último sometido a la imposibilidad, al menos provisional, de emancipación mientras -por su parte- la animalidad no sabe de soberanía alguna o, aunque fuera, por lo demás, sometida, no sabría igualmente de sometimiento.

Quizá esto lleva a Derrida a afirmar, siguiendo de cerca a Lacan en esto, que “el animal no será nunca, como el hombre, una ‘presa del lenguaje’ (...) el hombre es un animal pero habla, y no es tanto un animal de presa cuanto un animal preso de la palabra” (Derrida, 2008, p. 145). En este sentido advierte aquella diferencia entre Heidegger y Nietzsche -en quién nos concentraremos en el siguiente apartado- donde, para el último, la relación entre lo que es, tal como es, se encuentra atrapada en un movimiento de lo vivo -*vitas*- desde el cual cualquiera sea la diferencia entre los animales está seguirá siendo una relación animal (Derrida, 2008). Cerrando su curso, señala sumariamente:

Por consiguiente, la estrategia en cuestión consistiría en desmultiplicar el «en cuanto tal» y, en lugar de devolver simplemente la palabra al animal o de dar al animal aquello de lo que el hombre lo priva en cierto modo, en apuntar que el hombre también está, de

alguna manera, «privado» de ello, privación que no es una privación, y que no hay «en cuanto tal» puro y simple. ¡Así es! Esto implica una reinterpretación radical del ser vivo, naturalmente, pero no en términos de «esencia del ser vivo», de «esencia del animal». Ésta es la cuestión... Lo que está en juego, naturalmente, no lo oculto, es tan radical que tiene que ver con la «diferencia ontológica», con la «cuestión del ser», con toda la armazón del discurso heideggeriano. (Derrida, 2008, p. 189)

Deconstrucción ontológica en el arribo del animal que luego estoy *si(gui)endo*

De este modo, esa mirada llamada “animal” hace visible ese límite abisal de lo humano, aquel que inaugura lo inhumano, pero desde los fines del hombre, límite desde el cual el hombre se anuncia a sí mismo: *ecce homo*. Así, se presenta a sí mismo “llamándose de ese modo por el nombre que cree darse” (Derrida, 2008, p. 28). Sin embargo, la desmultiplicación de este “en cuanto tal” heideggeriano apunta en la dirección opuesta en el sentido de revelar que no hay algo así como ese “en cuanto tal” puro y simple, sino más bien una reinterpretación de la continuidad y por tanto de la ausencia de una frontera o hiato único y determinante entre ambos. Lo advierte entonces como una continuidad con muchas fronteras: entre hombres y primates o entre estos últimos y otros animales. Luego, lo que más bien habría que emprender, es una reinterpretación radical del ser vivo y su diferencia ontológica cuya esencia animal replantea toda la arquitectura respecto de la cuestión del ser tal como lo proponía Heidegger en su tratamiento de la relación con el mundo.

En efecto, la indicación semántica respecto de categorías como ser o sujeto, al entrar en el terreno de la deconstrucción, revelarían la estaticidad de la noción misma de *Dasein* que, en su significación elude por omisión la figura

insoslayable del “seguir” [*qui suis-je?* o *que-suis je?*, o ¿(A) quien estoy si(gui)endo?” o “¿qué estoy si(gui)endo?”] (Derrida, 2008). Y es que, para el filósofo franco-argelino en las determinaciones desde Descartes a Heidegger, e incluso en la interpelación délfica del “conócete a ti mismo”, acontecería una reacción que devela el *deseo de idioma* de una identificación metafísica de la esencialidad de lo humano. Entonces, como contrapunto:

Antes de la cuestión del ser como tal, del *esse* y del *sum*, del *ego sum*, está la cuestión del seguir, de la persecución o de la seducción del otro, que sigo o que me sigue, que me sigue mientras yo lo o la sigo. (Derrida, 2008, p. 82)

Tenemos entonces un inevitable desplazamiento de la pregunta por el ser, la cual no puede ser contestada por la vía de la abstracción de una situación que es la estática del *Dasein*, del *ser ahí* y, más bien -como lo subraya González Gallinas (2016)- debe ocuparse de la del *seguir ahí*, cuestión que habría quedado impensada y relegada en la analítica existencial. Así, la astucia ontológica del *yo soy* escondería un interés seducido por la autoafirmación y sus derivadas ético-políticas; y cómo no, si pensamos especialmente en los giros de magnitud copernicana entre Descartes, Kant y Heidegger.

Derrida deconstruye esta retórica del *yo soy*, en cuanto *cogito*, en cuanto conciencia organizadora o en cuanto *Dasein*, aduciendo la persecución *fantológica* que se eleva sobre su unificación. Este asedio sería anterior develando un *si(gui)endo*, donde *soy* es seguido por un distinto, pero no por un ajeno, sino sólo distinto de ese estar puramente siendo en la virtud de alguna de sus determinaciones racionales o existenciales. Existe así una puja en el seguir, cuya irremediable diseminación, detiene cualquier determinación que obture o que pretenda obturar, por exclusión, por bestialización, esa animalidad-humana. De ahí que el animal, en su desnudez, no se tiene como eso otro que nos mira, sino como eso que antes de la sutura del *yo soy* ya está presente en cuanto

asedio. El movimiento es así no lineal, no hay abandono ni superación, sino exceso en una continuidad circular, aporía de la vuelta sobre las huellas.

Desde aquí arriba el filósofo a la necesidad de pensarnos *con* los animales y no *frente* a ellos. En su terminología, la autobiografía se ve en la obligación de *cruzarse* -en todo el esplendor de su semántica- con el animal, mientras su riesgo será doble: la ontologización idealizada del humano, por un lado, y la fabulación ortopédica del animal, por el otro. En esto último el animal aparece como mera prótesis, revestimiento, piel, abrigo, alimento, recurso, etc. Frente a ello, para Derrida, el animal que luego estoy si(gui)endo es un animal autobiográfico: somos el animal autobiográfico. Por ello el *Ecce animote* para no insistir en ese plural del animal que lo pone por fuera eyectado en un salto inmunitario.

Ecce animote, éste es el anuncio cuya huella, en cierto modo, rastreo, a título del animal autográfico, en respuesta aventurada, fabulosa o quimérica a la pregunta «Pero yo ¿quién soy?» que he apostado por tratar como la pregunta del animal autobiográfico.
(Derrida, 2008, p. 66)

Como vemos, la generalización o desmultiplicación de los animales es resistida por Derrida con este término que sintetiza aquella mezcla heterogénea del plural de los animales en el singular de la palabra *Animote*. Nos invita con ello a un pensamiento que piense de otro modo la ausencia de la palabra y que no vea en ello solo una privación. Pero más aún, precisamente ahí, en la desnudez del animal, ha encontrado no sólo la ausencia de la palabra, del significante, sino la ausencia del problema del cautiverio logocéntrico. Luego, junto con ello, advierte como efecto inseparable de tal discontinuidad la estática de un *Dasein* que se niega a recordar qué está siguiendo o de dónde venía viniendo. Desde tal constatación no hay ya un salto, sino una relación de continuidad y exceso, pero también de cierre *-ratio-* donde antes que el animal sea domado o antes que lo animal-humano sea dominado, acontece esta obturación que al cerrarse sobre sí

advierde que en verdad no tiene dominio sobre lo que supone está a su merced. En efecto, la fineza del trabajo derridiano aparece toda vez que lleva a darnos cuenta que mientras abrimos el baúl de la filosofía moderna, en el cual teníamos encerrado al animal-bestia, encontramos inesperadamente que el *animote* ya está ahí, mirando con-nosotros, desnudo, cercándonos, sin aspiraciones y sin rencor alguno, cautivado en una pobreza conmovedora.

Nietzsche y la voluntad animal como voluntad de vivir

Resulta difícil abordar los aportes de Nietzsche para la cuestión de la animalidad sin caer en el riesgo de constreñir un trabajo que es en sí mismo parte de una obra mucho mayor y, hasta cierto punto, inconmensurable¹²⁸. A pesar de ello, en este apartado intentaremos concentrarnos en la dimensión “biopolítica” que puede desprenderse de sus tesis, cuidando claro está, el riesgo hermenéutico de suponer a Nietzsche como un pensador de suyo biopolítico. Más bien, intentaremos aproximarnos al tema de la animalidad y sus relaciones con la biopolítica a partir de las intuiciones que parte de su trabajo -como parte de las interpretaciones del mismo- han aparecido en los debates actuales en torno al problema de las relaciones entre vida y política¹²⁹. Particularmente desde aquellas que, en vez de ver en Nietzsche a un representante temprano del paradigma inmunitario; de una *tanatopolítica* o una biopolítica totalitaria; o de una incipiente biopolítica neoliberal; ven en él a un precursor de lo que con Esposito

¹²⁸ Para una revisión detallada de la relación entre Nietzsche y su obra véase Safranski, R. (2019). *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tusquets Editores; y Deleuze, G. (2019). *Nietzsche*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus

¹²⁹ Esposito (2006a) apoyando esta lectura dice al respecto que “Nietzsche, aún sin formular el término, anticipó todo el recorrido biopolítico que posteriormente Foucault definió y desarrolló en forma autónoma: desde la centralidad del cuerpo como génesis y terminal de las dinámicas sociopolíticas, hasta el rol fundacional de la lucha, y de la guerra, en la configuración de los ordenamientos jurídico-institucionales, y la función de la resistencia como contrapunto necesario al despliegue del poder, cabe afirmar que todas las categorías foucaulteanas están presentes *in nuce* en el lenguaje conceptual de Nietzsche”. (p. 137)

hemos identificado como biopolítica afirmativa (Lemm 2013, 2010a, 2010b, Lemm y Vatter, 2009, Esposito, 2006a, 2006b).

Dicho de otra manera, la idea es pensar la vigencia de ciertas reflexiones nietzscheanas en el horizonte de los desafíos de la biopolítica desde la recuperación de un pensamiento afirmativo sobre la animalidad y su relación con la tensión permanente entre vida y política. Así, en vez de examinar el antagonismo entre el hombre y las instituciones políticas, lo central será acá abordar la tensión, siempre presente y violenta, entre cultura y civilización para la afirmación del animal-humano. De este modo, abandonamos la pretensión de sintetizar la libertad humana bajo el itinerario de cualquier forma de institucionalización y nos abrimos a la cuestión fundamental de revisar el lugar de la vida al interior de esta beligerancia que la conduce¹³⁰.

Una de las ideas centrales que caracteriza la postura nietzscheana respecto de la vida es que evita toda referencia y analogía a actos o estados homeostáticos que supongan algún tipo de estabilidad. Por el contrario, para Nietzsche las fuerzas en tensión se expresan en cuerpos en movimiento donde la vida es fundamentalmente fugacidad, potencia y apropiación, en fin: voluntad de poder. Esta última se opone a las relaciones causa-efecto, propias de las explicaciones científicas o metafísicas y su necesidad de un motor central, por una idea del universo donde no habría más impulso que el movimiento de centros de fuerza en la interacción de unas voluntades con otras. Reemplaza así el imaginario de la necesidad determinista por el de la superioridad de fuerzas en una lucha interminable. De este modo, nuestro acceso al conocimiento del mundo

¹³⁰ Por ello entonces la necesidad de un método *genealógico*, cuya configuración, primero interpretativa y luego axiológica, permite comprender los fenómenos de la cultura, como lo es la moral, haciendo aparecer el ángulo pulsional o instintivo desde el que son explicables. Como lo sintetiza con claridad Sánchez Meca en su rigurosa *Introducción* a la primera parte de las *Obras de madurez* de Nietzsche: “el marco teórico del método genealógico nietzscheano es lo que podríamos denominar una *fisiología trascendental*, basada en la reciprocidad agonal de una lucha de fuerzas que pertenecen al eterno proceso creador y destructor de la *physis* misma” (...) “[Por ello] no es la moral la que hace al ser humano, sino el ser humano el que hace la moral”. (Sánchez Meca, en Nietzsche 2017, p. 25)

se iniciará desde dentro de nosotros mismos, como parte de la experiencia del propio cuerpo en su lucha con las fuerzas que lo resisten en una beligerancia que no se resuelve sino en el arribo de niveles más altos de poder. Es en este sentido que, para el filósofo, la vida y la voluntad de poder se entrelazan de un modo inescindible, a tal punto que la voluntad de poder es llamada por Nietzsche “voluntad de vida”¹³¹. Por lo mismo Deleuze (2019), en sintonía con lo anterior, sugiere -en su trabajo sobre Nietzsche- que “en toda volición hay, en primer término, una pluralidad de sentimientos, a saber, el sentimiento del estado del que nos alejamos, el sentimiento de estado al que tendemos” (p. 63).

En *Más allá del bien y del mal* Nietzsche es enfático al afirmar que “El mundo visto desde dentro, el mundo definido y caracterizado de acuerdo con su “carácter inteligible”- sería justamente “voluntad de poder”, y nada más” (Nietzsche, 2018, JGB, p. 323). Luego, en *Así habló Zaratustra* precisa que no se trata una voluntad por la existencia, dado que no tiene sentido querer algo que ya se tiene, sino una voluntad por poder. Así afirma:

Donde hay vida, también hay voluntad: pero no voluntad de vida, sino -así te lo enseñó yo- ¡voluntad de poder! Hay muchas cosas que el viviente estima más que la propia vida; pero a través de la estimación misma habla- ¡la voluntad de poder! (Nietzsche, 2018, Za, p. 141)

Aquellas manifestaciones de la vida en cuanto identidad estática no serían más que formas racionales de negación que terminan por destruir la vida y su voluntad. Por ello debemos rechazar tales imágenes y conducirnos por la senda de manifestaciones de la vida que desafíen tales velos y ficciones de la misma.

¹³¹ Véase en interesante ensayo que realiza Gómez Pedrido titulado *La afirmación instantánea de la vida como voluntad de poder en Also Sprach Zaratustra*, compilado en Cagnolini (2014). En este trabajo precisa esta compleja articulación entre vida y voluntad de poder donde subraya que para Nietzsche la vida, como decíamos, no es una mera existencia sino el desarrollo del poder de su querer, cuestión que el filósofo identifica como su “doctrina acerca de la vida”

Estas ilusiones acerca de la vida nos asedian desde la antigüedad clásica en la forma de su ética y las ciencias que, desde su potencia *apolínea*, nos llaman al orden, a la ley y a la identidad bajo la primacía de la racionalidad. Esta ceguera, ante la cual parece el hombre no resistirse, se pliega o repliega -en el sentido deleuziano- en el trabajo que este mismo es capaz de efectuar sobre sí. Por ello en *Aurora* declararía “¿Por qué no ve el hombre las cosas? Él mismo se lo impide: ocultando las cosas” (Nietzsche, 2017, M, p. 654). No obstante, el autor rastrea en el culto a Dionisios la expresión de aquella fuerza contraria, beligerante, que entra en tensión [*Spannung*] en la búsqueda de una vida sin máscaras, en el desocultamiento de las cosas respecto de su aparente apariencia. De este modo, si la vida sustentada en Apolo es orden, ley e identidad, desde Dionisios devendrá diferencia, éxtasis, expansión y así afirmación de sí en su sentido más profundo¹³².

Una primera distinción que podemos inferir de lo anterior es que la vida en cuanto *bíos* -tal como lo venimos entendiendo- despliega una potencialidad limitada ajena a la voluntad de poder, cuya fuente no puede encontrar en la racionalidad del discurso. Por ello la filósofa María Luisa Pfeiffer nos recuerda que de esto habla Sloterdijk cuando escribe “La filosofía auténtica aparece como la calma dionisiaca después de la tempestad. Ella es la ceremonia de lo ordinario a la luz del exceso” (Sloterdijk citado en Pfeiffer, 2014, p. 76). Y es que la expresión de la voluntad no se halla en la conservación, sino en su opuesto, en la disgregación: “la vida se autolimita en su continuo sobrepasarse [*Selbstüberwindung*] dándose formas con lo cual se unifica temporariamente en

¹³² Desde acá puede comprenderse la hipótesis del eterno retorno en tanto la energía del mundo, movida por las aspiraciones de la voluntad de poder alcanzaría un determinado punto de organización en el cual, una vez alcanzado, inevitablemente se degradaría en una multiplicidad anárquica. He ahí la diferencia entre Dios y Dionisios: el primero se supone como motor central, ajeno al derrumbe, cuando no es más que el estado máximo al interior de una época -lo *hasta-él* dice Nietzsche-; mientras que Dionisios es ese dios que muere despedazado y que vuelve a renacer de sí mismo como consecuencia de lo que es la naturaleza en cuanto pluralidad de voluntades de poder. Orden y caos proceden de lo que la voluntad de poder es: devenir, ciclo, lucha incesante (Sánchez Meca, en Nietzsche, 2018)

las formaciones de poder [*Herrschaftsgebilde*]” (Cragolini, 2014, p. 24). Luego, para que la vida sea devenir tales fuerzas, densificadas, detenidas en su rebasamiento, deben disgregarse. Ahí radica la potencia beligerante de la vida misma, su autocontradicción, en tanto friccionan la necesidad de la vida de negarse a sí misma, por un lado, y la conservación ante cierto modo de la negación, por otro. Lo central acá es que las formas que abren la diferencia, o el momento del exceso de la negación, no se resuelven en espacios ulteriores, trascendentales o espirituales -en el sentido kantiano y hegeliano-, sino que conviven ahí con la vida misma en su potencia en cuanto formas de conservarse. Esto mismo es expresado por Esposito (2006a) al señalar:

Que la vida (...) sea voluntad de poder no significa que la vida necesita poder, ni que el poder captura, intencionaliza y desarrolla una vida puramente biológica, sino que la vida no conoce modos de ser distintos al de una continua potenciación. (p. 130)

De este modo, una activa voluntad de poder enfrentará dificultades intentando superarlas, no rehuirá de ellas. En ello consiste la *salud* para Nietzsche, en tanto conlleva “ser lo bastante fuerte como para no retroceder ante el dolor de la vida, sino aprovecharlo para llegar a hacerse más fuerte” (Sánchez Meca, en Nietzsche, 2018, p. 34). Esta es la “voluntad veraz” o “voluntad leoniana” que es aquella que se afirma a sí misma en una singularidad sin necesidad alguna de imagen a partir de la cual darse forma o compararse. Es así una voluntad que puede formarse por sí misma y afirmarse por sí misma, en sí misma y desde sí misma (Gómez Pedrido, 2014).

Por contrapartida está la *decadencia* que no es más que el predominio del miedo al dolor que no enfrenta resistencias ni confronta obstáculos, así “por un lado, da lugar a la negación de los aspectos terribles y trágicos de la vida, y, por otro, se mueve en medio de un cierto caos pulsional que no es autónomamente controlado ni sometido a ley” (Sánchez Meca, en Nietzsche, 2018, p. 35).

La decadencia que acusa Nietzsche en los movimientos civilizantes del pensamiento occidental y su desembocadura en formas de vida dominante dice relación con todo el levantamiento de regímenes de conservación sostenidos en instituciones y legalidades que, en vez de ser desafiadas, como lo reclama el principio de autocontradicción, son por el contrario elevadas trascendentalmente en un imaginario inaccesible, eyectadas así de la ingerencia humana y que, alucinatoriamente -como enfermedades espirituales o somáticas- retornan culposas, potenciando aún más el imaginario ascético. La debilidad se ubica así del lado de quienes se aferran a la conservación y establecen por vida lo que es negación de la misma, usufructuando de estos ideales ascéticos, gozando así con los límites de tal negatividad (Cragolini, 2014). Es de este modo como los absolutismos, sobre todo de orden religioso, profieren un daño irreparable a la vida en cuanto voluntad de poder, al desplegar toda una ingeniería ascética antagónica a las expresiones del devenir animal-humano¹³³.

Luego, en sintonía con lo anterior, la relación entre biopolítica e inmunidad expresa que: “En términos de biopolítica, diríamos que el principio de inmunización (ideal ascético) se torna tanatopolítica (el hombre “contra” la vida)” (Cragolini, 2014, p. 25). En efecto, los ideales y prácticas ascéticas operan como agentes refractarios, o verdaderos antígenos de la conservación, que no sólo defienden los ideales religiosos en que descansan, sino que arrasan con la radicalidad propia del orden y con la severidad de la ley a toda indeterminación o línea de fuga. Por ello advierte Cragolini (2014) que “esa tendencia a la unidad y la totalización al ideal ascético es tanatopolítico, en tanto transforma todo lo extraño en enemigo, que debe ser expulsado o sacrificado del ámbito de lo

¹³³ Como lo sintetiza Sánchez Meca “Nietzsche concluye que la tarea de la filosofía moral no puede ser ya la de la fundamentación metafísica de la moral, sino la de indagar sus orígenes históricos y su evolución, considerándola como una parte más de la cultura de los pueblos y de las sociedades. La moral no surge como ley incondicionada de una razón “pura” que debe cumplirla en lucha con la sensibilidad y las inclinaciones naturales, sino que es una de las creaciones humanas en la que se proyectan determinadas exigencias extramORALES de la dinámica vital de los seres humanos” (Sánchez Meca, en Nietzsche 2017, p. 39)

propio” (p. 26). Y es que ellos, los encomendados desde este principio de autoconservación y de negación de la negatividad, serán los encargados de instaurar totalidades que den un cierre último, una *ratio* que gobierne, impidiendo que algo se escape, administrando no sólo el epicentro de la ley moral y del ordenamiento político económico, sino además gestionando sus límites, sus excepciones, sus exilios, manteniendo así vigorosa la unicidad de lo que, en clave política, hemos denominado desde Foucault como gubernamentalización del Estado¹³⁴.

Ahora bien, Nietzsche no niega esta negatividad así como lo deslizan los ideales ascéticos. Muy por el contrario, para él la vida no podría ser pensada sin este entrevero entre autolimitación y desborde, a pesar de que de ello devengan momentos institucionalizantes o, por contrapartida, des-institucionalizadores. Así, la vida misma como aquella *chispa entre dos espadas* no puede evitar la confrontación, porque no es tal sin ella. Como paradoja, o como aporía, la lucha resulta inefable porque no es efecto, sino acontecer y condición de la vida en cuanto voluntad de poder. Así, cualquier intento por reducirla y sintetizarla -en una institución sin diferencia o en una diferencia sin institución- no harían más que perpetuar una lucha maniquea carente de sentido.

Ante esta debilidad, el hombre fuerte, saludable, será aquel que se exima de estas creencias externas y su poder inmunizante, para arrojarse a la pérdida sin debilidad, abierto así al devenir en cuanto imposibilidad de un orden total. Su estética de la existencia conllevará así el arte de vivir en la autocontradicción de la vida, haciendo de ella, a momentos, su dominio, tanto como en otros, su pasar melancólico, su caída abismal, pero siempre una vida abierta desde la creatividad propia de su extranjería al orden. Una fuerza carente de territorio, ajena a un lugar de ocupación y descanso para la retirada, y ocupando más bien momentos

¹³⁴ En *La gaya ciencia* señala Nietzsche al respecto “Con la moral se instruye al individuo para ser función del rebaño y sólo atribuirse valor como función (...) La moralidad es el instinto del rebaño en el individuo”. (Nietzsche, 2017, FW, pp. 789 – 799)

de diferencia -momentos fugaces¹³⁵- de negación de la vida en su conservación ahí mismo donde no hay resguardo ni garantías. Es la oposición de fuerzas que podemos encontrar en Ulises, como en el sentimiento trágico de Antígona, ambos atravesados por la lucha entre la voluntad de poder, por una parte, y el peso divino -trascendental, *creóntico*- de una ley absoluta e irrenunciable¹³⁶.

Sin el afán de adentrarnos en el examen que Nietzsche emprende respecto de la religión, diremos sucintamente que la misma opera como el regulador moral-psicológico que administra mediante tecnologías especializadas los problemas de la negatividad y la voluntad de poder. En efecto, las religiones, con sus estrategias inmunizadores, sus prácticas confesionales, sus ideales ascéticos y el horror del infierno, combaten el displacer de la vida estabilizada en la ley a partir de la creación de un mundo interior que justifica tal afecto desde la instauración de un recurso más importante incluso que la fe y, en gran medida, condición de posibilidad de la misma: el miedo. Ahí, la figura del sacerdote, su catecismo y su confesión, operan gestionando ese miedo, movilizándolo la fe en cuanto creencia irrenunciable, no tanto por su fiabilidad argumentativa, sino más por el terror ante cual promete liberación. Así el sacerdote, a partir de la repetición compulsiva de su sermón, avisa subrepticamente el terror de su opuesto, de la negación y de la muerte. Sin embargo, la sofisticación de la tradición pastoral -y para Nietzsche, de gran parte de la tradición filosófica- no se agota, sino que es capaz de recuperar el éxtasis de la pasión dionisiaca, claro está, en una demarcación simulada, en una trampa invisible, que conduce el desenfreno del sentimiento, salvando así al alma de todas sus aflicciones. Es la figura del ritual,

¹³⁵ Al respecto seguimos a Gómez Pedrido (2014) cuando leyendo a *Zaratustra* acerca del tiempo y el eterno retorno afirma que “el instante es el resultado fugaz del cruce de la eternidad con ella misma, por lo tanto, todo lo que se realice en el instante tendrá la nota de la fugacidad, pues está marcado por el resquicio del tiempo que la eternidad permite. Más atrás del instante corre la larga calle de la eternidad, por lo tanto, aquello que es viviente y se realiza como voluntad de poder sólo puede vivir en el instante, en ese sentido la vida sólo puede ser fugacidad y mero pasar”. (p. 55)

¹³⁶ Para profundizar los vínculos entre melancolía, tragedia y creatividad considérese la interesante obra de Juan Pablo Arancibia, en Arancibia, J. (2016). *Tragedia y melancolía. Idea de lo trágico en la filosofía política contemporánea*. Santiago: Ediciones La Cebra

la misa corriente, el sacrificio, el desquicio momentáneo, clave para el júbilo religioso¹³⁷.

Por la otra vereda, el trabajo en tanto mano de obra, en tanto actividad maquina carente de órganos, también forma parte de los antígenos inmunitarios propios de los ideales ascéticos. Trabajar es una solución metódica para apartarse del displacer en tanto supone regularidad, automatización, uso del tiempo, descuido de sí, en una pauta de repetición y nula diferencia, tal como la denunciaría Deleuze. Sus mecanismos ocultan el sufrimiento, lo desplazan, encontrando en la relación con la máquina un itinerario de posibilidades de acción, de poder, pero también de temor y obediencia. Por lo mismo no es extraño que ambos dispositivos se superpongan, sacralizando el trabajo como *virtud*, tanto como incorporando la religiosidad como un trabajo sobre uno mismo¹³⁸.

En este juego económico y administrativo el objeto sobre el cual se posa toda síntesis es la noción de Yo en tanto densificación de las fuerzas laborales y religiosas como en cuanto generador de la acción. En ese punto la responsabilidad queda del lado del Yo, reduciendo su experiencia a su mera acción y enajenándolo del acontecer que lo contiene en cuanto lucha de fuerzas y dominación sintetizada sobre sí. De algún modo el Yo es aquel resultado “que no sabe que no sabe” de su acontecer, pero que cree igualmente saber algo, un supuesto saber de sí mismo a partir de un conocimiento -de gran interés en la Modernidad y particularmente para la psicología- de sus funciones cognoscitivas.

¹³⁷ En su *Genealogía de la moral* Nietzsche advierte esta salvación en el destino mismo del Dios cristiano al decir, con clara sátira “Dios mismo sacrificándose por la culpa del hombre. Dios mismo pagándose a sí mismo, Dios siendo el único que puede redimir al hombre de aquello que para el propio hombre se ha vuelto irremediable -el acreedor sacrificándose por el deudor, por amor (¿quién iba a creerlo?-), ¡por amor al deudor!...”. (Nietzsche, 2018, GM, p. 509)

¹³⁸ Sin embargo, recordemos cuando Nietzsche en *El Anticristo* advierte el riesgo que esta contemplación conlleva al decir que “Una virtud ha de ser una invención *nuestra*, *nuestra* legítima defensa más personal y *nuestra* necesidad urgente más personal: en cualquier otro sentido no es más que un peligro”. (Nietzsche, 2018, AC, p. 711)

Nietzsche advierte, en oposición a lo anterior, que no es ese Yo sintetizado el que obra, sino el cuerpo quien lo hace, en su esplendor caótico, oscuro y resbaladizo. Por ello el cuerpo [*Selbst*] adviene, tal como lo señala Cragolini (2014), como entrecruzamiento de fuerzas, como la “gran razón” que sabe las “razones” que la razón desconoce. Por ello la noción de *Selbstüberwindung* no debe ser entendida como una “superación” del individuo o del sujeto, cuestión que nos llevaría por cierto al examen expuesto anteriormente de una genealogía del *homo economicus* y su culminación en el emprendedor de sí mismo. Más bien, implica un continuo y permanente rebasamiento de lo que somos, es decir de una expansión de la corporalidad que en su rebasamiento “disgrega las unidades de poder que densifican las fuerzas, para poder seguir siendo “vida” (y no conservación, es decir, en el extremo, muerte)” (Cragolini, 2014, p. 34). En una precursión respecto de la noción de discontinuidad por sobre la de reproducción -tan central en Deleuze como en otros de sus contemporáneos- Nietzsche advierte la presencia de las fuerzas más relevantes que son aquellas que tienen que ver con esta voluntad de poder. Es así un poder disgregante, disruptivo, opuesto a la muerte que es la mera repetición de lo mismo. En sentido trágico diremos que esto nada tiene que ver con alguna victoria, sino simplemente con el acto de desacato, con el desenfreno del disenso o aquel acontecimiento donde se pone en riesgo la vida, pero donde la muerte no queda del lado del riesgo, sino del lado de la quietud. Nietzsche en *La gaya ciencia* advertirá este trabajo como la principal y exclusiva tarea para este animal que es el humano. En sus palabras:

El hombre se ha convertido poco a poco en un animal fantástico que tiene que cumplir una condición de existencia más que cualquier otro animal: ¡de tiempo en tiempo el hombre *tiene* que saber *por qué* existe, su especie no puede florecer sin una confianza periódica en la vida! ¡Sin creer en la *razón* de la vida! (Nietzsche, 2017, FW, pp. 740 – 741)

Vemos entonces que al interior de la pugna entre ideales ascéticos y discontinuidad se fragua la posibilidad de otra relación de la vida con lo negativo; una relación ligada a la diferencia o disgregación como acontecimiento de creatividad, claro está, sin exteriorizarse desde la pretensión inmunitaria de un arte convencional, sino desde la violencia creadora del desacuerdo que la origina. Por ello una política, en sentido nietzscheano deberá resistir la tendencia tanatológica que la acecha en tanto mecanismo de muerte. Ahora bien, en lo que respecta a nuestra época, es necesario -como señala Cragnolini (2014)- contextualizar esta *genealogía de la moral* advirtiendo el relevo de las figuras ascéticas tradicionales por una nueva policía del discurso y de las formas de vida como posición quietiva de la misma. En sentido se torna problemática la habitual categoría de “sujeto” resultando mejor pensar este estado de cosas como “la vida” o “la vida misma” [*life itself*], en tanto permite entender mejor a esta entidad que se crea, se apropia y se supera a sí misma.

Anteriormente hemos señalado como los representantes de las disciplinas “psi” y otros especialistas en la biomedicina, entre otras áreas, copulan con estos estratagemas en la medida de orientarse activamente a la optimización de la vida en tanto aumento de las potencialidades del capital en cuanto “sujeto”. En efecto, es la herencia pastoral, pasando por la medicina social aquella que toma la forma de una cura donde la enfermedad es menos relevante que la buena conducción de sí mismo y así la enfermedad, la extravagancia, se cruza entonces como cualquier forma de negatividad. De algún modo, a partir de la extensión de estas prácticas asistimos al desplazamiento de una política que promueve una forma de salud como autoconservación, en tanto forma legítima de vida individual, por encima de un pensamiento sobre “la vida misma”, es decir, respecto a “de qué se trata” la vida que se vive.

Nietzsche y la afirmación biopolítica desde la voluntad animal

Recordemos que al hablar de afirmación biopolítica estamos siguiendo a Roberto Esposito en su distinción de una biopolítica en su determinación negativa, como la entendíamos desde los cursos de Foucault en adelante. Para Esposito la concepción dominante de la biopolítica delimita la acción de la “política *sobre* la vida” [*biopotere, biopoder*], una política al mando de la vida; mientras que la biopolítica afirmativa [*biopotenza, biopolítica*], se presenta como una “política *de* la vida” y así como una política en nombre de la vida (Esposito, 2006a). Pensar de este modo a Nietzsche, desde la biopolítica, implicará situarnos al interior de este juego de determinaciones, cuestión que resulta coherente siguiendo lo recién señalado respecto de su entendimiento de la vida como voluntad de poder y en la contienda de fuerzas de autoconservación y disgregación.

Hace un momento señalábamos la precaución de no suponer, al menos ligeramente, una interpretación biopolítica del pensamiento político de Nietzsche, cuestión que si bien desde un punto de vista historiográfico podría resultar atendible, no se ubica en la perspectiva y exigencias de este trabajo. Más allá de esa inquietud lo que interesa es leer a Nietzsche al interior de este encuentro de fuerzas que parecen insistir en la fricción entre quietud, regularidad, estabilidad, identidad, por una parte; y movimiento, discontinuidad, disgregación, diferencia, por la otra. Así, no es abusivo el ejercicio hermenéutico de concebir el *biopoder* desde aquellas formas de gestión de la vida que tienden a esa administración de la quietud del humano, tanto como ver en la *biopotenza* el disenso que abriría una negatividad articulada desde el arrebató contra uno mismo como punto de partida. Esta es la tesis que ha venido persiguiendo Vanessa Lemm (2013, 2010a, 2010b) al proponer que una biopolítica afirmativa se desplegaría como aquella fuerza de resistencia al proyecto de dominación y control de los procesos vitales a partir del examen de la continuidad entre vida animal y humana. Desde ahí su lectura de una “gran política” en Nietzsche resulta clave en tanto “ofrece

un ejemplo de la manera en que el cultivo y el cuidado de la vida animal tienen el potencial de sobreponerse a la dominación biopolítica de la vida” (Lemm, 2010a, p. 366).

Las recepciones que ha tenido el pensamiento político de Nietzsche han sido disímiles, pero más aún, contrapuestas, promoviendo al filósofo de Weimar como un precursor de políticas totalitarias y autoritarias hasta cristalizar la imagen de un exagerado perfeccionista moral antipolítico (Véase, Lemm, 2010a, 2010b, 2013, 2015; Cragolini, 2014)¹³⁹. Sin embargo, desde la lectura que hace Esposito de Nietzsche podemos advertir otra dirección, como un trabajo que identifica la tensión indisoluble entre la dominación política *sobre* la vida y la resistencia de una política *de* la vida. Dice al respecto Esposito (2006a):

En Nietzsche, la animalización del hombre contiene estos dos signos yuxtapuestos y 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. (p. 173)

Esta vida riesgosa, acontecerá en una tensión entre captura y fuga, donde las técnicas y dispositivos, por una parte, constriñen la fuga de la diferencia, de la voluntad de poder, mas nunca resultan completamente eficaces en su acción, dejando ese resto ingobernable como epicentro de la contienda política o, en este caso, biopolítica. En consonancia con lo anterior Nietzsche subraya en *La gaya ciencia* la necesidad de cuidarnos de aquellas interpretaciones que llevan a pensar el mundo como reflejo de cierta estabilidad, ya sea como un ser viviente,

¹³⁹ En particular es interesante y de gran utilidad el análisis que desarrolla Vanessa Lemm en su artículo de 2015 titulado *Nietzsche y la biopolítica: cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico*. En este trabajo discute precisamente cuatro posibles interpretaciones del trabajo del filósofo: como formadora del paradigma de la inmunidad, como tanatopolítica, como liberal y neoliberal, y como biopolítica afirmativa. Véase Lemm, V. (2015). Nietzsche y la biopolítica: cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico. *Ideas y Valores*, 64(158), 223-248

como una máquina, como otra parte del cosmos, o que el mundo crea eternamente algo nuevo; sino que, por el contrario:

El carácter general del mundo es, para toda la eternidad, caos, no en el sentido de que falte la necesidad, sino en el de que falta el orden, la articulación, la forma, la belleza y como quieran llamarse todas nuestras estéticas categorías humanas (...) Sólo hay necesidades: no hay nadie que ordene, nadie que obedezca, nadie que transgreda. (Nietzsche, 2017, FW, pp. 794 - 795)

La hipótesis sobre la cual trabajaremos -en parte con la intuición de Lemm- apunta a que la vida, en tanto voluntad de poder, acontece *antes* de lo político, dado que la vida es en sí misma y siempre *cultura*. Esta idea resulta clave, tanto por las consecuencias que arroja para una reflexión biopolítica como por las exigencias que hará de las nociones de cultura y civilización. Por lo mismo debemos comprender bien su plausibilidad a partir de la cual la vida acontecería antes de la política, aunque permanentemente resulte capturada por ella, conducida desde sus bordes.

Para comprender mejor esta idea volvamos a revisar la sentencia que el propio Foucault declaraba en *La voluntad de saber* (2009a) y que en cierta forma inauguraba un campo de análisis denominado biopolítica. Decíamos con Foucault que “durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (p. 135). Pues bien, la interpretación a la cual nos hemos inclinado hasta el momento ha sido precisamente enfática respecto de lo segundo; es decir, respecto de que la vida del hombre, en cuanto ser viviente, se encuentra capturada o en entredicho, por su política. Hemos subrayado durante la mayoría de las páginas de este trabajo aquello deteniéndonos en la sofisticación de los sistemas de captura, desde sus inicios pastorales hasta su especialización

biopolítica. Desde ahí pareciera que la vida siempre aconteciera al interior de la política, en una política que nos anticipa en cuanto sujetos, delimitando nuestras posibilidades de acción como los cierres de una capacidad crítica ante la misma. Sin embargo, en este capítulo hemos enfatizado, desde la lectura que Agamben emprende sobre Heidegger y desde la dedicación que Derrida confiere al mismo problema, es que algo de la política dirigida al humano, en cuanto *bíos* -o inclusive en cuanto *zoé*- no contempla la afirmación que emerge de una reflexión atenta sobre su animalidad. Por ello, lo que alcanzamos a decir por ahora es que la única determinación de la animalidad-humana como captura subjetivante ha sido a través de la escisión y el olvido de la misma, con la sutura luego de la racionalidad sobre sí y la consecuente bestialización de lo eyectado.

En este circuito vemos que la biopolítica triunfa en su deseo de captura en la medida que el animal-bestia, el animal-canalla, es capturado e incluso se le puede *dar la muerte*. Sin embargo, el animal -como veíamos con Derrida- a pesar de ello persiste y su presencia nos vuelve a sorprender cuando lo creíamos sometido. Y es que el animal se vuelve ingobernable no porque se resista o se escabulla, cual bestia porfiada, sino porque él mismo no sabe nada de gobierno, porque está más allá de la ley y porque vive en un *antes* y en un *por fuera* de toda determinación humana, pero -y aquí la aporía de su presencia- a pesar de estar por fuera está igualmente *con* nosotros, al mismo tiempo que nosotros y más aún a través de nosotros, en una animalidad-humana que no puede borrar sus huellas animales sin hacer de la borradura la huella sobre la huella borrada: somos el animal y no hay caso con eso. Nietzsche lo proclama sin titubeo en *La gaya ciencia* cuando dice: "El animal tiene su derecho, al igual que el hombre: que camine pues libremente, y tú, querido congénere, ¡también eres todavía ese animal, a pesar de todo!" (Nietzsche, 2017, FW, p. 775).

Digámoslo de otro modo: hay algo en la animalidad-humana que, en última instancia, asoma un resto, una diferencia, una cola; una disipación de la racionalidad y sus limitaciones, así como de la idea de un *bíos* o de una *zoé*, cual

binomio del humano más o menos político. Luego, la vida en cuanto animalidad-humana estaría *también* antes de la biopolítica, y con ello, una afirmación de la biopolítica -una biopolítica afirmativa- tendría que encontrar sus fuerzas por fuera, en el antes y en el exceso de las racionalidades que la gobiernan, no condicionada por ordenamiento alguno propio de las categorías y determinaciones humanas. De ahí entonces, la intuición foucaultiana del “animal viviente capaz de...”; lo que nos da a entender es que durante milenios lo que más hemos venido siendo es justamente un “animal viviente capaz de...”. Por lo tanto, no debemos apresurarnos en suponer que la racionalidad, el lenguaje, como tampoco los desarrollos humanistas posteriores, evidencian la quintaesencia de nuestra naturaleza por fin descubierta. Más bien lo que expresan, en cuanto pliegue de este animal viviente, es alguna de sus posibilidades en su tensión apertura/cierre.

De este modo, cuestiones como la racionalidad del humano moderno, la competencia lingüística del *sapiens*, o el mismo *Dasein* y su cualidad de configurar mundo, deben ser pensadas con la cautela ante lo extranjero y su asedio fantasmal del cual no pueden librarse. La fineza de sus formulaciones como la atracción por sus síntesis deben ser celebradas como expresiones de profunda dedicación del animal-humano, pero al mismo tiempo no deberían minar y acabar el examen crítico -y autocrítico- respecto de lo ausente pero implícito: no deben olvidar la presencia de lo no dicho por aquel que está más allá del que habla. En un pasaje de su *Tercera consideración intempestiva* Nietzsche presenta esto de la siguiente manera:

En efecto, medítense bien esta distinción: ¡dónde acaba el animal, dónde comienza el ser humano! ¡Ese ser humano que es para la naturaleza lo único que importa! Mientras alguien ansíe la vida como se ansía una dicha, todavía no ha elevado la mirada por encima del horizonte del animal, tan sólo quiere con más consciencia aquello que el animal busca con ciego impulso. Pero así es como nos

encontramos todos nosotros durante la mayor parte de nuestra vida: en general, no solemos salir de la animalidad, nosotros mismos somos los animales que parecen sufrir sin sentido. (Nietzsche, 2011, SE, p. 776)

De este modo, estas configuraciones de lo humano o humanizaciones de la vida no dejan de ser, hasta cierto punto, balbuceos y apariencias del animal-humano según cómo y cuándo se le provoca. En *La gaya ciencia*, en un pasaje sobre *la conciencia de la apariencia*, refuerza esta idea: “He descubierto respecto de mí que la antigua humanidad y animalidad, que la totalidad del tiempo primitivo y del pasado de todo ser sensitivo continúa en mí creando, amando, odiando, sacando conclusiones” (Nietzsche, 2017, FW, p. 766).

Si bien esta conciencia de la apariencia de este “animal viviente capaz de...”, puede tomar diversas formas en el presente distinguimos la predominancia de una forma racional, de cierta competencia lingüística o, si quiere, capaz de configurar un mundo. Lo central es que todas estas formas, con sus diferencias y superaciones, delimitan cierta existencia política incapaz de asumir la presencia discontinua de aquel resto que queda por fuera de sus formulaciones, en un mutismo que no habla no porque no tenga voz, sino porque no vive del significativo para hacerlo¹⁴⁰. Es esa pobreza animal que, desde su silencio significativo y desde su presencia en cuanto voluntad de poder, no sabe de prisión alguna, aunque pasara su vida tras los barrotes (sean estos de la jaula o de la palabra). Es por lo mismo que Nietzsche ve en el hombre la concurrencia de

¹⁴⁰ Este mutismo se transforma, tal como lo veíamos en Derrida, en un terror al animal, el cual, a través de su expulsión de la condición humana, queda relegado a un pasado primitivo superado por la racionalidad humana y administrado por sus preceptos morales. Nietzsche en *Humano, demasiado humano* habla por ello de “El superanimal” [*Ueber-Thier*]: “La bestia que hay en nosotros quiere ser engañada; la moral es la mentira necesaria para que esa bestia no nos despedace. Sin los errores inherentes a las hipótesis morales, el ser humano se habría quedado en mero animal. Por ello siente odio hacia los niveles que quedan más cerca de la animalidad: de aquí se explica el antiguo desprecio hacia el esclavo, como no-humano, como cosa”. (Nietzsche, 2017, MA, p. 98)

amenazas de las que el animal se halla libre simplemente porque no sabe de tales. Aquello lo lleva a afirmar, en la misma obra:

Me temo que los animales ven al hombre como un semejante que ha perdido de modo sumamente peligroso el sano entendimiento animal, -como el animal que desvaría, como el animal que ríe, como el animal que llora, como el animal desdichado. (Nietzsche, 2017, FW, p. 821)

Así, este resto que es el animal al fin se invierte y nos permite decir que no es el hombre quien carga un animal a costas, para en algún momento dejarlo atrás en su camino, para no confundirse y diferenciarse prudentemente de la bestia; sino por el contrario, el animal sostiene y encumbra en su lomo un humano, como aquella particular forma de su potencia que se hace verdad desde esa situación. Tiempo después, en *El Anticristo* refuerza esta idea cuando señala que aunque nos parezca el hombre el animal más astuto:

Él no es, en modo alguno, la corona de la creación, todo ser está junto a él, en un mismo nivel de perfección... Y, al afirmar esto, todavía afirmamos demasiado: el ser humano es, en términos relativos, el animal más malogrado, el más enfermizo, el que se ha desviado de sus instintos de la manera más peligrosa- ¡desde luego, es, con todo ello, también el *más interesante*. (Nietzsche, 2018, AC, p. 714)

El animal-humano como el “animal viviente capaz de...”, nos lleva a la necesidad de reconocer una potencialidad y desde ahí buscar, en nuestro límite logocéntrico, una grilla de análisis para tal indeterminación que se deslinde de las determinaciones de toda racionalidad. En este sentido es que Lemm (2010a) se apoya en Foucault al referir la necesidad de crear la posibilidad de una relación diferente con el yo que no lo separe de su propia vida animal. De este modo, su

fórmula sugiere pasar por la cultura, a través de un cultivo de la naturaleza que, en lugar de dominar esta vida animal resalte su potencial creativo. Por ello, para Lemm (2010a) “el punto importante aquí es que Foucault entiende a la vida biológica del yo como una función de la creatividad en lugar de entender a la creatividad como una cualidad particular del yo” (p. 372). La autora identifica un vacío en este lugar para la biopolítica afirmativa, tanto en Esposito como en Foucault, dado que el primero no ofrece una teoría de la cultura que revele de qué manera la animalidad se encuentra asociada a la creatividad, y dado que el segundo no explica de qué manera la creatividad se relaciona con la vida animal (Lemm, 2010a). Este vacío resulta atendible toda vez que Esposito no abandona la dimensión política para el animal mientras que por el lado de Foucault su proyecto final de un cultivo de sí mismo denota una fundamentación genealógica que no llega a sostener la figura del animal en lo que podríamos entender como una recuperación o continuidad del proyecto nietzscheano con el cual, vale decir, Foucault comulgaba con pasión.

La voluntad animal entre la política de la cultura y la política de la civilización

La aproximación de Lemm (2010a) apunta a que la concepción de cultura de Nietzsche “aporta el eslabón perdido entre animalidad y creatividad porque explica el modo en que la animalidad engendra cultura, y la forma en que la vida animal puede convertirse en una fuente de creatividad” (p. 375). La intuición de la filósofa establece así una relación antitética entre cultura y política poniendo a la cultura por fuera de la política en tanto el cultivo de una pluralidad de formas de vida diferentes no puede ser, en modo alguno, institucionalizada. La política entendida así desde la institucionalidad de la misma, como una política de Estado, o una forma de la gubernamentalización del mismo en términos foucaulteanos, expresaría la forma de una “política menor”, mientras que aquella

política de la cultura será pensada como una “gran política”. En este sentido, a pesar de las lecturas que ven en esta gran política nietzscheana una forma de dominación “racista” de la vida una interpretación diferente permite examinarla como un proyecto cultural que intenta resistir la dominación *sobre* la vida, cuestión particularmente visible en el encuentro con las tradiciones pastorales y todo el ascetismo derivado de esta forma de la gubernamentalidad. Desde ahí deberíamos diferenciar una “política de la civilización” de una “política de la cultura” donde, cada una por su parte, reflejarían formas de politización de la vida consistentes con una concepción, por una parte, *quietiva* de la vida frente a una posición *disgregada* de la misma; o dicho en otro registro, el repliegue de la vida como pulsión de la repetición frente al despliegue de una vida como pulsión creativa¹⁴¹. En una referencia la autora encuentra el fundamento en Nietzsche para respaldar su intuición:

Los puntos culminantes de la cultura y de la civilización se oponen el uno al otro: no hay que dejarse confundir por el antagonismo abismal entre cultura y civilización. Los grandes momentos de la cultura siempre han sido, en términos morales, tiempos de corrupción; y, por el contrario, las épocas de domesticación animal querida y forzosa (“civilización”) del ser humano han sido épocas de intolerancia de las naturalezas más espirituales y audaces. Lo que busca la civilización es diferente de lo que busca la cultura: tal vez sea lo opuesto [*etwas Umgekehrtes*]. (Nietzsche citado en Lemm, 2010a, p. 380)

¹⁴¹ Como lo precisa Diego Sánchez Meca: “Nietzsche piensa, pues, ya en su obra de juventud que las explicaciones racionales son, en realidad, la parte emergida de una pulsión, de un proceso pulsional que está actuando debajo y que es donde radica el verdadero sentido de lo que se trata” (Sánchez Meca, en Nietzsche, 2017, p. 16). Ahora bien, este entendimiento pulsional de Nietzsche no supone en ningún caso algún tipo de configuración identitaria cerrada sobre sí, sino que se encuentra siempre ligado a determinaciones históricas y su evolución en los procesos de socialización. De ahí su interés por develar, desde su método genealógico, a partir de los procesos de la cultura, la manifestación inconsciente de los instintos que la generan

Lo que estamos diciendo es que una política de la civilización concentrará sus fuerzas en todas aquellas formas de organización social y política orientadas, tanto como sostenidas, en el disciplinamiento y la domesticación de la animalidad del ser humano (Lemm, 2010a, 2010b). En términos económicos su abordaje tendrá como fin la autopreservación del grupo al costo de la normalización del individuo por lo cual mediará, para el entendimiento de uno mismo, una identificación de su naturaleza acorde con imperativos morales enfocados en el mejoramiento cuya condición de posibilidad -y he aquí lo central- exigirá la separación de la vida humana respecto de la vida animal.

De este modo, la tarea de todo proceso civilizatorio, en términos técnico-políticos, conllevará la edificación de una arquitectura racional ligada al fortalecimiento institucional, al progreso económico y la superación técnica, tanto como a la instalación de imperativos ético morales que fundamenten el orden de su ley. Pero al mismo tiempo, en lo que podríamos denominar términos onto-políticos, conducirá procesos subjetivantes de orden político, económico y moral, orientados al encuentro con una naturaleza consistente con la reproducción de una humanidad escindida de todo registro animal, dibujando a esta última como aquel residuo bestial primigenio que debe ser olvidado. Es por lo mismo que los imaginarios de la política civilizatoria se plegarán en simbolismos que mediante la promoción de una vida conspicua orientarán al individuo respecto de un *telos* diametralmente opuesto y emancipado de cualquier registro de animalidad¹⁴². A partir de ello podemos rastrear imperativos civilizatorios estetizados en el rechazo a la animalidad, desde las primeras metáforas bíblicas y su modulación

¹⁴² A propósito de esto, en *La gaya ciencia* denuncia Nietzsche que “El europeo se disfraza con *la moral* porque se ha convertido en un animal enfermo, enfermizo, mutilado, que tiene buenas razones para estar “domesticado”, porque es casi una criatura deforme, algo a medias, débil, torpe... No es lo temible del animal de presa lo que tiene necesidad del disfraz moral, sino el animal de rebaño con su profunda mediocridad, el miedo y el aburrimiento de sí mismo”. (Nietzsche, 2017, FW, p. 867). Además, Nietzsche le dedicará varios momentos a la crítica del proceso civilizatorio en obras como *Más allá del bien y del mal*; *La genealogía de la moral*; o como en el *Crepúsculo de los ídolos*. En todas ellas advierte la historia de la domesticación y los procedimientos mnemotécnicos por los que “el animal humano se acaba convirtiendo en una persona socializada y civilizada a la europea” (Sánchez Meca, en Nietzsche, 2018, p. 37)

en el pastorado, ambientadas luego en la racionalidad del Estado Moderno, hasta arribar al imaginario evolutivo de corrientes vanguardistas como el transhumanismo y su individuo posthumano¹⁴³.

Por la vereda opuesta la cultura se expresa antitéticamente a la política en tanto contrarresta la moralización progresiva del ser humano. La apoliticidad de la cultura se expresa, antes que todo, en la imposibilidad de la institucionalización estatal de esa pluralidad de cultivos de formas de vida. De este modo, la interpretación de Lemm (2010a) supone que una política de la cultura reflejaría la diseminación de formas de resistencia ante la biopolítica [*biopoder, biopotere*] cuyo objetivo es “cultivar formas de sociabilidad a partir de prácticas de libertad basadas en el cuidado de sí” (Lemm, 2010a, p. 381).

Lo que Nietzsche considera una liberación cultural significa así un modo de resistencia, pero no para el encuentro final con una naturaleza última del humano, cuestión en cierto sentido parecida a ciertas prácticas de liberación del humano; sino para reconciliar a este último respecto de la potencia de su animalidad extraviada. En efecto, una política de la cultura, en su trabajo sobre la recuperación de este lazo animal, se opone de lleno a la política de la civilización que, mediante sus estratagemas subjetivantes intenciona el mejoramiento continuo y, sobre todo, la fractura del antecedente animal. El

¹⁴³ Para profundizar en el tema del transhumanismo véase: Villarroel, R. (2015). Consideraciones bioéticas y biopolíticas acerca del transhumanismo. El debate en torno a una posible experiencia posthumana. En *Revista de Filosofía*. Vol. 71 (2015) 177 – 190; Savulescu, J. (2016). Genetic interventions and the ethics of enhancement of humans beings. En *Gazeta de Antropología*, 2016, 32 (2), artículo 07; Savulescu, J., Bostrom, N. (eds.) (2003). *Human enhancement*. Oxford: Oxford University Press; Persson, I., Savulescu, J. (2012). *Unfit for the future. The need for moral enhancement*. Oxford: Oxford University Press; Bostrom, N. (2005). A history of transhumanist thought. En *Journal of Evolution and Technology* - Vol. 14 Issue 1 - April 2005; Bostrom, N. (2005). Transhumanist values. Ethical issues for the twenty-first century. En *Philosophy Documentation Center*, pp. 3 – 14; Ferry, L. (2017). *La revolución transhumanista*. Madrid: Alianza; Fukuyama, F. (2002). *Our posthuman future. Consequences of the biotechnology revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux; Koch, T. “Enhancing Who? Enhancing What? Ethics, Bioethics, and Transhumanism”, en *Journal of Medicine and Philosophy*. 0: 1-15, 2010. doi:10.1093/jmp/jhq051; y More, M., Vita-More, N. (eds.) (2013). *The transhumanist reader. Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. West Sussex: Wiley Blackwell

diagnóstico de Nietzsche en sus escritos de juventud es claro al respecto. En su *Segunda consideración intempestiva* lo exponía así:

Somos gente sin formación, más aún, estamos echados a perder para el vivir, para el ver y oír justo y simple, para la captación feliz de lo próximo y natural, y hoy por hoy no tenemos ni siquiera el fundamento de una cultura, porque nosotros mismos no estamos convencidos de que en nosotros tengamos una verdadera vida (...) ¡Dadme vida y os haré de ella una cultura! (Nietzsche, 2011, HL, pp. 745 - 746)

Luego, en una obra más tardía como el *Crepúsculo de los ídolos*, abordará sin resquemores el tema del mejoramiento del humano y la condena a su malograda animalidad. Si nos detenemos en la extensión de sus palabras escuchamos que:

En todas las épocas se ha querido “mejorar” a los seres humanos: a esto sobre todo se lo ha llamado moral. Pero bajo la misma palabra están escondidas las tendencias más extremadamente diferentes. Tanto la *doma* de la bestia ser humano, como a la *cría* de un determinado género de ser humano, se las ha llamado “mejoramiento”: ante todo estos *termini* [términos] zoológicos expresan realidades, -realidades, desde luego, de las que el “mejorador” típico, el sacerdote, no sabe nada -no *quiere* saber nada... Llamar a la doma de un animal su “mejoramiento” es a nuestros oídos casi una broma. Quien sabe lo que sucede en las casas de fieras duda de que en esos sitios se “mejore” a la bestia. Se la debilita, se la hace menos dañina, se la convierte, con el afecto depresivo del miedo, con dolor, con heridas, con hambre, en una bestia *enfermiza*. (Nietzsche, 2018, GD, p. 646)

Es visible que Nietzsche asigna ciertas tareas a la cultura. Por una parte, la tarea de evidenciar que los procesos de civilización actúan a través de técnicas violentas de extirpación de la animalidad del ser humano y así de su singularidad. Es en este sentido que con Lemm (2010a) podemos decir que “la cultura hace las veces de una crítica de la civilización” (p. 382). Luego, la cultura, además de su tarea crítica, realiza un trabajo afirmativo el cual implica inquietar a la civilización a partir del despliegue de “formas de vida y de pensamiento que estén constituidas por la animalidad en lugar de desvinculadas de la misma” (Lemm, 2010a, p. 382). La autora se pregunta sin embargo:

¿De qué manera la cultura puede generar esta segunda naturaleza sin basarse en las mismas técnicas civilizatorias de la domesticación y la cría? ¿Y de qué manera ese cultivo sienta las bases para formas de sociabilidad que están basadas en la responsabilidad individual o, en los términos de Foucault, en un *ethos* de libertad?”. (Lemm, 2010a, p. 383)

Esta interrogación resulta pertinente en la medida que implica la necesidad de pensar respecto de cuáles son las operaciones que una afirmación biopolítica, una *biopotenza*, debería ejecutar para pensar en una resistencia que, sostenida en la recuperación de la animalidad y su presencia desde la cultura, sostenga la oposición necesaria como para contrarrestar los efectos de la dominación civilizante o, lo que sería lo mismo en este momento, una biopolítica negativa. Un examen desde el mismo Nietzsche nos lleva en este asunto a la diferencia que identifica el respecto de la oposición entre una memoria humana y la noción de olvido animal.

Afirmación biopolítica en la oposición entre memoria de la civilización y olvido animal

Es en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* donde Nietzsche (2011, HL) presenta al olvido como la característica principal de la animalidad humana. Sostiene así que el olvido animal es anterior y más primordial que la memoria humana, a lo cual agrega que, la posibilidad de una vida futura depende de un retorno hacia este olvido animal. De algún modo, así como antes veíamos la figura de la palabra y más precisamente del significante como aquel puente que captura la animalidad humana y le confiere su relegación, ahora vemos que la memoria humana es aquella que posiciona este salto y esta expulsión al sostener su desarrollo en el trabajo de una emancipación de la animalidad en cuanto condición de la vida misma. Esta memoria de la voluntad [*Gedächtnis des Willens*] recuerda la verdad de la civilización, y así la totalidad de sus normas racionales y morales, relegando la animalidad-humana al dominio de una naturaleza civilizatoria impuesta y que ampararía una moralidad superior. Es por ello que en esta *Segunda consideración intempestiva* declara como una dura experiencia para el humano su encuentro con el animal.

[El hombre] ante el animal se jacta de su humanidad [Menschentum] y, sin embargo, mira envidioso la felicidad de éste -pues lo único que quiere es vivir de igual modo que el animal, sin hastío ni dolores, pero lo quiere en vano porque no lo quiere como el animal. Un día el ser humano le pregunta al animal: «¿Por qué no me hablas de tu felicidad y, en cambio, te limitas a mirarme?». Y el animal quisiera responder y decir: «Eso pasa porque siempre olvido al punto lo que quería decir», pero ya olvidó también esa respuesta y se calló: de suerte que el ser humano se quedó asombrado. (Nietzsche, 2011, HL, p. 697)

Por ello Nietzsche sugeriría, en contraposición a esta memoria de la humanidad, una memoria cultural que opera -siguiendo Lemm a Foucault en esto- como una “contramemoria”. Esta contramemoria, en tanto expresión del olvido animal, animaría el vínculo entre animalidad y creatividad, posicionando una diferencia, la disgregación de la voluntad de poder, expresada con fuerza en el héroe trágico -quien en este sentido se “olvida” de sí mismo- y consignada como la tarea fundamental de todo filósofo¹⁴⁴. Es así que el olvidar representa en este animal olvidadizo “una forma robusta de salud”. En el *Crepúsculo de los ídolos* afirma que este héroe -su concepto de genio, su *Zaratustra*- se reparte hasta agotarse y en ello radica su grandeza. Su olvido de sí lo conduce a un sacrificio donde responde indiferente ante su propio bienestar “Él se vierte, se desborda, se consume, no se preserva, -y lo hace con fatalidad, asumiendo el destino, de manera involuntaria, como es involuntaria la irrupción de un río anegando sus orillas” (Nietzsche, 2018, GD, p. 680).

Ahora bien, este olvido animal no significa algo como una “amnesia de sí mismo” o un descuido de sí o de la historia, sino que proclama la resistencia ante aquellas determinaciones que *a priori* pretenden organizar el sentido de sí como de la historia¹⁴⁵. En este olvido de sí mismo la vida realiza su querer; y es que la posibilidad de olvidar resulta constitutiva de la vida, donde el eterno retorno conduce a la vida a un olvido de sí para que, de este modo, pueda afirmarse en su voluntad y en su querer. Como lo señala Gómez Pedrido (2014) “sólo olvidando quién soy puedo afirmarme como un querer ser lo que soy” (p. 64). En

¹⁴⁴ Sobre la tarea del filósofo no duda en dedicarla a la grandeza: señala en *Más allá del bien y del mal* “El más grande será aquel que pueda ser el más solitario, el más oculto, el más discrepante, el colmado de voluntad; justo esto significa *grandeza*: el poder ser tanto múltiple como íntegro, tanto vasto como pleno”. (Nietzsche, 2018, JGB, p. 379)

¹⁴⁵ Señala Nietzsche: “Se sabe, y hasta demasiado bien, lo que la historia es capaz de lograr en virtud de cierto predominio: desarraigar los más poderosos instintos de la juventud: el ímpetu, la resistencia, el desprendimiento y el amor, enfriar el ardor de su sentimiento de la justicia, suprimir o reprimir el ansia de madurar con lentitud por el ansia opuesta de llegar prestamente a ser una persona preparada, útil y productiva, minar por la duda la sinceridad y la audacia de las sensaciones; incluso es capaz de defraudar a la juventud en su más hermoso privilegio, su fuerza para plantar en sí, con plenitud de fe, una idea grande y hacerla brotar de sí aun más grande”. (Nietzsche, 2011, HL, p. 742)

su *Segunda Consideración Intempestiva* Nietzsche identifica el inconveniente de la historia para la vida cuando esta última da lugar a un horizonte que no le permite obrar creativamente aunque en apariencia parezca competente:

El ser humano se retira entonces de la infinidad del horizonte, replegándose sobre sí mismo, y se encierra dentro del más reducido recinto egoísta, donde está condenado a secarse y atrofiarse: allí es probable que llegue a ser inteligente, pero nunca sabio. (Nietzsche, 2011, HL, p. 742)

La creatividad debe ser entendida entonces en una relación dialéctica con lo antiguo en un ejercicio de negación y superación de las categorías que afirman las comprensiones dominantes que nos gobiernan. Luego, como héroe trágico o como “genio de la cultura”, una existencia creativa sólo es posible en la medida que el olvido triunfa sobre la memoria, donando una diferencia inesperada y productiva. Es aquel que emerge del rebaño, en tanto no cuenta con otro origen, pero que en tal escaramuza se advierte sin más ocupado ya no de su docilidad y obediencia, sino de algo por fuera de lo acostumbrado y enteramente distante -aunque nunca discontinuo- de las prácticas de cría que lo gobernaban¹⁴⁶. La relación de este genio de la cultura y la animalidad queda clara cuando Nietzsche en *Humano, demasiado humano* nos advierte respecto de su peligrosidad animal:

Si alguien quisiera imaginarse un genio de la cultura, ¿cómo debería estar constituido? Utiliza los instrumentos de la mentira, del poder y del egoísmo desprejuicado con tanta seguridad, que no se le podría

¹⁴⁶ Nietzsche visualiza esta genialidad en las “naturalezas de bronce” de figuras como Beethoven, Goethe y en algún momento por cierto en Richard Wagner. Sin embargo, en la figura de Schopenhauer es donde con mayor claridad parece distinguir este espíritu, en tanto, este último arremetió en la civilización trayendo consigo la poderosa fuerza de la cultura. En *Schopenhauer como educador*, señala justamente que mientras ciertos seres humanos derrochan talento sin la añoranza de renacimiento como espíritu libre la creación de este genio es, por oposición, la meta de toda cultura. (Nietzsche, 2011, SE, p. 763)

definir más que como un malvado ser demoníaco; pero sus fines, como se traslucen aquí y allí, son grandes y buenos. Es un centauro, mitad bestia, mitado hombre, y además tiene sobre su cabeza alas de ángel. (Nietzsche, 2017, MA, p. 177)

Por ello, esta meta liberadora de la cultura y sus grandes fines tiene como tarea “educarse a sí misma, ciertamente, y a sí misma contra sí misma, para un hábito nuevo y una naturaleza nueva, arrancándose un hábito y una naturaleza antiguos y primerizos” (Nietzsche, 2011, HL, p. 745). Es así una apertura al cultivo de una vida en su singularidad irreductible a formas de vida especificadas por una moralidad trascendente y civilizatoria. Luego, la superación de estas formas demasiado humanas de moralidad, trazan el camino a través del cual debería transitar el animal-humano en la búsqueda de su libertad. Esto es lo que en *Aurora* lo lleva a señalar la tensión entre el humano y el animal respecto de la moralidad y su idea de libertad. Señala al respecto “Nosotros no consideramos seres morales a los animales. Pero ¿creéis que ellos nos consideran a nosotros seres morales? Un animal que sabía hablar dijo: La humanidad es un prejuicio del que los animales, por lo menos, no adolecemos” (Nietzsche, 2017, M. p. 632). Incluso en otro momento de esta obra sugiere, ante la ausencia de este problema de la moralidad y su relación con la humanidad como prejuicio, que el animal encarnaría una moralidad originaria, anterior a todo orden racionalizante o trascendentalmente moralizador. En sus palabras:

El origen de la justicia, así como el de la prudencia, templanza y valentía, -en suma, de las que designamos con el nombre de *virtudes socráticas*, es *animal*: consecuencia de aquellos instintos que enseñan a buscar alimento y huir de los enemigos. Si pensamos ahora que lo único que ha hecho aun el más excelente de los hombres es elevar y refinar el *tipo* de alimento y la noción de lo que

para él es hostil, no resultará ilegítimo calificar de “animal” el fenómeno entero de la moralidad. (Nietzsche, 2014, M, p. 504)

En esta contienda entre civilización y cultura, y así entre memoria y olvido, podemos advertir la lucha de fuerzas ya anunciadas por Nietzsche en el *Nacimiento de la tragedia* que oponen a Apolo y Dionisios (Nietzsche, 2011, GT). Justamente la beligerancia de ambas fuerzas expresa el encuentro entre la civilización apolínea, la insistencia de su racionalidad y su moral hecha política; y la cultura dionisiaca, disruptiva en su forma, con su olvido creativo y la ausencia de un fundamento trascendente¹⁴⁷. En la inclinación civilizatoria, apolínea digamos ahora, el animal-humano se olvidará de sí mismo, mientras que en el olvido dionisiaco se renueva la alianza entre los seres humanos, pasando de la enajenación individualista a la reconciliación festiva con el animal (Lemm, 2010b). Sin embargo, las fuerzas apolíneas actúan con una violencia normalizante que no sólo excluye, sino que degrada las formas de animalidad pujantes en el humano cual enfermedad de la que debe ser curado. Es en este sentido que, para Nietzsche, esta tensión de fuerzas debe ser resistida, mas sin la promesa de que tal antagonismo suponga alguna superación más allá de la agonalidad de hacerle frente. No resulta así la libertad humana de una síntesis dialéctica entre animalidad y humanidad o entre cultura y civilización, sino de la resistencia del encuentro entre Apolo y Dionisios como fuerzas constituyentes de una aporía insuperable experimentada como singularidad del animal-humano. Nunca una sin la otra, por ello, ni autonomía ni autosuficiencia, y con ello la imposibilidad además de cualquier intento de delimitación que pretenda encerrar

¹⁴⁷ Recordemos que lo que proporciona a Nietzsche las imágenes más potentes acerca de la realidad no provino de ningún tipo de filosofía o filósofo en particular, sino precisamente de la tragedia griega la cual le enseñó lo esencial respecto de lo que se puede y se debe pensar que es la libertad. Y es que, tal como lo subraya Sánchez Meca, lo que las tragedias le muestran a Nietzsche son “los aspectos de azar, indeterminación, lucha, sufrimiento y destrucción que forman parte del mundo y de nuestra existencia, en cuanto condiciones del funcionamiento mismo de esta vida. O sea, lo que muestran es cierto caos engendrado por las condiciones mismas de ser y de funcionar este mundo”. (Sánchez Meca, en Nietzsche, 2017, p. 30)

en alguna racionalidad la repartición moral del bien o del mal, y así de lo humano o lo no humano.

A pesar de lo antes dicho las derivaciones de una moralización de la vida desde la memoria de la civilización imprimen en el humano moderno, además del olvido y rechazo a la animalidad como fuerza constituyente, un relato que llena ese espacio con una historia y desenlace de la vida sostenido trascendental y teleológicamente por el cristianismo¹⁴⁸. La obligación por recuperar esta memoria caracteriza un afecto de la crueldad dirigido al aprendizaje de la obediencia moral; a la transmisión y mantenimiento de su vigencia; y al comportamiento moral mismo de cada individuo así moralizado (Sánchez Meca, en Nietzsche, 2018). Recordemos por ejemplo cuando, en uno de sus apuntes filosóficos de juventud, llamado *Hermenéutica bíblica y cristianismo* subraya un pensamiento de San Pablo quien dijera: “Si no hubiera cielo ni hubiera infierno, entonces podríamos entregarnos impunemente a la naturaleza animal”¹⁴⁹. Esta posibilidad de la entrega al animal del humano, una entrega impune y desvergonzada, tendría lugar sin duda en un mundo carente de Dios, de cielo y de infierno. Por lo mismo la razón pastoral debe ser suficientemente contundente como para no permitir que esta fuerza se abra paso y, en caso de no poder contener su apertura en tanto advenimiento del animal, connotar presurosa la bestialización de la misma. Si bien sabemos que Nietzsche le dedicará tiempo y extensas páginas a este asunto es fácil advertir que las premisas ligadas al mejoramiento o perfeccionamiento moral y la hostilidad con la animalidad a través de su bestialización evidencian una pauta que cruza toda la historia del

¹⁴⁸ En efecto, para Nietzsche la moralización de la vida conlleva un trabajo evolutivo de implantación de la misma. En *Aurora* señala al respecto que ser moral es algo que se llega a ser y no algo que desde un principio devenga en el ser humano: “El someterse a la moral puede ser servil, fatuo, egoísta, resignado, obtusamente exaltado, irreflexivo o un acto de desesperación, lo mismo que someterse a un príncipe: en sí mismo nada tiene de moral”. (Nietzsche, 2017, M, p. 540)

¹⁴⁹ Véase Nietzsche, F. (2011). *Hermenéutica bíblica y cristianismo* [Esbozos autobiográficos y apuntes filosóficos de juventud (1858 – 1869)]. En *Obras Completas. Volumen I. Escritos de juventud* (209 – 216). Madrid: Tecnos, p. 214

cristianismo y cuyo desenlace moderno hereda, en las ciencias positivas y el humanismo antropocéntrico, su *ratio* dissociativa entre el animal y lo humano¹⁵⁰.

Para Lemm (2010b) en este punto la relación con los sueños se presenta como otra modalidad de resistencia en tanto estas “muecas salvajes” del animal que pulsionan en la vida de los sueños son las que se oponen a la vida consciente de la civilización que lo organiza en una normalización dominante y castradora de subversión. Es así el juego, muy propio del cristianismo y extendido luego al humanismo moderno, de mantener dormido al animal y despierto al humano, en una vigilia atenta a censurar cualquier amenaza que pusiera en riesgo su forma apolínea. Nietzsche en *Humano, demasiado humano* pensando especialmente en la relación entre sueño y olvido animal, advierte que:

La función cerebral que se ve más alterada por el sueño es la memoria: no es que se interrumpa, sino que es reconducida a ese estado de imperfección que, en tiempos remotísimos de la humanidad, debía encontrarse en todos los hombres de día y estando despiertos (...) Por tanto: cuando dormimos y soñamos hacemos una vez más el trabajo de la humanidad primitiva. (Nietzsche, 2017, MA, pp. 79 - 80)

Aquellos que sueñan y que en parte olvidan esta memoria de la civilización encaminan la figura del *Umgekehrten* -subversivos, transgresores, espíritus libres- quienes, afirmados en la cultura y la animalidad-humana, sospechan de la moralidad y los valores que pretenden delimitarla. Ahora bien, como lo advierte Lemm, la tarea de estos subversivos no supone cambiar una figura valórica por otra, sino más bien se propone “liberar al concepto de valor del dualismo que

¹⁵⁰ Esta crítica al humanismo -también presente en Derrida- será igualmente consistente con el pensamiento de Foucault, quien era particularmente enfático en declarar que el humanismo se fue transformando en la “prostituta” de todo el pensamiento, de toda la cultura, de toda la moral y de toda la política contemporánea a su tiempo. De hecho, liberarse del humanismo era parte de las tareas y, más aún, de las exigencias, para la filosofía y la política. (Castro, 2018)

caracteriza al discurso moral civilizatorio, que encuadra todo al interior de las categorías de lo bueno y lo malo” (Lemm, 2010b, p. 68)¹⁵¹. Es así que el compromiso del ser humano con su animalidad generará formas de vida subversivas que sostendrán una relación agonal ante la institucionalización de la libertad. Estas formas agonales de resistencia no expresarían la respuesta violenta a un origen autoritario de la vida, sino que la violencia misma se entenderá como fundante de la sociedad, entendida esta última como el desenlace irrenunciable de aquella fricción entre cultura y civilización.

La sociedad así se fundaría como la resolución sintética de una violencia que está en su génesis y que la acompañará en sus manifestaciones e inflexiones políticas. Desde ahí además su crítica al cinismo ante la violencia cuando el Estado, como delimitación racional de la sociedad, intenta entificarlo como una sustancia, lugar o individuos, cuestión subrepticamente violenta en tanto enajena la beligerancia como condición de posibilidad de la vida misma, suponiendo luego una imagen de sí en apariencia aséptica de toda forma de violencia. Una higienización política que constituye así la pacificación de las crías llevándolas a reconocerse como rebaño, no sólo por obediencia ante el poder que recae sobre ellas, ni por el orden estructural que proveen, sino sobre todo a partir de la necesidad de gestión de su propia violencia, aquella parte bestial temida que debe ser administrada -trascendental, científica o humanísticamente- por esta encarnación falsa de la vida.

De ahí que el mejoramiento moral opera como aquella metodología de conversión del *Umgekehrten* cuya finalidad es la aniquilación de toda forma de agonismo. Así entonces la barbarización del animal; luego “como resultado, la civilización produce animales intrínsecamente irresponsables y peligrosos,

¹⁵¹ En *Humano, demasiado humano* Nietzsche al relacionar las costumbres con la moral declara que “Ser moral, decente o ético significa obedecer a una ley o tradición de antigua fundación. No importa que uno se someta a ella con esfuerzo o con ganas, lo importante es hacerlo” (...) “[Por el contrario], “malo” significa “no conforme a las costumbres” (inmoral), practicar malas costumbres, rebelarse a la tradición, sea razonable o insensata”. (Nietzsche, 2017, MA, p. 114)

animales de rebaño demasiado engordados, obedientes y dóciles, animales cuyas promesas no son confiables” (Lemm 2010b, p. 92). Por ello la necesidad de que el individuo soberano que, desde esta interpretación, será aquel capaz de cultivar su propia animalidad desde su afincamiento cultural, se haga irreductible en su singularidad tanto como responsable de sí mismo.

Esto es leído por Lemm en continuidad a la figura del héroe trágico que, como antes decíamos, se olvida de sí mismo -entendiendo olvido acá como olvido de la memoria de la voluntad- para entregarse a una “economía del donar”, es decir, del darse desde la recuperación festiva de su propia animalidad, en un encuentro friccionado con los avatares ineludibles del proceso civilizatorio. La libertad a la que aspira este individuo soberano no termina entonces en sí mismo, como un posicionarse por sobre el otro. Más bien, tanto el amanecer como el ocaso de su liberación culminan en el encuentro con otro, desde donde ha resistido a la sujeción institucional de la vida propia del proceso civilizatorio, entendiendo por resistencia no la derrota y superación de la fuerza civilizante, sino la preservación de la rivalidad entre ambas fuerzas (Lemm, 2010b). En ello radicaría entonces la libertad del individuo superior en tanto proceso de responsabilidad y no de mera dominación sobre el otro o sobre las instituciones que sostienen la política de la civilización. Esto lo advierte en *Más allá del bien y del mal*, al decir que “*La moral en Europa es hoy la moral del rebaño*”, pero que, sin embargo, es posible -o deberían ser posibles- la libertad y el ennoblecimiento si el individuo lucha por superar esos condicionamientos rebañizantes para convertirse en alguien original y superior (Nietzsche, 2018, JGB).

El lugar de la animalidad-humana entre una economía de la civilización y una economía de la cultura

La tesis central que sostiene Lemm (2010b), en continuidad con lo antes señalado, es que una economía de la civilización se opondrá a una economía de

la cultura en tanto la primera no aspira a otra cosa que no sea la conservación de lo humano a través de la acumulación de recursos, aunque aquello implique la captura de la singularidad y así la esclavización de lo propiamente humano. Por su parte una economía de la cultura defiende el gasto y la dilapidación como forma de celebración de la comunidad desde donde se beneficia la pluralidad del animal-humano más allá de todo cálculo. Es por ello que el problema central de la política de la civilización, en su preocupación económica, será el problema de la necesidad, entendido como la necesidad de conservación. Esta necesidad de autopreservación va en sentido opuesto a la voluntad de poder y, más aún, la restringe, obturando la posibilidad de subversión en el sentido de diferencia respecto de lo humano. Aquí se encontraría entonces lo “demasiado humano” de lo humano, en tanto evidencia una animalidad y una voluntad de poder obtusas, tanto como una cultura diezmada por las exigencias constrictivas del aseguramiento de las necesidades básicas del humano que teme a su incompletitud.

El ser humano superior -*Übermensch*: el superhombre¹⁵²- viene a ser aquel que asume su incompletitud como parte de un devenir que no llega a ser nunca del todo. No obstante, esta incompletitud no implica la reducción de ventajas instrumentales que se desvían de una economía de la vida orientada a la capitalización de uno mismo. Más bien -tal como lo precisa Gómez Pedrido (2014)- se trata de una voluntad abierta a “querer lo no querido”, cuestión que

¹⁵² Tal como lo precisa Diego Sánchez Meca “La idea de *Übermensch* aparece por primera vez en los escritos de 1882-1883, poco antes de la composición de la primera parte de *Así habló Zaratustra*” (Sánchez Meca, en Nietzsche, 2018, p. 52). Para él, el *Übermensch* es una figura hipotética de una existencia “más allá” del nihilismo, la contracara de la crítica radical que dirige el filósofo a la cultura occidental. Por otra parte es importante considerar la propuesta de Vanessa Lemm al traducir *Übermensch* como “sobrehumano” en vez de la traducción habitual de “superhombre”. Su explicación tiene que ver primero con que el prefijo “sobre” [*over, über*] sugiere no sólo superioridad, exceso o intensidad, sino que además alude a una dimensión espacial de estar por encima de algo, cuestión ausente en el prefijo “super”. Y por otra parte, por la inespecificidad de género del término inglés “human” que por lo demás es más afin al uso alemán de “Mensch” que al del castellano “hombre”. Así el término “sobrehumano” evitaría el sesgo de género en la caracterización del ser humano en general. (Véase Lemm, 2010b, pp. 17-18)

conforma una suerte de remedio para la vida, en tanto permite que la misma asuma su imposibilidad de acabamiento.

De este modo, Nietzsche, lejano a la interpretación moderna de la idea de progreso, está pensando la incompletitud como aquel lugar productivo respecto de ciertos signos de superioridad fundamentales para el cultivo de toda singularidad. Lo central es que la economía de la civilización “representa no sólo un momento de creatividad reducida y de pluralización limitada de las formas de vida, sino que implica además un momento de acumulación de fuerzas vitales, condición previa para el gasto sin restricciones de la cultura” (Lemm, 2010b, p. 140).

En una relación antitética entre acumulación y gasto tendríamos momentos en los que, bajo el predominio de una economía de la civilización, el humano se orientará al cuidado de las necesidades que reconoce como sustantivas para su sobrevivencia, pero que al mismo tiempo incuban la restricción de deseos que no encuentran en el objeto de preservación una realización satisfactoria. En este sentido, llegado el minuto, el hastío ante tal dinámica pulsional incompleta conllevará cierta ruptura de la lógica de la acumulación abriendo paso a una lógica del gasto. Así, mediante estas fisuras dilapidantes se fraguaría la creatividad del ser humano que, en la recuperación de una economía del deseo por encima de una economía de la necesidad, recupera a su vez lo que podríamos identificar como una economía del animal-humano, la cual no calcula su gasto, simplemente lo despliega, pero tampoco exige en su dilapidar algo ajeno a su propia condición ontológica, es decir en exceso respecto de su propio deseo. Así, lo que diferencia al *Übermensch* del individuo decadente y nihilista es que, en vez de eliminar lo sensible, las pasiones y los instintos, apuesta por el reforzamiento y mutuo potenciamiento de la unidad indisoluble de lo sensible y lo inteligible, de lo natural y lo cultural (Sánchez Meca, en Nietzsche, 2018).

De este modo, el animal-humano podrá curvarse en una economía del gasto, pero sin implicar ello una economía de abarrotamiento de los recursos, cuestión consistente más bien con esta economía de la civilización que, desde el imperativo de sobrevivencia, puede encontrar perfectamente en la hiperacumulación de insumos y riquezas una forma humana y “demasiado humana” de garantizar su continuidad¹⁵³.

Si bien abordaremos este asunto en el capítulo siguiente resulta desde ya advertible la pertinencia de tal análisis al examinar la relación entre el actual escenario social y político que presentamos en los primeros capítulos con esta economía de la civilización. En efecto, la ausencia de una política y una economía de la cultura que recuperen el gasto animal-humano y que lo confronten con la riqueza acumulativa propia de la civilización neoliberal generan las condiciones propicias para que una economía de la vida centrada en el rendimiento, en la inmunización de la individualidad y así en la gestión inteligente de cada posibilidad de capitalización de sí mismo, se constituya como el epicentro no sólo de un modo económico de vivir la vida, sino de un modelo trascendental o cierta estética de la existencia dominante. Al mismo tiempo -y quizá esto es lo más importante- ejecutan este modelamiento subjetivante de un modo tan sofisticado -prerreflexivo, molecular, múltiple- que la obliteración de la creatividad y la singularidad propia del despliegue del ser humano superior, se ve más detenida que nunca, sostenida a través de una especie de *domo* invisible que presuriza libertad y prisión en su misma arquitectura, no dejando margen para la emergencia de una política de la cultura y así para el despliegue del animal-humano como su agente de transformación singular y plural. En este sentido, la subversión y así la liberación de tal espacio conllevaría la fisura de

¹⁵³ Tal como señala Lemm (2010b) esto explica por qué Nietzsche sostenía que todas las grandes épocas de la cultura fueron políticamente pobres. Así, advierte el filósofo un antagonismo recurrente entre cultura y civilización. En el *Crepúsculo de los ídolos*, en referencia a los alemanes, señala “Todas las épocas grandes de la cultura son épocas de decadencia política: lo que es grande en el sentido de la cultura fue apolítico, incluso *antipolítico*”. (Nietzsche, 2018, GD, p. 651)

esta bóveda, techo, don, casa *-domus-* y fundamentalmente de nuestra afirmación como administradores o mayor-*domos* de la misma, en una inversión que implica el movimiento opuesto a la ganancia que no es otro que el movimiento de la pérdida. En efecto, tal como lo advierte Lemm (2010b) “esta libertad se caracteriza principalmente por ser una libertad para perder” (p. 141), razón por la cual una de las posibilidades que examinaremos es precisamente el cruce entre el par inmunidad/ganancia en su oposición a comunidad/pérdida, donde el primero replegaría una subjetividad a través de las estrategias biopolíticas negativas (*biopotere*), inmunizantes y garantes de la optimización de sí mismo, mientras que el segundo fundamentaría el trabajo revolucionario de una afirmación biopolítica (*biopotenza*) ligado así a la comunidad y el cultivo de uno mismo¹⁵⁴.

Ahora bien, no estamos pensando esta confrontación entre acumulación y gasto como expresiones de una economía de la civilización y una economía de la cultura, en tanto momentos de una relación dialéctica. Recordemos que este idealismo resulta extranjero al examen nietzscheano¹⁵⁵. Por el contrario, no sólo no existe una solución en cuanto momento sintético entre estas dos fuerzas, sino que ellas deben convivir en un equilibrio impredecible. Y es que para Nietzsche la libertad que emana de una economía de la cultura se encontrará a su debido tiempo con la fragilidad de su propia estabilización. Es así como vemos que acontecimientos dilapidadores o en exceso desestabilizantes de un

¹⁵⁴ Vanessa Lemm designa a la filosofía nietzscheana como “posthumanista” en el sentido de que ella busca precisamente la aparición de otro hombre, la necesidad de superar al humano, yendo más allá de las concepciones morales, racionales y políticas ya obsoletas en su tiempo. Por ello señala “Lo que se ubica en primer plano en la biopolítica posthumanista y afirmativa de Nietzsche no es la exclusión y exterminación de la vida degenerada y parasitaria, sino la afirmación de toda vida” (Lemm, V. 2015). Nietzsche y la biopolítica: cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico. En *Ideas y Valores*, 64(158), pp. 223-248

¹⁵⁵ Tal como lo subraya Sánchez Meca el filósofo reconoce en su *Ensayo de autocrítica a El nacimiento de la tragedia* el equívoco hegeliano al que se había expuesto al llamar “conciliación” a aquella relación entre lo apolíneo y lo dionisiaco. Tal error debía quedar disuelto “al aclararse que el contenido propio de esa relación es el de una lucha, el de una oposición que enfrenta a ambos impulsos, los divide a la vez que los une y que, por no encontrar nunca una síntesis, están siempre en devenir”. (Sánchez Meca, en Nietzsche, 2017, p. 19)

ordenamiento político social no se sostuvieron más que por un tiempo cual si la intensidad de su iluminación fuera declinando en la medida que la visibilidad de lo iluminado eclipsara el proceso mismo de develación. Esto sucedará cuando el excedente de poder discipline su nueva moralidad y así su nueva economía de la autopreservación a través del recurso político de darse su propia legislación, sus propias artes, su propia autoelevación y sus propias estrategias redentoras.

Así no hay dialéctica como no hay superación, sino solo agonismo, encuentro de fuerzas y junto a ello, en términos diacrónicos, degradación y decadencia de las mismas. No hay entonces cultura sin civilización, sucesivas y al mismo tiempo. Ambas necesitan cierta *ratio* moral que fisurar y desechar tanto como ambas necesitan elevar cierta moralidad por sobre otra. La perversión de lo social no acontecerá luego ante el predominio de una por sobre la otra, independientemente del modo como del tiempo de oscuridad o brillo que se deriven de tal dominancia. El momento de perversión se hará real cuando el proceso mismo de confrontación -la relación agonística entre civilización y cultura- resulte interrumpido, estabilizado e identificado consigo mismo, cuestión que sucede cuando la ley que sostiene esta *ratio* moral desconoce en la fundación de sí misma aquella fuerza pulsional beligerante de la cual -al menos desde sus propios términos- no puede dar cuenta.

A pesar de ello resulta cierto que para Nietzsche la fuerza de la cultura es aquella desviación de espíritu dionisiaco fundamental para la sociedad en tanto es, sin duda, la responsable del rompimiento de la dinámica estabilizante propia de la civilización. Como lo señala Lemm (2010b): “sólo la cultura tiene el poder para romper el ciclo económico de la civilización: sólo ella logra superar a una forma de producción que se caracteriza por la explotación y la dominación” (p. 148). Finalmente, si en la política como en la economía de la civilización encontramos el orden y la estabilidad a propósito de las necesidades humanas, es a partir de la cultura que aquella civilización encuentra, tanto como extraviará, su sentido y su organización como sistema de valores. Ella es la que define su

objeto atendido como, por contraparte, identifica al sujeto de la atención. Pero es ella misma la que se fracturará y terminará por desgarrar su propia obra en la medida que -tal como decíamos hace un instante- el objeto de su iluminación termina por olvidar su proceso de develación, reprimiendo el acontecimiento original del deseo puesto en acto y suponiendo luego al mismo como realidad más allá de todo deseo.

CAPÍTULO 6. DESPLIEGUE AFIRMATIVO DE LA *ANIMALITAS* EN LOS MÁRGENES DE UNA ECONOMÍA POLÍTICA DE LA VITALIDAD

Acerca de *bíos* y *zoé* desde la perspectiva de la *animalitas*

Este último capítulo intentará ordenar una visión de la *animalitas* como forma de apropiación de la vida, y así, como biopolítica afirmativa, para luego someter a análisis nuestros problemas -sintetizados muy a *grosso* modo en los procesos de subjetivación resultantes del biopoder o del poder *sobre* la vida - capitalismo y neoliberalismo, paradigma inmunitario, biopolítica sofisticada. Ante tal tarea debemos arribar a una noción de *animalitas* que, sin la obligación, ni menos pretensión, de sintetizar las ideas revisadas, logre visualizar y exponer cierta imagen que conecte una atmósfera del aparecer del animal-humano y sus condiciones de afirmación biopolítica.

Al principio de este trabajo nos preguntábamos acerca de cómo es esta vida que ha sido incorporada en los confines de lo político y cuáles son las operaciones que esta política efectúa en la captura de la vida al interior de sus pliegues. En gran medida la segunda pregunta la hemos expuesto en el desarrollo de los primeros capítulos donde los dispositivos, tecnologías y técnicas de sujeción han sido descritas en su arquitectura. Así hemos profundizado en los efectos del capitalismo como experiencia volcada sobre sí; sobre el neoliberalismo y sus imperativos de capitalización ilimitados; sobre los efectos derivados de una inmunización de la vida y así del repliegue de toda posible comunidad; y nos hemos detenido en la vanguardia de cierta sofisticación del poder *sobre* la vida y su ilusión de un *ethos* biopolítico o de una ciudadanía en apariencia competente. De igual forma hemos sintetizado los efectos subjetivantes bajo la idea de re-pliegue del sujeto sobre sí mismo en el tránsito de un *homo economicus* más social a un emprendedor de sí ajeno hasta a su propia voluntad. Sin embargo, la primera pregunta ha resultado reveladora en el

sentido de que esta vida, incorporada en los confines de lo político, nos ha llevado a examinar la noción de *zoé* -aquella forma del vivir capturada por la biopolítica- y descubrir en ella que no es sólo una forma de vida desnuda, carente de formas de resistencia. En efecto, en la distinción *bíos/zoé* pareciera que lo que queda del lado de la *zoé* evidencia una mera existencia a diferencia del pensar la vida propia de *bíos*, o como lo señalaba Edgardo Castro (2018) *zoé* se identifica en Foucault con sólo “tener la propiedad de vivir” (p. 64). De este modo, hemos advertido en la *zoé* una potencia que revela precisamente el fundamento material de cualquier modo de resistencia biopolítica o *zoopolítica* si se quiere ser más fiel al sentido del término.

Esto resulta inicialmente conflictivo con lo expresado al principio de esta investigación, donde señalábamos que “si *zoé* deviene de un límite, *bíos* devendrá de una posibilidad”. Y es que veíamos que el primero de los términos aludía a una pluralidad de la vida mientras que el segundo consideraba la particularidad de cada quien. No obstante, esta diferencia radicaba en un hito fundamental -compartido en gran medida por el examen de la segunda parte de este trabajo- donde el *logos* opera como esa *ratio* sobre la vida que define un estilo de pensamiento y, sobre todo -y aquí lo fundamental- un desplazamiento de la pura *animalidad*. Luego, las operaciones, desde la medicina social, hasta la sofisticación de las estrategias moleculares o prerreflexivas, anudan lo que parece un sujeto impotente respecto de cualquier tipo de respuesta en tanto su vida ha sido capturada ya no sólo en su dimensión discursiva, sino el en registro de su cualidad orgánica o de simple material biológico. Por ello surgía la pregunta directriz de nuestro trabajo que se cuestionaba respecto de cómo pensar una forma de resistencia de la vida si ella misma se encuentra plegada a una relación ineludible con el poder que la gobierna.

Ante esta interrogante nuestro análisis concluye que, para pensar una biopolítica afirmativa, una política *de* la vida, debemos considerar al menos dos cuestiones. Por una parte, que no es posible pensar una afirmación de la vida

por fuera de la insistencia de una captura de la misma por la política; y por otra, que nuestra idea de vida no puede agotarse en esa precariedad que parece, al menos inicialmente, encerrar la noción de zoé. Es ahí cuando al examinar “de qué se trata esta vida capturada que debe resistir mediante su afirmación” advertimos que en ella habita un modo, más que de resistencia, de despliegue afirmativo de la vida misma. Hemos visto así que en la idea de vida reside una fuerza *abierta*, anterior a la configuración de mundo y en continuidad con aquel (Agamben 2006b); en exceso de todo *logos* y en constante anticipación (Derrida 2010, 2008, 1989); y expresiva de una *voluntad de poder* irrenunciable ante cualquier estrategia de dominación política o moral (Nietzsche 2018, 2017, 2011). Es así que la noción de *animalidad-humana* expresa la vida apropiada en tanto vitaliza la aparente precariedad de esta zoé llenando todo el escenario de la existencia y -como lo proponía Esposito (2006a, 2006c)- incluso expuesta a las presiones del poder y especialmente en estos casos. Es así una vida que en tanto apropiación es capaz de retomar en sus pliegues animales-humanos las presiones del poder y actuar frente a ellos de manera afirmativa.

Recordemos en este punto que el mismo Foucault advertía la necesidad de pensar de modo distinto la situación de la vida ante el poder, implicando a los vivientes mismos y no sujetos a discursos, instituciones o formas trascendentales de saber/poder. Esto desde el momento en que la biopolítica opera como una *tanatopolítica*, pero especialmente desde que se propone como una política del *hacer vivir* y dejar morir. En efecto, esto complicó aún más las cosas, en tanto la biopolítica en su tránsito de sofisticación, junto con degradar la condición de pensar la misma -o su *bíos*- fue promoviendo una aparente “potencia” de la vida en su mera cualidad organísmica; cierta vitalidad, a partir de artilugios que produjeron un *hacer vivir* cada vez más enfocado en la optimización y en sintonía con las exigencias del mercado, la inmunización y la capitalización de la vida. La expresión de esta confusión puede visualizarse en aquella diferencia entre prácticas de *liberación*, que ha ofrecido tal modo de vivir una vida en apariencia

óptima y positiva, frente a la noción de prácticas de *libertad*, cuestión que -como vimos- para Foucault reviste una diferencia sustantiva en términos del sentido mismo de la idea de libertad (1999d).

Ahora bien, esta subjetividad que vemos aparecer desde la *animalitas* sintetiza tanto la fuerza de su apertura y voluntad de poder, como la fragilidad de aquella vida temeraria disidente desde su afirmación del entramado biopolítico que, si no logra capturarlo, al menos intentará objetivarlo en la degradación de su animalidad-humana. Por ello hablamos de una ontología del animal-humano, de la *animalitas*, como una ontología de *lo abierto* tanto como de lo abismal. O con el mismo Foucault -en su personal concepción de la animalidad- como una naturaleza cuya apertura implica el desafío de un trabajo constante, una tarea para sí mismo y un escándalo para los otros (Foucault, 2010).

Seis consideraciones acerca de la animalidad-humana

¿Qué es entonces lo que tiene en común este animal-humano? O ¿Cuál es la pauta que conecta esta atmósfera del aparecer respecto de la *animalitas*?; pues, según lo visto, en primer lugar, parece ser su *amenaza* y consecuente *bestialización*. En efecto, desde las lecturas de Nietzsche pasando por Foucault, Agamben, Derrida o Peter Singer encontramos la bestialización de la animalidad -y de los animales en general- como *la* forma de reacción al terror que aquel genera. Desde los primeros supuestos de la civilización -supuestos precristianos- hasta la vorágine de la supresión de lo animal por debajo de lo racional en el mundo moderno, vemos que la bestia siempre debe ser encerrada, escondida, exorcizada o asesinada. Ante ello el *logos* y así el *animal rationale* representan no sólo la cesura antropocéntrica -o antroponegadora- respecto de la *animalitas*, sino que implantan en el *logos* el fundamento de su miedo y sus mecanismos de confrontación. La posibilidad de que la animalidad no tenga conciencia, que carezca de moralidad, que su sexualidad resulte obscena, que

su comportamiento se acerque a la locura, son todas cuestiones proferidas por un *estatus* humano que, en su logocéntrica y temerosa afirmación, necesita identificarse por diferencia, sintonizando así con las formas gubernamentales de moralización de la vida y el mejoramiento permanente de la misma en tales términos. Es así que la fantasía -aquella síntesis de seducción y temor- siempre resulte organizada en torno a la pregunta respecto de ¿Qué tendrán ellos de *nosotros*? ¿Pensarán como *nosotros* lo hacemos?, mas pocas veces invertimos la cuestión para interrogarnos respecto de ¿Qué tendremos nosotros de *ellos*? O ¿Qué del animal sigue aquí mismo? Luego, este mecanismo disociativo -en tanto ubica al animal como antepasado exterior a la humanidad- en la eventualidad de tener que afrontar algún común, cierta continuidad hasta el presente, tiende a poner por delante nuevamente el temor y con ello el rechazo, identificando las prácticas primigenias del animal como aquello que nos va abandonando, que se retira de nosotros -alimentación, postura, economía, organización social, sexualidad- subrayando en ello una forma de la fuerza civilizatoria de apariencia más “científica” en la extensa historia del rechazo a la *animalitas*.

La bestia se transmuta así en demonio, soberano o enfermedad -o sus combinaciones- según su captura desde un modo de gobierno de las almas, de los cuerpos o de las poblaciones. Su reconocimiento resulta siempre parcial dado que es una bestia difícil de aquietar, carente de cualidades políticas sobre las cuales razonar su gobierno, por lo que los mecanismos de veridicción deben ocuparse más bien de domesticarla y mantenerla así replegada. Los modos de domesticación oscilan luego entre la sanación de lo sano, la eyección trascendental de lo inmanente o la memoria de la civilización por sobre la memoria de la cultura. A pesar de ello, la insistencia de una *animalitas* sigue habitando en la posibilidad de que, en tal confrontación, el animal intempestivo desde su bravura contenida se ensañe igualmente contra el humano.

La bestialización del animal decíamos que conlleva un goce, propio de la zoología, y con ella del encierro y la clasificación objetual del animal, desde los primeros relatos del cristianismo hasta el desenlace moderno de las ciencias positivas y el humanismo antropocentrado¹⁵⁶. Y es que, al estar este animal por fuera, o por encima de toda ley -su apoliticidad en estos términos- lo presenta monstruoso ante lo cual la soberanía intenta gobernarlo como un derecho del humano o cuando menos intenta administrar tal encarnación desde la excarnación de la misma.

Esto nos conduce al segundo aspecto que pliega la atmósfera del aparecer animal y que es su doma o su *domesticación*. Ahora bien, lo primero que salta a la vista es que esta domesticación siempre resulta fallida o incompleta en su esfuerzo por establecer una cesura racional entre hombre y animal. Y es que tal apuesta por la discontinuidad es colocada siempre desde el lado de este último, desde su *logos* racional, cuestión que en su intento de obturar al animal hace un movimiento del cual éste siquiera se entera. Esto es lo que lleva a que la domesticación se torne una tarea infinita, ilimitada y curvada sobre la crueldad, en tanto el animal no reconoce ese límite por lo que no puede ser efectivamente gobernado desde lo que no acontece para sí. La filosofía moderna -tanto como las tradiciones predecesoras- no cuentan así con un dominio que haga de esta doma una tarea acabada y, más aún, su falla la lleva a sorprenderse cuando, ya sea por poética o por lo ominoso, la animalidad se abre paso y aparece ahí donde contábamos con una racionalidad que debía suponer un límite. Subrayemos luego que este animal no lucha contra este límite como quien supone que intenta dominar por contrapartida el mismo. El animal no intenta domar la racionalidad que se le impone. A pesar de su infame

¹⁵⁶ Es por ello que Juliana González (2017) en su obra *Bíos. El cuerpo del alma y el alma del sujeto*, señala que “El humanismo de hoy no puede ser ya “antropocéntrico” en el sentido de poner al hombre como centro dominador del universo, al que cosifica y posee, manipula y destruye como algo absolutamente otro y puesto a su servicio” (p. 70). Véase González, J. (2017). *Bíos. El cuerpo del alma y el alma del sujeto*. México: FCE

sojuzgamiento no guarda rencor contra ella, no planea sublevarse, sino simplemente nos sorprende desde su indiferencia ante tal esmero. Por ello la domesticación ha tomado no la forma de un vector teleológico, cual revelación, cual rebelión, sino de un *telos* permanente y dinámico cuyo horizonte carece de sutura y que se sintetiza bien en lo que Nietzsche ha entendido como mejoramiento continuo. Tal mejoramiento ha operado sobre la base de dispositivos diversos la genealogía de la *animalitas* y, ya sea expuesto a través de las tecnologías pastorales, de la ciencia positiva o del humanismo antropocéntrico, ha fracasado siempre en su afán por culminar su tarea. A lo más su logro es la administración de una bestia enfermiza, cuyo sometimiento difiere el tiempo del animal, pero no sintetiza una clausura del mismo. El animal persiste entonces, abierto, disciplinado, a ratos moribundo, o por contraparte intervenido positivamente para ser optimizado en su economía vital. Sin embargo, no termina de mejorar como tampoco de morir, no alcanzando ese *estatus* humano contradictorio de negación de su condición ontológica, de su pobreza y de su indiferencia ante cualquier logocentrismo.

En tercer lugar -y como consecuencia de los puntos anteriores- la atmósfera del aparecer del animal vemos que no puede ser entendida sino como una *tensión* aporética al interior mismo del animal-humano. Es decir, no es una tensión entre el animal por un lado y el hombre por otro, sino una tensión al interior mismo de la cópula que los hace una mismidad. El hombre, por más que advierta en la animalidad, en su propia animalidad, cierta precaria condición, no alcanza a acabar con esta y más bien él mismo en su desmentida aparece como esa enfermedad mortal del animal, él mismo es su curvatura, su repliegue, que intenta olvidarlo, dejarlo atrás, no sin desatar en tal aventura dialéctica un atentado contra sí mismo. Si este atentado fue en algún momento dar la muerte o *hacer morir*, hoy veremos que en los márgenes del biopoder apuntará más bien a dar la vida o a *hacer vivir*, pero no al animal en cuanto ente libre y desenfadado, sino al intento de gestión del mismo en una fallida economía política de la vida.

Gestionar así la animalidad, domesticarla y mejorarla, ha caracterizado el imperativo de la sociedad moderna en una administración que descubre al humano desde un faltarse a sí mismo. Por ello diremos que, en cuarto lugar, el *humanismo* como lectura del humano y el *lenguaje* como morada del ser representan, para el pensamiento moderno, el punto de inflexión crucial de esta pérdida. El lenguaje, ahora bien, no representa un problema si se piensa como extensión y no como estadio superior del animal-humano. Sin embargo, en el juego de exclusiones de la diferencia ontológica -revitalizada desde Heidegger en adelante- pareciera que el puente entre ambos queda fracturado, iniciando con ello la vagancia de un hombre plegado en el lenguaje, pero ajeno al despliegue de su propia animalidad.

Este asunto ha sido revisado por Derrida (2008, 2010) al examinar esa ontología derivada del poseer la palabra, aquella voz unívoca que deja por fuera de tal condición al animal. El artificio evolutivo de la palabra y su borradura del animal dejan a este último fuera de la *res cogitans*. En efecto, esto no debiera sorprendernos si sabemos que la astucia cartesiana supone la existencia desde el momento del pensar que no es sino una expresión resultante del poseer un lenguaje. Por ello el animal no queda totalmente extraviado, sino disperso del lado de la *res extensa*, una condición inferior que expresaría, por negatividad, lo propio del hombre y lo propio de su aparente soberanía. Así es que el lenguaje supone la borradura de una huella imposible de borrar y que -como decíamos- ahí donde se borra la huella del animal aparecer la huella de tal borradura. De este modo, cuando el hombre intenta borrar sus huellas queda igualmente preso en tal astucia, en tanto, a diferencia del animal, no puede pretenderse ajeno a ser sujeto del significante ¿Implicaría esto que tal atadura representa un hiato insalvable entre animal y humano o para el animal-humano? Pues no, en tanto sólo se convierte en cautiverio en la medida que se piensa esa vía logocéntrica como la vía única para el reconocimiento en cuanto sujeto. La soberanía del hombre se sostiene para Derrida en el significante, esa es su astucia, pero que,

paradojalmente, representa al mismo tiempo su propio encierro. Por el lado del animal mientras, la soberanía no pasa por el significante, no responde a su ley o no requiere *cogito*, sino es una soberanía inmanente sostenida en una transparencia que ya siempre esta siendo y que, por lo mismo, excede -por anticipación- figuras como el *cogito*, o los límites entre lo consciente y lo inconsciente. De ahí la desnudez del animal cobra un sentido no de pobreza o precariedad, sino de exterioridad al malentendido que configura la necesidad de ropajes, por lo tanto, de riqueza en cuanto ajenidad a todo padecimiento del significante mismo. El animal entonces aun cuando pulule sometido a la palabra del amo, no sabe de sometimiento alguno, no es un animal preso y, a lo sumo, entre disfraces innecesarios, entrenamientos conductuales o inclusive en las rutas sangrientas de cadenas de producción sigue siendo un animal libre. Esto no quiere decir que el trato hacia el animal en cuanto especie no implique la limitación de su desplazamiento, su objetivación como producto y con ello la cruel negación de su libertad. Lo que decimos es que en tal estética de la crueldad persiste igualmente una vida, maltratada, malherida, pero que no abdica respecto de una soberanía que le es inmanente. Las prácticas de bestialización y doma sobre el animal -dicho de otro modo- no pueden finalmente con el animal, siendo la cuestión del trato al mismo -tema central de la obra de Peter Singer (1999)- un asunto más bien ligado a una ética ausente en el reconocimiento de su modo de estar en el mundo, cuestión que, en su juntura con nosotros, en la continuidad animal-humana, hace de la crueldad un acto finalmente auto flagelante cuyo destino no es sino la propia destrucción.

En quinto lugar, advertimos la tendencia a una *estaticidad* de toda concepción de lo humano cuando es pensado por fuera o más allá de su animalidad. En efecto, en la economía existencial del *Dasein* encontrábamos la elusión conveniente de ese *seguir* del animal del que nos hablaba Derrida (2008). Aquello revelaba una estaticidad del *Dasein* que, en su acontecer configurador de mundo, desconocía ese *seguir ahí* del animal relevándolo luego de su

analítica existencial. De ahí esa seducción por esa ontología del Yo que, en tanto distante de su cualidad *barbárica*, prevalecía en una autoafirmación convenientemente subjetivada, ya fuera en la forma de *cogito* cartesiano, como síntesis kantiana o el mismísimo *Dasein* configurador de mundo. Así, todas ellas parecen renunciar a pensar esa *fantología* asediante, anterior a toda determinación racional o existencial. Las mismas desconocen o soslayan que la animalidad nos precede y excede antes de toda determinación, y así, antes de cualquier sutura *yoica* que diste de pensar su aporía animal-humana.

Esta misma estaticidad es detectada antes por Nietzsche en su análisis de las formulaciones filosóficas propias de la civilización dominante, en tanto todas ellas carecen de esa tensión de fuerzas en movimiento ligadas a su concepción de la *voluntad de poder*. Para él tampoco hay determinación posible, sino una lucha inagotable que se inicia al interior de nosotros como experiencia primera de la vida. Todo intento de estabilidad de la vida y en particular su identificación con alguna imagen extranjera a su voluntad de poder conllevaría nada más que la negación de la vida y así su destrucción. Esta beligerancia tendría como expresión la disgregación en tanto negación de lo que se quiere cuando ese querer supone alguna forma de conservación identitaria. La crítica nietzscheana es feroz ante aquellas determinaciones civilizantes -cristianas, positivas, científicas- que, mediante la instalación de sus regímenes de conservación, cooptan en su ascetismo al humano en una legalidad que restringe cualquier modo de negatividad. Es una antagonía ante el despliegue de aquella tensión animal-humana que, a partir de principios inmunitarios, arrasa con cualquier modo de fuga, identificando más aún tal movimiento con lo infame y enemigo de una vida apolínea.

Para Nietzsche este entrevero supondría, más que una superación dialéctica, la aceptación irrenunciable de una tensión entre lo aparentemente sano y lo aparentemente abyecto, constituyendo una forma de vida trágica en tanto no supondría garantía alguna de formas de plenitud. Es por ello que su

identificación con el héroe y su padecimiento, en oposición a la estatización de la vida, sugiere una atmósfera del aparecer animal-humano que se presenta como una *comunidad animal-humano*, la cual podemos, a estas alturas, concebir como la ontología propia del ser humano en cuanto *seguir acá* de una animalidad que no se retira. Es así una ontología no en calma, sino disruptiva, en fricción permanente imaginable en la figura de centauro y el desafío fisiológico para identificarlo como una cosa o la otra. O como el Asterión de Borges: un toro mitad humano o un humano mitad toro¹⁵⁷. En tal confusión, donde parece ininteligible el punto que los diferencia -donde finaliza y empieza el otro- parece igualmente que su desarmonía -su monstruosidad- expresara algo sumamente verdadero. Y es que si comunidad -como veremos- en su acepción más íntima nos habla de roce, de negatividad; pues en efecto, el hombre vive en esta *communitas* también consigo mismo, una comunión, una deuda [*munus*] con su animalidad, en exceso a todo esfuerzo por saldarla.

Como vemos, frente a la estaticidad dominante de la cultura occidental, la vida ha sido expuesta en una relación binaria donde, por el lado del orden y la ley transita la positividad de lo permanente y su repetición. Sin embargo, el animal subvierte en nosotros ese orden y esa ley, subvirtiendo a su vez la idea última de que hay alguien o algo que lo ordene. Por lo mismo es que la *vida*, entendida en Nietzsche, anterior a la noción de sujeto presenta este despliegue anterior igualmente a la política de la civilización.

En sexto lugar, la relación que el biopoder establece sobre la animalidad es una relación profundamente constrictiva encomendada desde lo que hemos de considerar una *política civilizante* y de la cual deriva toda una producción de subjetividad o, lo que es lo mismo, de repliegue del animal sobre sí mismo en cuanto humano configurador de mundo. Esta forma de subjetivación degrada el vivir en cuanto voluntad de poder, prescribiendo un mejoramiento moral que no

¹⁵⁷ Al final del cuento, antes de su muerte, Asterión imaginando en su redentor piensa “¿Cómo será mi redentor?, me pregunto. ¿Será un toro o un hombre? ¿Será tal vez un toro con cara de hombre? ¿O será como yo?”. (Borges, 2013, p. 279)

es más que la doma de la bestia que anula al animal. Desde ahí, la subjetividad de la civilización no puede sino ser una subjetividad debilitada, herida, enferma, extirpada en fin de su propia vida cual animalidad-humana, pero sostenida en la apariencia del mismo rostro del animal. Un animal así fingido, bestia de zoológico, de feria, de disfraces y entrenamientos. Una *cría* más que un animal, que se olvida de sí misma y que sólo tiene margen para recordar las reglas de su propia domadura. Por ello transita como una bestia envidiosa, competitiva, egoísta, moralizante, atrofiada y con ello punitiva tanto en sus preguntas como desde sus respuestas.

Afirmación de la animalidad-humana frente al biopoder, la inmunización de la vida y el capitalismo flexible

Los seis puntos revisados nos invitan a reconsiderar la noción misma de *vida* que opera en el acontecer de la biopolítica como forma de poder *sobre* ella. Una ontología de la animalidad-humana revela así la necesidad de reestablecer la potencia de una *zoé* que, antes de ser gobernada -e incluso durante su gobierno domesticante-, suscita una inquietante afirmación de sí misma en exceso de todo repliegue. En este sentido es el mismo Esposito, al pensar en una biopolítica afirmativa, quien identifica la inversión de la noción de vida en cuanto *zoé* como algo fundamental para toda resistencia biopolítica y, en particular, para aquella que exigen las condiciones de nuestra época. En una entrevista señala al respecto:

Bien, yo creo que se logrará finalmente pensar en una biopolítica afirmativa justamente en el momento en que se superará la oposición entre *bios* y *zoe*. En el sentido que si la *zoe* se piensa como una vida desnuda sobre la que se puede descargar la fuerza del poder, la espada del soberano, es difícil luego reencontrar una raíz afirmativa, a menos que no sea un vuelco de tipo mesiánico. Si, por

el contrario, se abandona la categoría de zoe, hablando sólo de bios se corre el riesgo de entrar en el paradigma del individualismo de la persona. En cambio, la intención no sólo mía, pero creo que la de todos nosotros, debe ser la de mantener unidos estos dos términos. Desde este punto de vista entonces, el animalitas ya no es una especie de regresión a un pasado arcaico, sino que es algo que puede estar en nuestro futuro. Si aquel pliegue impersonal que atraviesa la vida en su conjunto, se vincula también con la infinita multiplicidad de cada una de las formas de vida, entonces puede asomarse en el horizonte algo como una biopolítica afirmativa (Esposito, en Lemm y Vatter, 2009, p. 141)

El espíritu del desplazamiento biopolítico en Esposito resulta, como vemos, marcadamente nietzscheano, en tanto es aquella “voluntad de potencia”, referida por Nietzsche como “fondo mismo de la vida” aquello que, desde el cuerpo antes de la conciencia, aparece como centro de la vida como sujeto y objeto de la política. El hecho de que la vida no conozca modos de ser diferentes de un continuo potenciamiento es lo que para el filósofo italiano condenaría a las instituciones modernas a la ineficacia y a la inefectividad¹⁵⁸.

Ahora bien, este desconocimiento de la vida en cuanto tal es lo que nos arroja al predominio de una vida subjetivada por marcas superficiales, que la conminan a apariciones precarias y parciales ajenas a toda potencia en cuanto

¹⁵⁸ Incluso, para Esposito, Nietzsche no se limita sólo a este análisis. Para él, refiriéndose a Nietzsche “la extraordinaria relevancia, pero también el riesgo, de su perspectiva biopolítica consiste no solamente en el haber puesto la vida biológica, el cuerpo, en el centro de las dinámicas políticas, sino también en la lucidez absoluta con que prevé que la definición de vida humana (la decisión sobre qué es, cuál es, una verdadera vida humana) constituirá el más relevante objeto de conflicto en los siglos por venir. En un conocido pasaje de los *Fragments póstumos*, cuando se pregunta ‘por qué no tenemos que realizar en el hombre lo que los chinos logran hacer con el árbol, de modo que por una parte produce rosas y por otra peras’ nos encontramos frente a un paso extremadamente delicado que va de una política de la administración de la vida biológica a una política que prevé la posibilidad de su transformación artificial”. (Esposito, 2006c, p. 11)

voluntad. Por ello, si la vida es plegada en su desnudez como símbolo de precariedad, pues la animalidad abdica como forma de resistencia permeándose fácilmente por el poder que se estrella sobre ella, cuestión que abre paso además a todo aquel imaginario que va desde el mesianismo a la idealización donde la resistencia aparece como aquella vida que, a pesar del yugo que cae sobre ella, puede de algún modo superarse.

Así, ya sea en la figura del ascetismo cristiano o en el esfuerzo del emprendedor de sí, estas imágenes sólo repiten la idea de un animal que, de vez en cuando, puede superar algunas de las determinaciones que lo constriñen. Luego no hay más que una veneración sacrificial, esporádica, que condensa flagelación con éxito, y que no logra la restitución de una condición ontológica ni política de la vida y específicamente del poder *de* la vida. Si predomina el ropaje de la pura racionalidad como humano superior, capaz, competente, no sólo reforzamos el hiato entre éste y su animalidad misma, sino que obturamos la posibilidad de siquiera recordar que hay algo así como una condición afirmativa de la vida. Desde ahí se instala para Esposito el paradigma de la individualidad como cuestión fundante de la vida moderna.

Ahora bien, digamos nosotros que la combinatoria de estas dos posiciones suele aparecer en verdad como la constricción más dominante y sofisticada en nuestros tiempos resultando inmanejable para cualquier investigación existencial. En efecto, las imágenes que mayor poder subjetivante pueblan el imaginario social oscilan precisamente entre el animal desnudo y precario y ese hombre racional orientado sobre sus objetivos personales. No son dos posibilidades por separado, dos alternativas de vida, sino los extremos de un pendular subjetivante que constituye las condiciones de posibilidad de un mundo y una forma de gobierno de la vida.

La afirmación biopolítica desde la *animalitas* conlleva así la obligación de un examen de la vida misma que en su comprensión nos revele si hay en ella algo así como una afirmación anterior y exterior a toda determinación política

sobre sí misma. Parte de esto es lo que hemos indagado en las investigaciones de Foucault, Agamben, Esposito, Derrida y Nietzsche. Dicho de otro modo, y en clave biopolítica, se trata de que respondamos en este momento respecto de cómo es el *vivir*, en cuanto potencia de la vida, antes del *hacer morir* y antes del *hacer vivir* propios del régimen del biopoder, ya sea en términos soberanos como estrictamente biopolíticos. Junto con ello debemos articular esta respuesta en paralelo a su concatenación con las determinaciones biopolíticas que hemos precisado en la primera parte de este trabajo; es decir, instalar una propuesta afirmativa de la vida en cuanto animalidad-humana que revele una apropiación de la misma capaz de hacerle frente a los embates dominantes del biopoder, el capitalismo flexible y las lógicas inmunitarias.

Animalidad-humana y biopoder: la afirmación de la *animalitas*

Hemos visto como el control de la sociedad, aquel objeto de la síntesis capitalista, comenzó a operar durante los últimos siglos, ya no sobre el dominio discursivo o ideológico del sujeto, sino sobre la dimensión somática de la vida. En efecto, cuando el cuerpo se convierte en la realidad de la biopolítica la estrategia sustantiva será la medicalización indefinida del mismo desde aquellos dispositivos sostenidos en la autoridad biológica. Esto conllevó una estatización del *bíos* que dejó fuera de toda reflexión epistemológica -y fuera de toda ley- la situación de la vida en cuanto *zoé*. Es por ello que hablamos con Foucault (2001) de una política del *hacer vivir* que deja la vida misma en un entredicho permanente estabilizada solamente a propósito de los movimientos económicos sobre la misma. Ya fuera en su microfísica anatómica o en su despliegue sobre la población, las estrategias del poder convergen en ejercicios de sujeción centrados en la potencia de la vida, entendida esta última, como potencia de rendimiento. El gobierno de la vida se transforma así en un gobierno diseminado de la inmanencia de lo vivo relegando la potencia a un mero ejercicio de

optimización molecular más que a un modo de apropiación de la vida en cuanto voluntad de poder.

La voluntad de poder parece así una cuestión extranjera a la ley de la vida en términos de gubernamentalización de la misma. De hecho, en el transcurso de los siglos XVIII hasta la actualidad, asistimos a lo que hemos llamado una sofisticación de estas estrategias biopolíticas las cuales hacen su inmersión en dominios específicos de lo vivo. Las sociedades de control de la multiplicidad, el condicionamiento prerreflexivo, como la biopolítica molecular, serán los estandartes bajo los cuales se anunciará una noción de vida, que mantendrá lo humano en un *suspense* engañoso, responsabilidad de cada quien, pero tanto como vía de acceso a la “libertad” individual propia de esta epistemología. Así, la subjetivación de las partes físicas, las poblaciones en cuanto sistemas cerrados, abren paso a una subjetivación de lo inmanejable, de lo caótico, de lo que no necesita encierro para su control. Es más, estas estrategias sofisticadas parecen coronar su dominación con el don de la “libertad” de estos cuerpos, pero bajo la premisa de entender los mismos desde su carga ontológica donde toda metáfora redundante en torno a la buena conducción de la potencia. Se efectúan mundos entonces -aunque fueran mundos “para nadie”, como lo suponía Lazzarato (2006, 2010)- donde el horizonte de posibilidades se sostiene en la obliteración de toda pregunta que ponga en tela de juicio el examen de la vida misma. Las prerrogativas de la libertad incurren, de este modo, en un sobreseimiento de la pregunta por la vida aquilatándose así en el brillo que emerge de su gestión empresarial, la cual, desde su promoción de ciertos estilos de vida, se extiende bajo la ilusión de que la diferencia no es sino una buena forma de repetición de lo que ha venido funcionando.

Ante este escenario se hizo difícil recuperar el interés por una pregunta que parecía ya respondida: ¿Qué es la vida? ¿Cuáles son los fines del hombre, sus posibilidades? Sólo serían dubitaciones vagas e innecesarias a propósito de la inminencia de respuestas más bien ligadas al cómo sacar el máximo provecho

de ella. Incluso la potencia de un *ciudadano biológico* engendraría en este individuo moderno la esperanza de libertad, control y respuesta, ante los embates de una dinámica obstinada. Molecularización, optimización, subjetivación y un conocimiento somático especializado verían nacer a esta economía política de la vitalidad y con ella a un estilo de pensamiento sofisticado. Somos entonces para Rose (2012) sujetos susceptibles al mejoramiento continuo en el volcamiento hacia un sujeto mucho más biológico, pero, claro está, conducidos por una comprensión del *bíos* que -como decíamos anteriormente- relega las preguntas sobre la vida a un anacronismo impertinente respecto de las pretensiones de la vida actual. Tal impertinencia pareciera además ser escogida por cada quien, como una elección libre donde el objetivo común es algo como la expresión de la máxima potencia individual. Así la vida se puede performar, tomando los gestos, los fingimientos, de un individuo ideal, devoto de una *ethopolítica* que haga cualquier cosa menos cuestionar su propia concepción de la vida que padece. Más bien, la comprensión de la vida misma comienza a conformarse con la medida de su *biovalor*, en tanto valor de salud, mejoramiento y optimización, en el marco de una *bioeconomía* abierta donde cada uno es garante de su propia capitalización.

De algún modo, el biopoder instaló no sólo una economía de la vida, sino con ello escogió para todos, la herencia de la repetición, y con ello, de toda una forma de ser del humano. Ante ello, Foucault en sus trabajos finales intentaba inquietarnos en torno a esta manera de ser del humano y las condiciones de producción y posibilidad de la misma (Foucault, 2008, 2009b, 2010, 2016, 2002, 1999d). En efecto, en sus últimos trabajos advertíamos que la animalidad paulatinamente se abría paso como un modo de ser respecto de sí, o como el modelo material de la existencia a partir del cual podemos aún reconocernos en cuanto sujetos éticos. Es precisamente ahí donde esta aparición “escandalosa” del sujeto -como la refiere el propio Foucault- toma la forma de un desacato, de

una ilegalidad que la hace monstruosa para los derroteros de la normalización biopolítica.

La confrontación artificiosa del biopoder, que carea animalidad y humanidad, se inclina a introducir en la primera la barbarie de la segunda. Así, el animal queda antro-po-centrado o “antro-po-excluido” en un juego de determinaciones donde lo excluido en vez de quedar por fuera se hace parte interior de los límites del sistema de gubernamentalización de la vida. Por ello, el acto de desacato de una *animalitas* antes las presiones normalizantes del biopoder exige inevitablemente cierta ilegalidad y así cierta corrupción de la realidad invariable para salir de esa generalidad de lo limítrofe y aparecer en la singularidad de una voluntad que se resiste a quedar fuera.

La biopolítica reduce la animalidad a una mera *res extensa* y así a una instancia puramente orgánica, evolutiva, no pensante, y desde ahí temerosa de aparecer desde su propia atmósfera. Reclama así esta condición de vida marcada por la pobreza el condicionamiento anatómico, plural, múltiple, molecular o prereflexivo, que la genealogía del biopoder y sus juegos de subjetivación va perfilando a lo largo de la historia de Occidente. Tal aparecer de la animalidad, tal precariedad, supone un “lo propio del animal” que -como hemos visto- se comporta como negativo de un “lo propio del hombre”. Así, una verdad *zoológica* del animal lo hace indefinidamente ajeno a cualquier aparecer que no sea el de la bestia, temible y bruta tanto como domesticable: un esclavo que eleva al humano a una condición ajena a la frustración de su propia sumisión.

Es por ello que no hay posibilidad de resistencia ante el biopoder que no resulte ilegal, que no alucine con la bestia en el rostro del animal. Y es que toda resistencia que intente rescatar al animal obturado y adormecido por las estrategias de poder que lo amansan devendrá en una estrategia de lucha, de ferocidad, donde el animal aparecerá primeramente como “el que muerde la mano del hombre”. ¿Podríamos suponer una aparición pacífica del animal? Pues

no. El animal maltratado, silenciado en su bozal, se caracteriza por su aparente quietud, pero ese es el animal peligroso.

La criminalidad de esta animalidad “canalla” se vuelve entonces *sobre* el biopoder, en lo que hemos entendido como una afirmación biopolítica, desde una ferocidad en exceso a toda política, pero que en su *paso al acto* como voluntad hace de su movimiento un evento político. El animal puede así invertir la soberanía torcida que lo gobierna e imponer una voluntad que no lo adormezca en sus cadenas de producción orgánica. Ahora bien, ¿De quiénes hablamos? ¿De los animales en general? ¿De los animales de laboratorios, de ferias, de circos? Pues sí, de todos ellos; pero hablamos igualmente del humano como animal: el humano como animal de todos esos espacios y de todos los demás espacios que lo diseminan como el más incompleto de los animales. Y hablamos, con mayor precisión del animal-humano, porque no vemos al animal por un lado y al hombre por el otro, como extremos de una pendiente, cual si se pudiera eliminar una capilaridad vieja por otra nueva.

La vida así, en cuanto zoé, en cuanto animalidad, no es sino la huella de esta borradura de la huella del que ha caminado y sigue junto a nosotros. Es luego esta huella imborrable el lugar desde donde se levanta la voz del animal-humano que, por fuera de todo significativo, puja sin la invalidez y finitud pasiva de la palabra. Lo que estamos diciendo es que la resistencia del animal-humano ante la hegemonía biopolítica que cae sobre sí implica un acontecimiento de apropiación “anterior y en exceso” de la racionalidad del lenguaje. Esto no es lo mismo que “en contra” de toda racionalidad y todo lenguaje, sino de una voluntad originaria siempre bordeando externamente cualquier interpretación de *logos*: el *logos*, así como posibilidad y apertura, también como imposibilidad y cesura. De este modo, la resistencia biopolítica tendrá más la forma de un balbuceo instintivo que la de una retórica y, así, más la ignoscencia de un estar por fuera de la palabra que la astucia del fingimiento fingido.

La resistencia biopolítica del animal-humano resultará siempre incompleta. No puede culminar en un *telos* sin vacilar ante aquel por temor a derrumbar el encumbramiento animal. Dicho de otro modo, cuando el animal-humano supone una aparición teleológica, donde el humano vendría a ser el destino del animal - es decir, un “animal→humano”-, volvemos a ser presa del significante, de la Ley y de su encierro, tanto como volvemos a dejar libre y extraviada la animalidad como bestia criminal, demente o canalla.

No hay de este modo triunfo biopolítico, no hay afirmación localizable, sino más bien heterotopías y heterocronías que avistan una diferencia, que rebalsan un espacio, que desgarran esa integridad que Derrida supondrá carno-falo-logocéntrica. La resistencia vive así en el conato, en el mal entendido y en el suspenso de una ilegalidad que no puede ni pretende ser ley. No hay entonces algo así como la ley del animal cual fantasía distópica de la inversión soberana en la pirámide evolutiva. Lo que hay en una afirmación biopolítica es la puja del animal, la aparición de su ontología del “malentendido” -cuestión bien sabida por algunos psicoanalistas. Resistencia biopolítica es luego línea de fuga, despliegue eventual, y así momento poético o -parafraseando a Foucault- de afirmación *biopoiética*¹⁵⁹.

La resistencia del animal-humano es así una resistencia frágil, intermitente, acontecida de improviso, pero al mismo tiempo ajena a la soberanía del significante, aquel soberano del humano mismo en cuanto soberano. El animal, en el animal-humano, no rinde cuentas porque de soberanía no sabe nada. No está en la prisión de la palabra, aunque sí en la de Asterión, en su ajenidad autista respecto de aquello que realmente se cernía sobre sí -de ahí la inquietud de Teseo al no encontrar defensa por parte de la bestia¹⁶⁰. Por ello la

¹⁵⁹ Edgardo Castro nos recuerda en su *Diccionario Foucault* que una biopoiética se trata de “la conducta estético-moral de la existencia individual” (Castro, 2018, p. 61).

¹⁶⁰ “El sol de la mañana reverberó en la espada de bronce. Ya no quedaba ni un vestigio de sangre. -¿Lo crearás, Ariadna? -dijo Teseo-. El minotauro apenas se defendió”. (Borges, 2013, p. 279)

ternura de Asterión devela una atmósfera ominosa; y por lo mismo Derrida nos propone no pensar *al* animal, sino, a pensarnos *con* los animales. No hay resistencia biopolítica entonces en la tentación de abandono nihilista del humano y la liberación animal como desenfreno dionisiaco, sino en la conjunción atávica que los convoca en una beligerancia permanente.

Ante la sofisticación de las estrategias biopolíticas esta tentación resulta bastante seductora. O, por un lado, liberamos brutalmente esa animalidad o, por el otro, la domesticamos en busca de su optimización. Lo cierto es que ni un camino ni el otro resultan a fines con la naturaleza propia de este conflicto subyacente a la vida misma. Sin embargo, y en vista de los acontecimientos biomédicos de las últimas décadas, pareciera que la bipolaridad gana terreno por sobre la apropiación afirmativa del animal-humano.

¿Cuál es entonces la tarea que debe realizar o el acto a partir del cual se puede abrir paso este animal-humano ante el régimen de la biopolitización de la vida? ¿Cómo torcer, sin suponer quebrar, este régimen del biopoder que hace pendular a la animalidad como bestia o como post-humanidad? Diremos -retomando a Nietzsche- que el camino implica la aventura de reemplazar este imaginario de la necesidad determinista por el de la superioridad de fuerzas en conflicto permanente. De este modo es que la voluntad de poder puede ser entendida como una voluntad de potencia, de vivir la vida misma, antes de cualquier estatización polarizada de la misma. Esto es lo que intenta decirnos Esposito (en Lemm y Vatter, 2009) al precisar -pensando en Nietzsche- que la vida, o por lo menos una parte importante de ella, siempre se resiste al poder y es que “cuando Nietzsche habla de vida como voluntad de potencia, el se refiere no tanto al poder, sino a la potencia” (p. 140).

Esto conlleva la urgencia de recuperar la disgregación ante las determinaciones que, mediante los juegos de sofisticación, intentan detener esta potencia en un supuesto punto arquimédico. Es por ello que toda afirmación biopolítica implicará el sobrepasamiento de lo que se presenta como unicidad de

la potencia: autocontradicción antes que conocimiento de sí; inmanencia antes que cualquier trascendentalismo.

Lo que suponemos acá no es que no haya pérdida, sino que no haya debilidad. Y es que incluso en su enfermedad, en su desgarró melancólico el animal prevalece, *sigue*; siendo su única fatalidad la fantasía de su derrota o triunfo sin beligerancia¹⁶¹. Cuando en tiempos actuales la sofisticación de las estrategias biopolíticas parece arrasar con la vida animal-humana no resultan necesarios discursos de plenitud de un modo específico de vivir la vida, sino líneas de fuga o gestos políticos de una *animalitas* que se resista a morir, entendiendo por muerte no el recibir la muerte, la estocada infame; sino la fatalidad propiciada por un “hacer vivir” que denigra y eyecta toda posibilidad de descanso, recuperación y diferencia del animal que no dejamos de ser.

Si en algún momento el poder pastoral y el poder disciplinar se encargaron de dar la muerte al animal enfrentándolo al trabajo de supervivencia exiliada pues ahora, en las postrimerías de la modernidad y su síntesis confesional-positiva, la tarea de la negación biopolítica es la de enseñarle cómo vivir y de “rechazar hacia la muerte” -como lo entiende Fassín (2012)- toda vinculación y apropiación de su inmanente potencia. Nietzsche nos decía que, de vez en cuando, debemos preguntarnos “por qué existimos”, no porque la respuesta ante tal pregunta cambie demasiado, sino porque el sujeto que pregunta, como el objeto de la pregunta se advierte de improvisó al interior de nuevas disquisiciones que lo atormentan en fórmulas de dominio biopolítico del “hacer vivir” que hacen imperativa la sospecha. Y es que no es posible desarrollarse, en tanto animal-humano, sin el sostén de la pregunta por la vida o más claramente por el “de qué se trata esto”. Resulta infértil, en el transcurso de la domesticación de la medicina

¹⁶¹ Recordemos como lo expresa Esposito (en Lemm y Vatter, 2009) “lo que empuja Nietzsche hacia una biopolítica afirmativa es sobre todo la relación de continua interrelación entre salud y enfermedad. Mientras que la tanatopolítica nazi trabaja en una absoluta separación entre el cuerpo sano, puro, íntegro y el cuerpo enfermo, Nietzsche sostiene que la verdadera salud incluye dentro de sí siempre a la enfermedad”. (p. 139)

social hasta lo que hemos entendido como biopolítica sofisticada, carecer de esta inquietud por nosotros mismos, aunque pudiera -cómo no- parecer suficientemente cómodo guardar silencio según el lugar que ocupemos en la diseminación biopolítica. Es desde ahí que una genealogía de la moral excede un interés meramente histórico presentándose como el soporte analítico a partir del cual resulta posible pensar lo que no puede ser pensado en primera instancia por el hombre sólo en cuanto configurador de mundo.

Una biopolítica en nombre de la vida -*biopotenza*-, y no al mando de la misma -*biopotere*-, tendrá entonces que pensar lo impensado como quien advierte una lucha donde la distinción de fuerzas en conflicto no conlleva tomar partido por alguna en aras de su triunfo y resolución, sino tomar partido por la lucha misma con el cuidado como para, antes de cualquier inclinación estética, ética o política, poder comprender el tipo de sujeción y sujeto puestos en juego, como las condiciones de posibilidad del juego mismo. Así, cuando hablamos de biopolítica molecular o de psicopolítica, el asunto no debería tratarse tanto de la conveniencia económica o no de un desarrollo científico-tecnológico, sino más bien debiese inclinarse respecto del ser humano que se pliega a través de ese conflicto o desde esa resolución del mismo. Esto último, en el horizonte de los conflictos bioéticos del presente, va exigiéndonos una especial atención. Ello en el sentido de que al mismo tiempo de definir los límites de una optimización físico-mental o biomédica, debemos examinar el pliegue subjetivo que se pone en juego: qué se sintetiza, qué sobrevive y qué queda por fuera, rechazado para la muerte¹⁶².

El hecho de hacer una lectura biopolítica de Nietzsche parece a estas alturas más sensato en tanto hemos advertido que su interés por la voluntad de poder se encuentra inextricablemente eslabonado a la animalidad como epicentro de tal potencia. Este hombre, en el acontecer de la biopolítica

¹⁶² Para profundizar este punto véase Villarroel, R. (2014). *Interesarse por la vida. Ensayos bioéticos y biopolíticos*. Santiago de Chile: Universitaria.

contemporánea, efectivamente ha perdido su sano entendimiento animal -es un animal “malogrado” dice Nietzsche- entregándose a oscilaciones del poder que lo convierten en una figura intermedia, indefinida, y así en conflicto, pero por lo mismo tremendamente interesante. La biopolítica *sobre* la vida es aquella que precisamente se sirve de tal confusión para traer al humano la “claridad” e imponerse sobre su enfermizo delirio¹⁶³, con el costo -como hemos visto- de reducir su potencia creativa al régimen gubernamental que corresponda.

¿Desde dónde resiste entonces el animal-humano cuando no obedece esta síntesis civilizatoria que cae sobre él? ¿Dónde encuentra el animal-humano ese descanso entre los exigentes peldaños de la era del rendimiento? Pues decíamos que desde la oposición entre cultura y civilización. En efecto, si alguna potencia permite afirmarnos *desde* la vida y así afirmarnos políticamente, aquella debe venir por fuera de los brazos de la política misma, ya que la política, tal como la conocemos -y tal como la conoce Nietzsche- no puede escapar de su propio régimen de politicidad, esto es pensar su problema desde cierta racionalidad logocéntrica. Así, la cultura se constituye como aquel afuera de la institucionalidad del saber/poder que, en su cultivo de formas plurales de vida - que chocan, compiten, luchan- escenifica la atmósfera del aparecer del animal-

¹⁶³ En una bella explicación del delirio, en su etimología artesanal señala Pakman (2000) “En los tiempos del Imperio Romano las técnicas de cultivo se expandieron y unificaron. Por razones económicas, Roma se interesó en supervisar cómo los campesinos aplicaban estas técnicas para que los campos fueran más productivos. La imagen de grandes territorios atravesados por los surcos de los cultivos se convirtió en una visión habitual del paisaje. En latín estas líneas paralelas de cultivo se llaman Liria. Cada línea era un lirium. Quienes no eran capaces de seguir las liria cuando sembraban de decía que se iban de-liria, es decir, fuera de las liria. El campesino incapaz de seguir el lirium, sufría un de-lirium. Esta es la raíz etimológica de la palabra delirio, tan central en la psicopatología. La persona que sufría delirios era la que, incapaz de seguir las directrices del supervisor, incapaz de seguir la técnica, estaba socavando, a propósito o no, la economía del Imperio. Era un problema económico y social... Algunas de las causas observadas de esta conducta (Delirium) eran: intoxicación, incapacidad para comprender, locura o mala voluntad. Nada había en el concepto de delirio que implicara una falta de contacto con la realidad o un proceso interno del individuo. Era un concepto social, económico y político, no ontológico o médico”. Véase Pakman, M. (2000). Conocimiento disciplinar, postmodernismo y globalización: un llamado a efectuar el “giro reflexivo” de Donald Schön en las profesiones ligadas a la salud mental. En *Revista Mosaico*, N° 13-14 y originalmente en *Cybernetics and Human Knowing*, vol 7, n° 2-3, 20

humano y, en particular, de su creatividad en lo que entendíamos como desviación, diferencia o disgregación. Por ello si por un lado la política de la civilización ordenará logocéntricamente un régimen de normalidad y estabilidad de la vida -cuestión insoslayable como ya lo hemos subrayado- la cultura, desde su caos constitutivo, provocará aquella política quietiva. Luego, la afirmación biopolítica aparecerá como una impertinencia para el orden civilizatorio, como una ignorancia, un provincialismo, como una afrenta, como desobediencia. En fin, no hay forma institucional de afirmar la vida del animal-humano sin interrumpir el crecimiento formal de una ciudad. Por lo mismo, buscar el orden, exigir coherencia, esperar constancia, son cuestiones que no pertenecen a la cultura y que denotarían más bien, o una falta de comprensión de su operar o, derechamente, el deseo de abducción de la misma por el entramado civilizante, cuyo deseo de idioma se ve potenciado por la gubernamentalización de la vida y las sofisticaciones biopolíticas de la misma.

De ahí que la biopolítica contiene en su seno una ética que Nietzsche revelaba con gran claridad. La “ethopolítica” de la biopolítica negativa, del poder sobre la vida, nos exige directrices de optimización no sólo técnicas, sino de orden moral. En efecto, la moralización que se desprende del poder civilizante es un acto de domadura que desconecta la vida de su propia animalidad, subsumiendo esta última bajo la adscripción a un campo científico o trascendental que, en cualquier caso, la mitifica como un territorio inasible. Así, se conduce al *público* como obreros no creativos, carentes de cultura, inquilinos culposos del retraso en su inmersión en la optimización de la vida. Esta mortificación, en algún momento de orden confesional, hoy es vivida como una deuda con la empresa y, más aún, con la subsecuente internalización de esa tensión sobre sí mismo donde la cultura -sobre todo como origen, como tradición, o como relato- parece más bien la carga de un lastre de pobreza y de falta de sincronía con las exigencias espacio temporales del presente tal como lo sugería Han (2015).

Esta es la última exigencia de la biopolítica: el olvido de sí en cuanto memoria animal o memoria de la voluntad. En efecto, los condicionantes de una memoria humana relegan al olvido la memoria animal, subyugando la vida a un presente que debe recordar sólo aquello que se oriente como optimización de su vida discursiva y orgánica. De ahí que para Nietzsche (2011, HL) el humano, a pesar de que se jacta de su humanidad mira envidioso la felicidad del animal. No obstante, así como lo envidia, lo ve con recelo, en vano, porque quiere lo propio del animal, pero no *como* el animal. Dicho de otro modo, el humano, en su desesperación desea la animalidad no como lo que él mismo ya es, sino como ortopedia pasajera, un lugar para visitar, cual zoológico. La memoria de la civilización nos convierte en sujetos frágiles, enfermizos, anhelantes de un modo de aparecer que fascina tanto como amenaza. Todo humano quiere vivir -de vez en cuando- como el animal, con su salud robusta, sin temor a la intemperie, sin miramientos sobre su conducta, sin obligación sobre su deseo. Pero le resulta difícil olvidar como al animal y, casi sin darse cuenta, organiza la ortopedia animal como ornamentación de una vida normalizada.

Ante ello el régimen biopolítico ofrece sus alternativas de goce animal: sexuales, de ocio, de caza, de juegos alimenticios, pero estratégicamente distribuidas para no arruinar el proyecto que va desde el *homo economicus* hasta el emprendedor de sí. Este último debe saber jugar al animal, visitar una animalidad bestial, pero retornar presuroso a su empresa que no es una guarida, sino la oficina de su "proyecto de vida". En ese proyecto -dice Nietzsche- puede que llegue a ser inteligente para el sistema de normalizaciones, pero poco probable es que se convierta en sabio de su propia vida y, en particular de la voluntad de poder que ahí palpita.

¿Quién es el que se afirma biopolíticamente entonces? Pues a la luz de nuestra lectura no es otro que aquel que emerge del rebaño, en un acontecimiento desafiante que sintetiza desgarró con apropiación. Es el *genio de la cultura*, el subversivo [*Umgekehrten*], que más allá de cualquier suposición

mesiánica no es más que uno que confronta la moralidad que lo intenta anticipar en su voluntad de poder. La virtud de este que se afirma es la virtud de quien reconoce en su animalidad-humana una tensión irresoluble ante la cual no puede operar mediante tecnologías civilizantes, sino desde el arrojarse a un territorio siempre por explorar, siempre incompleto, como quien se entrega a los sueños y a los deseos que se fraguan en ellos. Es por ello que en Nietzsche “el animal nunca es interpretado como el abismo oscuro, o el rostro de piedra, del cual el hombre escapó en dirección al sol. Al contrario: el animal es vinculado al destino del “pos-hombre” (arriesgando una traducción de *Übermensch*)” (Esposito, 2006a, p. 172).

Esta genialidad de la cultura no es exclusiva de algún tipo de hombre. Todos de algún modo soltamos estas “muecas salvajes” que nos recuerdan la latencia de esa inquietud animal. Sin embargo, la genialidad, la subversión, viene de la mano con el *coraje* para derribar los muros que dividen su tránsito o incluso del acto inicial de reconocer tal tránsito ya presente en nosotros y en eterna compañía. El castigo para este subversivo no es tanto la espada, propia de una *tanatopolítica*, sino el de la conversión personal, la rehabilitación consentida que convierte la rúbrica personal en compromiso existencial para la política del “hacer vivir”.

Es por ello que la violencia del humano se torna en expresión de la impotencia anticipada de su propia potencia. El hombre es aquel animal-humano que en la impotencia prematura de su propia animalidad se torna peligroso, volcándose en una violencia ya no creadora -propia del subversivo- sino de una violencia omnipotente, que no acepta los límites expuestos por la civilización que lo organiza y que lo amarra “desde las patas”¹⁶⁴. Se torna así un animal brusco, carente de empatía y enajenado de sus posibilidades de creación. No hay en él más que gobierno de un inconsciente insatisfecho que lo lleva al desfiladero de

¹⁶⁴ Para una profundización de este punto véase García, F. (2016). El giro *viopolítico*. *Violence y desconstrucción*. En *Política y Cultura*, otoño 2016, núm. 46, pp. 33-53

su escueta formalidad social, apareciendo como el indeseable, el inadaptado o el limítrofe. Y es que no hay en él una “economía del donar”, sino sólo una impotencia que lo irrita, una pulsión carente de objeto que lo deja presa de una ferocidad que se torna infame. Por ello la biopolítica, en su economía de la vida, no sólo genera sujetos abiertamente obedientes, sino sujetos peligrosos, frustrados y extraviados, porque al interior de ellos la *animalitas*, abandonada a su suerte, censurada, reprimida, desplazada o forcluida, no tiende más que a la descomposición. El hombre de la biopolítica sofisticada tanto como carga con un reconocimiento en tanto sujeto formal, legítimo y civilizado, lleva igualmente a cuestras un animal moribundo cuya fatalidad y hedor se abren paso, con mayor o menor conciencia, en su aparente normalidad.

Animalidad-humana e inmunización de la vida: la protección afirmativa de la *communitas*

Las exigencias para este sujeto, plegado desde las lógicas del biopoder, atravesado por esas líneas del afuera que se convierten en una interioridad más profunda que lo propio de su pensamiento o que -como dice Deleuze (2017)- hacen de lo impensado un pensamiento, paulatinamente tomaron la forma de protección radical de la vida. Sin embargo, en una economía de la protección que no pretende más que la conservación de lo estático y la acumulación de recursos para tal efecto.

Acá es donde encontrábamos con Nietzsche ese aspecto “demasiado humano” de lo humano, que por proteger su economía de la vida es capaz de hipotecar su voluntad de potencia. Este sujeto, amenazado por estas líneas de fuerza -de lo legítimamente visible, de lo legítimamente enunciable- sutura su precaria voluntad en un mero querer lo que se tiene, e incluso un cierto agradecimiento por a lo menos conservar algo de sí. Esto resulta diametralmente opuesto a aquel que, desde su “voluntad leonina” querrá no sólo lo que tiene y lo

que no tiene, sino que estará abierto a querer incluso lo no querido. Es decir, ni en la pobreza ni en la riqueza descansa, sino que se mantiene en una activa economía del donar, de la apertura en el gasto, que reconoce en el dilapidar un modo propio de aparecer en el mundo. No hay en ello renuncia como tampoco avaricia, porque está en *lo abierto* a una economía de la cultura donde es libre incluso para perder.

La imagen de ese *superhombre* queda reducida -como hemos visto- por la instalación de una lógica inmunitaria de la vida donde la economía es centrada en la pura conservación y acumulación de recursos. Absolutamente presa de tal economía el sujeto -el público, el cliente- se comporta como espectador visitante del goce inconsciente, concentrado así en la estabilización de aquellas barreras inmunitarias que impiden su encuentro con cualquier hostilidad. De este modo, la *immunitas* se convierte en aquella categoría que determina un conjunto de operaciones, una gubernamentalización de la vida o, tal como lo entiende Deleuze (1999), la operación de ciertos dispositivos con sus líneas de visibilidad y fuerza, orientadas a iluminar un campo de lo seguro, aunque ello conlleve la oscuridad absoluta respecto de quien sostiene tal proyección lumínica. Esto es lo que llevó a Esposito a pensar que, la propensión antropológica al miedo por parte del humano -tanto miedo a la hostilidad de un afuera como de sí-, desemboca en la construcción de grandes coberturas inmunitarias con el fin de dominarlo y, en particular “para proteger a la especie humana del potencial explosivo implícito en un instinto de afirmación incondicionada” (Esposito, 2006a, p. 145).

La inmunización de la vida cancela así para el sujeto del biopoder sofisticado -el empresario de sí, el emprendedor de sí- toda forma de donación comunitaria que implique la apertura riesgosa de una deuda impagable. Y es que si *munus* dice siempre un “dar-a-otro”, pues acá el otro queda cancelado. Luego, al restarse el sujeto de la responsabilidad por una economía del donar deja en manos de un dispositivo y sus tecnologías toda confrontación con el otro: esta es

la triangulación inmunitaria en su mutación con el mercado y capitalismo neoliberal.

A pesar de la fuerza de este dispositivo de objetivación esta no es la forma de aparecer propia de una *animalitas* en cuanto apropiación de sí mismo que, en su despliegue, visibiliza la tensión con el otro que, en vez de expulsado, se hace parte de una economía mutua del donar. En efecto, la animalidad y los animales -en cuanto a su voluntad- no se reúnen en torno a sus propiedades, sino desde sus carencias- de alimento, abrigo, protección, juego y reproducción-, dada aquella incompletitud incapaz de suturar la potencia consigo mismo. El animal debe desempeñar una tarea con-los-otros, no pudiendo ser un *ingratus* que “piensa” en sí como mero instinto de autoconservación.

La *immunitas* siempre es particular e individual, es decir, se reduce de la comunidad como conjunto, en un subconjunto que debe revisar permanentemente su cerco para no verse absorbida, en una tarea tanto jurídica como médica. Por ello está en el territorio de la ley, pero -como veíamos- el animal, a pesar de su captura, está ya fuera de toda ley y antes de toda política. Con ello, no es posible la inmunidad sin la instalación de un significante de distancia que establezca una *ratio* ahí donde no había más que estar-con-otros. En este punto Esposito decía algo de gran importancia cuando comentaba que la comunidad “en términos más precisos, les expropia, en parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad” (Esposito, 2003, pp. 30 - 31). Es decir, al estar en comunidad estamos sujetos al otro, como el animal está sujeto a su ecología animal -su *Umwelt*. Así nuestra subjetividad en cuanto afirmación no termina en uno, sino en la relación insoslayable con el otro. El animal no puede afirmar “yo soy” sin en ello remitir a otro del cual se diferencia en tanto singular. Sin embargo, en la distancia inmunitaria, esta relación es interrumpida por un “yo soy” que, desde la defensa de auto conservación y sus significantes con fuerza de ley, edifica una *ratio* sobre

sí mismo. Es entonces la *humanidad* del animal-humano el pliegue que instala como instituye esta distancia relacional de dispensa.

Por el contrario, el despliegue del animal-humano no se transmuta en un avatar de sí mismo, porque no le teme a la hostilidad del encuentro. En este sentido, la *animalitas* expresa una atmósfera del aparecer donde el animal ya vive en lo que no le es propio, porque el animal empieza ahí donde lo propio termina; y es que sabemos que no tiene algo así como un “en cuanto tal”. El animal no posee dominio, y su libertad no se reduce a un juego de exclusiones, sino que se constituye desde la mutualidad sin proyecto.

Maurice Blanchot (1999) nos recuerda -siguiendo a Bataille- que en la base de cada ser existe un principio de insuficiencia, un principio de incompletitud que ordena la posibilidad de ser. No hay así una necesidad de completitud, sino que este ser, insuficiente, “no busca asociarse a otro para formar una sustancia de integridad” (Blanchot, 1999, p. 21). Identificamos en esta idea la cercanía al animal de Nietzsche quien, reconoce su incompletitud como parte de un devenir que no llega a ser nunca del todo. He ahí *lo abierto* que suponía Agamben del animal, donde el vínculo con otro no tiene que ver con la completitud de un proyecto de sí mismo, como tampoco de un proyecto con otros, sino sólo como un modo de estar-con-los-otros. O como lo sugiere Blanchot (1999) al decir que el ser no busca ser reconocido, sino, por el contrario, ser impugnado.

Pensar así al animal en comunidad no es lo mismo que pensar una “comunidad de animales”, cual “proyecto de los animales”, o de “los animales-humanos”; cual obra suturada sobre la base de una *ratio*, una idea o fin último. Más bien, el animal se encuentra con otros porque sí, y lo hace *para nada*, sin afán de extasiarse ni de disolver su aparecer en una composición que, en cuanto tal, se anularía como *communitas*. Y es que la animalidad-humana conlleva la ausencia de cualquier forma restringida de sociedad: no tiene como finalidad ninguna forma de reducción, no tendiendo así a la fusión comunal cual gremio

zoológico¹⁶⁵. La cuestión de la comunidad, propia del animal, no sirve más que para que ese otro cualquiera -el prójimo dice Blanchot- incompleto, no se pierda solitariamente. Esto es lo que lleva a Blanchot (1999) a afirmar sumariamente que:

Hay dos rasgos esenciales en este momento de la reflexión: 1) La comunidad no es una forma restringida de sociedad, así como tampoco tiende a la fusión comunal. 2) A diferencia de una célula social, se prohíbe hacer obra y no tiene como finalidad ningún valor de producción. ¿Para qué sirve? Para nada, si no es para hacer presente el servicio al prójimo hasta en la muerte, para que el prójimo no se pierda solitariamente, sino que se halle suplido, al mismo tiempo que le aporta a otro esta suplencia que le es procurada. (p. 36)

Podemos advertir así la compatibilidad de la propuesta de Esposito con Blanchot, al no suponer en la idea de comunidad un proyecto productivo, sino sólo una atmósfera del aparecer del animal-humano que, en ausencia de obra, no tiende más que a una mera inclinación hacia los otros. Esto es lo que, por su parte, Jean Luc Nancy (2000) ya pensaba como *clinamen*. En sus palabras:

Hace falta una inclinación del uno hacia el otro, del uno por el otro o del uno al otro. La comunidad es al menos el *clinamen* del «individuo». Pero ninguna teoría, ninguna ética, ninguna política, ninguna metafísica del individuo es capaz de encarar este *clinamen*, esta declinación o este declinamiento del individuo en la comunidad. (p. 15)

¹⁶⁵ Agamben (1996) estaría en esta misma línea al decir en *La comunidad que viene*: "Decisiva es aquí la idea de una comunidad inesencial, de un convenir que no concierne en modo alguno a una esencia. *El tener lugar, el comunicar a las singularidades el atributo de la extensión, no las une en la esencia, sino que las dispersa en la existencia*". (p. 18)

Por ello, el individualismo, propio del emprendedor de sí -último estadio del sujeto del biopoder- es para Nancy un atomismo inconsecuente que “se olvida que la cuestión del átomo es la de un mundo” (Nancy, 2000, p. 16). Y es que “Occidente se ha entregado de antemano a la nostalgia de una comunidad más arcaica, y desaparecida, a la añoranza de una familiaridad, de una fraternidad, de una convivialidad perdidas” (Nancy, 2000, p. 21)¹⁶⁶. Es así que la cuestión de la comunidad resulta la gran ausente en toda la metafísica del sujeto, ya sea entendido como individuo o Estado, donde concurren aquellas metafísicas del *para-sí* absoluto, aquel humano desprendido, distinto, clausurado y sin relación¹⁶⁷.

En este escenario inmunitario la separación misma debe ser encerrada quedando -dice Nancy- no obstante expuesta, por su borde externo, al otro territorio, con el cual se comunica o conecta de modo más sofisticado. Más aún - y he aquí la relación con la propia animalidad que *sigue* en nosotros- esta clausura inmunitaria implica una separación consigo mismo so pena de no ser. Dicho de otro modo, el animal-humano, en su curvatura inmunitaria, no sólo se debe separar de lo otro, sino además de sí mismo, de su propia *animalitas*, y aunque así no sea, a lo menos se afirma desde un modo capital, que exige el rechazo de una interioridad imposible. Este es el “sin relación” con el que el absoluto, el in-dividuo, pretende constituirse como sujeto legítimo. Por ello, dirá Bataille (citado en Nancy, 2000), que el *individuo* es una cosa que es el *ser sin comunidad*.

¹⁶⁶ Agregamos a esto que cuando la comunidad logra, por esta vía, la identificación con un nombre, un lugar o una dinámica, queda amurallada dentro de sí misma, separada de su exterior, en lo que se resolvería una perfecta inversión mítica

¹⁶⁷ Agrega a esto Nancy que: “Las éticas, las políticas, las filosofías de la comunidad, cuando las había (y siempre las hay, aunque sean reducidas a puras habladerías sobre la fraternidad, o a montajes laboriosos sobre la «intersubjetividad»), continuaron sus caminos o sus estancamientos humanistas sin sospechar por un minuto que estas voces singulares hablaban de la comunidad, y que hablaban quizá sólo de ella, sin sospechar que una experiencia conocida como «literaria» o «estética» estaba en la experiencia de la comunidad, y que se le enfrentaba. (Para poner otro ejemplo más: ¿se recuerda suficientemente lo que fueron los primeros escritos de Barthes, y algunos más tardíos?)”. (Nancy, 2000, p. 19)

El pliegue del biopoder *sobre* su vida -emparentado con su reconocimiento como capital absoluto- igualmente lo pone en cierto modo de “vinculación”, pero ésta no le permite establecer una genuina relación animal-humana dado que la misma nunca acontece absoluta, sino siempre es agonal. Por lo mismo, agrega Nancy (2000) “Esto deshace la absolutez del absoluto. La relación (la comunidad), si la *hay*, no es sino lo que deshace en su principio -y sobre su clausura o sobre su límite- la autarquía de la inmanencia absoluta” (p. 16). Diremos entonces que la comunidad exige la retirada de este principio de absolutez del individuo, exigiendo *lo abierto* de la relación sin propósito, propia de la ecología de su estar ahí en cuanto animal-humano. Con ello, Nancy (2000) -siguiendo con la cuestión del clinamen- avanza al tema de la *singularidad* donde el animal-humano en su singularidad, no se extiende en un mundo a su disposición, sino al revés: la comunidad lo constituye como singular. Siguiendo literalmente su examen tenemos que:

La singularidad no tiene lugar en el orden de los átomos, identidades identificables si no idénticas; tiene lugar más bien en el plano del *clinamen*, inidentificable. Está en parte vinculada al éxtasis: no podría decirse con propiedad que el ser singular es el sujeto del éxtasis, ya que éste no posee «sujeto», sino que debe decirse que el éxtasis (la comunidad) le ocurre *al* ser singular. (Nancy, 2000, p. 18)

Con ello, afirmamos que la comunidad no es algo que *se hace*, sino algo que *le sucede* al animal-humano en el des-pliegue “para nada” de su singularidad que, como vemos, no es una individualidad absoluta, sino aquella tensión de fuerzas que lo conminan, desde su voluntad de poder, tanto a la vida como a la muerte con el otro. Por ello, diremos que en la comunidad hay pérdida -la misma que el paradigma inmunitario advierte e intenta regular-, pero más aún reconocemos con Nancy (2000) que esta pérdida no es una fisura de la

comunidad, sino que es ella misma constitutiva de la comunidad. Esto resulta del todo relevante cuando examinábamos antes que las supuestas comunidades, presenciales, virtuales, organizadas en torno a ciertas prerrogativas políticas, ideológicas, espirituales, etc., no hacen sino todo lo opuesto a la tarea de la comunidad. Todos estos cuerpos agrupados no son más que absolutos conectados, extranjeros a la matriz comunitaria que implica la renuncia, para nada en particular, sino sólo por un estar con otros.

Cuando Nancy nos advierte que la comunidad se revela en la muerte del otro no está pensando sino en la pérdida del “mí mismo”. Está así advirtiéndolo que una comunidad no es jamás un espacio de los “mí-mismos”, sujetos inmortales en el sentido de su pérdida en el encuentro. Por ello declara que “si la comunidad se revela en la muerte del otro, esto se debe a que la muerte misma es la verdadera comunidad de los *yoes* que no son *mí-mismos*” (Nancy, 2000, p. 26). No hay así el levantamiento de una empresa que fusione las individualidades tal cual venían siendo. O, sólo es posible aquello en un inmunidad compartida donde el “nosotros” de la misma supone una comunión imposible. Este es el engaño del humano cuando cree que está en la comunidad virtual, cuando supone que tiene relaciones; sin embargo, ello no restringe su ímpetu de vinculación, porque lo cierto es que precisamente lo que ese humano, demasiado humano, persigue es la seguridad de no morir en el otro, sobreponiéndose a la exigencia del encuentro. Ello lo hará mediante el uso de estos cierres inmunitarios que se transforman en aquella “letra chica” de la comunidad neoliberal¹⁶⁸. En palabras del autor tenemos que:

La comunidad ocupa luego este lugar singular: asume la imposibilidad de su propia inmanencia, la imposibilidad de un ser comunitario en cuanto sujeto. La comunidad asume e inscribe -es su

¹⁶⁸ Agrega además Nancy (2000) “Una comunidad es la presentación a sus miembros de su verdad mortal (lo que equivale a decir que no hay comunidad de seres inmortales; se puede imaginar una sociedad, o una comunión, de seres inmortales, pero no una comunidad)” (p. 27)

gesto y su trazado propios-, de alguna manera, la imposibilidad de la comunidad. (Nancy, 2000, p. 26)

Al intentar pensar una comunidad como forma de resistencia ante los embates del biopoder, en su forma de poder *sobre* la vida, como en su imperativo de “hacer vivir”, no podemos más que reconocer que un singular -el animal-humano- deberá asumir su experiencia interior como algo indisociable de una relación con el afuera inconmensurable, donde es la comunidad la que suministra el espacio tiempo de aquella relación¹⁶⁹. Por ello resulta clave pensar con Nancy que la conciencia no es nunca algo que “yo” tenga, en cuanto racionalidad, en cuanto *logos*; sino que en cambio la tengo *en* la comunidad y *a través* de su reparto. De este modo, podemos inferir que la comunidad no requiere y, más aún, rechaza la presentación de un “yo” en cuanto tal, delimitado por su individualidad logocéntrica, siendo condición de posibilidad para lo común la exposición desde esa condición animal-humana que no sabe de cierre ni de delimitación¹⁷⁰. Esto es lo que parece llevar a Nancy a afirmar que “la comunidad es la conciencia extática de la noche de la inmanencia, por cuanto esa conciencia es la interrupción de la conciencia-de-sí” (Nancy, 2000, p. 31) o, como lo retoma de Bataille en sentido negativo: “un pensamiento del sujeto malogra un pensamiento de la comunidad” (Nancy, 2000, p. 34).

No podemos concebir una afirmación biopolítica del animal-humano sin reconocer que la comunidad de esta *animalitas* acontece antes del *zoon politikon*.

¹⁶⁹ Esposito refuerza esta idea al señalar que “si se recupera el origen animal del hombre, evidentemente la distinción ya no pasará más a través de umbrales absolutos, sino en la infinita diferencia entre cada vida singular y todas las otras”. (Esposito, en Lemm y Vatter, 2009, p. 139)

¹⁷⁰ En esta apertura, que abandona la seguridad de la categoría de un “yo” frente a un “tú”, por el riesgo de un inconmensurable “entre-nosotros”, se expresa una voluntad sin miramientos respecto de la naturaleza de ese encuentro. Esta acción mutua -que no es un compromiso de mutualidad- pone en juego a seres sin aferramiento más que su propia voluntad de poder. Bataille lo precisa al decir que: “la presencia del otro (...) se revela plenamente sólo si *el otro*, por su parte, se asoma también él al borde de su nada, o si cae en ella (si muere). La comunicación sólo se establece *entre dos seres puestos en juego*: desgarrados, suspendidos, inclinados ambos hacia su nada” (Bataille citado en Esposito, 2003, p. 198)

Es decir, que no hay un animal-humano que, luego a partir de cierto interés u obligación de sociabilidad, se pliega en una comunidad cualquiera. Deleuze, en su curso sobre *La subjetivación* en Foucault (2015), es claro al respecto cuando señala que “el sujeto es siempre derivado, y facultativamente derivado. Entonces lo primero -y esto hay que mantenerlo absolutamente- es la relación agonística” (p. 103).

Tenemos entonces que la comunidad, como condición desplegada del animal-humano, se revela de modo originario como ontología de la *animalitas*. Así -siguiendo de cerca a Nancy-, una resistencia biopolítica resultará más a fin con la idea del “com-parecer” que con la simple idea de vinculamiento¹⁷¹. En efecto, diremos más tajantemente que el pensar la comunidad como reverso de la inmunidad conlleva el aceptar la imposibilidad de no comparecer, pues este comparecer es condición misma de posibilidad de la comunidad. Dicho de otro modo, desde la *immunitas* podemos dispensarnos del comparecer para conservar la individualidad, pero vinculándonos desde una negación ontológica que cancela y obtura esa condición afirmativa de la vida del animal-humano que es propia de la comunidad. Para Han esto se advierte en la actualidad como la pérdida de la experiencia del otro como enigma o como misterio donde, más bien, “el otro queda sometido por completo a la teleología del provecho, del cálculo económico y de la valoración” (Han, 2017, pp. 113 - 114). El otro queda así degradado a objeto económico. Mientras, podemos pensar que en el evento de la comparecencia el otro permanece como enigma, manteniéndose irreductible a cualquier aprovechamiento.

¹⁷¹ Respecto del vínculo, precisa Nancy: “La metáfora del «vínculo social» desgraciadamente superpone, a «sujetos» (vale decir a objetos), una realidad hipotética (aquella del «vínculo»), a la cual esfuérase en conferir una dudosa naturaleza «intersubjetiva», que estaría dotada de la virtud de vincular estos objetos los unos con los otros. Podrá ser tanto el vínculo económico como el vínculo del reconocimiento. Pero el orden de la com-parecencia es más originario que el del vínculo. No se instaura, no se establece o no emerge entre sujetos (objetos) ya dados”. (Nancy, 2000, p. 40)

Sumariamente vemos que, por una parte, la defensa de la sociedad inmunitaria, como forma de protección para capitalizarse a uno mismo -su soberanía, su propiedad y su libertad- suponen modos de comunicación vínculares propios de un sujeto individualizado como tal. Por otra, la apertura de la voluntad comunitaria -esta voluntad de la animalidad-humana- supone la aparición del “entre-nosotros” como evento no de yuxtaposición, sino de exposición agonal de la *animalitas*. Ahora bien, este entre-nosotros expositivo, a diferencia del vínculo, no reclama propósito alguno. No tiene “para qué” porque es “para nada”. En ello Nancy concuerda explícitamente con Blanchot en una síntesis que vale la pena citar en toda su extensión:

La comunidad tiene lugar necesariamente en lo que Blanchot denominó la inoperancia. Más acá o más allá de la obra, aquello que se retira de la obra, aquello que ya no tiene que ver ni con la producción, ni con el acabamiento, sino que encuentra la interrupción, la fragmentación, el suspenso. La comunidad está hecha de la interrupción de las singularidades, o del suspenso que *son* los seres singulares. Ella no es su obra, y ella no los posee como sus obras, así como tampoco la comunidad es una obra, ni siquiera una operación de los seres singulares: pues ella es simplemente el estar de las singularidades -su estar suspendido en su límite. (Nancy, 2000, p. 42)

Aparece así cierta cercanía entre la comparecencia singular de la comunidad *desobrada* y aquella pobreza de mundo del animal-humano arrojado a su zona de desinhibición. Sobre todo cuando el filósofo francés nos recuerda que el desencadenamiento de la pasión -*animalitas* diremos nosotros- es también entendido como “contagio”, cuestión que nos permite concluir que “el ser singular no conoce, sino que padece a su semejante” (Nancy, 2000, p. 44). Sin embargo, antes de ello consignemos que la sintonía también es con

Esposito, para quien la comunidad supone a su vez un espacio de afirmación biopolítica del animal-humano. Recordemos cuando nos señala que:

Hay que tener siempre presente esta doble cara de la *communitas*: es al mismo tiempo la más adecuada, si no la única, dimensión del animal «hombre», pero también su deriva, que potencialmente lo conduce a la disolución. (Esposito, 2003, p. 33)

Tenemos entonces que la tensión *immunitas/communitas* reflejaría una continuidad de la atmósfera del aparecer del animal-humano. Ambas extenderían posibilidades dadas al interior de su propio aparecer singular. Allí, mientras una de ellas piensa que la comunidad es apertura, *clinamen* sin obra; pues la otra supone la comunidad como determinación de propiedad con la subsecuente exigencia de una protección negativa de la misma. No hay, como vemos, afirmación biopolítica desde la animalidad-humana sin el evento de la *communitas* o, como lo sugería Bataille (citado en Esposito, 2003) quien, contra la obsesión de una *conservation vitae* llevada al extremo de sacrificar a ella todo otro bien, “identifica la culminación de la vida en un exceso que constantemente la acerca al borde de la línea de la muerte” (p. 200).

De lo anterior podemos concluir que aquella hiper-racionalidad inmunitaria -propia del capitalismo flexible y la seducción neoliberal- volcada en atesorar recursos para la propia autoprotección futura, oblitera toda posibilidad presente para la comparecencia comunitaria. Si así no fuera; es decir, si pudiéramos invertir la dinámica negadora de la vida bajo el pretexto de la protección por el despliegue de una voluntad de poder, seríamos capaces de subvertir hasta al propio temor de la muerte. Pensar una comunidad como resistencia, como afirmación de la vida, es entonces pensar la expedición hacia nuestra animalidad-humana donde, sin dejar de ser quienes somos, accederíamos igualmente a la potencia de una aparición abierta que expresaría la ontología en tensión propia del animal-humano. El evento de la comparecencia desde ahí no

resulta en algo como el caos de la inmunización, ni en su retirada, sino más bien en el aparecer de una línea de fuga, tanto respecto de la dinámica de la quietud de la comunidad como de la comprensión de uno mismo en cuanto sujeto: ya no individualizado, ya no del significante, sino en la inmanencia compareciente de la vida y su eventualidad imaginativa. O como lo sintetiza el psiquiatra comunitario Marcelo Pakman (2014) esta comunidad extática, siempre fuera de sí misma “no está formada por individuos sino que la podemos entender como una potencialidad de participación en eventos singulares por *comparecencia* o *coaparición* en torno a los mismos, lo cual permite el agenciamiento comunitario en el que consiste la imaginación” (p. 203).

Por ello resulta interesante la interpretación que aporta Lemm (2013) quien toma la idea nietzscheana de *Einverleibung* (incorporación, encarnación) como un “conflicto productivo” que ofrece una respuesta distinta a la política de la inmunidad comprendiéndola, no desde una oposición binaria o dialéctica, sino desde la tensión inefable que permite proteger la vida sin en ello negarla o, lo que es lo mismo, una protección afirmativa de la vida. Sería a fin de cuentas - como lo sugiere Esposito- pensar “la comunidad en un contagio provocado por la ruptura de los límites individuales y la infección recíproca de las heridas” (Esposito, 2003, p. 201).

Animalidad-humana y capitalismo flexible: la riqueza en la pobreza de mundo

Quizá la gran dificultad para pensar la situación de la animalidad-humana, tanto frente al biopoder como frente a la inmunización de la vida, sea esta gestión de la potencia de la vida que comienza a ejercerse desde la instalación del capitalismo en su relación con modelos económicos neoliberales. De este modo, la dificultad para pensar una *animalitas* del humano se sostiene en la premisa de que el hombre debe, ante todo, optimizar sus potencialidades humanas dado que

esa es la única forma de solventarse en una economía de la vida, que exige racionalidad y competencias incluso en órdenes transhumanos. En efecto, la animalidad no sólo queda relegada, sino que es expulsada en tanto condición primitiva que no se condice con las exigencias de rendimiento propias del emprendedor de sí mismo. La vida de este último se blinda además con artilugios cibernéticos que, en gran medida, sustituyen las condiciones propias de la vida por ortopedias de alto potencial y productividad tecnológica. Con ello, la vida en cuanto animalidad queda del lado de la pobreza, de la limitación adaptativa e incluso de lo impropio para un hombre sofisticado.

Ahora bien, si la imagen del *superhombre* nietzscheano evocaba la aceptación de una incompletitud, en un devenir que no llega a *ser* nunca del todo, pues la imagen de este último hombre de la biopolítica sofisticada nos revela más bien todo lo opuesto. Un hombre que añora una completitud mediante la acumulación de recursos y la potenciación de ortopedias optimizadoras. Un hombre que debe capitalizar su vida, no en el sentido de una liberación de la misma en una dilapidación propia de la economía del gasto; sino a partir de una administración minuciosa y calculada de sus recursos en vías de su mejoramiento continuo. Así, para responder a las exigencias de un mercado de gran dinamismo el sujeto delimitado por estos dispositivos reconoce la necesidad de inmunizarse y acepta subsecuentemente la obligación de optimizarse en cuanto material sin la necesidad ya de un poder soberano explícito.

En caso contrario el humano cae en la ilegalidad, preso por la ausencia de palabra con significado, debiendo transitar por los bordes externos del mismo sistema de valores, pero nunca completamente por fuera, ya que está formando parte de un juego de inclusión de lo excluido, de captura de su imaginario de resistencia. No hay así un afuera posible desde donde pueda cultivarse un sentimiento de diferencia, de resistencia, de rebelión. Y si alguna modalidad de externalidad se hace visible la misma queda igualmente capturada y caracterizada como una abdicación ante el desafío de vivir la vida como debe ser

vivida. Esta es la inteligencia propia de una gubernamentalización de la vida como de la acción de dispositivos infalibles, cuyas líneas de fuerza atraviesan ya no sólo la visibilidad y los enunciados, sino ahora hasta lo invisible y lo no dicho.

En este escenario de sofisticación del control social, como de profundización de los procesos de subjetivación, la vida como pobreza adquiere una connotación no de simpleza primitiva, sino de excrecencia pavorosa. Es la cesantía, es la quiebra, es la renuncia, pero que -como decíamos antes- no conlleva una mera detención de los procesos de capitalización, sino más aún, implica el riesgo de detención del propio reconocimiento legítimo de sí mismo como sujeto de la palabra. La pobreza es vista, en este sentido, como cancelación de la ciudadanía, como masa indiferenciada, gobernada y ajena a todo espacio de gobernabilidad. Es una masa o son individuos que no consideran siquiera la posibilidad de resistencia, porque la pobreza ya no es sólo material, sino que es una pobreza especular: el reflejo miserable de la potencia de la vida que se torna impotencia de cualquier impulso de la voluntad de poder. El pobre así, antes que todo es impotente, porque, ante la omnipotencia de la violencia que lo pliega sobre su incompetencia, responde desde la limitación prematura de su capacidad de afirmación de la vida. Su vida así se estrecha no quedando más que a la deriva de gestos momentáneos y parciales de identificación.

¿Cómo la potencia de la vida, esa afirmación de la *animalitas*, queda reducida a esta estrechez de la existencia? ¿Cuáles serían, si las *hay*, las condiciones para su inversión? Ante la primera pregunta debemos tener en cuenta -tal como antes lo subrayamos- el desenlace que enfrentó la animalidad-humana en el transcurso de los últimos siglos. Vemos acá la bestialización zoológica de todo ímpetu animal-humano y la domesticación de toda conducta animal. Además revisamos la instalación de un humanismo dualista que, como programa antropológico -en su afán de optimización de la vida- deja enfrentadas antagónicamente animalidad y racionalidad como propiedades incompatibles; y junto con ello, vemos el surgimiento de una política de la civilización que confía

todas sus disquisiciones a la deliberación racional en la ciega confianza y encumbramiento de un hombre capaz de configurar mundo.

Este último aspecto es quizá el determinante. En efecto, lo que vemos en común en toda filosofía de la animalidad-humana dice relación con la cesura antropocéntrica o antroponegadora¹⁷² que pone, por un lado, al animal y, por el otro, al humano, en una dinámica entendida desde un movimiento evolutivo de una forma de vida a otra. Así, se produce lo que hemos denominado como estatización del humano en su afirmación logocéntrica cual condición de posibilidad de lo humano en sí mismo como ser vivo. Esta estaticidad ha sido intensamente articulada en diversos discursos filosóficos, políticos, biológicos o religiosos; donde es la obra de Heidegger, desde la lectura de Agamben, un punto culminante de inflexión. Como vimos en el capítulo dedicado a este asunto la intención de Heidegger de visibilizar un ser humano, en cuanto *Dasein*, configurador de mundo lo llevó tempranamente al establecimiento de una diferencia entre el animal y el hombre. Este periplo dejó al humano del lado del lenguaje y el mundo, mientras que al animal del lado de la pobreza. Desde ahí la yuxtaposición de lo humano respecto de lo animal y así el consecuente emparejamiento de lo animal con lo *inhumano*.

Esta escisión animal/humana sutura el problema de la fragilidad y asume que el humano es capaz de comportarse. No reconoce, como veíamos con Diderot, esos trazos indecisos y aleatorios del humano, siempre a punto de deshacerse. Desencadena, por el contrario, un idealismo antropocéntrico donde la inspiración para el humano tiene que ver con el lenguaje de lo óptimo y así con lo superior. Si embargo, la hermenéutica de Heidegger se sostiene, desde sus cimientos, en una concepción de vida animal vista desde la vereda de cierto deseo por el humano. Su lectura de Jakob von Uexküll es clave al respecto en tanto parece no seguir la indicación de éste respecto de la multiplicidad de

¹⁷² Como lo destacaba Villarroel (2014), también se le ha llamado *antroponegación*, dado el rechazo *a priori* a reconocer características compartidas entre animales humanos y no humanos

mundos, intraducibles uno con otro, vinculados a la singularidad de cada especie, e interconectados cual “partitura musical”. Esto es lo que lleva al filósofo de Friburgo a advertir que, ante el mundo, es decir en una relación con este último como un “en cuanto tal”, habría pobreza por parte del animal y riqueza configurativa por parte del humano.

El trabajo que emprende Agamben (2006b) sobre la obra de Heidegger ha sido sobre todo un trabajo que en este punto llamaríamos de subversión respecto de la *dignitas* del animal-humano. Como bien lo decía el mismo, su objetivo de investigación no era el clásico misterio metafísico de la conjunción entre animalidad y humanidad, sino que precisamente lo opuesto: “el misterio práctico y político de su separación” (Agamben, 2006b, p. 35). En efecto, desde ahí pareciera que el deseo heideggeriano estuviera ligado a una explicación de la cultura respecto de la pregunta por el ser. Ello, convengámoslo, en un Heidegger imbuido en derroteros filosófico políticos desde donde no nos debiera extrañar que ejecutara una obra fundadora de la pregunta por el ser. Ahora, hasta qué punto la obra de Heidegger fue un intento o no de estabilizar la cuestión del hombre, o del *Dasein*, bajo ciertos imperativos idealistas no es un asunto de este trabajo. Sin embargo, no cabe duda que en su obra, su trabajo respecto de la diferencia ontológica entre el animal y el humano, establece una estatización de la relación que la hace intransitable en sentido contrario. Dicho de otro modo, siguiendo a Heidegger sobre la cuestión animal, costará pensar en la animalidad como algo que tenga algún nivel de relevancia para el despliegue humano configurador de un mundo.

Lo que recuperamos con Agamben (2006b) es precisamente esa inspiración nietzscheana que se inquieta por el agonismo de las fuerzas en contraposición, por la genealogía del hiato que las separa y por las derivadas morales que luego gobiernan la vida de las personas. Con Agamben transitamos desde la vereda de un animal domesticado, pobre de mundo, hacia la potencia de un animal desatado en su voluntad de poder, transitando igualmente desde la

encarnación de un infame subversivo hacia la de un héroe creativo. Si hay un poder *sobre* la vida es luego porque hay una cesura *sobre* la animalidad; pero de igual modo, si hay animalidad significa que hay un *antes* y un *por fuera* de este poder y de su política concomitante que, a su vez es constituyente de esa humanidad autocentrada.

¿Cómo abordar entonces nuestra segunda pregunta respecto de las condiciones para su reversión? Y, agreguemos, particularmente de su respuesta en un escenario biopolítico que lo sujeta a las condiciones antes expuestas de optimización y mejoramiento continuo. Pues, como lo hace Agamben -y como de distinta manera lo han hecho nuestras demás referencias-, desde el examen crítico de las mismas prerrogativas que instalan esta cesura. En efecto: es desde *dentro* de ellas dónde podemos recuperar la situación de la potencia de la animalidad como modo del aparecer del animal-humano.

La clave de esta inversión radica en el supuesto de que: la comparativa entre la pobreza del mundo animal y la riqueza del mundo del hombre surge como una evidencia “natural” ligada a la cualidad del mundo que cada uno logra comprender en tanto desocultamiento. Así, el trabajo de Heidegger asume un mundo como un “en cuanto tal” que parece no ser variable más que desde la condición de aparición del animal y el hombre, cada uno por su lado. Sin embargo, lo que derivamos desde esta investigación, es que el mundo no es una generalidad que *viene* a la mano del que aparece: en cuanto piedra, animal o humano; sino que, por el contrario, el mundo se extiende como *lo abierto* en el aparecer de una voluntad de vida absolutamente *singular*, intraducible por ello desde una concepción de mundo en *general*. El asunto es entonces la cuestión de la palabra, del lenguaje y de la ley del significante, en tanto se supone -desde este punto de vista- como *premisa* de accesibilidad del mundo como aquel “en cuanto tal”. Por ello, dado que el animal se despliega ajeno a esta premisa, dado que no le interesa [*interesse*] es decir, porque la misma no está entre el y el mundo, queda -si se mira desde el *zoon logon echon*- desde siempre por fuera

de la ley y su interés, y con ello, por fuera de toda posibilidad de “riqueza de mundo” en esos términos de utilidad.

Sin embargo, desde esta premisa de accesibilidad -y particularmente en el escenario del biopoder y su cruce con el capitalismo flexible y la economía neoliberal- la pobreza de mundo del animal-humano se ubica desde la necesidad de su corrección más que desde la muerte de la misma. Así, aquello animal de lo humano, más que ser “rechazado para la muerte”, es administrado por las sofisticadas tecnologías del “hacer vivir” del *fitness* y del *management*, cuya finalidad es la administración minuciosa de la vida en su dimensión más íntima o en cuanto zoé, entendida la misma ahora como “recurso humano”. Así, el cesante de sí mismo, se encuentra, de pronto, en una condición de abandono a una animalidad vivida como miseria, porque para él es fatalidad, tanto por la ausencia de recursos como por la cancelación de sí mismo en cuanto sujeto legítimo. Es por ello que -tal como lo veíamos con Bröckling (2015)- el terror a la pobreza de mundo se convierte en la motivación intrínseca de todas estos dispositivos y sus tecnologías de gestión de la vida en cuanto recurso humano. Desde acá el sujeto es reemplazado por el valor del mero cuerpo que, para el self emprendedor, debe resultar funcional para un aparato de consumo, siguiendo los modelajes del mercado y administrando un deseo parcial que lo torna obeso, anoréxico o invisible, según las exigencias momentáneas, de pasividad o resistencias, que tenga a la mano.

Ahora bien, en continuidad con lo antes dicho, una política ya no *sobre* la vida, sino *de* la vida conlleva la urgencia de repensar esta “pobreza de mundo” desde una comprensión que reconsidere ese desinterés de la *animalitas* por aquella “riqueza de mundo” la cual se muestra, según vemos, como una dialéctica fallida; pero que al mismo tiempo permita comprender -con Heidegger y más allá de él- el modo de estar o la atmósfera del aparecer del animal-humano. Esto último invirtiendo la premisa de la idea de un mundo “en cuanto tal”, y su accesibilidad, como determinantes del modo de estar del animal, para dar paso

a la visión de una penetrabilidad puesta del lado, no del mundo, sino del lado de la voluntad de poder del animal humano. De este modo emerge para nosotros la reversibilidad de la captura del animal-humano frente a aquellas categorías económico políticas que suturan un entredicho de la vida en los pliegues de lo político o -como lo venimos pensando- de una biopolítica *sobre* la vida.

Pensemos entonces la vida animal del humano como aquella penetrabilidad del mundo cuya forma anímica [*armmütig*] expresa un temple anímico que no lo deja sin mundo, pero que se conserva en su impulso como propiedad. Esto es lo que entendimos como el estar cautivado del animal, un perturbamiento [*Benommenheit*] que lo diferencia de la dimensión humana de una identidad. Es de este modo que la animalidad del humano se conduce en un medio circundante, pero no así en un mundo “en cuanto tal” como para su humanidad. Lo interesante de esta inversión tiene que ver con que estamos pensando a la persona tanto como animal, tanto como humano, las dos cosas a la vez, no una sin la otra. Desde ahí concluimos que la animalidad-humana, tanto como se halla dispuesta a la configuración de mundo, igualmente se pliega en un estar inmerso y sustraído del mismo. Así entonces, si las exigencias del mundo “en cuanto tal” -dispuestas desde las exigencias de la capitalización, optimización, mejoramiento continuo, inmunización, etc.- aparecen como imperativos para un tipo particular de modo de aparecer también pueden abrir paso a una manifestación velada de las mismas. Es decir, el humano puede sustraerse de ellas a partir de una cualidad ontológica -su *animalitas*- que se lo permite, pero que implica un aparecer desde su condición más originaria. Esta condición se expresa en cuanto aparecer desde su “anillo de desinhibición” donde su *ser-capaz-de* se restringe a su vida más simple, por decirlo de algún modo.

Pues bien, es esa vida simple, carenciada de penetrabilidad, aquella que le permite estar en propiedad sin ser develado por un mundo, sino que manteniéndose velado en su propia inmersión. Esta es la intimidad del animal

que lo mantiene en una singularidad extranjera a la provocación de un mundo cuyas exigencias terminan -como venimos examinando- por desbaratar su propia calma. La animalidad del humano puede entonces desplegarse en un medio circundante como una *apertura* donde el mundo y sus cuestiones le resultan innecesarias cuando se presentan más allá de su propia forma de conducirse. Esta es su forma de conducirse que -como el propio Heidegger (2007) lo señala- no lo ubica en una “cápsula cerrada”, sino en una referencia a lo otro abierto para su modo de estar.

Desde acá resulta equívoco suponer que el hombre, en tanto animal-humano, no pudiera más que resultar en aquel sujeto humano invadido por un mundo que, dada su penetrabilidad y potencia configurativa, no lo hiciera sino presa de imperativos de optimización y mejoramiento propios de la sociedad del rendimiento. En efecto, lo que estamos diciendo es que desde esta condición indeleble que es su *animalitas* el humano puede desplegarse sustraído en un ejercicio ya no de resistencia a las cosas y las cuestiones del mundo, sino de precipitación sobre su propia animalidad-humana. En tal retracción poética el hombre desprovisto de cierta potencia de accesibilidad se reencuentra con una potencia aún más profunda y originaria, que es su potencia por simplemente vivir de acuerdo a su propia voluntad de vida o, con Nietzsche, desde su voluntad de poder.

Si caemos en la tentación de pensar al animal como bestialidad, como momento primitivo, como inferioridad, cuestión que ni el mismo Heidegger advierte¹⁷³, podríamos arribar erróneamente a suponer que ello conlleva un ejercicio de embrutecimiento, de disminución de la potencia o a lo menos de

¹⁷³ Recordemos que Heidegger lo sugería directamente al decir que “la pobreza de mundo es un carácter en comparación con el hombre. Sólo viéndolo desde el hombre es el animal pobre de mundo, pero el ser animal, en sí mismo, no es un carecer de mundo” (...)“Si el carecer en ciertas variaciones es un sufrimiento, entonces, si la carencia de mundo y el ser pobre forman parte del ser del animal, un sufrimiento y un dolor tendrían que recorrer todo el reino animal y el reino de la vida en general”. (Heidegger, 2007, p. 326)

represión. Sin embargo, ahora estamos más cerca de comprender que tal ejercicio puede ser mejor entendido como una *biopoiética*, es decir, como una inquietud por uno mismo respecto de los distintos modos de aparecer en cuanto sujeto. Es decir, podemos, en cuanto animales-humanos, elevar un modo de aparecer en el mundo que nos implique -desde una precariedad configurativa, desde una ilegitimidad idiomática, desde una carencia de riqueza- en cuanto sujetos libres de responder nada más que a la voluntad de poder que es una voluntad de vivir.

La *animalitas* no tiene un mundo “en cuanto tal”, por lo tanto, no acarrea tampoco con sus exigencias que lo motiven salvo las propias de su medio circundante. Es cuestión de observar a los animales para entender su desinterés en un mundo objetual ligado a acumulación de recursos, dispensa del encuentro, crueldad innecesaria, abuso de poder o inmunización negadora de la propia vida. La *animalitas* lo que tiene es su propia apertura, un “tener lo desinhibidor” que le confiere una atmósfera del aparecer en ningún caso inferior o superior al aparecer de su posibilidad humana. Más bien, su apertura trae una *conmoción esencial* [*Stimmung*] a la esencia del animal que lo exime de aquellos complementos propios de la vida puramente humana.

Tal conmoción esencial se mantiene entonces en la opacidad integral que hace que tales complementos no complementen nada que le interese al animal. Esto nos lleva a visibilizar la convivencia tensional no como dos modos de aparecer del sujeto (o animal, o humano), sino más bien al entendimiento de *lo abierto* para el mismo como un paralaje animal-humano de múltiples puntos de entrada y salida y de ida y regreso. No es entonces discernible el momento de uno como el del otro, sino sobre todo la situación de la ausencia de uno o del otro. Es por ello que, más que pensar en el biopoder como aquello que actúa *sobre* la vida en cuanto *bíos* o *sobre* la vida en cuanto *zoé* -cuestión a estas alturas difícil de discriminar- diremos que lo notorio en el sujeto capturado por los

dispositivos de gestión de una economía de la vida es aquella falla en la apertura de su vida en cuanto animalidad-humana.

Todo esto es algo de lo que el animal no se enterará salvo que su voluntad se abra paso y se despliegue desde su inmersión o perturbamiento. Pero también es algo de lo que el animal difícilmente se enterará cuando la captura del sistema de constricciones -biopolíticas, inmunitarias y capitales- no dejen tiempo ni espacio para pensar en aquella huella indeleble que es la *animalitas*. Ahora, tal huella puede ser indeleble mas eso no asegura que resulte igualmente legible. En efecto ¿Qué es el biopoder, la *immunitas* y el capitalismo, si no el intento de borradura de una huella que instala la huella que hoy nos tiene acá pensando? Y es que si hay alguna forma de resistir al montaje que cruza los procesos de subjetivación actual pasará necesariamente por el agenciamiento de aquella huella: tanto de la que ha sido borrada como de la que inscribe -desde el nacimiento de la biopolítica- su propio intento de borradura.

La *vía regia* para este agenciamiento parece débil y, en gran medida no puede si no ser así. Agamben la ubica en el momento en que se tocan la apertura humana al mundo y la apertura animal al desinhibidor y que es el acontecimiento del aburrimiento profundo [*tiefe Langeweile*]. En este sentido el ser-dejados-vacíos [*Leergelassenheit*], como el ser-tenidos-en-suspenso [*Hingehaltenheit*], implicarán un momento de íntima vecindad entre animal y humano. Un momento de indefinición aporética donde tanto el humano como el animal aparecen sin remitir a ninguna referencia, ni a su identidad como tampoco a su opuesto. Como el Asterión de Borges -del que hablábamos antes- en quien la referencia respecto de si es “mitad toro” o si es “mitad hombre” resulta claramente irrelevante para pensar su apertura en cuanto viviente. Y es que en el aburrimiento el hombre se halla estremecido hasta tal punto, o se halla despotenciado hasta tal grado, que todo parece irrelevante, tanto como posible, al igual que sucede con la inmersión del animal.

Entendemos así, cuando Villarroel (2014) expresa que “estando “arrojados” y perdidos en el mundo que tenemos a nuestro cuidado, somos como los animales, solo que hemos aprendido a aburrirnos, despertando *de* nuestro propio aturdimiento y *a* nuestro propio aturdimiento” (p. 152). Esta idea resulta clave dado que la desactivación de la inmersión/aburrimiento del animal/humano no sólo marca el pasaje del despertar del humano, sino que marca su captura logocéntrica y así la cesura antropogenética de la *animalitas*. No hay ya exhortación de la existencia animal-humana -punto de inflexión para pensar lo impensable de la *animalitas*-, sino captura hiperactiva por la positividad y sus estímulos de entretenimiento. Esta es la lucha intestina que obtura la animalidad del humano por una gestión de la vida que evita la claridad animal. Por ello declara Agamben (2006b) que “este despertarse de lo viviente a su propio aturdimiento, este abrirse, angustioso y decidido, a un no-abierto, es lo humano” (p. 129).

Pero entonces ¿Por qué esta rotura, este hiato, o más aún, esta obturación de la relación esencial entre animal y humano? Pues, para Agamben -en una dirección heideggeriana, pero incluyéndolo a estas alturas al interior de su crítica- aquello tendrá que ver con la inclinación del hombre post-histórico por intentar gobernar la propia animalidad a través de la técnica. Este apoderamiento es delineado como una antropogénesis de la animalidad-humana, movimiento en el cual se suceden distintos movimientos que inclinan la balanza ontológica hacia el entendimiento de la animalidad como un negativo antagónico a la condición de lo humano. La antropogénesis es comprendida así como aquello que resulta de la cesura y articulación entre lo humano y lo animal, cuestión que se da ante todo al interior del hombre. Es decir, es una fractura que sólo el hombre, desde su condición humana -configuradora de mundo-, puede ejercer respecto de su condición esencial. En efecto, no es la animalidad la que se sustrae, sino que es la animalidad lo sustraído en el devenir humano. Evidencia sustantiva de ello es como la metafísica se ha atrapado en esta estrategia de

superación de la *physis* animal en dirección a la historia humana y sus decisiones sobre lo humano, lo animal, la naturaleza, la historia, la vida y la muerte.

Es por ello que el mundo se ha abierto para el hombre fundamentalmente a través de la suspensión y la captura de la vida animal. Sin embargo, a pesar de ello, este vínculo inextricable entre animalidad y hombre resulta insoslayable si pensamos como retorna en cada conflicto político. Más aún, para Agamben (2006b) “El conflicto político decisivo que gobierna todo otro conflicto es, en nuestra cultura, el conflicto entre la animalidad y la humanidad de hombre” (p. 146), cuestión que lo lleva a decretar luego: “La política occidental es, pues, co-originariamente biopolítica” (Agamben, 2006b, p. 146). Esto resulta crucial en tanto contempla, en el antes ya tratado problema del biopoder, una dimensión no vista con tal claridad que piensa la biopolítica desde su ocupación no sólo de la vida en cuanto vida humana, incluso en su condición de *zoé* vista al principio, sino donde la biopolítica sería aquella forma de la política que captura la vida en un cierre sobre sí misma, en un gesto político que incluye, desde su exclusión, la condición animal-humana en cuanto condición ontológica del hombre. Es esto lo que lleva al autor a advertir que la máquina antropológica, en cuanto motor del devenir histórico del hombre, y la filosofía como una expresión del abordaje de sus problemas, hoy giran en el vacío o se enfrentan a problemas ontológicos, dilemas éticos y conflictos políticos, ante los cuales no cuentan con un repertorio suficiente para dar solución alguna. O como lo advierte Candiloro (2012) sucede que el *Dasein* impropio en su evasión de toda angustia confunde “pobreza” con “indigencia”, su “necesidad” [*Notwendigkeit*] espiritual con su “indigencia” [*No!*] material.

Quiere aferrarse a los entes intramundanos, poseerlos, y no quiere, bajo ningún aspecto, que estos le falten, se rehúsa a ser pobre, a asumir el carecer originario que lo determina como el ente que es, quiere ser “sujeto”, autónomo, libre y a la vez dominador de su entorno. (Candiloro, 2012, p. 284)

Ello permite comprender que el primado de una racionalidad puramente económica y centrada en el capital y la inmunización del humano, operen sin resistencia posible, ajenas a todo límite desde una concepción comprensiva de la pregunta por el hombre. Ante este escenario las alternativas para Agamben son dos: que el hombre post-histórico trate de gobernar la propia animalidad y administrarla a través de la técnica -cuestión que nos conecta con lo que hemos identificado como biopoder o biopolítica negativa- o, siguiendo textualmente al autor en este pasaje, “el hombre, el pastor del ser, se apropia de su propia latencia, de su propia animalidad, que no permanece escondida ni se hace objeto de dominio, sino que es pensada como tal, como puro abandono” (Agamben, 2006b, p. 146), cuestión que fundamenta en el horizonte de este trabajo la idea de una biopolítica afirmativa.

Lo que propone Agamben como salida al problema, en cuanto apropiación de la latencia animal, no se presenta como una apropiación en la forma de un dominio o captura, sino en la forma de abandono a una apertura que se extiende por fuera del ser que se está siendo. Y es que toda comprensión de este fundamento metafísico de la animalidad-humana será inmune a la captura de interpretaciones mecanicistas y científicas de la vida por las cuales se rige el conocimiento dominante de las disciplinas modernas.

Dejar ser lo animal significa entonces dejarse ser por fuera del ser y así más allá de todo ámbito del conocer o desconocer. En efecto, el acceso a esta zona de *ignoscencia* -como la denomina Agamben- tornará inoperante aquella máquina que gobierna nuestra concepción dominante de hombre y así en vez de buscar articulaciones eficaces entre lo animal y lo humano -como sería el objetivo de un reconocimiento de la animalidad en tanto *algo otro* de lo humano- lo que hará será exhibir el vacío central desencadenado entre ambos arriesgándose, en cuanto humanos, para plegarse desde aquel vacío. Así, este dejar ser del animal invoca a que el hombre, desde su animalidad-humana, asuma el

encuentro con lo propio en lo ajeno o, como señala Candiloro (2012) “el hogar en lo *unheimlich*” (p. 273). Subraya luego:

El llamado a que el hombre se deje apropiarse por la pobreza podría ser entendido, entonces, como la invocación a que se deje apropiarse por la animalidad que ya es, a que deje ser (*Wesen*) lo que es, o, parafraseando a Nietzsche, a que el hombre llegue a ser el animal que es. (Candiloro, 2012, p. 273)

Vamos de este modo concluyendo que la esencia de la animalidad humana tiene que ver con la pobreza de mundo, la cual, mediante un ejercicio sobre sí mismo, debe ser recuperada, dado que ahí reside la existencia primera. La pobreza entonces es aquel lugar donde el hombre se encuentra con su animalidad la cual no le resulta exterior, sino que lo atraviesa en toda su extensión. Dicho en términos heideggerianos el *Dasein* deberá buscar su verdad en el animal que él está siendo y que es aquello que ontológicamente se encuentra más cerca de sí. Esta búsqueda de lo propio implicará un arrojamiento en aquello signado tradicionalmente como ajeno, fracturando así aquella distribución dominante que lo aliena de su propia vida. Es lo que lleva a Candiloro (2012) a afirmar que:

La animalidad no es entonces algo externo con lo que el *Dasein* pueda o no relacionarse, sino que, por el contrario, el *Dasein* es corporal, viviente, animal y, por ende, la ontología deberá ser, de alguna manera, una fisiología del ser: la elucidación de la apertura del ser a partir de la pobreza y la animalidad del *Dasein*. (p. 287)

Parece que sólo en la medida que logremos entender la animalidad de esta forma estaremos recuperando la dignidad ontológica del hombre. Tenemos entonces que asumir que el hombre es aquel animal que ha caído y que en tal inclinación debe inquietarse por la animalidad que sigue en él, entendida la

misma no como un exceso de humanidad, ni menos como un antecedente primitivo de sí mismo, sino -tal como lo advierte Candiloro (2012)- como lo ónticamente más cercano, tanto como lo ontológicamente más lejano¹⁷⁴.

Estamos hablando entonces de un carecer de mundo que haría patente para el animal-humano el mundo como *lo abierto*. Por lo mismo, esta animalidad obturada debiera entonces ser liberada -como lo señala Candiloro (2014)- “aún a riesgo de que la hipótesis en que consiste el hombre fracase” (p. 97). Así, este estar “con los pies sobre la tierra” nos permitiría un salto al mundo de la vida que lo haría su forma de estar arrojado afuera como viviente en lo que constituiría el estrato originario del “ser en el mundo” (Candiloro, 2014).

De este modo, la pobreza de mundo, en exceso de los límites propios de lo meramente humano, deja al hombre en el espacio de lo común -la *communitas*-, donde desapropiado se reencuentra -desde su memoria animal- con el mandato de asumir su situación de viviente. Luego, si la serenidad para con las cosas la entendemos como “aquella invocación a despojarse de lo ente con la intención de que el existente humano encuentre un nuevo arraigo” (Candiloro, 2012, p. 284), la misma puede ser pensada como la recuperación de esa *animalitas* que recupera así una relación “pobre”, pero primordial con el mundo en cuanto *inmersión*. Desprendemos entonces, como conclusión inicial, que el animal no ha caído, manteniéndose en un estado donde, si bien los entes carecen de significatividad, se mantiene, no obstante, en *lo abierto*. Por lo mismo, seguimos nuevamente a Candiloro (2012) cuando señala que lo propiamente humano -en tanto ejercicio ético sobre sí mismo- pasa por “la reafirmación de la pobreza que evade cotidianamente y que forma parte de su sí-mismo más propio” (p. 285). Es, en efecto, esta pobreza aquello que relaciona al hombre con su animalidad, cuestión que lo atraviesa de principio a fin. Así, se reencuentra

¹⁷⁴ Señala al respecto Candiloro (2014) “Caracterizada por la irreferencialidad óptica, pero a su vez por la apertura de un horizonte primordial más rico, la pobreza pareciera tener una relación esencial con la serenidad, pero también con los temples de ánimo [Stimmungen] señalados”. (p. 96)

con su vida más allá de la potencia de su vitalidad -sujeta a premisas exteriores propias de la biopolítica que lo gobierna-, sino sujeta a un cuerpo que extiende su voluntad de vivir. Por lo mismo, la ontología debería ser una “fisiología del ser”, o como lo precisa Candiloro (2012), “la elucidación de la apertura del ser a partir de la pobreza y la animalidad del *Dasein*” (p. 287).

Esto es lo mismo que Esposito (2009c) -siguiendo a Kojève- expresa cuando piensa que la civilización “recorrerá hacia atrás sus propios pasos, hundiéndose en la misma dimensión animal de la que con tanto esfuerzo se había emancipado” (p. 165). De tal manera, pareciera que, más que pensar en un sobrepasamiento animal, lo que está en juego es “un horizonte por venir que no pertenece al orden humano ni al orden animal, sino más bien a la silueta, aún indistinta, de su entrecruzamiento” (Esposito, 2009c, p. 166).

Finalmente, el enfrentamiento a una civilización que se pliega *sobre* la vida, no pasará tanto por un posicionamiento ideológico ni trascendental, sino por una actitud de volcamiento sobre sí mismo que, en la recuperación de su *animalitas*, podrá sobreponerse a los dispositivos y tecnologías que amenazan su libertad. Esto significa que, al momento de encontrarse la política *sobre* la vida con una política *de* la vida, entendida como animalidad-humana, podría este hombre sobreponerse a sus pliegues subjetivantes. A continuación, el animal-humano, atento a la reversibilidad de los juegos de saber/poder, podría resistir a la constricción ligada a la capitalización de sí mismo, como a las estrategias inmunitarias para sostenerlo, desde un arrobamiento respecto de su propia naturaleza que -como la hemos entendido hasta acá- encuentra, en su propia rica pobreza de mundo, una fuga para proponerse ante el mundo desde una precariedad primordial.

CONCLUSIONES

“Y, tal vez, también la esfera más luminosa de las relaciones con lo divino dependa, de alguna manera, de aquella -más oscura- que nos separa del animal”
(Giorgio Agamben, 2006b, *Lo abierto. El hombre y el animal*, pp. 35-36)

Esta investigación ha tenido como objetivo realizar un examen de la afirmación *de* la vida, en cuanto animalidad-humana, frente a la captura y subjetivación de una economía política de la vida enmarcada en el capitalismo flexible, el neoliberalismo y sus estrategias inmunitarias. Hemos entendido, en tal escenario, la animalidad-humana como la manifestación fundamental de la biopolítica afirmativa sin pretender que la misma se dirigiera a una superación de la humanidad, sino al reencuentro con la tensión que constituye el aparecer del animal-humano.

Para tal objetivo, iniciamos un recorrido por los desarrollos de la biopolítica como problema central para la filosofía contemporánea respecto de las ineludibles relaciones entre vida y política, atendiendo a la inquietud de cómo es esta *política* que captura en sus pliegues a la vida, pero también respecto de cómo es esta *vida* que se despliega en tal itinerario de captura. Ellos nos llevó a estudiar la biopolítica desde sus inicios hasta los desarrollos sofisticados que fueron revistiendo de una complejidad mayor su disposición subjetivante, haciendo de cualquier modo de resistencia una tarea frustrante para el ejercicio de la libertad. Así, en una genealogía desde la anatomía de los cuerpos, de la población y luego del público, visitamos las distintas maneras en que el poder articulaba un modo de gubernamentalización de la vida en exceso a toda forma de defensa que no fuera la inmunización de la vitalidad de la misma.

Complejizamos nuestra reflexión biopolítica al examinar la triangulación contemporánea entre capitalismo flexible, una economía neoliberal de mercado y las estrategias inmunitarias derivadas de tal sistema de exclusiones. Vimos

entonces cómo cada uno de ellos permearon estos procesos de subjetivación en la transmutación de la clásica imagen del *homo economicus* por un empresario de sí mismo que, en los derroteros de un capitalismo flexible e inmunitario debía ante todo luchar por capitalizarse en los vaivenes del mercado. Ello nos permitió arribar a la entrada de la figura del emprendedor de sí mismo, quien ahora no sólo debía capitalizarse, sino además, debía sortear un porvenir siempre en suspenso y amenazante respecto de su legitimidad en cuanto ciudadano formal.

La obligación de este empresario de sí mismo puso en evidencia un plegamiento del afuera que hizo de lo impensado un pensamiento propio, instalando coordenadas en su delimitación que accedía ahora a lo más íntimo de su vida, poniendo en entredicho ya no su muerte, sino su vida como una vida apropiada a los márgenes de una economía política de la vitalidad. Esto lo advertimos como el movimiento desde formas de gobierno, ligadas a una política tradicional de vigilancia, encierro y control, hacia una gubernamentalidad articulada respecto de la multiplicidad y lo disperso, cuestión que obligaba a que la capitalización de sí debiera operar, en estos mundos posibles y cambiantes, desde la astucia de la acción individual. Así las estrategias de mejoramiento continuo -moleculares, psíquicas- suturaron, paulatinamente, la inversión de las estrategias de gubernamentalidad de antaño y potenciaron la protección inmunitaria de la vida.

Revisamos luego la internalización de ciertas formas de esclavitud que ahora, plegadas sobre sí mismo, carecían de la posibilidad de identificar un amo que no fuera la propia exigencia de capitalización. Ahí, la deuda se volcó como culpa consigo mismo, evidenciando en ello la inteligencia de un aparato biopolítico que se invisibilizaba respecto del juego de saber/poder que lo conducía. De este modo, nos dimos cuenta de la necesidad de interrogarnos por esta vida que, en cuanto *bíos*, pero ahora también, en cuanto *zoé*, quedaba capturada en un fondo indistinguible orientado a la optimización permanente. En ello, nuestro giro, apoyados en la idea de biopolítica afirmativa, nos interpeló

respecto de la concepción misma de vida puesta en entredicho en tal gubernamentalidad biopolítica, cuestión que nos condujo a recuperar aquella dimensión originaria de la vida misma que, más allá de su identificación orgánica o puramente extensiva, tenía que ver con una potencia y así con una voluntad que se abría paso: la animalidad-humana.

Sin embargo, nos percatamos que esta animalidad-humana, bestializada por las propias estrategias de gobierno sobre las almas y sobre los cuerpos, se hallaba obturada, pero que, a pesar de ello -desde su trágica fragilidad- persistía, habitando en ella una potencia que hacía posible acceder a otro modo de relación con el mundo, a una atmósfera del aparecer diferente. Examinamos así la coincidencia de diversos exámenes filosófico políticos sobre la animalidad que - desde sus diferentes veredas- de una u otra manera, subrayaron esa agonialidad del animal, no como una revelación mesiánica, o como una rebelión zoológica, sino como el reconocimiento de una fuerza intestinal, latente en el animal-humano, desde la cual encaminamos la necesaria ampliación de nuestra comprensión del ser humano. Fue en ese momento donde el problema biopolítico adquirió una dimensión ontológica, en una ontología no delimitada al humano y su *logos* racional, sino desde una ontología abierta, siempre incompleta, ajena a todo *ratio* humana sobre ella.

Con el apoyo de las obras de Nietzsche, Foucault, Agamben, Derrida -y hasta cierto punto del mismo Heidegger-, entendimos la necesidad de reconciliarnos con una puesta en escena de la animalidad-humana como territorio continuo sobre la base del cual establecer un fundamento ético y político para enfrentar las exigencias de una vida contemporánea signada por las exigencias biopolíticas, neoliberales, capitales e inmunizantes de la vida. Esta recuperación nos mostró el distanciamiento de la condición humana al ser comprendida exclusivamente desde su inclinación sobre competencias de un ser racional configurador de mundo. En sentido contrario -más no negador del humano configurador de mundo- hemos avistado una ontología de *lo abierto*,

comprendida desde la incompletitud de tal condición de la vida que, desde el olvido de la memoria animal, desde su economía del gasto y desde la voluntad de poder, parece conducirse cautivada en su ecología, desde una pobreza que no es vacío, y que puede acontecer sin abandono de su ser humano.

Desde acá aparece la insuficiencia del humano cuando, confiado meramente en su *logos* y racionalidad, intenta hacer frente a las demandas de un mundo que -más que nunca- exige la torsión sobre sus propios fundamentos vitales. Ante tal exigencia advertimos que el terror que bestializa la animalidad-humana, tiene que ver sobre todo con el *desinterés* del animal respecto de las exigencias de un mundo, ante el cual no responde. Por el contrario, abriéndose en una pobreza que no lo hace presa de sus determinaciones se mantiene inmerso en una riqueza cautivadora. Así, la *animalitas*, estremecida en la serenidad de una apertura extranjera a los propósitos de mejoramiento y optimización del mundo, resulta amenazante para la racionalidad humana. Esta es la bravura del animal que continúa en nosotros y que se afirma, desde su voluntad de vivir, ajena a cualquier domesticación. La animalidad-humana la entendemos luego como una beligerancia interna que, en gran medida, nos ha permitido no derrumbarnos ante la vorágine humana del presente. Es esa ilegalidad que aparece de vez en cuando, subversiva y desobediente, ante la normalización de una política *sobre* la vida que insiste en domesticarlo y tratarlo como cría.

Advertimos -sobre todo desde Nietzsche- que gran parte de la filosofía moderna ha obviado esta situación del animal-humano, exiliando al territorio de lo abyecto aquellas manifestaciones que se fugan de la racionalidad formal. Es ejemplo de ello la crítica a la obra de Heidegger -propiciada fundamentalmente por Agamben- en el sentido de recuperar una condición humana determinada por una jerarquización de accesibilidad al mundo que asume una cesura irreconciliable. Esta animalidad evidencia lo que resulta intimidante para el humano, cuestión propia del bestiario cristiano, cartesiano, pero también del

heideggeriano¹⁷⁵. Esta angustia es revelada por el horizonte de incompletitud del animal, que no encuentra una morada definitiva y que carece de un lugar fijo en la gran cadena del ser (Mendieta, 2012). Ser así, un animal-humano en espera, combate las determinaciones teleológicas del sujeto moderno, cuyo horizonte promete un lugar último ajeno a las ambigüedades que lo preceden.

Es en este sentido que la biopolítica, en su pretensión de capturar la vida en sus determinaciones de mejoramiento continuo -técnico y moral- se topa con un límite que no ha podido sobrepasar. Y es este mismo límite aquello que, en un mundo posthistórico, pareciera -al menos intuitivamente- prevalecer. Como si después de la crisis de lo humano “retornara” el animal, casi como una burla al ser configurador de mundo. Es así el temor ante la bestia divina como ante la bestia terrenal, que es esa figura indiferente que se precipita sobre un mundo apocalíptico mostrándonos su desinterés por aquel colapso: un animal que acepta la carencia, la pobreza e incluso la muerte. Por ello, no debiera sorprendernos que -acercándose de tanto en tanto el fin de los tiempos- el hombre ansíe al retorno a lo elemental, a una ecología originaria y así a la serenidad para con las cosas, cuestión que por su lado la animalidad no extraña, porque nunca la ha dejado atrás, porque todo ello es condición de su atmósfera del aparecer en cuanto viviente, de su inmersión en una opacidad integral donde no habita aquel temor.

Debemos entonces subrayar esta aporía tensional que pulsiona al interior de cada humano y que el psicoanálisis -y la psicología en general- ha intentado traducir con esmero, pero también con ciertos montos de soberbia. Es la fantasía del desciframiento de aquello en exceso de toda palabra, que sin hablar se despliega en una vitalidad que permanece indescifrable. Es el balbuceo animal, parecido a la infancia del humano, donde la ecología del regazo (Pakman, 2014) parece extender todo lo suficiente para una buena vida. Luego, cuando los

¹⁷⁵ Véase Mendieta, E. (2012). El bestiario de Heidegger: el animal sin lenguaje ni historia. En *Filosofía UIS*, Volumen 11, Número 1 enero - junio de 2012, pp. 17 - 43

intentos de traducción resultan impotentes aparece la envidia y la crueldad desde la palabra y del acto humano que la sigue. El imperativo del signo, de borrar las huellas para imprimir la humana resulta insoportable, pero entra al mismo tiempo en la paradoja de lo añorado, de aquello que resulta envidiable ante la caída del humano en el terror de su propia soledad. Y es que al final de los tiempos, o al final de la propia vida, parece que sólo quisieramos vivir en ese silencio animal, en su pobreza que, en esos momentos, no parece para nada una indignancia.

Tenemos luego que la constricción de la propia animalidad conllevará a la larga un irremediable autoflagelamiento: la autofagocitación de la *animalitas* al interior de la vida como propiedad en cuanto recurso. En este sentido, no hay triunfo sobre el animal que seguimos siendo que no acabe en tal afrenta con nosotros mismos. Dar la muerte a la animalidad significa acabar en una violencia diferida ante la propia vida en cuanto vivientes. Ello toma las formas contemporáneas a su captura: confesionalismo, soberanía, disciplina, biopolítica. En nuestros tiempos tomará la forma particular de la constricción del cuerpo, de la optimización de las partes y de la renuncia al despliegue de su rica pobreza. Desde ahí igualmente que los artificios del capital flexible, del hacer de la vida una mercancía, acaban con esa pobreza de la voluntad tanto como acaban con todo el resto de su vida en cuanto viviente. Se yuxtapone en ello el dar la muerte con el arrebató del suicidio, que se esparce como la derrota en una lucha extenuante desde la perspectiva del hombre moderno, pero ajena si la agenciamos desde la vida en cuanto voluntad animal.

Esto advierte la falta de seducción del humano por sí mismo, su melancolía revestida de potencia que no es sino un poder parcial y efímero. La depresión, que se superpone al momento de mayores logros del ser humano, escenifica esta cruel y fatal paradoja. Vemos que ante esto las estrategias inmunitarias se esmeran por una *conservation vitae*, pero en un mejoramiento finalmente “para nada”, que al cierre de su historia se reencuentra con su precariedad, no conservando más que algún signo de la memoria humana. Las fuerzas de la

civilización se oponen así a las fuerzas de la cultura, imponiendo un olvido de la animalidad en la cesura de una memoria humana que obtura todo intento de fuga. La animalidad así retorna a su expulsión bestializada para dar inicio a un eterno retorno de la dinámica. Por ello, los momentos de debilidad civilizatoria parecen indicar estos puntos de apertura para un retorno momentáneo, igualmente fallido, que tan rápido como celebra la recuperación de su inmersión oblitera la misma dede una *ratio* tecnológica que la humaniza.

Es así como el reencuentro con la animalidad-humana conlleva el *coraje de una verdad*, de una ontología nunca en calma, que requiere -tal como alegaba Nietzsche- volver a preguntarnos las primeras preguntas. No por encontrar respuestas definitivas, sino por la necesidad ética y política de mantener una inquietud que, en vez de estabilizar y moralizar la inmunidad de la vida, sea capaz de arrojarse sin temor a su beligerancia. De ahí el valor del subversivo, del genio de la cultura, o aquel capaz de torcer la fantasía emancipatoria del humano, claro está habitando -cual canalla- en la agonía de la ciudad formal y sus determinaciones que lo conminan a los bordes de la misma. Es por ello que Foucault reconocía en la animalidad una tarea para sí mismo, pero un escándalo para los otros. Y es que la aparición del animal no podrá acontecer pacífica: su *biopoiética* para el humano resultará siempre desconcertante.

Con ello, una biopolítica afirmativa conlleva la necesidad de renunciar a un estatuto de la misma enclavado en la técnica propiamente humana. Implica así el pasaje a *lo abierto* del animal-humano y no tanto la potenciación de un “ciudadano biológico” que, a estas alturas, parece la competencia en un entramado de defensas inmunitarias. Y es que la cuestión de la soberanía, la propiedad y la libertad parecen exigir un paso previo de retirada, de caída de las mismas pretensiones, en un volcamiento sobre sí que, para afirmarse implicará primero -tal como el mismo Foucault lo advertía- gobernarse a sí mismo. Tal ejercicio no apunta a darle una voz -palabra, significante- a la animalidad -algo así como hacer hablar a los animales-, sino más bien al trabajo del silencio de lo

humano, en un reencuentro mudo, propio de pensarnos desde el desgarramiento melancólico o -con Arancibia (2016)- en ese sentido trágico en que se posa la vida. Todo ello implica renunciar a las ventajas económicas de una vida curvada sobre su productividad e interesarnos -siguiendo a Fassin (2012)- justamente respecto de aquello “rechazado para la muerte”. No se trata entonces de ser una buena serpiente como tampoco de regresar al viejo topo en la imagen que nos proponía Deleuze (2014), sino de conciliarnos en una economía del animal anterior a toda imagen humana del mismo que es, por cierto, la imagen que perdura en nosotros: aquella que luego estamos *si(gui)endo*.

Vemos así la necesidad de querer no sólo lo que se tiene, ni lo que se añora en cuanto humano, sino también la importancia de querer lo no querido, aquello que parece exterior a la suposición del humano. Querer la negatividad significa abrirse a una voluntad que también es *clinamen*, arrojando así al otro en cuanto límite y no en cuanto extensión de sí mismo. Esto es lo que hemos aprendido con la *communitas* o comparecencia comunitaria (Pakman, 2014), que no es el vínculo con el otro para el goce y la potenciación de sí mismo, sino la relación inefable de estar-con-los-otros, de un estar para nada en particular. Es, de este modo, una celebración de la insuficiencia y no de la completitud. El animal-humano se encuentra entonces en este *clinamen* que no lo llena de nada, porque no es in-dividuo, sino que le permite comparecer su vacío en ese entre-nosotros propio de una inmersión que no escapa a la opacidad del encuentro. Una comunidad del animal-humano que no se revela así en una síntesis nominal, sino en una permanente apertura en algo que no *hace*, sino que le *sucede*.

Por ello las comunidades virtuales, o todas aquellas tecnologías del encuentro van preñadas de la experiencia del vacío, oscilando entre avatares y fingimientos que se entrecruzan con las muecas salvajes de una voluntad contenida. La afirmación de la vida conlleva entonces no un “hacer vivir”, sino un “dejarse vivir” desde el reparto del encuentro, donde la *animalitas* puede, si se lo permite, encontrar el lugar donde “echarse”, expuesta al contagio, porque en ello

no reside su muerte, sino todo lo contrario, ahí habita la afirmación de su propia vida.

Esto no se trata -como con ironía podría pensarse- de abrir las puertas del zoológico humano, sino más bien de pensar críticamente la situación de la zoología como la situación del lugar del animal. Es pensar el desplazamiento del animal *exhibido* al animal *encontrado*, donde la bravura y lo exótico no encuentran arreglo con la seguridad inmunitaria, sino que nos dejan expuestos a la ferocidad de la aparición. Será este escenario del encuentro, de la tensión entre la fragilidad del animal-humano y su voluntad de poder, lo que decidirá en qué termina cada quien y no así una tecnología de distribución de los mismos en una arquitectura de la captura y la dominación.

Ligado a lo anterior hablamos así de la dignidad del animal-humano. Este no necesita entrenarse como si debiera sumar algo a lo que ya está siendo. Lo único que se entrena -aquello que provee el *fitness* y el *management*- es la humanidad desprovista de su continuidad animal. La dignificación por competencia opaca así la *dignitas* propia del animal-humano, empujándolo a piruetas muchas veces obscenas de corporalidades simuladas o aquel *trompe l'oeil* que advertía Baudrillard (1981). Lo que confiere dignidad al animal es, por el contrario, el ejercicio de su cautivamiento, de su ser capaz de estar con otros en su medio circundante. Es así el impulso de la penetrabilidad en su *Unwelt*, una apertura sin develamiento, ajena a todo *telos* de mejoramiento que escape a lo que en su inmersión le resulta cautivador.

No es tampoco, como algunos sospecharán, un embrutecimiento de la vida humana. Tal cuestión sólo podría pensarse desde la supremacía de una forma de vida que -en vistas del colapso planetario- no revela más que el edificio de un humano frágil y temeroso. Es, por el contrario, el arribo a la posibilidad de conmovirse esencialmente [*Stimmung*], cuestión que no implica un *más* del mundo, sino que justamente un *menos* del mismo. En efecto, se trata de cultivar la posibilidad de aburrirse, arrojado en una experiencia de inmersión que no

reclama nada, sino que se halla estremecida en un simple estar-ahí-con-otros. Es entonces el juego entre latencia e ilatencia, entre velamiento y develamiento que alegóricamente encontrábamos en la figura de Asterión.

Finalmente, el llamado a una reconciliación con la animalidad-humana no apunta -como decíamos al inicio de este trabajo- a la apropiación humana de la animalidad como un otro dentro de nosotros mismos, como un predicado del humano, cuestión ya identificable en las occidentalizaciones del budismo y otras tradiciones espirituales. La animalidad ciertamente no es predicado, no es así administrable; pero tanto como no es una otredad escondida que pudiera deshacerse de una humanidad cual retorno a lo primitivo.

La animalidad-humana se comporta más bien como el singular a partir del cual se debe pensar el plegamiento de lo impensable a partir de la desconexión antropocentrada de su origen. Como la silueta desde cuya apertura debieramos tomar el pulso de la *animalitas*, revisitando en ello las categorías ético-políticas que constituyen la arquitectura del mundo como lo conocemos. De este modo, el problema de una economía política de la vida y sus estratagemas inmunizadores no puede resolverse desde sus propias reglas económicas, políticas, médicas o jurídicas, dado que ellas ya cancelan *a priori* la recuperación de la animalidad-humana, confinándola a operar al interior de una ecuación que la somete a sus prerrogativas calculantes. La búsqueda de un nuevo arraigo exige la reafirmación de una pobreza esencial que en su riqueza conmocional nos acerque a una buena vida, cuestión aún ininteligible para las determinaciones que administran la comprensión de la vida actual. Por ello, ante las constricciones feroces de la política *sobre* la vida, una biopolítica afirmativa, una política *de* la vida, exige un trabajo de mayor alcance, un trabajo de inversión, en el arrobamiento sobre nosotros mismos en cuanto animales-humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, F. (2012). Poder sobre la vida, política de la muerte: sobre las formas de resistencia al biopoder en Foucault. En Lemm, V. (ed.), *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica* (pp. 433-452). Santiago de Chile: Ediciones UDP
- Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene*. Valencia: Pre Textos
- Agamben, G. (2005). *Estado de excepción. Homo sacer II*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora
- Agamben, G. (2006a). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Valencia: Pre-Textos
- Agamben, G. (2006b). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo
- Arancibia, J. P. (2016). *Tragedia y melancolía. Idea de lo trágico en la filosofía política contemporánea*. Santiago: Ed. La Cebra
- Badiou, A. (2003). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial
- Balibar, E., Deleuze, G., Dreyfus, H., et al. (1999). *Michel Foucault filósofo*. Barcelona: Gedisa
- Barry, A., Osborne, T., Rose, N. (1996). *Foucault and political reason, liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*. Chicago: The University of Chicago Press
- Baudrillard, J. (1981). *De la seducción*. Madrid: Cátedra
- Baudrillard, J. (1991). *Las estrategias fatales*. Barcelona: Anagrama
- Blanchot, M. (1999). *La comunidad inconfesable*. Madrid: Arena libros
- Borges, J. L. (2013). La casa de Asterión. En *Cuentos completos* (pp. 277 -279). Buenos Aires: Debolsillo
- Bostrom, N. (2005). A history of transhumanist thought. En *Journal of Evolution and Technology* - Vol. 14 Issue 1 - April 2005
- Bostrom, N. (2005). Transhumanist values. Ethical issues for the twenty-first century. En *Philosophy Documentation Center*, pp. 3 - 14
- Bröckling, U. (2015). *El self emprendedor. Sociología de una forma de subjetivación*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado
- Candiloro, H. (2012). Pobreza, vida y animalidad en el pensamiento de Heidegger. En *Areté Revista de Filosofía*, Vol. XXIV, N°2, 2012, pp. 263 – 287
- Candiloro, H. (2014). El animal racional revisitado. Una indagación en los fundamentos metafísicos de la biopolítica contemporánea a partir de Heidegger. En Cragolini, M. (Comp.) *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica* (pp. 79 – 99). Adrogué: Ediciones La Cebra
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del hombre

- Castro, E. (2008). *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*. Buenos Aires: UNSAM EDITA
- Castro, E. (2010). ¿Qué es la política para la biopolítica?. En Cassigoli, I., Sobarzo, M. (eds.). *Biopolíticas del sur* (pp. 21 – 33). Santiago: Ed. Arcis
- Castro, E. (2018). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Siglo XXI Editores
- Castro, R. (2008). *Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena*. Santiago: LOM
- Chun, S. (2014). Animales políticos: Lévinas, Bataille, Derrida. En Cragolini, M. (Comp.) *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica* (pp. 131 – 150). Adrogué: Ediciones La Cebra
- Costa, F. y Rodríguez, P. (2012). La vida como información, el cuerpo como “señal de ajuste”: los deslizamientos del biopoder en el marco de la gubernamentalidad neoliberal. En Lemm, V. (ed.), *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica* (pp. 151 – 173). Santiago de Chile: Ediciones UDP
- Cragolini, M. (2014). Sobre algunas (in)ciertas afinidades electivas: la presencia de Nietzsche en los debates biopolíticos contemporáneos. En *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica* (pp. 11 – 44). Adrogué: Ed. La Cebra
- Cubides, H. (2006). *Foucault y el sujeto político: ética del cuidado de sí*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores
- Darwin, Ch. (2009a). *El origen de las especies por medio de la selección natural*. Madrid: Universidad Nacional Autónoma de México
- Darwin, Ch. (2009b). *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*. Barcelona: Crítica
- Deleuze, G. (1999). “¿Qué es un dispositivo?”. En Balibar, E., Deleuze, G., Dreyfus, H., Frank, M., Glücksmann y otros. *Michel Foucault filósofo* (pp. 155 – 163). Barcelona: Gedisa
- Deleuze, G. (2008). ¿Qué es un acto de creación?. En *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975 – 1995)* (pp. 281 - 289). Valencia- Pre-Textos
- Deleuze, G. (2010). *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus
- Deleuze, G. (2014). Postscriptum sobre las sociedades de control. En *Conversaciones 1972 – 1990* (pp. 277 – 286). Valencia: Pre-Textos
- Deleuze, G. (2017). *La subjetivación. Curso sobre Foucault III*. Buenos Aires: Cactus
- Deleuze, G. (2019). *Nietzsche*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus
- Derrida, J. (1989). Cogito e historia de la locura. En *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos
- Derrida, J. (1998). *Espectros de Marx. El trabajo de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*. Madrid: Ed. Trotta
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego esto sí(gui)endo*. Madrid: Ed. Trotta

- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano- Volumen I (2001 -2002)*. Buenos Aires: Manantial
- Dreyfus, H., Rabinow, P. (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión
- Ehrenberg, A. (2000). *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión
- Ema, J. (2009). Capitalismo y subjetividad ¿Qué sujeto, qué vínculo y qué libertad?. En *Psicoperspectivas*, VIII (2), 224-247. 2009. Recuperado el 12 de mayo de 2015 desde <http://www.psicoperspectivas.cl>
- Esposito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu
- Esposito, R. (2006a). *Bíos, biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu
- Esposito, R. (2006b). *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz
- Esposito, R. (2006c). *Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Gamma
- Esposito, R. (2009a). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. España: Herder
- Esposito, R. (2009b). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu
- Esposito, R. (2009c). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu
- Fassin, D. (2012). Otra política de la vida es posible: crítica antropológica del biopoder. En Lemm. V. (ed.), *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica* (pp. 21 -49). Santiago de Chile: Ediciones UDP
- Ferry, L. (2017). *La revolución transhumanista*. Madrid: Alianza
- Fisher, M. (2018). *Realismo capitalista ¿No hay alternativa?*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra
- Foucault, M. (1995). Omnes et singulatim. Hacia una crítica de la razón política. En *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós
- Foucault, M. (1999a). ¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?. En *Obras Esenciales. Volumen II: Estrategias de poder* (pp. 343- 361). Barcelona: Paidós
- Foucault, M. (1999b). Nacimiento de la medicina social. En *Obras Esenciales. Volumen II: Estrategias de poder* (pp. 363- 384). Barcelona: Paidós
- Foucault, M. (1999c). La “gubernamentalidad”. En *Obras Esenciales. Volumen III: Estética, ética y hermenéutica* (pp. 175 – 197). Barcelona: Paidós
- Foucault, M. (1999d). La ética del cuidado de sí mismo como práctica de la libertad. En *Estética, ética y hermenéutica. Vol. III* (pp. 393 – 415). Barcelona: Paidós
- Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975 – 1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1982-1982)*. México: Fondo de Cultura Económica
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI

- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977 -1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Foucault, M. (2007a). *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978 – 1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Foucault, M. (2007b). *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*. México: Siglo XXI
- Foucault, M. (2007c). La vida: la experiencia y la ciencia, en Giorgi, G. y Rodríguez, F. (Comp.). *Ensayos sobre biopolítica: excesos de vida* (pp. 41 – 57). Buenos Aires: Paidós
- Foucault, M. (2008). *Historia de la sexualidad 3: la inquietud de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Foucault, M. (2009a). *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores
- Foucault, M. (2009b). *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982 – 1983)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1983 – 1984)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Foucault, M. (2014). *Obrar mal, decir la verdad: función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores
- Foucault, M. (2016). *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980*. México: Siglo XXI Editores
- Frank, A. (2004). Emily's Scars: Surgila Shapings; Technoluxe, and Bioethics. En *Hastings Center Report*, vol. 4, nº 2, pp. 18 - 29
- Freud, S. (1992). *El malestar de la cultura*. En *Obras completas. Vol. 21 (1927 - 31)*. Buenos Aires: Amorrortu
- Fukuyama, F. (2002). *Our posthuman future. Consequences of the biotechnology revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux
- García de la Huerta, M. (2012). *Foucault y el neoliberalismo: una lectura crítica*. En Lemm, V. (ed.), *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica* (pp. 177 – 197). Santiago de Chile: Ediciones UDP
- García, F. (2016). El giro viopolítico. *Violance* y desconstrucción. En *Política y Cultura*, otoño 2016, núm. 46, pp. 33-53
- Giorgi, G., Rodríguez, F. (comp.) (2007). *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós
- Gómez Pedrido, M. (2014). *La afirmación instantánea de la vida como voluntad de poder en Also Sprach Zarathustra*. En Cragolini, M. (Comp.) *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica* (pp. 45 – 65). Adrogué: Ediciones La Cebra
- González Gallinas, E. (2016). *Pensar los animales en Jacques Derrida* (Tesis Doctoral). UNED Universidad Nacional de Educación a Distancia (España). Facultad de Filosofía. Departamento de Filosofía
- González, J. (2017). *Bíos. El cuerpo del alma y el alma del sujeto*. México: FCE
- Han, B. CH. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder

- Han, B. CH. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder
- Han, B. CH. (2014a). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder
- Han, B. CH. (2014b). *La agonía del Eros*. Barcelona: Herder
- Han, B. CH. (2015). *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Barcelona: Herder
- Han, B. CH. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder
- Hardt, M., y Negri, T. (2002). *Imperio*. Barcelona: Paidós
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*. Madrid: Alianza Editorial
- Heidegger, M. (2005). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria
- Heyes, C. (2007). *Self-transformations. Foucault, ethics and normalized bodies*. Oxford: University Press
- Koch, T. (2010). Enhancing Who? Enhancing What? Ethics, Bioethics, and Transhumanism. En *Journal of Medicine and Philosophy*. 0: 1-15, 2010. doi:10.1093/jmp/jhq051
- Lacan, J. (1985). *Escritos 2. Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE
- Landa, M. I. y Marengo, L. (2010). Devenir cuerpo empresa: el nuevo capitalismo y sus tramas de sujeción. En *Cuerpos contemporáneos: nuevas prácticas, antiguos retos, otras pasiones*, (pp. 161 – 182). Actuel Marx Intervenciones, Núm.9, Primer Semestre 2010
- Lazzarato, M (2010). *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta
- Lazzarato, M. (2006). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid: Traficantes de Sueños
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu
- Lemm, V. (2010a). *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*. Santiago: Ed. Diego Portales
- Lemm, V. (2010b). *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Santiago de Chile: ED. Universidad Diego Portales
- Lemm, V. (2013). *Nietzsche y el pensamiento contemporáneo*. Chile: Fondo de Cultura Económica
- Lemm, V. (2015). Nietzsche y la biopolítica: cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico. En *Ideas y Valores*, 64(158), pp. 223-248
- Lemm, V. y Vatter, M. (2009). Biopolítica y filosofía: [Roberto Esposito] Entrevistado por Vanessa Lemm y Miguel Vatter. En *Revista de Ciencia Política*, Vol. 29, núm. 1, 2009, pp. 133 - 141
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica. Seguido de sobre el gobierno privado indirecto*. Madrid: Melusina
- Mendieta, E. (2012). El bestiario de Heidegger: el animal sin lenguaje ni historia. En *Filosofía UIS*, Volumen 11, Número 1 enero - junio de 2012, pp. 17 – 43

- Michéa, J. C. (2002). *La escuela de la ignorancia*. Madrid: Acuarela
- Miller, J. (1995). *La pasión de Michel Foucault*. Santiago de Chile: Ed. Andrés Bello
- More, M., Vita-More, N. (eds.) (2013). *The transhumanist reader. Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. West Sussex: Wiley Blackwell
- Muhle, M. (2012). Sobre la vitalidad del poder: una genealogía de la política a partir de Foucault y Canguilhem. En Lemm, V. (ed.), *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica* (pp. 397 – 432). Santiago de Chile: Ediciones UDP
- Muñoz, E. (2013). Ser humano, animal y animalidad. Novedad y alcance de Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad 1929/1930 de Martin Heidegger. En *Veritas*, N° 29 (septiembre de 2013): pp. 77- 96
- Muñoz, E. (2015). El aporte de Jakov von Uexküll a Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad (1929-1930) de Martin Heidegger. En *Diánoia*, volumen LX 75 (noviembre de 2015): pp. 85 – 103
- Nancy, J. L. (2000). *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: Universidad Arcis
- Nietzsche, F. (2011). El nacimiento de la tragedia [GT]. En *Obras Completas. Volumen I. Escritos de juventud* (pp. 329 - 438). Madrid: Tecnos
- Nietzsche, F. (2011). Hermenéutica bíblica y cristianismo [Esbozos autobiográficos y apuntes filosóficos de juventud (1858 – 1869)]. En *Obras Completas. Volumen I. Escritos de juventud* (pp. 209 – 216). Madrid: Tecnos
- Nietzsche, F. (2011). Schopenhauer como educador. Tercera consideración intempestiva [SE]. En *Obras Completas. Volumen I. Escritos de juventud* (pp. 749 – 806). Madrid: Tecnos
- Nietzsche, F. (2011). Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. Segunda consideración intempestiva [HL]. En *Obras Completas. Volumen I. Escritos de juventud* (pp. 695 –748). Madrid: Tecnos
- Nietzsche, F. (2017). Aurora [M]. En *Obras Completas. Volumen III. Obras de madurez I* (pp. 467 – 694). Madrid: Tecnos
- Nietzsche, F. (2017). Humano, demasiado humano [MA]. En *Obras Completas. Volumen III. Obras de madurez I* (pp. 67 – 466). Madrid: Tecnos
- Nietzsche, F. (2017). La gaya ciencia [FW]. En *Obras Completas. Volumen III. Obras de madurez I* (pp. 703 – 905). Madrid: Tecnos
- Nietzsche, F. (2018). Así habló Zaratustra [ZA]. En *Obras Completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la Edición* (pp. 63 – 279). Madrid: Tecnos
- Nietzsche, F. (2018). Crepúsculo de los ídolos [GD]. En *Obras Completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la Edición* (pp. 609 – 691). Madrid: Tecnos

- Nietzsche, F. (2018). El Anticristo [AC]. En *Obras Completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la Edición* (pp. 693 – 772). Madrid: Tecnos
- Nietzsche, F. (2018). La genealogía de la moral [GM]. En *Obras Completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la Edición* (pp. 439 – 560). Madrid: Tecnos
- Nietzsche, F. (2018). Más allá del bien y del mal [JGB]. En *Obras Completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la Edición* (pp. 281 – 437). Madrid: Tecnos
- Pakman, M. (2000). Conocimiento disciplinar, postmodernismo y globalización: un llamado a efectuar el “giro reflexivo” de Donald Schön en las profesiones ligadas a la salud mental. En *Revista Mosaico*, N° 13-14 y originalmente en *Cybernetics and Human Knowing*, vol 7, n° 2-3, 2000
- Pakman, M. (2014). *Texturas de la imaginación. Más allá de la ciencia empírica y del giro liguístico*. Barcelona: Gedisa
- Persson, I., Savulescu, J. (2012). *Unfit for the future. The need for moral enhancement*. Oxford: Oxford University Press
- Petryna, A. (2002). *Life Exposed. Biological citizens after Chernobyl*. New Jersey: Princeton University Press
- Pfeiffer, M. (2014). El bíos: vida y potencia, su lugar en la biopolítica y la bioética. En Cragolini, M. (Comp.) *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica* (pp. 67 – 77). Adrogué: Ediciones La Cebra
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión
- Rancière, J. (2006). *Política, policía y democracia*. Santiago de Chile: LOM
- Rose, N. (2004). *Powers of freedom. Reframing political thought*. Cambridge: University Press
- Rose, N. (2007). *The politics of life itself. Biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century*. New Jersey: Princeton University Press
- Rose, N. (2012). *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. La Plata: UNIPE: Editorial Universitaria
- Rose, N. (2019). *La invención del sí mismo. Poder, ética y subjetivación*. Santiago de Chile: Pólvora Editorial
- Rose, N. y Miller, P. (1992). Political power beyond the state: problematics of government. En *The British Journal of Sociology*. Vol. 43, No. 2 (Jun., 1992), pp. 173-205
- Rose, N. y Novas, C. (2004). Biological citizenship. En Ong, A. y Colier, S. (eds), *Blackwell Companion to Global Anthropology*, Oxford, Blacwell
- Roudinesco, E. y Derrida, J. (2009). *Y mañana, Qué...* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Safranski, R. (2019). *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tusquets Editores

- Saidel, M. (2007). Reseña sobre Roberto Esposito y su mirada impolítica. Extraído el 02 de marzo de 2011 de http://www.biopolitica.cl/docs/publi_bio/Saidel_Resena_Esposito%20.pdf, p. 11
- Salinas, A. (2014). *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*. Viña del Mar: CENALTES
- Sánchez Meca, D. (2017). Introducción al Volúmen III: el pensamiento de Nietzsche entre 1876 y 1882. En *Friedrich Nietzsche. Obras Completas. Volumen III. Obras de madurez I* (pp. 13 – 58). Madrid: Tecnos
- Sánchez Meca, D. (2018). Introducción al Volúmen IV: el pensamiento del último Nietzsche. En *Friedrich Nietzsche. Obras Completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la Edición* (pp. 17 – 61). Madrid: Tecnos
- Savulescu, J. (2016). Genetic interventions and the ethics of enhancement of humans beings. En *Gazeta de Antropología*, 2016, 32 (2), artículo 07;
- Savulescu, J., Bostrom, N. (eds.) (2003). *Human enhancement*. Oxford: Oxford University Press
- Sennet, R. (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama
- Singer, P. (1999). *Liberación animal*. Madrid: Ed. Trotta
- Stiegler, B. (2002). *La técnica y el tiempo Vol. 1. El pecado de Epimeteo*. Hondarribia: Ed. Hiru Argitaletxea
- Villarroel, R. (2014). *Interesarse por la vida. Ensayos bioéticos y biopolíticos*. Santiago de Chile. Ed. Universitaria
- Villarroel, R. (2015). Consideraciones bioéticas y biopolíticas acerca del transhumanismo. El debate en torno a una posible experiencia posthumana. En *Revista de Filosofía*. Vol. 71 (2015) 177 - 190
- Walder, P. (2012). El cuerpo fragmentado. En *Polis Revista Latinoamericana* [en línea], 7, Cartografías para el futuro - 2004, consultado el 13 de mayo de 2016

Abreviaturas Obras de F. Nietzsche¹⁷⁶

AC	<i>El Anticristo</i>
FW	<i>La gaya ciencia</i>
GD	<i>Crepúsculo de los ídolos</i>
GM	<i>La genealogía de la moral</i>
GT	<i>El nacimiento de la tragedia</i>
HL	<i>Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. Segunda consideración intempestiva</i>

¹⁷⁶ Si bien en la tesis se siguen las normas APA, para facilitar la referencia a los libros de Nietzsche se ha tomado como modelo la abreviatura utilizada en las volúmenes de sus *Obras Completas* editadas por Tecnos, Madrid

JGB *Más allá del bien y del mal*
M *Aurora*
MA *Humano, demasiado humano*
SE *Schopenhauer como educador. Tercera consideración intempestiva*
ZA *Así habló Zaratustra*