



GENEALOGÍA, VIDA, PRAXIS

Acerca de los desafíos conceptuales de la “nuda vida”

GENEALOGY, LIFE, PRAXIS

On the conceptual challenges of “bare life”

Marcelo Córdoba

Centro de Estudios Avanzados, Unidad Ejecutora de CONICET
Universidad Nacional de Córdoba
superlego04@gmail.com

Resumen

El propósito de este artículo es desarrollar una evaluación polémica de las premisas y las conclusiones que Giorgio Agamben despliega en la serie *Homo Sacer*. Específicamente, esta polémica se concentrará en el abusivo empleo de la genealogía foucaultiana. El artículo comienza con una exposición sintética de las tesis centrales de Agamben. A continuación, hace referencia a las debilidades constitutivas del paradigma estructuralista para pensar el cuerpo. Estas debilidades habrían sido superadas por la teoría postestructuralista de Deleuze, quien concibió un modelo dinámico del cuerpo y del deseo, llegando a postularlos como el principio mismo de la praxis y la historicidad humanas. Este principio es asumido por el “materialismo antidualéctico” de Toni Negri, presentado como una filosofía de la praxis adecuada a un contexto de dominación biopolítica planetaria. Pero si Negri restituye la historicidad de la condición humana, su concepción totalizadora de “biopolítica” impide pensar un criterio operativo de crítica social. El artículo concluye exponiendo la noción de “crítica” que Foucault sugiriera hacia el final de su producción; a esta luz, explicita las razones que vuelven a la investigación de Agamben incompatible, no sólo con la propuesta de Foucault, sino con cualquier forma de crítica y praxis sociales de liberación.

Abstract

This article aims at a polemical assessment of the ideas Giorgio Agamben develops in the *Homo Sacer* series. Specifically, the argument focuses on the outrageous use the Italian author gives to Foucault’s genealogy. The article begins with a brief exposition of *Homo Sacer*’s main thesis. Next, it stresses what seem to be the inescapable weaknesses the structuralist paradigm shows in theorizing the body. These weaknesses are overcome by Deleuze’s post-structuralist conception of “Body without Organs”, whereby desire is posited as a productive flow that operates even as the principle of human praxis and historicity. A principle fully assumed in Toni Negri’s “antidialectic materialism”, a Marxist attempt to produce a philosophy of praxis suited to struggle against biopolitical domination at a global level. Although Negri restores historicity to the human condition, his totalizing



conception of “biopolitics” stands in the way of a truly operative criterion for social critique. The article concludes with references to Foucault’s own notion of a critical social thought, a question he worked on during the last stages of his life; consequently, it states the reasons that put Agamben’s conclusions at odds, not just with Foucault’s proposition, but with any form of critical thought and liberating social praxis.

Palabras clave: Agamben – biopolítica – genealogía – historicidad - crítica social

Key words: Agamben – biopolitics – genealogy – historicity - social critique

Ante la perplejidad que puede suscitar el primer acercamiento a las provocadoras tesis de *Homo sacer*, no debería dejar de reconocerse que la monumental investigación de G. Agamben plantea, al pensamiento sobre la “biopolítica”, problemas originales y dignos de consideración. De éstos derivan, en efecto, cuestionamientos que han de interpelar poderosamente a quienes vemos en la “genealogía” la principal contribución crítica y metodológica de la filosofía de M. Foucault. Estimamos que tales desafíos exigen una respuesta adecuada, antes de permitirnos llamar la atención sobre lo que creemos es el sentido aberrante en que Agamben interpreta -y prosigue, asegurando corregirla- la empresa investigativa de Foucault.

El propósito de este artículo, en consecuencia, será demostrar que las implicaciones del concepto fundamental de “nuda vida” se oponen diametralmente al espíritu del enfoque genealógico. Asumida como la “cifra” del “secreto” que subtiende toda la historia política de Occidente, entendemos que dicha noción presupone y afirma visiones de la historicidad y del poder profundamente reñidas con las premisas básicas del pensamiento foucaultiano.

Procuraremos, en un comienzo, hacer un relevo sucinto de las principales tesis de la serie *Homo sacer* (I). A los fines de trazar un paralelismo con las que juzgamos son algunas de las flaquezas conceptuales del propio Agamben, daremos un rodeo por las objeciones que ciertos autores, situados en un paradigma teórico que hace hincapié en la experiencia sensible de la corporeidad, han dirigido al “determinismo discursivo” que caracteriza a las concepciones del cuerpo enraizadas en presupuestos estructuralistas. Éstas suponen una representación reduccionista de los cuerpos, en tanto entidades pasivamente sometidas a los dispositivos de “normalización” y “disciplinamiento”; reduccionismo que admitiría, sin embargo, ser superado merced a la renovación del concepto de “deseo” realizada por G. Deleuze (II).



La noción propiamente postestructuralista del “Cuerpo sin Órganos” nos remitirá, entonces, a un repaso de la original propuesta neomarxista de Toni Negri, una de cuyas premisas clave —compartida por Agamben— sostiene la naturaleza “biopolítica” de la dominación social contemporánea. En esta sección, procuraremos justificar que una noción dinámica del *bios*, como la elaborada por Michael Hardt y Toni Negri, restituye al análisis genealógico la potencia historizante y productiva de la vida humana en cuanto “virtualidad pura”— un aspecto negado por el concepto de “nuda vida”. Demostraremos, no obstante, que la efectividad crítica de la teoría de Hardt y Negri resulta neutralizada por el recurso argumentativo a un “nomadismo de la multitud” presentado como praxis espontánea (III). Luego, evocaremos el tratamiento que, durante la última etapa de su producción, Foucault dedicara a la cuestión de la “autonomía”, con lo que pretendió ofrecer una respuesta viable a la pregunta por “el sentido de la crítica” (IV). Concluiremos, en fin, con una exposición directa de las que entendemos son las razones por las que la investigación de Agamben —desplegada a partir de la postulación de la tesis especulativa de la “nuda vida” —, no sólo desvirtuaría el impulso crítico de la genealogía foucaultiana (aspecto conservado en Negri), sino que obturaría sin más la posibilidad de cualquier forma de crítica social y de praxis liberadora viable (V).

I

Según Agamben (2006), Foucault se equivoca al situar el “umbral de modernidad biológica” de una sociedad “en el punto en que la especie y el individuo, en cuanto simple cuerpo viviente, se convierten en el objetivo de sus estrategias políticas” (p. 11). Así y todo, Agamben suscribe el diagnóstico lanzado no sólo por Foucault sino también por H. Arendt, a saber: la “politización de la nuda vida” (el ingreso de la vida biológica del ser humano, la *zoé*, en la esfera de la *polis*) constituye el “acontecimiento decisivo de la modernidad” (p. 13).

Pero lo que dichos autores no habrían llegado a comprender —continúa Agamben— es que la relación entre política y vida no es un fenómeno original a la modernidad, sino más bien la puesta en evidencia del vínculo secreto y esencial que ha unido al “poder” con la “nuda vida” desde los mismos orígenes de la política occidental. Perspectiva cuya justificación exigirá expandir los horizontes de la investigación genealógica, a los efectos de revelar la “ficción” constitutiva del *arcanum imperi* de los



sistemas políticos modernos: el secreto que subyace al poder no es sino el “estado de excepción”. Este fundamento inconfesado del poder político, por cierto, habría alcanzado hoy su máximo despliegue planetario, dotando de una lúgubre actualidad a la tesis benjaminiana de un tiempo en el que *la excepción se convierte en regla*.

Aquello que distinguiría a la política moderna, en este sentido, no es la sustitución del “poder soberano” por una multiplicidad de “técnicas de gobierno” (del individuo y las poblaciones, según la conocida tesis foucaultiana de la “gubernamentalidad”), sino, antes bien, el hecho de que en el Estado moderno el soberano asume su verdad metafísica milenaria, a saber: su orden se funda sobre una *inclusión* de la vida humana operada bajo la forma de su *exclusión*. Esta revelación le es ofrecida a Agamben merced a “una oscura figura del derecho romano arcaico”, el *homo sacer*: una vida desprovista de calificaciones, “*a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacrificable*” (p.18; énfasis en el original).

Quedaría así expuesta la “aporía específica” de la democracia moderna, a saber: el poder soberano que la constituye se funda sobre la excepción de la vida humana. De donde se desprendería, para Agamben, la siguiente conclusión:

“La tesis foucaultiana debe, pues, ser corregida o, cuando menos, completada, en el sentido de que lo que caracteriza a la política moderna no es la inclusión de la *zoé* en la *polis*, en sí misma antiquísima, ni el simple hecho de que la vida como tal se convierta en objeto eminente de los cálculos y de las previsiones del poder estatal: lo decisivo es, más bien, el hecho de que, en paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bios* y *zoé*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación” (2006: 18-19).

La impugnación, que aquí advertimos, de toda una serie de distinciones conceptuales básicas es, por lo demás, una estrategia retórica recurrente en la exposición de Agamben. Estrategia cuya contrapartida se manifiesta en la tendencia a trazar nuevas escisiones, disociando esferas que, por el contrario, se concibieron históricamente en estrecha vinculación. A este respecto, en el tercer volumen de la serie *Homo sacer*, *Lo que queda de Auschwitz*, proclama que la lección más reveladora del exterminio perpetrado por el Tercer Reich, ha consistido en echar luz sobre la equívoca confusión entre el ámbito de la ética (así como el de la teología) y el ámbito de lo jurídico:



“La realidad es que, como los juristas saben perfectamente, el derecho no tiende en última instancia al establecimiento de la justicia. Tampoco al de la verdad. Tiende exclusivamente a la celebración del juicio, con independencia de la verdad o de la justicia. Es algo que queda probado más allá de toda duda por la *fuerza de cosa juzgada* que se aplica también a una sentencia injusta. La producción de la *res judicata*, merced a la cual lo verdadero y lo justo son sustituidos por la sentencia, vale como verdad aunque sea a costa de su falsedad e injusticia, es el fin último del derecho. En esta criatura híbrida, de la que no es posible decir si es hecho o norma, el derecho se aquieta: no le es posible ir más allá” (Agamben, 2000: 10).

Según se aprecia en esta síntesis, el derecho es despojado de cualquier principio de validez normativa, ya sea ético o epistémico, representándolo como una máquina tautológica cuyo único fin es la autoafirmación de su facticidad. A esta conclusión arriba a través del desarrollo de una “arqueología del derecho” (labor que Agamben echa en falta en la investigación de Foucault) cuyos resultados plasmó en *Estado de excepción*, primera parte del tomo II de la serie *Homo sacer*.

Allí Agamben procura dar cuenta de la “estructura doble” del “sistema jurídico de Occidente”, que estaría compuesto por dos elementos heterogéneos, pero al mismo tiempo coordinados. Nuevamente, la caracterización de estos dos elementos abreva del derecho romano; así pues, ahora se invocan las figuras de la *auctoritas* y la *potestas* — ésta designa al elemento “normativo y jurídico”; aquella, al “anómico y metajurídico”. El “estado de excepción” representa el “dispositivo que articula y mantiene unidos esos dos aspectos de la máquina jurídico-política”, instituyendo a su vez un “umbral de indecidibilidad” entre ellos. Así las cosas, en la medida en que el “estado de excepción” se afianza actualmente como la regla, los regímenes políticos contemporáneos se replegarían a este “umbral de indeterminación entre democracia y absolutismo” (Agamben, 2004: 25).

Haciendo referencia a su plan de trabajo, Agamben destacó en su momento que la decisión de anticipar la publicación de esta primera parte de *Homo sacer II*, obedeció a “evidentes razones de actualidad y de urgencia”, a saber: las medidas tomadas por George W. Bush a fines de 2001, cuyo objetivo era establecer el espacio legal para la denominada “guerra contra el terrorismo”, instaurando a la sazón una verdadera “guerra civil legal” a escala mundial.

Con aquellas medidas, el poder ejecutivo se arrogaba la prerrogativa de aplicar una “detención indefinida” a todo extranjero sospechado de “actividades que pusieran en peligro la seguridad nacional”. Quienes cayeran en esta categoría, se exponían a la



cancelación absoluta de sus garantías individuales, convirtiéndose así en seres “jurídicamente innominables e inclasificables”: ni prisioneros ni acusados, solamente *detainees*. Y aquí Agamben invoca una declaración de Judith Butler, quien señalara que en el *detainee* de Guantánamo “la nuda vida encuentra su máxima indeterminación”¹.

En 2008 se editó finalmente la traducción al castellano de *El Reino y la Gloria*, segunda parte de *Homo sacer II*, donde Agamben despliega, con erudición abrumadora, una “genealogía teológica de la economía y del gobierno”. La correlación entre las figuras jurídicas de la *auctoritas* y la *potestas*, adquiere en esta segunda parte la forma de la articulación entre “Reino” y “Gobierno”. Por cierto, las elecciones terminológicas ya anuncian una incursión en el camino abierto por Foucault con sus análisis y descripciones de los cambios históricos en los paradigmas del poder político.

Sin embargo, otra vez Agamben hace alarde de su vocación por corregir al precursor, identificando las limitaciones que, a su entender, lo habrían conducido a sacar conclusiones parciales de su trabajo. De este modo, asume también este eje del programa foucaultiano, pero no sin antes aclarar que lo hará adoptando un punto de vista que subsanaría lo que, sin eufemismos, describe como la cortedad de miras de la exploración genealógica original:

“Esta investigación se propone indagar los modos y las razones por los que el poder ha ido asumiendo en Occidente la forma de una *oikonomía*, es decir, de un gobierno de los hombres. Ella se sitúa por lo tanto en la huella de las investigaciones de Michel Foucault sobre la genealogía de la gubernamentalidad, pero busca, a su vez, comprender las razones internas por las que éstas no han llegado a completarse. En efecto, la sombra que la presente interrogación teórica proyecta sobre el pasado llega, aquí, mucho más allá de los límites cronológicos que Foucault le ha asignado a su genealogía: hasta los primeros siglos de la teología cristiana, que ven la primera e incierta elaboración de la doctrina trinitaria en la forma de una *oikonomía*” (Agamben, 2008: 9).

Sin abundar en su reconstrucción de los frondosos argumentos teológicos, podemos resumir el objetivo de Agamben como la explicitación del modo en que el concepto clásico de *oikonomía* fue incorporado a la doctrina cristiana, configurando el modelo de lo que se llamaría “gobierno providencial del mundo”. Éste representó el fundamento de la “teología económica”, resultado doctrinario de los arduos esfuerzos especulativos que los Padres de la Iglesia consagraron al cometido de salvaguardar la unicidad del ser divino.

El problema en torno al estatuto de la Trinidad —dogma vertebral del cristianismo, y al mismo tiempo flanco vulnerable de la doctrina, por cuanto la exponía a las



acusaciones de recaer en el politeísmo— se resolvieron en virtud de un ingenioso desdoblamiento analítico de la cuestión. Este desdoblamiento, entre el plano de la ontología y el de la praxis, protegió al monoteísmo de la fractura en tanto permitió pensar a Dios como *uno* según su *esencia*, y *triple* sólo según su *acción*.

El paradigma de la “teología económica”, en consecuencia, preservó la unidad de Dios en cuanto ser divino “trascendente e inoperante”, toda vez que proyectaba la triplicidad al plano del gobierno inmanente del mundo. Por cierto, aquí Agamben se propone demostrar que no solamente los conceptos políticos modernos —como sostuviera C. Schmitt— son conceptos teológicos secularizados; también las categorías económicas y la propia concepción de la vida reproductiva de las sociedades humanas tienen como paradigma a la teología cristiana.

En este sentido, la conclusión más significativa a la que se llega sostiene que la fusión del *bios* en la *zoé* —proceso cuya consumación contemporánea habría sacado a la luz el fundamento biopolítico del poder soberano— constituye, no el producto de *una serie de efectos históricos contingentes*, sino, por el contrario, el *resultado necesario* del despliegue práctico de los principios inscriptos, desde sus orígenes, en la doctrina cristiana:

“El hecho de que el viviente creado a imagen de Dios se revele, al final, capaz no de una política, sino sólo de una economía; el hecho de que la historia sea entonces, en última instancia, un problema no político sino ‘de gestión’ y ‘de gobierno’, no es, en esta perspectiva, otra cosa que *una consecuencia lógica* de la teología económica” (Agamben, 2008: 16; énfasis nuestro).

II

Más adelante retomaremos esta evaluación polémica de las premisas y conclusiones de la investigación de Agamben. Específicamente, procuraremos poner de relieve algunos supuestos responsables de tergiversar la concepción genealógica de la historia, desvirtuando así su impulso crítico. Insistimos en que este propósito halla su justificación en el hecho de que la empresa intelectual de Agamben, no sólo se declara inspirada por el trabajo de Foucault, sino que además, como vimos, aspira a superarlo.

Por el momento, no obstante, consideraremos otra instancia de aplicación del pensamiento foucaultiano. Consideración cuya pertinencia para nuestra argumentación estriba en el modo (análogo en este punto al de Agamben) en que estas investigaciones, al tiempo que reivindican las enseñanzas Foucault, las elaboran en un sentido ajeno a su interés constitutivo por ejercer una crítica eficaz a toda forma de dominación. Nos



referimos, en concreto, a la recepción que ha tenido el programa genealógico en muchos ámbitos académicos anglosajones.

Esta recepción es denunciada, desde la perspectiva de una antropología fenomenológica, por Thomas Csordas (1994), quien argumenta que sobre los “estudios del cuerpo” (corriente que, en las últimas décadas, no ha dejado de sumar adeptos en dichos contextos universitarios) ha pesado lo que él denomina el “paradigma del texto” del estructuralismo. Condicionamiento que se apreciaría en la tendencia a concebir el cuerpo como un “criatura de la representación”, ignorando por consiguiente la dimensión existencial, sensible y sensual, del “cuerpo vivido”.

Conforme al “paradigma del texto”, el análisis genealógico es entendido como una herramienta para elucidar las condiciones discursivas de posibilidad del funcionamiento de los sistemas de dominación de los cuerpos. En uno de los artículos que componen el volumen editado por Csordas, Terence Turner (1994) sostiene que los principios estructuralistas bloquean la comprensión del cuerpo en cuanto entidad física o proceso material, reduciéndolo a un estatuto netamente discursivo —es decir, al de un objeto unilateralmente creado por el funcionamiento inmanente de los mecanismos textuales. Este enfoque implica, en consecuencia, una abstracción respecto de las relaciones de fuerzas y los contextos históricos que actualizan aquellos sistemas de dominación, denegando el dinamismo y la materialidad del poder al limitar el objeto de su análisis a las formaciones discursivas.

No ignoramos que el estructuralismo nunca se ocupó del cuerpo —en absoluta consonancia, por lo demás, con su programática polémica contra el concepto de “sujeto”, y el consiguiente rechazo de la validez teórica de los problemas concernientes a la “subjetividad”. Por el contrario, fueron las teorías englobadas bajo la genérica categoría de “postestructuralismo” (en paralelo a una vigorosa reevaluación del pensamiento de Nietzsche) las que convirtieron a la cuestión del cuerpo en un problema teórico legítimo y de primera importancia, reivindicando este giro teórico-epistemológico como una de sus señas distintivas. Con todo, y a pesar de esta atención renovada concedida a la corporeidad como objeto de estudio, las investigaciones concretas identificadas con el postestructuralismo no lograron —según da a entender T. Turner— superar la tendencia reduccionista del estructuralismo a concebir el cuerpo y la subjetividad en tanto efectos del funcionamiento objetivo de estructuras abstractas.



Ahora bien, el núcleo más polémico de la argumentación de Turner recae, no tanto sobre sus epígonos postestructuralistas, sino sobre el propio Foucault. El origen de todos los equívocos radicaría en el paso del método arqueológico a la genealogía —es decir, en el desplazamiento del foco de sus investigaciones, desde el interés por las reglas que en cada “formación discursiva” determinarían lo enunciable, hacia la reconstrucción de los procesos históricos que dieron lugar a las “tecnologías de gobierno” modernas.

Según Turner, en este cambio de enfoque se advertiría la particular reacción del propio Foucault ante el desafío intelectual y político que representara Mayo del '68, acontecimiento que el autor interpreta como un “golpe profundo a la hegemonía estructuralista y al orden jerárquico del discurso intelectual francés” (Turner, 1994: 33). La concepción postestructuralista del cuerpo como “sitio de todos los controles” habría constituido, pues, el subterfugio teórico necesario para conciliar la visión apolítica y antisubjetiva del estructuralismo, con las tensiones provocadas por una revuelta juvenil cuyos reclamos —proclamados con tonos de gran carga sensual y afectiva— se orientaron ante todo a socavar y liberarse de las autoridades sociales establecidas.

La virulencia y suspicacia de las críticas de Turner superan, con todo, a su originalidad. Ya J. Habermas había juzgado que la genealogía de Foucault, tras una fachada de abstención prescriptiva, incurría en un “criptonormativismo”, tanto más endeble por cuanto se desplegaba sobre el trasfondo de un “trascendentalismo moderado” del poder (Haber, 2007). Según esta crítica, Foucault analiza los discursos normativos, monológicamente enunciados por los dispositivos de poder, como un medio performativo dirigido a la producción descontextualizada de individuos, bloqueando una adecuada comprensión de la estructura intersubjetiva del proceso de individuación. En definitiva, la objeción en que convergen estas polémicas es que tampoco la concepción postestructuralista del cuerpo estaría en condiciones de superar el “reduccionismo discursivo” del estructuralismo.

El teórico social Bryan Turner (1996), por su parte, interpreta que la genealogía, aunque concebida como una herramienta de crítica social, en lo que concierne a sus aplicaciones concretas suprime los recursos metodológicos necesarios para imaginar la apertura de ámbitos propicios a praxis de resistencia. A diferencia de Nietzsche, para quien la “voluntad de poder” es un vector autoafirmativo compartido por todos los seres



vivos, no encontraríamos en el concepto de cuerpo, tal como lo emplea Foucault, ningún impulso análogo de contrapoder².

Por cierto, en sus más importantes investigaciones sobre la formación y el funcionamiento de las tecnologías de poder, Foucault describe los procesos de disciplinamiento de los cuerpos individuales, y de regulación de los cuerpos colectivos, como si se ejerciesen sobre una materia prima inerte y pasiva, desprovista de cualquier capacidad de agencia frente a esas fuerzas históricas, por cuyo despliegue son azarosamente producidas y destruidas las formas de vida. De aquí que, para rescatar en este marco genealógico la posibilidad de cierta esfera de autonomía subjetiva, B. Turner también sugiera desplazar la perspectiva, desde el cuerpo “disciplinado” a la “corporeidad” —instancia material y sensible, cuyo estatuto no es reducible a lo “representacional”, sino que entraña una “potencialidad” que, para actualizarse en prácticas de resistencia, dependería de la crítica social situada.

Y en efecto, tanto en sus análisis históricos de la sociedad disciplinaria, cuanto en algunas expresiones plasmadas en sus contribuciones metodológicas, no dejaremos de encontrar en la obra de Foucault pruebas para abonar semejante visión pasiva del cuerpo “normalizado”, unilateralmente generado por los discursos del poder³. Sin dudas, este sombrío retrato de los dispositivos disciplinarios como sistemas totalizadores, cuyo funcionamiento produciría sin tensiones individuos integrados al orden social, expresa el innegable sesgo funcionalista del análisis foucaultiano de la sociedad moderna (Honneth, 2009).

Así y todo, no han faltado autores decididos a proponer lecturas alternativas. Entre ellos destaca el crítico cultural Scott Lash, quien, en su artículo “Genealogy and the Body: Foucault/Deleuze/Nietzsche” (1991), desarrolla un concienzudo alegato en contra de la recepción unilateral y reduccionista a la que, en general, fueran sometidas tanto la genealogía como su enfoque sobre el cuerpo en el medio académico anglosajón. Lash, en cambio, sugiere releer a Foucault reacentuando los aportes específicos de Deleuze, y del propio Nietzsche, en la configuración del pensamiento foucaultiano.

Frente al “*pathos* del negativismo”⁴ de quienes adjudican a los dispositivos de poder la capacidad de determinar y producir sin resistencias formas de vida “normalizadas”, una alternativa prometedora estribaría en la renovación filosófica que lleva a cabo Deleuze, mediante su lectura en clave vitalista de ciertos conceptos de Nietzsche y de Spinoza. De aquí surgiría la fundamental noción de “flujos libidinales”,



principio de un concepto de “deseo” fundamentalmente divergente de aquel contra el que Foucault se rebela en *La voluntad de saber* (2002).

El rechazo de Foucault a la noción de “deseo”, recordémoslo, se justificaba en la evaluación negativa que le merecía una comprensión excesivamente parcializada de la misma, arraigada a su vez en la crítica demoledora al psicoanálisis. En este contexto, en efecto, el “deseo” era reducido a la condición de producto del “poder-ley”, operando como el poderoso estilete normalizador del “dispositivo sexualidad”.

Por contraste, concebir el deseo, con G. Deleuze y F. Guattari (1998), como un “flujo” de energías libidinales, constituye la condición necesaria para representarnos el cuerpo como “pluralidad irreducible de fuerzas”: una *potencia sensible* cuya actualización no ha de agotarse en la imagen y la experiencia del organismo individual —esta potencial relación no organizada e indiferenciada con el cuerpo, propio y ajeno, es lo que, de manera muy sintética, designa la expresión “Cuerpo sin Órganos”.

En tales nociones hallaríamos, pues, las herramientas teóricas para invalidar la concepción del deseo como “sirviente de la Ley” —responsable, dicho sea de paso, de la ausencia de la dimensión psíquica en el análisis de Foucault; ausencia que refuerza la tendencia a concebir el cuerpo como un objeto manipulable, presa inerme del accionar normalizador de las tecnologías de poder⁵. En suma, Lash concluye su artículo con una nota provocadora, afirmando que, mediante estas contribuciones, obtendríamos una noción del análisis genealógico susceptible de impulsar una renovación del marxismo.

III

Esas posibilidades de composición y renovación teórica son precisamente las que explora Toni Negri al fusionar la noción marxista de “*General Intellect*” con la de “Cuerpo sin Órganos”. Según el filósofo italiano, la actual fase del capitalismo se caracteriza por la “subsunción real” del *bios* —toda forma de vida propiamente humana— al capital, lo que supone que las instancias de dominación se han vuelto absolutamente *inmanentes* a la sociedad. En este sentido, el poder se ha extendido hasta los últimos confines del espacio social, indiferente a los límites territoriales (la etapa posmoderna del capitalismo determina la obsolescencia del Estado-nación en cuanto organización política soberana).

Asimismo, en la medida en que este poder se ejerce directamente *en y con* los cuerpos, Negri suscribe la tesis del reemplazo de la “sociedad disciplinaria” por una “sociedad de control” (Deleuze, 2005), en cuyo contexto las relaciones de producción se



habrían vuelto enteramente “biopolíticas” —es decir, la valorización del capital opera a través de tecnologías desterritorializadas de dominación de las energías vitales del ser humano genérico; lo que también significa que la generación de plusvalía no depende ya de una magnitud de trabajo concreto delimitada temporal y espacialmente.

En conformidad con estas premisas teóricas, Hardt y Negri (2000: 28) argumentan que la “epistemología estructuralista” que guió su pesquisa, fue lo que impidió a Foucault entender el *bios* como fuerza, y en cuanto tal, como la “real dinámica productiva de nuestra sociedad biopolítica”. Deleuze y Guattari, por el contrario, nos suministrarían una “comprensión propiamente postestructuralista” del biopoder, capaz de renovar el materialismo histórico anclándolo en la cuestión de la producción del “ser social”: la productividad del biopoder ha de medirse, en efecto, no sólo en términos de mercancías sino también de subjetividades. En suma, Hardt y Negri recurren al concepto de “biopolítica” en tanto clave de interpretación de un sistema global que unifica y regula las desterritorializadas relaciones de producción contemporáneas.

A partir de esta reevaluación del biopoder en términos dinámicos, el problema al que los autores se enfrentan no es el de Foucault (¿cuál puede ser el estatuto de la resistencia?), sino más bien el de Deleuze (¿cómo explicar la estabilización de las relaciones de poder en sistemas de dominación?). Ahora bien, toda vez que Deleuze y Guattari sólo conciben positivamente “el movimiento continuo y los flujos absolutos”, el interrogante en torno a los procesos de “territorialización” y “codificación” operados por los dispositivos del poder⁶ no ha de ser el único en plantearse.

Por añadidura, se impone aquí la cuestión sobre la producción de nuevos “agenciamientos del deseo”, acoplables a las “líneas de fuga” del capitalismo posmoderno. Cuestión que es abordada afirmando la productividad ontológica del *general intellect*, esto es, de las competencias intelectuales comunes a la especie humana. El *general intellect*, en efecto, designa la fuerza de trabajo genérica, tanto intelectual como expresiva; en otros términos, es la potencia biopolítica cuya explotación —efectuada en contextos posfordistas— se actualiza bajo la forma de “trabajo inmaterial”.

En este sentido, dicha “intelectualidad de masas” también representa la inagotable potencialidad productiva de modos originales de subjetivación. El *bios*— la vida inmanente subsumida por el capital— nunca pierde su condición de “pura virtualidad”, fuente de fuerzas vitales siempre excesivas; fuerzas que desbordan continuamente los controles, para escapar por las “líneas de fuga” del orden social. Estas fuerzas vitales



excesivas, compuestas espontáneamente en un nuevo sujeto revolucionario múltiple — caracterizado por la noción spinozista de “multitud”—, condensarán un “contrapoder” ante el que los dispositivos de control del “Imperio” se revelarán definitivamente impotentes.

El “nomadismo de la multitud”, fisonomía que adquirirá esta rebelión contra el orden global posmoderno, encarnaría, en suma, la praxis revolucionaria de esa “comunidad móvil de singularidades deseantes”. Comunidad llamada a constituirse a través de los “agenciamientos rizomáticos” presupuestos en la liberación del potencial subversivo contenido en la estructura “arborescente” de las redes globales de comunicación, esas mismas redes, por cierto, que sirven de medio para las relaciones de producción dominantes.

Trataremos de especificar un poco más la concepción subyacente a este proceso de constitución de la “multitud”. En ciertas ocasiones, para referirse al sustrato virtual de las prácticas de resistencia y rebelión, Negri emplea, en lugar del ya mencionado término *bios*, la evocativa expresión de “la carne”. En directa alusión a Deleuze, “la carne” es caracterizada como un “campo dinámico de intensidades desprovisto de toda organización”. Pero es precisamente la indeterminación que caracteriza a este campo (“una arquitectura de fuerzas abiertas a la metamorfosis”) lo que lo erige en fuente inagotable de cambio y resistencia, un principio vital cuya movilidad incontenible impulsa a la exploración de nuevas formas de subjetividad y de organización de la productividad (Negri, 2007: 131).

Se advierte, desde luego, que “la carne” no es sino otra forma de nombrar al “Cuerpo sin Órganos”⁷. Así las cosas, el “poder constituyente” de esta carne de la multitud posmoderna se manifestaría en su inherente disposición al éxodo permanente; disposición irreductible a toda fijación territorializante, hostil a las codificaciones dominantes. En este sentido, la actualización política de este “nomadismo de la multitud” se traduciría en la institución de una democracia radical desterritorializada, escenario de una continua y renovada puesta en práctica del “poder constituyente” colectivo.

El sugestivo marxismo posmoderno de Negri nos alienta, en fin, a pensar una “filosofía de la praxis” adaptada al plano de estricta inmanencia del poder capitalista globalizado. En una praxis así entendida, desempeñaría un papel crucial la apropiación de las redes desterritorializadas de dominación por parte de la multitud. Esto representa, en efecto, el paso preliminar a la apertura de un espacio de libre actualización de la vida como “pura virtualidad” (Deleuze, 2007), de esa potencia genérica del *bios* de la que



emerge la productividad ontológica del ser social, de la “carne” como el origen “monstruoso” —es decir, excesivo, indeterminado e incontrolable— de la historicidad.

Negri, en este sentido, coincide con Agamben en la caracterización de la política occidental como constitutivamente “eugenésica”; es decir, de una política que se funda sobre el dominio —y negación— de la vida humana genérica (desprovista de calificaciones, *desnuda*), afirmándose, con todo, en cuanto ámbito de la vida plena, realmente digna. Ambos autores convergen, además, en el diagnóstico del presente como la época en que este mecanismo se ha tornado irrevocablemente explícito.

Ahora bien, aunque ya no exista exterior alguno hacia el cual excluir esa “vida monstruosa” sobre cuya excepción se funda el poder estatal, Negri extrae de ello conclusiones radicalmente opuestas al sombrío retrato metafísico que de la política de Occidente traza Agamben. Contra tal interpretación des-historizante, Negri (2003) rescata una tradición filosófica singular que ha concebido la modernidad como afirmación de la historicidad en tanto que “virtualidad absoluta”, y al ser como “el poder del Ser-allí”.

IV

Como vemos, Deleuze le suministra al neomarxismo de Negri los recursos conceptuales para enfocar esa “potencialidad sensible” de la cual, según B. Turner (1996), adolecería la noción de cuerpo en los análisis genealógicos de Foucault. El medio para evitar incurrir en el “determinismo discursivo” consiste, por tanto, en abrir el pensamiento a esta actualización de las potencias inagotables de la corporeidad, permitiendo un pensamiento que no reniegue de los efectos del azar ni de la posibilidad de nuevas experiencias. En este sentido, una base plausible para elaborar una filosofía crítica atenta a la corporeidad, podría hallarse en ese resto que en el cuerpo vivido permanece indeterminado por las tecnologías del poder⁸.

Por su parte, hacia 1978 el propio Foucault comenzaba a reflexionar en torno al concepto de “crítica”, reflexión que en buena medida marcaría toda la última etapa de su pensamiento. En su primera conferencia sobre la *Aufklärung*, se preguntaba, en efecto, “¿Qué es la crítica?”, a lo que respondía con la exposición de un proceso histórico:

“Como contraparte, o más bien como socia y adversaria al mismo tiempo de las artes de gobernar, como manera de desconfiar de ellas, de rechazarlas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de transformarlas, de buscar escapar a esas artes de gobernar o, en todo caso, de desplazarlas a título de reticencia esencial [...], habría ocurrido algo, nacido en Europa en ese momento, una especie de forma cultural general, al mismo tiempo actitud moral y política, manera de pensar, etc., a la que



llamaría muy simplemente arte de no ser gobernado o también arte de no ser gobernado de ese modo ni a ese precio” (citado en Haber, 2007: 223).

Foucault propone, pues, como primera “caracterización general” de la actitud crítica, a este “arte de no ser gobernado de esa manera”. Así comienza a delinearse la inclinación normativa del último Foucault, cuyo principio orientador será la noción de *autonomía*, entendida en primer término, según vemos aquí, como una *actitud*, un cierto *ethos* de “indocilidad reflexiva”.

En su segunda conferencia sobre la *Aufklärung*, Foucault abunda en este concepto de crítica, distinguiendo en él dos dimensiones: una “analítica de la verdad” y una “ontología del presente”. Con esta distinción, Foucault despliega las bases para el pleno aprovechamiento de la genealogía como recurso para el ejercicio de la autonomía. En efecto, si una de las tareas constitutivas de la genealogía es la investigación de los procesos históricos —contingentes y desprovistos de toda nobleza— que nos han convertido en lo que somos, dicha labor no podrá dejar de destacar, por contraste, el espectro de posibilidades que si bien no han llegado a actualizarse, no por ello son menos reales. El cometido de la crítica genealógica puede entenderse, en este sentido, como un estímulo de la imaginación sociohistórica, aletargada ya desde hace varias décadas a esta parte.

Uno de los modos de designar el objeto de la genealogía es la *Herkunft*, traducida como la “fuente” o “procedencia” de un estado de cosas que ha devenido tal como hoy lo conocemos. Estudiar la *Herkunft* implica reconstruir la historia a la luz de la radical dispersión y contingencia de sus procesos: “es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente” (Foucault, 1995: 77).

Si es por accidente, y no por esencia, que nos hemos convertido en lo que somos, no existe impedimento sustancial alguno que nos impida, si así lo decidimos, convertirnos en algo distinto a esto que hemos llegado a ser. Asimismo, en la medida en que estos lineamientos conceptuales hacen colapsar las bases de toda concepción teleológica de la historia, cualquier imagen escatológica del tiempo también se vuelve insostenible. En definitiva, a la luz de estas definiciones, la tesis de que la biopolítica occidental se ha desplegado conforme una necesidad “lógica”, hasta desocultar su fundamento “tanatopolítico” —fundamento inscripto en sus orígenes primordiales—, no encontraría a nuestro entender asidero en el pensamiento foucaultiano.



Esta conclusión, por lo demás, no resulta sino reforzada si consideramos el otro aspecto del objeto de la genealogía, esto es, la *Entstehung*. Señala Foucault que con este término Nietzsche designó la “emergencia”, el “punto de surgimiento”. Esta afirmación del “principio y la ley singular de una aparición”, es lo que concede a la genealogía su estatuto de *wirkliche Historie*: historia “efectiva” cuyo aguijón crítico radica precisamente en la disolución de toda constante —de todo lo que se había creído “inmortal” en el hombre— en el devenir.

La introducción de la “discontinuidad en nuestro mismo ser”, es lo que convierte a la historia “efectiva” en una herramienta de crítica social, en un arma para “hacer tajos”, reivindicando el “suceso singular” contra la “continuidad ideal”. “Las fuerzas presentes en la historia —remarca Foucault— no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha” (1995: 85). La historia se modula, según esto, a partir de relaciones de fuerzas inestables, cuya inversión siempre posible despejaría el camino a la configuración de una “contra-memoria”.

De aquí se sigue que el *ethos* de la crítica depende de esta afirmación de la virtualidad, es decir, de la potencia historizante⁹. Si —tal como apunta Foucault en “Theatrum Philosophicum” (1995b)— el presente es un “golpe de dados” en el que “el todo del azar” resulta afirmado, mantener una relación reflexiva con este presente no podrá significar sino permanecer abierto al *acontecimiento*, tanto en la acción como en el pensamiento. Pensar el acontecimiento, por su parte, consistirá en abrirse a los sentidos nuevos que surjan del choque azaroso de los cuerpos, y esto implica un pensamiento de lo “múltiple”, un pensamiento *problemático*.

V

En resumen, Agamben violentaría el análisis foucaultiano al desdibujar —trazando, merced al concepto de “nuda vida”, una línea de continuidad esencialista en la historia— la fundamental cesura acaecida entre la época clásica y la modernidad. La propuesta de Negri, por el contrario, enfatiza la posibilidad siempre latente de que esa “trama de la existencia” que conforma *la vida como virtualidad pura* —y tal como hemos procurado demostrar, en ello radica la clave para oponer la noción de “la carne” al concepto de “nuda vida”— desgarrar e introduzca discontinuidades en los mecanismos de reproducción de la dominación social. En la medida, pues, en que la biopolítica no es entendida



exclusivamente como el poder *sobre* la vida, sino también, y fundamentalmente, como el poder *de* la vida, el cuadro que presenta Negri resultaría tanto más fiel al espíritu crítico de la noción de historia sostenida por la genealogía.

Con todo, en un irónico repliegue hacia una filosofía dialéctica de la historia, la propia lógica de la teoría de Negri introduce el supuesto problemático de que la expansión totalizadora de las redes desterritorializadas de control —proceso que en un principio genera la plataforma tecnológica del dominio y la explotación del capitalismo postfordista—, a la sazón suministrará también las condiciones materiales para la revolución comunista.

Se plantea así la superación de un “Imperio” difuso e indefinido por parte de la “multitud”, sujeto revolucionario cuyos intereses y determinación permanecen en un espacio de análoga vaguedad conceptual. Aquélla es postulada como la “máquina de guerra” encargada de desarmar los dispositivos de control del Imperio capitalista posmoderno, pero en lo concerniente al problema de su constitución en tanto sujeto de acción política, se lo pretende resolver ligeramente invocando una supuesta disposición espontánea al *ethos* del nomadismo —es decir, del movimiento y de la continua liberación de los flujos libidinales.

En última instancia, al eludir la cuestión genuinamente práctica de la actualización de nuevos “agenciamientos del deseo”, la propuesta de Negri (pese a todas las ingeniosas maniobras retóricas con el concepto marxista de *general intellect*) acaba por proyectar un decepcionante cono de sombras sobre la viabilidad fáctica de la proclamada actualización espontánea, por parte de la multitud, de las “líneas de fuga” del orden social posmoderno.

La crítica social, y su aspiración a realizarse en la praxis, se diluyen de este modo en un concepto totalizador de biopolítica, cuyas escasas capacidades analíticas resultan relevadas por la promesa de una revolución asignada a un sujeto oscuramente gestado en el seno de un Imperio sin fisuras. Negri comparte, en este sentido, ciertas debilidades concretas con el propio Agamben: la inclinación a producir exageradas generalizaciones conceptuales (lo que les permite describir todo pero sin analizar nada)¹⁰, así como el recurso a la teología cristiana como paradigma para articular una comprensión filosófica del presente (Rabinow y Rose, 2003)¹¹.

En oposición a esto, una crítica social efectiva requiere, por un lado, apoyarse en el análisis localizado y concreto de los dispositivos operantes en el espacio social; y por



otro, ampliar su espectro de análisis, añadiendo al interés por los discursos de poder hegemónicos, un enfoque comparativo en torno a los “lugares de enunciación” y las prácticas de los sectores subalternos (Huertas, 2009). Dicho viraje metodológico exigiría, asimismo, la formulación de criterios conceptuales en condiciones de poner en evidencia las relaciones de poder que se han sedimentado en mecanismos de dominación social.

De aquí la relevancia de una teoría del poder que suministre las herramientas analíticas —pero también normativas— necesarias para discriminar entre formas legítimas e ilegítimas de su ejercicio. Por cierto, esto no supone restituir una concepción “represiva” del poder, insensible a su faceta productiva (de formas de vida, individuales y colectivas). A la luz de la preocupación por la autonomía y las “prácticas de libertad” en el último Foucault, varios autores comenzaron a desentrañar compatibilidades y complementariedades entre genealogía y Teoría Crítica¹².

En efecto, si el proceso moderno de gubernamentalización —en la medida en que presupone prácticamente el reconocimiento legal de una serie de derechos subjetivos— genera sus propios espacios de resistencia y prácticas de libertad, parece legítimo reivindicar la existencia de algo así como un *vector de aprendizaje* y de *progreso* en las democracias contemporáneas. Se introduce, merced a este interés por la autonomía y las condiciones de posibilidad de la resistencia al poder, la cuña que nos permite desviar el pensamiento foucaultiano de las interpretaciones reduccionistas y deterministas, inscribiéndolo de pleno derecho en la tradición de las filosofías críticas y de la praxis (Honneth, 2009b).

Frente a esto, tenemos a Agamben afirmando que una milenaria figura del derecho romano —ese “homo sacer” identificado con un sustrato biológico sin valor, inerte y estéril— constituye el inconfesado sostén jurídico del poder soberano. Y por añadidura, tras plantear esta premisa, su argumentación concluye que las condiciones del presente han puesto en evidencia esa verdad oculta durante siglos: el dominio económico-administrativo de la *zoé* (esto es, de esa vida desnuda, desprovista de toda calificación) representa la *ratio* de la política occidental en su totalidad. Según entendemos, este razonamiento incurre en una petición de principios.

Así y todo, la flaqueza argumentativa de esta posición no entrañaría mayores riesgos si no se la empleara como el fundamento de una filosofía práctica que suprime las diferencias entre hecho y derecho, violencia y justicia, nomos y anomia —renegando sin más de todo medio para esbozar un criterio válido de crítica social¹³. Paralelamente, hacer



de la mayor catástrofe del siglo XX el paradigma de la política occidental, no sólo trivializa el acontecimiento, sino que bloquea su significación normativa, a saber: la derrota del fascismo como “parteaguas histórico” del siglo XX (Habermas, 1999).

En consecuencia, aunque Agamben (2008) insista en que uno de sus hallazgos más relevantes sea haber demostrado que la esencia del poder trascendente es un vacío, velado a su vez por los efectos del gobierno inmanente —invirtiendo la preeminencia clásica de la ontología sobre la praxis—, lo cierto es que su concepción del poder continúa profundamente arraigada en una matriz premoderna. La prueba de ello es que dicha inscripción constitutiva del ser en la praxis depende de la “Gloria”: ese “esplendor que emana del centro vacío del poder”.

La empresa genealógica y arqueológica de Agamben alcanzaría allí su punto de máximo alejamiento, no sólo de las propuestas de Foucault y de Nietzsche, sino de toda filosofía comprometida con la posibilidad de pensar un cambio en el presente. Nos referimos al punto en el que Agamben (2007) llega a postular la naturaleza gloriosa e improfanable —en una palabra, “sagrada”— de los dispositivos de dominación capitalista.

Deleuze y Guattari (1998) definieron al pensamiento crítico como una “fuga de todos los falsos refugios”. El pensamiento de Agamben, por su parte, se sitúa explícitamente en un presente de indecidibilidad política absoluta, justo en ese mentado “umbral de indeterminación entre totalitarismo y democracia”. Juzgamos, en consecuencia, que el despliegue exhaustivo de las relaciones entre el poder político y la “nuda vida” —plasmado en la serie *Homo sacer*— representa uno de los “falsos refugios” más impresionantes del pensamiento actual: una filosofía des-historizante, cuya descripción onto-teológica de la máquina gubernamental capitalista subordina toda posibilidad de cambio social a la promesa mesiánica de ejecución destructiva de esa violencia que W. Benjamín alguna vez calificara de “pura”.

Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. (2000). *Homo Sacer III. Lo que queda de Auschwitz*. Valencia: Pre-textos.
- AGAMBEN, Giorgio. (2004). *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- AGAMBEN, Giorgio. (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.



AGAMBEN, Giorgio. (2007). ¿Qué es un dispositivo?. Recuperado de:
<http://caosmosis.acracia.net/?p=700>

AGAMBEN, Giorgio. (2008). *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

CSORDAS, Thomas J. (1994). Introduction: the body as representation and being-in-the-world. En Thomas Csordas (Ed.), *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self* (pp.1-24). Nueva York: Cambridge University Press.

DELEUZE, Gilles. (2005). Postdata sobre las sociedades de control. En Christian Ferrer (Comp.), *El lenguaje libertario* (pp. 115-121). La Plata: Terramar.

DELEUZE, Gilles. (2007). La inmanencia: una vida...En Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (Comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida* (pp. 35-40). Buenos Aires: Paidós.

DELEUZE, Gilles. (2009). Deseo y placer. En Michel Foucault, *El yo minimalista y otras conversaciones* (pp. 181-190). Buenos Aires: La Marca.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. (1998). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.

DREYFUS, Hubert L. y RABINOW, Paul. (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.

FOUCAULT, Michel. (1995). Nietzsche, la genealogía, la historia. En Oscar Terán (Comp.), *Michel Foucault. Discurso, poder y subjetividad* (pp. 71-95). Buenos Aires: El Cielo Por Asalto.

FOUCAULT, Michel. (1995b). *Theatrum Philosophicum*, en Michel Foucault y Gilles Deleuze, *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*. Barcelona: Anagrama.

FOUCAULT, Michel. (2002). *Historia de la sexualidad. 1-La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel. (2006). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

HABER, Stéphane. (2007). Ciencias humanas y saber emancipador en Foucault y Habermas. En Ives Cusset y Stéphane Haber (Dirs.), *Habermas/Foucault. Trayectorias cruzadas, confrontaciones críticas* (pp. 201-231). Buenos Aires: Nueva Visión.

HABERMAS, Jürgen. (1999). “¿Aprender a fuerza de catástrofes? Diagnóstico retrospectivo del breve siglo XX”. *Revista La Balsa de Medusa*, 50, 3-22.



- HONNETH, Axel. (2009). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Madrid: A. Machado libros.
- HONNETH, Axel. (2009b). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- HONNETH, Axel. (2009c). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Madrid: Katz.
- HONNETH, Axel. (2009d). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Madrid: Katz.
- HUERTAS, Rafael (2009): Medicina social, control social y políticas del cuerpo. La subjetivación de la norma. En Marisa Miranda y Álvaro Girón Sierra (Coords.), *Cuerpo, biopolítica y control social. América Latina y Europa en los siglos XIX y XX* (pp. 19-41). Buenos Aires: Siglo XXI.
- LASH, Scott. (1991). Genealogy and the Body: Foucault/Deleuze/Nietzsche. En Mike Featherstone, Mike Hepworth y Bryan Turner (Eds.), *The Body. Social Process and Cultural Theory* (pp. 256-280). Londres: SAGE.
- NEGRI, Antonio. (2003). Sobre *Mil Mesetas*, de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Recuperado de <http://caosmosis.acracia.net/?p=1191>
- NEGRI, Antonio. (2007). El monstruo político. Vida desnuda y potencia. En Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (Comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida* (pp. 93-139). Buenos Aires: Paidós.
- NEGRI, Antonio y HARDT, Michael. (2000). *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- PEDRAZA GÓMEZ, Zandra. (2007). Políticas y estéticas del cuerpo: la modernidad en América Latina. En Zandra Pedraza Gómez (Comp.), *Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina* (pp. 7-39). Bogotá: Universidad de Los Andes.
- RABINOW, Paul y ROSE, Nikolas. (2003). *Thoughts on the concept of biopower today*. Recuperado de <http://caosmosis.acracia.net/>
- TURNER, Bryan. (1996). *The Body & Society*. Londres: SAGE.
- TURNER, Terence. (1994). Bodies and anti-bodies: flesh and fetish in contemporary social theory. En Thomas Csordas (Ed.), *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self* (pp.27-47), Nueva York: Cambridge University Press.
-



Notas

¹ Véase la entrevista publicada con la edición en español de *Estado de excepción*.

² Aunque la influencia de Nietzsche en el pensamiento foucaultiano está fuera de discusión, A. Honneth (2009) da cuenta— en una línea argumentativa coherente con este contraste señalado por B. Turner—del temprano alejamiento de Foucault respecto de un marco nietzscheano que le hubiera permitido desarrollar una teoría de la acción. Este alejamiento, por cierto, habría orientado su investigación hacia una concepción sistémica de los dispositivos de poder.

³ En *Vigilar y castigar* habla de la “omnipresencia de los dispositivos de disciplina” y de la “universalidad de lo normativo” (Foucault, 2006: 311). Mientras que en “Nietzsche, la genealogía, la historia”, afirma la radical maleabilidad del cuerpo por parte de la historia: “El cuerpo: superficie de inscripciones de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca, y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad sustancial), volumen en perpetuo derrumbamiento” (Foucault, 1995: 79).

⁴ La expresión “*pathos* del negativismo” es acuñada por A. Honneth (2009b), para caracterizar la predisposición al radicalismo crítico de las corrientes teóricas que niegan sin más la existencia de una racionalidad social.

⁵ Véase Honneth (2009), capítulos 5 y 6.

⁶ Estos términos son concebidos por el propio Deleuze como análogos a los de “disciplina” y “normalización” en Foucault; a este respecto, véase Deleuze (2009).

⁷ Por cierto, la fuerza evocativa de la expresión “la carne” nos remite directamente a la ontología de Merleau-Ponty. A la luz de su programático y airado rechazo de la fenomenología, a nadie ha de extrañar que Foucault (1995b), al tiempo que ponderaba el horizonte de creatividad intelectual y práctica que abría la comprensión del cuerpo en Deleuze, expresara su desacuerdo respecto de la minuciosa interpretación que de la experiencia corpórea ofreciera Merleau-Ponty. Sin embargo, nuevamente es Scott Lash (1991) quien nos suministra la perspectiva del observador externo. En este sentido, el británico observa que la modalidad “no orgánica” de relación con el cuerpo que alienta Deleuze, no dejaría de sugerir analogías con las nociones de “cuerpo vivido” y de “intercorporeidad” desarrolladas por Merleau-Ponty.

⁸ En la fenomenología de Merleau-Ponty, con su énfasis en la “intercorporeidad” y la demostración de la tendencia autónoma del cuerpo a adquirir un saber práctico del mundo capaz de ampliar su esfera de acción, Dreyfuss y Rabinow encuentran herramientas fecundas para encarar este problema: “Si el cuerpo vivido es algo más que el resultado de las tecnologías disciplinarias que se han ejercido sobre él, esto quizá proporcione una posición desde la cual criticar estas prácticas, e incluso, tal vez una forma de describir la tendencia hacia la racionalización y la tendencia que esta tendencia conlleva dentro de sí” (2001: 197).

⁹ En un comentario a *Mil mesetas*, Negri (2003) apunta la siguiente observación al concepto de acontecimiento: “El evento es la producción de cuerpos, la producción histórica del juego [*ensemble*] de cuerpos y sus relaciones. La cosmogonía atomística de Spinoza es reinterpretada y reformulada aquí a la luz de este vitalismo de la historicidad que nos han enseñado los grandes modernos.”

¹⁰ Esta tendencia a la generalización excesiva posibilitaría, además, “hacer un minucioso análisis del funcionamiento del biopoder sin mencionar siquiera al cuerpo, sin adentrarse en la microfísica de los poderes que lo constituyen.” Precisamente esta flaqueza se advierte en la noción de “trabajo inmaterial” propuesta por Hardt y Negri (Pedraza Gómez, 2007: 9).

¹¹ Procurando ilustrar el carácter “creativo” y “constituyente” de la “milicianía comunista” posmoderna, Hardt y Negri invocan una bucólica leyenda medieval en torno a San Francisco de Asís: “En oposición al capitalismo naciente, Francisco rechazó toda disciplina instrumental, y en oposición a la mortificación de la carne (en la pobreza y en el orden constituido) propuso una vida de goce, que congregara a todo el ser y a toda la naturaleza, a los animales, a la hermana luna, al hermano sol, a las aves de la llanura, a los pobres y explotados humanos, todos aunados en oposición a la voluntad de poder y de corrupción. En la posmodernidad nos encontramos una vez más en la situación de Francisco, oponiendo a la miseria del poder el goce del ser. Esta es una revolución que ningún poder controlará—porque el biopoder y el comunismo, la revolución y la cooperación se mantienen juntos, en el amor, la simplicidad, y también la inocencia. Estos son la levedad y el goce irreprimibles del ser comunista” (2000: 413; la traducción es nuestra).

¹² Muy significativo a este respecto resulta el artículo de A. Honneth “Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica” (2009c).

¹³ Honneth (2009d) califica sin rodeos a esta interpretación del derecho de “terrorista”.

Fecha de recepción: 1 de marzo. Fecha de aceptación: 8 de noviembre.