

Coloquio de Otoño
Universidad Autónoma de la Ciudad de México
21-23 noviembre de 2007
Memoria y olvido en las ciencias sociales

Los difusos y ambivalentes límites entre la filosofía y las ciencias sociales: lo posthumano y la biopolítica

Mónica B. Cragolini (UBA-CONICET)

A pesar de la importancia que tienen la inter y la transdisciplinariedad hoy en día, estamos acostumbrados a los límites disciplinarios, como forma de aseguramiento de los campos del saber. Estos límites indican que los “objetos” y las metodologías de un cierto campo, no pueden ser trasvasados a otro, sin realizar los ajustes necesarios. Sin embargo, existen ciertos temas que tocan de cerca tanto a las ciencias sociales como a la filosofía, y hacen evidente que dichos mecanismos de aseguramiento tambalean ante determinadas cuestiones, que patentizan que los ámbitos de ambos saberes se confunden. En este momento, dos de los temas de debate más importantes de la agenda tanto filosófica como de las ciencias sociales lo constituyen las cuestiones de la biopolítica y de lo posthumano, cuestiones que se cruzan, por otra parte, en muchos temas comunes. En estas cuestiones, como en otras, se hace evidente que el pensamiento no habita zonas seguras, sino, más bien, zonas de umbral, y que en esos umbrales, como lugares de tránsito, no demasiado determinados, es que se gesta el pensar. Este carácter de lugar de tránsito de los saberes se anuda en estas dos temáticas (biopolítica y posthumanidad) en torno a un concepto difuso y ambivalente como lo es el concepto de vida. La conceptualización de la

vida siempre ha sido problemática. Por ello casi es un lugar común referirse a las dificultades de acercamiento entre las formas de operar de un campo de saber (que siempre intenta esquematizar, jerarquizar, ubicar en lugares y planos aquello que estudia) y ese “objeto de estudio” difuso y extraño que es la vida. Goethe hablaba del árbol gris de la teoría frente al de la vida, y es que siendo temática central de diversas disciplinas, la vida es lo que excede las necesidades de cierre del sentido, en el trabajo, a veces gris –o muchas veces gris- de los intentos de sistematización. Excedencia, tal vez he allí una de las mejores caracterizaciones para este “objeto” problemático y escurridizo que es la vida, que rompe continuamente con los horizontes totalizadores de sentido, y con las exigencias de la representación, que requiere siempre de cierta identidad para poder ejercer su acción.

Intentaré, en este trabajo, patentizar ese carácter de la vida en la medida en que el mismo afecta a las cuestiones señaladas, indicando también las posibilidades “políticas” de este concepto, a partir, precisamente, de su misma excedencia. Que pensar la problemática de los biopoderes exija, al mismo tiempo, una “respuesta política” no significa que el pensamiento deba “operativizarse” en alguna forma de organización, sino reconocer que el pensamiento mismo es “político”, y que su tránsito por las zonas de umbral le impide mantener una cierta “pureza” frente a la acción. El pensamiento, en los límites difusos, se contamina, se altera, se asume como desde siempre “alter”-ado, atravesado por una otredad. Desde esta idea de “respuesta política”, delinearé, al final, una posible política de la memoria y del olvido, en relación con las cuestiones de la vida, y con las zonas de umbral en las que la misma se desarrolla e intensifica.

La biopolítica: historia de un concepto y de su uso

La vida es el tema central en la problemática biopolítica. Si bien la cuestión de la vida fue tema de la filosofía en todas las épocas, es a fines del

siglo XIX, y tomando sugerencias del pensamiento de Nietzsche, que se genera la corriente así llamada “vitalismo”, que coloca a la vida en un lugar central. Más allá de las problemáticas metafísicas implícitas en estas cuestiones, es necesario señalar que el modo en que actualmente se piensa a la vida, desde los análisis de Foucault en adelante, remite de manera directa o indirecta, a Nietzsche.

Porque Nietzsche, al pensar la idea de vida, no la planteó como una “esencia metafísica” previa a los “modos de vida”, sino que vio claramente la relación entre las cuestiones metafísicas, políticas, económicas y sociales. Esta íntima trabazón es la que se patentiza en la frase “dios ha muerto”, ya que la misma alude al modo en que el fundamento metafísico (sea que se lo llame dios, causa primera, sustancia, idea, etc), opera como centro organizador que determina la moral (al instaurarse como *télos* de la vida humana), la economía (como ley, *nomos* que rige el *oikos*), la vida socio-política (ya que ese fundamento opera como *principium-princeps*). Por ello, la muerte de dios, la muerte del fundamento, arrastra consigo todo un orden moral, social, político y económico que en él se basaba.

Desde este punto de vista, la vida no es una sustancia que “recibe” formas desde afuera, sino una continua producción de formas a partir de sí: por ello, la vida misma es política. Nietzsche parte de lo que podríamos llamar una ontología negativa, en la medida en que piensa a partir de la ausencia de fundamentos. En este sentido, la voluntad de poder, como ficción interpretativa, produce constantemente formas a partir de su poder “unitivo”, formas que disgrega y rompe continuamente, para potenciarse y no anquilosarse en los modos que Nietzsche critica como los propios de la metafísica, o de las instituciones que hacen prevalecer la seguridad por sobre el cambio y la transformación. Si todo es lucha de fuerzas, los modos del contrato o pacto asumidos por la filosofía moderna para explicar la política, se revelan como ficciones. Reconocer el carácter ficcional de toda organización y, al mismo tiempo, que esas formas son productos de la vida, significa asumir que la tarea del pensamiento es una “tarea política”. Las invectivas de Nietzsche

contra los resentidos, los trasmundanos, el último hombre, el sacerdote, y tantos otros, son modos de una crítica que intenta una transformación. La vida configurada al modo del sacerdote, por ejemplo, que es para Nietzsche la de un enfermo que promueve la enfermedad de los otros, es objeto de una crítica que apunta al planteamiento de modos de vida más sanos, entendiendo aquí la salud como el proceso de intensificación de la vida, frente a los mecanismos de aniquilación o anulación de la misma. En este sentido, los análisis que Nietzsche realiza en la *Genealogía de la moral* y otros textos en torno al ideal ascético, preanuncian de manera muy clara las problemáticas que hoy en día se estudian en términos de inmunización. Como sabemos, Nietzsche consideraba que su época era incapaz de entenderlo, y si pensamos en los avatares del concepto de vida, esto se evidencia en el hecho de que recién en la segunda mitad del siglo XX estas problemáticas han sido retomadas, de manera cercana al modo en que las planteó el filósofo alemán, por Foucault.

En un artículo publicado en 1962 en *Critique*,¹ Foucault caracteriza la biopolítica como el modo en que el poder se transforma, entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, pasando del gobierno de los individuos mediante mecanismos disciplinarios, a gobernar al conjunto de los vivientes constituidos en poblaciones. Por ello, el asunto de la biopolítica será la gestión de la salud, de la alimentación, la higiene, etc.

Esto significa, tal como es desarrollado en los cursos sobre el *Nacimiento de la biopolítica*, que las tecnologías de poder se proveen de un nuevo objeto: la población, como “conjunto de seres vivientes y coexistentes que presentan rasgos biológicos y patológicos particulares, y cuya vida misma es susceptible de ser controlada para asegurar una mejor gestión de la fuerza de trabajo”².

La cuestión de la biopolítica va de la mano, en Foucault, del tema de la gobernabilidad, como el conjunto de formas, instituciones, cálculos, estrategias, reflexiones, que permiten ejercer esa forma específica de poder sobre las poblaciones. Aquí el objeto del poder no lo constituyen los sujetos de derecho,

¹ M. Foucault, “Le ‘non’ du père”, *Critique* Nro 178, mars 1962, reproducido en *Dits et Ecrits*, Paris, Gallimard, 1991, vol 1, nro 8.

²M. Foucault, “Naissance de la biopolitique”, en *Dits et Ecrits*, vol 3, texto 818.

sino la vida de los individuos (ese nuevo objeto categorial que es el objeto de la biopolítica). “Llamo gobernabilidad”-señala Foucault- “al encuentro entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas de sí”.³ Esto se debe a que las técnicas de gobernabilidad se ejercen intentando la transformación de los individuos, y no el mero sometimiento. En este sentido, la astucia de los dispositivos del biopoder supone el logro de la implicación de las poblaciones en aquello que constituye su mismo sometimiento. Ejemplos notables de estos proceder se encuentran en las distintas formas de organizaciones totalitarias que hemos sufrido en el siglo XX, en las que la aquiescencia de los individuos en el estar implicados en un proceso de “salud” de la nación, supuso prácticas desde la delación hasta el “mirar para el otro lado”, contribuyendo, con ello, a los procesos de autoinmunización de la propia sociedad. Junto con el biopoder aparece la norma: las reglas disciplinarias son reglas naturales, es decir, normas. Esto significa el paso de un modelo jurídico a un modelo médico, un aparato de medicalización colectiva que permite distinguir en la sociedad lo normal de lo patológico, e imponer un sistema de normalización de la existencia, de los afectos y del trabajo. Ya no se trata de punir, sino de transformar al individuo, y a esto se dedican los biopoderes, tratando tanto a las poblaciones como a los individuos

La cuestión de la biopolítica ha pasado a ser objeto de debate, sobre todo en la última década, a partir de la aparición del primer volumen de *Homo sacer*, de Giorgio Agamben⁴, quien ha considerado que en la obra de Foucault no se aclara la forma en que los dos aspectos del poder (la totalización objetiva y la individualización subjetiva) convergen. Es obvio que Foucault ha rechazado siempre la elaboración de una teoría unitaria del poder, pero el intento de Agamben es el de generar una teoría que permita entender el entrecruzamiento entre lo que La Boétie denominaba “servidumbre voluntaria” de los particulares con el poder objetivo. En otras palabras, el tema de *Homo Sacer* es el

³ M. Foucault, *Tecnologías del yo*, trad. M. Allendesalazar, Barcelona, Paidós, 1990.

⁴ G. Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995.

punto de cruce entre el modelo jurídico institucional y el modelo biopolítico de poder.

Cuando el estado moderno coloca a la vida biológica en el centro de sus cálculos, patentiza el vínculo secreto que une el poder con la vida sin más. Los griegos se referían a la vida de dos modos distintos: con el término “zoé”, que indica el vivir común de todos los seres vivos, la vida sin más, y con “biós”, que caracteriza la forma de vida de un grupo particular. La zoé, para los griegos, estaba excluida de la pólis, y en tanto vida puramente reproductiva, quedaba confinada al ámbito del *oikos*, de la casa. Lo que acontece en la modernidad es que la zoé ingresa al ámbito de la pólis, apareciendo tanto las políticas protectoras de la vida como las aniquiladoras de la misma (y los campos de exterminio son la expresión consumada de esto).

Desde la figura del *homo sacer*, figura del derecho romano arcaico de la vida sin más, vida que se incluye en el ordenamiento a partir de su exclusión (la posibilidad de “asesinarlo” sin cometer homicidio), Agamben analiza el primer paradigma del espacio político de Occidente. En el proceso en el que la excepción se transforma en regla, la vida sin más coincide con el espacio político, de modo que *biós* y *zoé* entran en una zona de indistinción: el viviente ya no sólo es objeto, sino también sujeto del poder político.

El campo de exterminio hace patente el estado de excepción. La base jurídica de los campos nazis la conformó la *Schutzhaft*, la custodia protectora, un instituto jurídico de derivación prusiana. Esta suerte de “policía preventiva” permitía “tomar en custodia” a los individuos atendiendo a la necesidad de evitar un peligro para el estado. El habitante del campo de concentración es el *homo sacer*: puede ser asesinado sin que se cometa homicidio por ello. El campo crea de este modo un estado de excepción, suspendiendo los artículos constitucionales que garantizan la libertad personal. Por ello, puede decirse que el campo es el espacio que se abre cuando el estado de excepción se transforma en regla, y posee un *status* paradójal: es un lugar fuera del ordenamiento jurídico normal, pero no es un espacio externo al mismo sino interno. Al ser un híbrido de hecho y de derecho, los dos términos se tornan indiscernibles, lo que

lo convierte en el lugar en el que “todo es posible”, permitido por la realización estable de la excepción.

Estos biopoderes en la vida contemporánea han pasado del Führer a médicos y científicos, que son quienes pueden moverse en esa “tierra de nadie” en la que sólo el soberano podía entrar, tomando decisiones en torno a la vida y la muerte, que se transforman, por ello, en conceptos políticos (objetos de una decisión). El riesgo que Agamben anunciaba en 1995 era el de “una catástrofe biopolítica sin precedentes”,⁵ ya que no es posible transformar ese cuerpo biopolítico en otro tipo de cuerpo. Sin embargo, el objetivo de los análisis de Agamben es pensar la idea de una política que no esté fundada sobre la excepción de la vida sin más.

Por otro lado, el tratamiento de *zoé* y *biós* en la época moderna que realiza Agamben patentiza que ya no se puede distinguir la ontología de la política: la vida sin más es ahora objeto de decisión, sometida a los biopoderes, lo que obliga a un tratamiento de la problemática en el cruce entre ciencias sociales y humanidades. Y aquí ya no se trata de que una disciplina “fundamenta” los temas que la otra estudia: la articulación vida-política es un “tejido” entrecruzado de textualidades diferentes, que ya no pueden distinguir sus hilos “propios”.

Este tejido entrecruzado también se patentiza en la obra de otro de los autores actuales que trabaja la problemática de la biopolítica: Roberto Esposito. En su trilogía *Communitas, Immunitas, Bios*, Esposito ha analizado el modo en que la vida deviene objeto explícito de la política, pero teniendo en cuenta la conexión estrecha entre metafísica y política, que apunta a indicar que la vida misma es política. Esto permite entender el carácter tanatológico de la política contemporánea, que se expresa de manera paradigmática en el nazismo, que adopta, por otra parte, todo el léxico de lo biológico para expresar su ideología. En este sentido, se puede considerar al nazismo como una forma de “biocracia”⁶ que, pensando en el “cuerpo biológico de la nación”, decide

⁵ G. Agamben, *Homo sacer*, ed. cit., p. 211.

⁶ R. Esposito, *Bios. Biopolítica e filosofía*, Torino, G. Einaudi, 2004, p.118, trad. *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. C. Molinaro Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, p. 179.

autoinmunizarse de las partes peligrosas para la salud del mismo. Es en el nazismo que se hacen evidentes los poderes de la tanatopolítica: la obsesión por la salud –que dio, por otra parte, un lugar privilegiado a los médicos en el régimen– es la que llevaba a extirpar las partes enfermas o degeneradas del cuerpo de la nación. Lo que es necesario entender, según Esposito, es estos dos aspectos del biopoder (como poder de vida y poder de muerte) no como dos partes contradictorias de diferentes proyectos, sino como las dos vertientes de uno y el mismo proyecto. Lo que patentiza el nazismo es una forma de poder que lleva el aspecto homicida presente en la misma biopolítica a su expresión más extrema. Tan extrema, que puede arrastrarnos a la confusión de considerar que allí lo que era objeto de culto era la muerte, y no es así: la muerte de algunos era el necesario corolario del culto a la vida “sana”. Para Esposito, es posible entender que el nazismo haya puesto el énfasis en la muerte, hasta llevar a su autodestrucción, solamente si se entiende la categoría de inmunización: el sistema de protección se tornó tan agresivo que acabó por atacar al cuerpo mismo que debía proteger. Toda la nosografía nazi en torno al judío como infección permite, por otro lado, comprender esta autoinmunización. Los enemigos del Reich eran “bacilos”, “bacterias”, “parásitos”, que había que sacarse de encima, por ello el nazismo, más que biopolítica, fue específicamente una zoopolítica orientada a “animales humanos”.

Toni Negri y Michael Hardt, por su parte, han retomado el paradigma biopolítico de Foucault como el modo de biopoder que “regula la vida social desde su interior, siguiéndola, interpretándola, absorbiéndola y rearticulándola”⁷. Es por ello que el “imperio” es algo totalmente diferente del imperialismo: el imperio, como centro descentrado y desterritorializador, opera a partir de identidades híbridas, redes, intercambios plurales.

Si la producción biopolítica es producción de vida social, las separaciones entre lo económico, lo político, lo mental y lo cultural, se tornan difíciles de sostener. El concepto mismo de “imperio” da cuenta de esta

⁷ Michael Hardt- Antonio Negri, *Imperio*, trad. A. Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 38.

dificultad, ya que el mismo carece de fronteras porque “el dominio del imperio no tiene límites”⁸. Por ello, el imperio “crea el mismo mundo que habita” y si bien “está dedicado a la paz: una paz perpetua y universal”⁹, el modo de alcanzarla supone una continuada práctica de muerte.

Es por ello que en el “Prefacio” a su obra Negri y Hardt señalan que el enfoque de esta problemática no puede ser sino interdisciplinario: es necesario recurrir tanto a la filosofía como a la antropología, la economía y otros saberes para poder entender estos fenómenos constantemente hibridados. Y por otro lado, esa “caja de herramientas conceptuales” que es el libro de estos dos autores también pretende, no sólo “teorizar”, sino “actuar en el imperio y contra él”.

Este es un aspecto fundamental del tratamiento de las problemáticas biopolíticas: su abordaje transdisciplinario genera también esta cercanía entre lo que tradicionalmente se ha considerado la “teoría” por un lado, y “lo operatorio”, por el otro, ya que “teorizar” sobre biopolítica implica, necesariamente, pensar y generar modos de “resistencia”. Y digo “modos de resistencia”, porque los términos del planteamiento de esta problemática, en la necesaria trabazón entre la vida y las formas políticas, obliga, de alguna manera, a pensar en políticas de la resistencia. Cuando no hay un “afuera” (sea del imperio, sea de la vida), la lucha contra los modos de sujeción, que son, en este momento, también modos de transformación del individuo, pareciera que no puede ser sino una lucha de resistencia.

Desde este punto de vista, considero que los modos actuales de encarar la problemática biopolítica, si bien desde dos ontologías diferentes, suponen mecanismos políticos de resistencia en ambos casos. Cuando me refiero a dos ontologías diversas, remito a que, en los autores indicados, se delinean dos formas de encarar la problemática de la vida. Una ontología de la negatividad es la que parte de la consideración del existente humano atravesado por una negación, más que por una plenitud, y esta negación debe ser entendida en

⁸ M. Hardt -A. Negri, *op. cit.*, p. 16.

⁹ *Ibidem*, las dos citas son de la misma p. 16.

términos de ausencia de fundamentos. Esta ontología está imbricada fuertemente con el pensamiento heideggeriano del *Abgrund* y su consideración del *Dasein* como apertura y proyecto, pero también con Nietzsche, a partir de la idea de ausencia de fundamentos (el sinsentido). Por otro lado, lo que denomino una ontología afirmativa, es aquella que parte de una cierta plenitud, y que seguiría la línea spinoziana-deleuziana.¹⁰ Claramente Hardt y Negri se ubican en esta línea, y Agamben lo hace en la línea de la ontología negativa. En el caso de Esposito, si bien en *Communitas e Immunitas* asume, según mi parecer, una ontología negativa, en *Bios* parece acercarse más a una respuesta deleuziana. De todos modos, en las diversas vertientes del análisis biopolítico, pareciera que la cuestión política no puede sino ser pensada, como indiqué anteriormente, en términos de resistencia.

Lo posthumano

La noción de biopoder, en la medida en que supone técnicas de transformación de lo humano, y en virtud de la importancia concedida a lo biológico, obliga a repensar los límites de lo humano, lo que da lugar al concepto de lo “posthumano”. Esta idea de posthumano se piensa, en este momento, en sentidos diversos. Por un lado, la misma remite al modo en que se transforma el cuerpo del hombre por obra de las técnicas –sean las propias de la biología, sean las propias de las ciencias de la información.

En este sentido, Donna Haraway señala que “todos somos quimeras, híbridos teorizados y fabricados de máquina y organismo [...] un mundo cyborg podría tratar de realidades sociales y corporales vividas en las que la gente no tiene miedo de su parentesco con animales y máquinas ni de identidades permanentemente parciales ni de puntos de vista contradictorios”¹¹

¹⁰ Que Deleuze haya interpretado a Nietzsche dentro de una línea spinoziana es una cuestión que ameritaría un desarrollo más amplio.

¹¹ D. Haraway, “A Cyborg Manifest: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century”, en *Simians, Cyborgs and Women. A Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991.

El concepto de *cyborg* pone en jaque todo intento de estabilización de los significantes, ya que da cuenta de mezclas, confusiones, traspasos. Un cuerpo en el ciberespacio trastorna los parámetros de tiempo y espacio, y también los parámetros de género. Es por ello que más de un grupo feminista se inspira en estos conceptos como modos de ejercitar prácticas políticas que transformen los modelos representativos demasiado seguros de sí mismos. Las "Guerilla Girls", un grupo ciberfeminista, realizan net.art y ejercicios paródicos para mostrar esas zonas difusas de las hibridaciones, y muchos artistas patentizan en sus obras las alteraciones que puede sufrir el cuerpo por obra de ese nuevo híbrido hombre-máquina.

Por otro lado, otros límites y zonas de umbral se patentizan aquí, y son las que se relacionan con la problemática de la animalidad. Si toda la tradición humanista ha definido al hombre como animal racional, pero ha dejado la animalidad en un lugar secundario, sujetable (¿no es acaso, ser sujeto, en parte, poder sujetar la animalidad en uno para que no se desborde?), la problemática de lo posthumano obliga a repensar esta cuestión. Y esto también tiene fuertes connotaciones políticas.

La típica caracterización del animal desde el lugar de la regularidad del instinto pareciera querer dominar (tanto en el animal en uno, como en el animal "otro") aquello que parece excedencia. La posibilidad de sacrificar la carne (en uno, en otro) tiene que suponer esta idea de la necesidad de dominar aquello que es excedencia y que puede, entonces, quebrar los caminos de la regularidad y la conservación.

La ubicación del viviente animal en el lugar tradicionalmente aceptado de "algo menos que el humano", que en su característica definición de "animal racional" tiende a separarse de su animalidad, o a sujetarla desde la racionalidad que predomina, en estos momentos está en crisis. La noción de animal amerita redefiniciones, pero aquí, nuevamente, el cruce de la filosofía con las ciencias sociales patentiza que dichas definiciones siempre se anudan en las prácticas sociales. Particularmente, creo que el modo de tratar esa forma de vida que es la animalidad, hace visibles modos de organización y

jerarquización en lo humano. El “sacrificio” animal que se expresa de manera cotidiana y que pasa casi inadvertido en los modos de consumo de buena parte de occidente hace evidente, según mi entender, las razones y móviles de otros modos de sacrificio: los que se expresan en esa otra carne animal, la carne “humana”.

Un tránsito hacia lo posthumano ha de implicar, sin lugar a dudas, un análisis de las prácticas de tratamiento de la vida animal, porque esa vida animal sacrificada día a día sin el menor pestañeo de buena parte de la humanidad, evidencia la aparente necesidad “sacrificial” en la existencia del hombre, necesidad que funda buena parte de las organizaciones sociales. ¿Qué es esa vida que consideramos que puede –y debe– ser sacrificada para las necesidades de otras vidas? ¿Qué significa esa supuesta “naturalidad” asumida con respecto al exterminio de ciertas formas de vida por otras formas de vida consideradas “superiores”? Cuando se asume con demasiada “naturalidad” la “naturaleza”, se olvida el carácter político, que venimos indicando, de las formas de vida.

“Derivas” políticas: memoria y olvido de la vida.

La problemática de la vida, tal como es estudiada por los autores mencionados, supone siempre un fuerte lazo entre lo ontológico y lo político, y es en este punto, como señalamos, que se acercan filosofía y ciencias sociales. Y se acercan en más de un sentido: no sólo desde el punto de vista de un campo de estudio compartido, sino también desde el análisis de la posibilidad de una política liberadora de aquello que significa la biopolítica en tanto tanatopolítica.

En este sentido, es necesario tener en cuenta que, en términos de resistencia, tal vez se hagan evidentes las diferencias a partir de las dos ontologías que indiqué. Es conocida la crítica de Toni Negri a la cuestión de la vida sin más de Agamben, así como a la problemática de lo fantasmático en

Derrida.¹² Frente a esos modos de pensar la resistencia (modos que son, digamos, subsidiarios de una ontología de la negatividad), Negri ha pensado, desde una ontología afirmativa como la spinoziano-deleuziana, en términos de “monstruosidad”. Esta monstruosidad se relaciona con las mezclas y las hibridaciones, de allí la importancia que concede a las búsquedas feministas en la línea de Haraway, búsquedas que tienden a la superación de los límites disciplinarios. Desde una consideración positiva del monstruo biopolítico frente a los intentos de aferramiento y normalización de los biopoderes, Negri nuclea en el poder de expansión y desbordamiento de la multitud la posibilidad de resistencia. Infiltrado en todas partes de manera rizomática, la sustancia común del monstruo asedia el poder invadiendo el *bíos*. De allí su crítica a la vida sin más de Agamben: la misma parece dejar de lado la cuestión de la historicidad sin la cual es imposible pensar la vida, y asimismo atisba en ella una suerte de ideología de la impotencia. Reivindicar la vida sin más le parece a Negri una operación ideológica que niega la potencia de ser, la capacidad de la misma de organizarse en luchas y procesos constituyentes. Despojar a la vida de su potencia es neutralizar la capacidad revolucionaria y convertir en vano todo acto de resistencia. Por ello, Negri aboga por la creatividad del vivir en común que se patentiza en la posibilidad de construcción de un cuerpo del General Intellect, como cuerpo del trabajo inmaterial y del goce.

La posibilidad de resistencia supone que la vida resiste e insiste, contra las formas que, a pesar de ser sus “propias” formas, siempre pretenden dominarla. La vida resiste como si, más allá de los modos en que los poderes subjetivos y objetivos se entrelazan en la biopolítica, siempre quedara un resto. Y la resistencia, como forma de “acción política” está estrechamente relacionada con aquello que hace difícil que la vida pueda ser convertida en un objeto de estudio sustancializado: su carácter de potencia. En efecto, la principal dificultad para “capturar” la vida parece relacionarse con aquello que está

¹² Para este tema, véanse A. Negri, “Il mostro politico. Nuda vida e potenza”, en U. Faldini, A. Megri y C. Wolfe, *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio alla politica*, Roma, Manifestolibri, 2001, pp. 179-111, trad. española en G. Giorgi y F. Rodríguez (comps), *Ensayos de biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, 2007, pp. 93-139.

presente en el modo de interpretarla en términos de potencia, potencia que, en términos de las dos ontologías señaladas, genera dos formas diferentes de pensar la tarea política. Si para Negri la resistencia ha de pasar por la posibilidad de construir un “sujeto revolucionario”, que exprese la potencia de vida en los modos actuales del conatus spinoziano, en los autores cercanos a lo que denominé una ontología negativa, la potencia es más asociable a figuras como la de Bartleby, que expresaría una suerte de potencia en suspensión.

Tal vez sea Bartleby, el personaje del cuento de Melville que atraviesa como presencia-ausencia las obras de Agamben, quien pueda representar, en este punto, la posibilidad de pensar algo diferente de esa catástrofe biopolítica anunciada por el filósofo italiano. Bartleby, el amanuense que ha dejado de escribir, es la expresión de una potencia no previa sino posterior al acto. Como enunciador del “preferiría que no” quiebra toda razón humana que piensa un vínculo necesario entre el querer y el poder. Desde este punto de vista, podría representar la oposición más fuerte a la biopolítica contemporánea, generando un modo de “no-actuar” que, cuanto menos, trabaría el mecanismo aniquilador de la máquina tanatológica.

Esta “potencia en suspensión” puede ser pensada en términos de la problemática de la memoria y el olvido, en la cuestión pregnante que atañe al tema del testimonio. Los campos de exterminio, como paradigma del biopoder tanatológico, obligan a un ejercicio político de memoria que puede ser considerado en términos de resistencia.

Para Agamben, palabra y memoria se vinculan no por el recuerdo sino por el olvido. Hay un límite, una zona de umbral, que es el “olvido custodiado”, que es el que posibilita que exista memoria. En el lenguaje hay un “indecible”, un querer-decir que permanece no dicho en todo decir, y el lenguaje es el custodio de lo indecible. Como el lenguaje, la memoria se patentiza en su límite: en la imposibilidad de la acumulación, dado que la negatividad custodiada marca la “fisura”.

La figura del *Homo sacer* en los campos de exterminio permite plantear esta cuestión de la memoria y el olvido en una nueva perspectiva, la del

testimonio y lo intestimoniado. La figura del musulmán, en el límite de lo humano, es casi la figura del que no debe ser visto, ya que su visión provoca la pregunta de Primo Levi “si esto es un hombre”.

Es paradójico que el testigo sea quien no puede testimoniar, quien no puede hablar, por ello la figura del musulmán hace patente una potencia a la *Bartleby*, que no se actualiza en ningún sentido. Nuevamente, estados de suspensión. El testimonio muestra que su comprensión es posible en zonas de umbrales, en lugares de indeterminación. ¿Cómo testimoniar desde dentro, si la muerte lo impide, cómo testimoniar desde afuera, si quien está afuera no puede ser testigo?

El testimonio ha de testimoniar lo intestimoniado: “La lengua del testimonio es una lengua que ya no significa, pero que, en ese su no significar, se adentra en lo sin lengua hasta recoger otra insignificancia, la del testigo integral, la del que no puede prestar testimonio”.¹³ El musulmán, el no hombre, quien ha sufrido en su cuerpo la destrucción de la humanidad, debe –en lo que se ha llamado paradoja de Levi- testimoniar lo humano.

En esto se quiebra todo humanismo, ya que Agamben dirá “los hombres son hombres en cuanto testimonian del no-hombre”. Paradójicamente, el testigo, el sujeto ético, es quien testimonia una desubjetivación. Y este sujeto atestigua una potencia de decir por medio de una impotencia: por ello, lo que dice, no depende de una verdad de los hechos, sino “de la relación inmemorial entre lo indecible y lo decible, entre el dentro y el afuera de la lengua”.¹⁴

Aquí se hace evidente que los enunciados del testimonio no pueden archivarse, están sustraídos tanto a la memoria como al olvido. Si volvemos a *Bartleby* y la cuestión de la potencia de suspensión antes enunciada, el testigo que da testimonio por el musulmán, articularía la posibilidad de la palabra mediante su misma imposibilidad.

¹³ G. Agamben, *Quel chi resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone, Homo sacer III*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, trad. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, trad. A. G. Cuspinera, Valencia, Pre-textos, 2000, p.39.

¹⁴ G. Agamben, *Quel chi resta di Auschwitz*, ed. cit., p. 147, trad. cit. p. 165.

Aquí memoria y olvido se presentan como formas de resistencia, más que como modos de archivo o de desconocimiento. En zonas de umbral, todo acontece “entre” la memoria y el olvido: tal vez así pueda custodiarse la vida, evitando que la misma se transforme en sustancia totalizable, ya sea desde su “promoción”, ya sea desde su exterminio.

Si la biopolítica es el modo de organización de los poderes sobre lo humano (y sobre la vida en general), de modo tal que dicha organización surge, no como exterioridad o a priori insertado en la vida, sino como “formas” que la vida misma se da, la cuestión política, como enunciamos más arriba, no puede pasar sino por la temática de la resistencia. Que esta resistencia se piense en términos de saturación (que es lo que, en parte, está implícito en el pensamiento de Negri que considera a la misma posible a partir de las multitudes), o se piense en términos de potencia de suspensión, es una cuestión que depende de la ontología de la cual se parte.

Para Roberto Esposito, lo que es necesario pensar es una biopolítica afirmativa. Mientras que en *Communitas* e *Immunitas* se podía caer en la tentación de realizar una interpretación de la comunidad y de la inmunidad en oposición dialéctica, lo que permite *Bios* es, precisamente, pensar en la íntima trabazón entre vida y política. Esta posibilidad Esposito la vislumbra a partir de los modos en que Nietzsche preanunció la problemática biopolítica, al pensar que la vida se da sus propias formas.

Si esto es así, y la problemática de una biopolítica afirmativa que Esposito anuncia puede ser pensada también, como creo, en la senda nietzscheana (y esto, más allá de los modos en que Esposito interpreta a Nietzsche), entonces hay algo del pensamiento en torno a la vida y a lo posthumano que hay que recordar.

Nietzsche ha pensado lo posthumano en la figura del ultrahombre, aquel que, a diferencia del hombre del mercado, sujeto propietario y conservador, es la figura de la dación, de la virtud que hace regalos. Si lo característico de la vida es esa excedencia que impide que las formas se anquilosen en modos de muerte, y lo característico de lo “humano” se relaciona tal vez, demasiado, con

estas formas, el ultrahombre, como modo de lo posthumano, es figura de esa excedencia y de esa posibilidad de resistencia a lo tanatológico. Es por ello que el ultrahombre es, como Zarathustra, un enamorado de la vida, a la que sabe que no puede dominar, ni ceñir, ni explicitar demasiado, pero a la que no puede dejar de amar.

En ambas ontologías indicadas, está presente aquello que en el tránsito a lo posthumano, o al ultrahombre, tal vez debamos retener provisoriamente de lo "humano", y es la capacidad de crítica de los mecanismos de sometimiento. Es cierto que esa crítica se torna trágica cuando se descubre de qué manera, y aún con la propia crítica, se contribuye a dicho sometimiento. Tal vez ese sea el destino ambiguo y confuso del hombre en el tránsito hacia lo posthumano, tránsito en el que, a pesar de todo, se visualiza la potencia de transformación (sea en los modos afirmativos, sea en los modos de la suspensión). Esta potencia de transformación abre el camino de lo que Derrida ha llamado una "espera sin espera" en la que, si bien parece que se anuncia un porvenir imposible (el de una vida no sometida) "hay que tener en cuenta esta 'vigilia': que todo lo que parece imposible ya ha sido prometido y que, por lo tanto, se mantiene como pensable"¹⁵.

¹⁵ J. Derrida, *No escribo sin luz artificial*, trad. R. Ibañes y M. J. Pozo, Valladolid, Cuatro, 1999, p. 93