

PLÉYADE

REVISTA DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

NÚMERO 17 | ENERO-JUNIO 2016

Online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X

EDICIÓN ESPECIAL BIOPOLITICA

Vanessa Lemm

Introducción

ARTÍCULOS

Ottavio Marzocca

Vida desnuda, multitud y carne del mundo: la biopolítica como destino
Bare Life, Multitude, Flesh of the World: The Biopolitics as Destiny

Carlo Salzani

Nudity: Agamben and Life
Desnudez: Agamben y la vida

Paula Fleisner

La vida entre estética y política. En busca de las posibles herencias nietzscheanas en el pensamiento de Giorgio Agamben
"Life" between Aesthetics and Politics. In Search of a Possible Nietzschean Inheritance in Giorgio Agamben's Thought

Fabián Ludueña

La biopolítica moderna y el legado del Marqués de Sade. Una lectura teológico-política
Modern Biopolitics and the Marquis de Sade's Legacy. A Theological-Political Reading

Luciano Carniglia

Gobernar la vida. Hacia una concepción no económica de la verdad
Governing Life. Towards a Non-economical Notion of Truth

Matias Saidel

La fábrica de la subjetividad neoliberal: del empresario de sí al hombre endeudado
The Making of Neoliberal Subjectivity: From the Entrepreneur of the Self to the Indebted Man

Andrea Fagioli

Política y vida. Perspectivas posoperaístas
Politics and Life. Postoperaist Perspectives

Julián Ferreyra

Deleuze y la biopolítica como rostro del capitalismo
Deleuze and Biopolitics as the Face of Capitalism

Emmanuel Biset

Deconstrucción de la biopolítica
Deconstruction of Biopolitics

Jorge Vélez Vega

Biopolítica. Las implicaciones del pos y el trashumanismo
Biopolitics: The Post and Transhumanism Implications

RESEÑAS

Ely Orrego

Miguel Vatter. *The Republic of the Living. Biopolitics and the Critique of Civil Society*. Nueva York: Fordham University Press, 2014

Ivana Peric

Rodrigo Karmy. *Políticas de la excarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*. Buenos Aires: Editorial Universitaria, 2014

DELEUZE Y LA BIOPOLÍTICA COMO ROSTRO DEL CAPITALISMO

*Julián Ferreyra*¹

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Recibido: 16 de febrero de 2016

Aceptado: 2 de abril de 2016

RESUMEN

Gilles Deleuze no pertenece directamente al debate en torno a la biopolítica: su fallecimiento tuvo lugar en 1995, cuando el debate propiamente dicho apenas daba sus primeras señales de vida. Sin embargo, su nombre ha sido integrado en el mismo a través de la lectura e interpretación de sus textos. El camino metodológico escogido para dicha integración por autores como Agamben y Esposito ha sido una conjetura acerca de lo que Deleuze podría entender por política a partir de una interpretación de su concepto de “vida”, tal como aparece en “La inmanencia: una vida...”, un breve texto de 1995. Este artículo intenta mostrar que esa vertiente interpretativa, lejos de cumplir el objetivo que se propone (ofrecer una concepción deleuziana de la política) conduce al resultado opuesto: una disolución de la posibilidad de una efectiva intervención política del pensamiento de Deleuze. Buscaremos demarcar el terreno de una auténtica política deleuziana, que no se juega ya en la vida impersonal y la beatitud, sino en el terreno de las luchas y los conflictos de los cuerpos actualmente existentes.

PALABRAS CLAVE

Deleuze, biopolítica, política efectiva, relaciones sociales.

1 Jefe de trabajos prácticos de Antropología Filosófica de la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina). Correo electrónico: djulianferreyra@gmail.com.

DELEUZE AND BIOPOLITICS AS THE FACE OF CAPITALISM

ABSTRACT

Gilles Deleuze does not belong directly to the debate on biopolitics: he died in 1995, when this controversy was at its first stages. However, he has indirectly contributed to the discussion through manifold readings and interpretations of his texts. Authors such as Agamben and Esposito have chosen to construct a Deleuzian biopolitics through the concept of “life”, such as it appears in a brief text from 1995: “Immanence: a life...”. This article aims to show that this path, far from accomplishing the objective that it establishes (to offer a Deleuzian take on politics) leads to the opposite result: the dissolution of the possibility of an actual politics based on Deleuze. We will try to ground the field of authentic Deleuzian politics, that do not take place any longer in the impersonal life and beatitude, but in the field of the struggle and conflicts of the bodies that actually exist.

KEYWORDS

Deleuze, Biopolitics, Actual politics, Social Relations.

INTRODUCCIÓN

Biopolítica, cuántas concepciones de filosofía política pretenden a tu nombre. La falta de acuerdo acerca de aquello en torno a lo cual se constituye el debate sobre la biopolítica es uno de sus rasgos característicos. En la medida en que uno se sumerge en el debate, experimenta cómo los senderos de la “biopolítica” se bifurcan, y la supuesta unidad del debate se resquebraja. En 1995, Giorgio Agamben publica la primera entrega de *Homo sacer*. Allí recupera el concepto de “biopolítica” desarrollado por Michel Foucault en la década del setenta. Cuando otros nombres célebres (fundamentalmente Antonio Negri y Roberto Esposito²) otorgan a ese concepto funciones centrales en su pensamiento, el debate se constituye. En Europa, Estados Unidos y América latina, la temática es recogida por numerosos investigadores y grupos de estudio. Pero esta convergencia en el interés por la biopolítica poco nos dice del posicionamiento teórico de cada autor o línea de investigación. El cruce con otras tradiciones, problemáticas y figuras filosóficas ha configurado series divergentes, incluso en el seno de una misma pluma.

No es nuestro objetivo en estas páginas ordenar el debate, ni clasificar las posiciones presentes en el mismo. La riqueza teórica de gran parte de los integrantes del debate exige precisión y llama a eludir las generalizaciones, a riesgo de desdibujar la singularidad de los pensamientos. Pero creemos que desde el punto de vista metodológico existen dos vertientes principales: por una parte, aquella que se basa en el concepto que Foucault construyó en la década del setenta; por la otra, la que intenta reflexionar a partir de la materialidad del término, de los conceptos que la palabra reúne, esto es, la relación vida-política. Por supuesto, ninguna de estas vertientes garantiza la unidad del debate ni el consenso, ya que, por un lado, los escritos de Foucault son ambiguos (su uso de “biopolítica” se desplaza continuamente y elude ser utilizado como un fundamento que pudiera brindar un significado originario); por el otro, lo que se entiende por “vida” y por “política” es sumamente diverso, y el modo de la puesta en relación más múltiple aún. Tampoco las vertientes se dan “puras”, ya que el trabajo de Foucault está al menos como horizonte de la investigación material del término, y la lectura de Foucault es apuntalada al menos inconscientemente por la carga semántica de la palabra.

Gilles Deleuze no pertenece directamente al debate en torno a la biopolítica. Dificilmente podría hacerlo, por cuestiones meramente cronológicas: fallece en 1995, cuando el debate propiamente dicho apenas daba sus primeras señales de vida. Sin embargo, su nombre ha sido integrado en el mismo a través de la lectura e interpretación de sus textos. El camino metodológico escogido para dicha integración ha sido principalmente la vertiente “material”, es decir, a partir del análisis de su concepto de “vida”. La “biopolítica deleuziana” resultante es una conjetura acerca de lo que Deleuze podría entender por política a partir de una interpretación de su concepto de “vida”. La fuente que se ha escogido principalmente para realizar tal

2 Antonio Negri publica *Imperio* en 2000 junto a Michel Hardt y Roberto Esposito *Immunitas, protección y negación de la vida*, en 2002.

operación es un texto, el último publicado en vida por Deleuze: “La inmanencia: una vida...”³, de 1995. Es el texto que elige Esposito para construir su propuesta de una biopolítica afirmativa en *Bios: biopolítica y filosofía* (2004). Es el texto que toma Agamben para su “L’immanence absolue”⁴. Este texto también ha sido elegido por los editores de *Ensayos sobre biopolítica* (Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez) para incluirlo en la selección de trabajos sobre la cuestión publicada en 2007 en Buenos Aires por el sello Paidós.

En estas páginas intentaremos mostrar cómo esa vertiente interpretativa, lejos de cumplir el objetivo que se propone, esto es, ofrecer una concepción deleuziana de la política, conduce al resultado opuesto: una disolución de la posibilidad de una efectiva intervención política del pensamiento de Deleuze. Es esa vertiente la que ha conducido por ejemplo a Philippe Mengue a hablar de la “disolución de la influencia política” y el abandono del terreno político por parte de Deleuze⁵. Señalaremos de qué manera el devenir indicado por Mengue es ineludible a partir del momento en que se intenta construir una política deleuziana desde el concepto de vida impersonal introducido en el texto de 1995. Pero también buscaremos demarcar el terreno de una auténtica política deleuziana, que no se juega ya en la vida impersonal y la beatitud, sino en el terreno de las luchas y los conflictos actualmente existentes. Esta distinción aparece sumamente clara en la reconstrucción que Deleuze realiza en la “teoría del modo finito” de Spinoza, y refiere a las premisas fundamentales de la ontología deleuziana. Es en ese sentido necesario tener presente su análisis de la diferenciación inherente al campo virtual, de la determinación completa en el seno de las ideas, de la posibilidad de concebir ideas sociales, y del proceso de su actualización en el tiempo y el espacio (único *topos* posible de la política efectiva). Y a partir de allí volveremos a introducir a Deleuze en el debate de la biopolítica, esta vez a partir de la relación de su pensamiento con los desarrollos de Foucault, de la relación entre los dispositivos biopolíticos y el análisis deleuziano del capitalismo. El estudio del funcionamiento concreto del poder a través de la presentación detallada de la operación de los dispositivos en Foucault constituye el horizonte de la política deleuziana, tal como esta puede y debe entenderse a partir de su ontología.

3 Gilles Deleuze, “L’immanence, une vie”, en *Deux régimes de fous* (Paris: Minuit, 2003), 359-363. El texto fue publicado originalmente en *Philosophie* 47.

4 Giorgio Agamben, “L’immanence absolue”, en *Deleuze, une vie philosophique*, ed. Eric Alliez (Paris: Sintelabo, 1998), 165-188 (texto leído por Agamben en San Pablo en 1996).

5 “[Deleuze] no puede pretender jugar un rol político importante en la posmodernidad. De allí la disolución de su influencia política, y la desaparición de las luchas impulsadas en su estela, y la de Foucault. Deleuze no ha sabido ver cuánto todo lo que él escribía derivaba de una *ética* (no moralista, no kantiana, realmente posmoderna) y no de una política, ni siquiera ‘micro’. Su error fue creer que estaba todavía en la política, cuando había huido ya hacia las nuevas tierras de una ética autónoma y no emancipada de lo jurídico-político y de la revolución”, Philippe Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie* (Paris: L’Harmattan, 2003), 17. Traducción propia.

LA APORÍA DE UNA VIDA IMPERSONAL COMO NORMA DE VIDA

Comencemos entonces con el análisis de la noción de “vida” presente en “La inmanencia: una vida...”, con vistas a establecer hasta qué punto puede atribuirsele una función operativa desde una perspectiva política. El texto se publica en septiembre de 1995. Son apenas cinco páginas, envueltas en la bruma de la fatiga: Deleuze ya apenas puede continuar contrayendo las partes extensivas que lo componen. Morirá, en efecto, el 4 de noviembre siguiente. Entre la vida y la muerte, entonces, Deleuze escribe sobre ese momento entre la vida y la muerte. Para hacerlo, recurre a la novela de Charles Dickens, *Our Mutual Friend*⁶. Al capítulo III del libro tercero, “The Same Respected Friend in More Aspects than One”. Deleuze, entre la vida y la muerte, elige referir la escena donde el que se encuentra entre la vida y la muerte es Rogue Riderhood. Deleuze está pensando en la muerte de un canalla, un personaje traidor y mezquino desde su nombre⁷. Ninguno de estos datos nos parece casual, y volveremos sobre ellos. Veamos por el momento lo que escribe Deleuze.

Un crápula, un sujeto malvado, despreciado por todos llega muriendo, y he aquí que todos los que lo cuidan manifiestan una suerte de apuro, de respeto, de amor por el mínimo signo de vida del moribundo. Todo el mundo se ocupa en salvarlo, al punto que en lo más profundo de su coma el hombre malvado siente él mismo algo dulce penetrarlo. Pero a medida en que vuelve a la vida, sus salvadores se hacen más fríos, y él ha recobrado toda su grosería, su maldad. Entre la vida y la muerte, hay un momento que no es más que el de *una* vida jugando con la muerte. La vida del individuo da lugar a una vida impersonal, y sin embargo singular, que desprende un puro acontecimiento liberado de los accidentes de la vida interior y exterior, es decir de la subjetividad y la objetividad de lo que ocurre. “*Homo tantum*” con el cual todo el mundo compone o compadece (*compâtit*) y que alcanza una suerte de beatitud... Vida de pura inmanencia, neutra, más allá del bien y del mal, porque sólo el sujeto que la encarnaba en medio de las cosas la hacía buena o mala⁸.

Entre la vida y la muerte, aparece “*una* vida”, la vida impersonal. Un puro acontecimiento se desprende. Si *la* vida, personal e individual, está signada por los accidentes, por la subjetividad y la objetividad de lo que ocurre, entre ella y *la* muerte

6 Charles Dickens, *Our Mutual Friend* (Londres: Pinguin, 1997). La edición original en dos volúmenes es de 1865.

7 “Rogue” significa “Canalla” en inglés. Desde su primera aparición, Dickens lo describe con todo el desprecio de su filosa pluma: “... a man with a squinting leer” (*Ibid.*, 15). En su encuentro con Lightwood y Waryburn: “... in the darkness of the entry, stood a something in the likeness of a man” (*Ibid.*, 150).

8 Gilles Deleuze, “L’immanence: une vie...”, 361.

se desprende *una* vida. Las dos muertes de Blanchot han devenido dos vidas⁹. ¿Qué es esa vida impersonal? Deleuze nos dice: algo dulce, algo liberado de los accidentes, algo con lo cual “todo el mundo compone”¹⁰, una suerte de beatitud. Y agrega: vida neutra, más allá del bien y del mal. Dickens nos dice más: una chispa de vida (*spark of life*), una alma humana perseverando entre este mundo y el otro (*striving human soul*), luchando por regresar¹¹. Las marcas diferenciales del individuo Riderhood se ahogan, se hunden en esta marea de vida impersonal.

La idea de la interpretación predominante de Deleuze en el debate de la biopolítica es construir una política a partir de esa vida. No a partir de la vida, no a partir de una vida concreta (la de Riderhood, la de Deleuze) sino a partir de ese *entre* en el cual escritor y personaje se encuentran, se cruzan en “La inmanencia: una vida...”. Ese es justamente el programa señalado por Agamben al final de “La inmanencia absoluta”: “Habría ante todo que intentar de releer juntos, por una parte, las últimas reflexiones de Foucault (aparentemente tan sombrías) sobre el biopoder y sobre los procesos de subjetivación, y, por otra parte, las de Deleuze (aparentemente tan serenas) sobre ‘una vida...’ como inmanencia absoluta y beatitud”¹².

El mismo objetivo establece Roberto Esposito cuando elige recurrir a “La inmanencia: una vida...” para culminar *Bios, biopolítica y filosofía*. Esposito cree encontrar en el opúsculo de Deleuze los elementos necesarios para construir una “norma de vida”. En el último apartado de esta obra intenta construir el concepto de “biopolítica afirmativa” para enderezar la deriva lúgubre que ya desde *Immunitas* venía tomando su diagnóstico de la política contemporánea¹³. En efecto, tras un capítulo 4 de *Bios*, donde analiza la deriva “tanática” de la biopolítica, que encuentra su exponente máximo en el nazismo, donde en nombre de “cuidar la vida” se emprende la más emblemática campaña de muerte y destrucción¹⁴, Esposito se pregunta en qué

9 “Blanchot decía bien que la muerte tiene dos aspectos: uno, personal, que concierne al yo activo y al yo pasivo, y que puedo enfrentar en una lucha o reunirme con ella en un límite, en todo caso reencontrar en un presente que hace que todo pase. Pero la otra, extrañamente impersonal, sin relación ‘conmigo’, ni presente ni pasada, sino siempre por venir, fuente de una aventura múltiple incesante”, Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: Presses Universitaires de France, 1968), 148. La traducción es mía, donde opto por traducir *moi* por “yo pasivo”, y *Je* por “yo activo”.

10 Deleuze usa el verbo “*compatir*”, que quiere decir padecer-con, padecer juntos, lo cual tiene el significado de compasión, indudablemente, pero también de acordar, de ser compatible.

11 “The spark of life within him is curiously separable from himself now (...). Neither Riderhood in this world, nor Riderhood in the other, could draw tears from them; but a striving human soul between the two can do it easily”, Charles Dickens, *Our Mutual Friend*, 439-440.

12 Agamben, “L’inmanence absolue”, 186-187. Traducción propia.

13 Respecto de la deriva destructiva de la política de Esposito en *Immunitas*, ver Julián Ferreyra, “Donde está la salvación, crece también lo que nos somete”, en *Extrañas comunidades, la impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, ed. Mónica Cragolini (Buenos Aires: La Cebra, 2009), 221-235.

14 “Defensa de la vida y producción de muerte realmente tocan un nivel de absoluta indistinción. La enfermedad que los nazis quisieron eliminar fue precisamente la muerte

condiciones podría la biopolítica encontrar su vertiente positiva, descubrir un criterio que permita evaluar los emprendimientos biopolíticos eludiendo los riesgos de deriva destructiva. Esta investigación, que lleva a cabo en el capítulo 5, conduce hacia la conclusión del mismo a defender la noción de “norma de vida”.

Quando Deleuze habla de una “suerte de beatitud” como de una condición que está más allá de la distinción entre el bien y el mal porque precede, o quizás sigue, al sujeto normativo que la pone en el ser, alude también a una “norma de vida” que no haga depender a la vida de la trascendencia de la norma, sino que haga de la norma el impulso inmanente de la vida (...). Deleuze invita a desatar este nudo biojurídico entre vida y norma de una forma que, en lugar de separarlas, reconozca a la una en la otra, encuentre en la vida su norma inmanente y transmita a la norma la potencia de devenir de la vida. Que un único proceso atraviese sin solución de continuidad la extensión entera del viviente, que cualquier viviente deba ser pensado en la unidad de la vida, significa que ninguna parte de esta pueda ser destruida a favor de la otra: toda vida es forma de vida y toda forma está referida a la vida¹⁵.

La biopolítica deviene tanática, es decir, política de muerte, cuando la norma aspira a sobredeterminar la vida, a encauzarla y señalarle las vías de su sano y fuerte crecimiento. Exterior entonces a la vida, la norma puede volverse contra la vida que pretende proteger –quizás incluso, podríamos temer que *se vuelve necesariamente* contra la vida, como resultado de un movimiento entrópico inherente a esta exterioridad–. La solución de Esposito es postular la vida como “norma”–que al mismo tiempo le de a la norma su potencia de devenir–. Es decir, la vida, que es potencia de devenir, sería también norma, y una norma cargada necesariamente de esa potencia. Bella idea.

Bio-política: una vida que sea norma. Política-bios: una norma que tenga la potencia de la vida, que no atente contra ella ahogándola, reprimiéndola. Y esa vida sería la vida impersonal presentada por Deleuze. Pero, ¿cómo podría funcionar? Recordemos las marcas de la vida impersonal: neutra, más allá del bien y del mal, con

de la propia raza. Fue esto lo que ellos quisieron matar en el cuerpo de los judíos y de todos los que parecían amenazarla desde el interior y desde el exterior. Por otra parte, esta vida infectada era considerada como ya muerta. Por lo tanto, los nazis no percibieron su propia acción como un verdadero asesinato. Ellos sólo restablecían los derechos de la vida, restituyendo a la muerte una vida ya fallecida, dando muerte a una vida habitada y corrompida, desde siempre, por la muerte. Asumieron la muerte como objeto y, al mismo tiempo, instrumento de cura en favor de la vida. Por esto, ellos siempre mantuvieron el culto de sus propios antepasados muertos; porque, en una perspectiva biopolítica completamente invertida en tanatopolítica, sólo a la muerte pudo tocar el papel de defender la vida de sí misma, sometiendo toda la vida al régimen de la muerte. Los cincuenta millones de muertos producidos por la Segunda Guerra Mundial constituyen el resultado inevitable al que debía conducir esta lógica”, Roberto Esposito, *Biopolítica y filosofía*, trad. Edgardo Castro (Buenos Aires: Grama, 2006), 14.

15 Roberto Esposito, *Bios* (Torino: Einaudi, 2004), 214-215. Traducción propia.

la que todo el mundo compone o compadece. Ahora, si estamos más allá del bien y del mal, en un ámbito en el que “todo el mundo compone”, ¿por qué necesitaríamos una norma?, ¿por qué la necesita Esposito? Para evitar, por ejemplo, la imposición de una política de muerte, para bloquear el surgimiento de una tanatopolítica que produzca, por ejemplo, como en la Segunda Guerra Mundial, cincuenta millones de muertos. No estamos, entonces, más allá del bien y del mal. La norma debe zanjarse, y no permanecer indiferente, siguiendo el ejemplo de Esposito, ante el genocidio. Estamos en un plano donde no todo compone con todo: es la política. Hay conflicto y muertes personales. No hay neutralidad ni indiferencia. Cuesta pensar cómo una vida impersonal, neutra, más allá del bien y del mal, con la que todo el mundo compone, puede ser esa norma.

Una norma es una regla para casos determinados. Implica la determinación de casos incompatibles, implica una regla concreta, con un contenido específico. Eso es lo que Esposito mismo reconoce inmediatamente: “... toda vida es forma de vida y toda forma de vida está referida a la vida. Ese *no es el contenido* ni el sentido último de la biopolítica”¹⁶. La norma de vida no nos da el contenido. Se trata, entonces, de un modelo *formal*. La norma tiene que ser inmanente y no trascendente a la vida. “Toda vida es forma de vida y toda forma está referida a la vida”: tal es el criterio formal; el pensamiento contemporáneo debe seguir sus huellas y, dependiendo de cómo las siga, será política de muerte o de vida¹⁷. La norma de vida no es una norma sino su supuesto. De lo cual se sigue que la biopolítica no es política sino su supuesto. La eficacia política del concepto así presentada parece bastante limitada.

BEATITUD DE SPINOZA

Las críticas que aquí avanzamos contra la propuesta de Esposito, esto es, la inocuidad de la vida impersonal como norma, no son muy diferentes de las que habíamos anticipado al principio que Mengue le apunta a Deleuze cuando dice que “no puede pretender jugar un rol político importante en la posmodernidad. De allí la disolución de su influencia política, y la desaparición de las luchas impulsadas en su estela”. Pero lo único que se ha señalado hasta aquí es la inocuidad de la vida impersonal como concepto político. Ahora, la extrapolación de la vida impersonal al plano de la política viola las premisas fundamentales de la ontología deleuziana. Es una de esas “confusiones catastróficas” sobre las cuales Deleuze no cesa de advertirnos: en este caso, la confusión entre lo virtual y lo actual. Trataremos de mostrar en lo que sigue que “una vida” no puede ser norma, ya que es virtual y no actual. Y que, como contrapartida, toda norma es actual, y debe tener contenido. Pensar la biopolítica entre vida impersonal y política concreta es pensarla como anudando dos planos (el

16 *Ibid.*, 215. El énfasis es mío.

17 “Si será todavía renegado en una política de la muerte, o afirmado en una política de la vida, dependerá también del modo en el que el pensamiento contemporáneo seguirá sus huellas”, *Ibid.*, 215.

virtual y lo actual) que son diferentes por naturaleza; implica entonces, achatar la ontología y confundir los planos que deben permanecer distintos. Pero para sostener esta afirmación precisamos reponer algunas distinciones básicas de la ontología deleuziana.

Beatitud, “todo el mundo compone”, más allá del bien y del mal. Los rasgos de la vida impersonal señalan, unánimemente, hacia la interpretación de Deleuze del pensamiento de Baruch de Spinoza. Ahora, justamente en el capítulo “Beatitud” de *Spinoza y el problema de la expresión*, el filósofo francés nos señala el carácter de las esencias bajo “la especie de la eternidad”: “[C]ada esencia conviene con todas las demás (...). No se trata de conveniencias relativas, sino de una conveniencia a la vez singular y absoluta de cada esencia con todas las otras”¹⁸. Ese es el orden de las esencias, donde reencontramos el carácter de la vida impersonal de “La inmanencia: una vida...”. La esencia eterna de Riderhood conviene con la esencia de los médicos que se atarean por salvarlo. Esa es la chispa de vida: Riderhood bajo la especie de la eternidad. Pero algunos capítulos más adelante, Deleuze había distinguido tres órdenes bien distintos en la “teoría del modo finito” de Spinoza:

En primer lugar, hay un orden de las esencias, determinado por los grados de potencia. Este orden es un orden de conveniencia total: cada esencia conviene con todas las demás, todas las esencias estando comprendidas en la producción de cada una. Son eternas, y una no podría perecer sin que las otras perezcan también. El orden de las relaciones es muy diferente: es un orden de composición de acuerdo con leyes. Él determina las condiciones eternas bajo las cuales los modos pasan a la existencia, y continúan existiendo en la medida en que conservan la composición de su relación. Todas las relaciones se componen al infinito, pero no toda relación con todas las demás. Debemos considerar, en tercer lugar, un orden de los encuentros. Es un orden de las conveniencias y las inconveniencias parciales, locales y temporarias (...). Este orden de los encuentros determina entonces efectivamente el momento en el que un modo pasa a la existencia (cuando las condiciones fijadas por la ley se satisfacen), la duración durante la cual existe, y el momento en el cual es destruido¹⁹.

Tenemos entonces tres órdenes distintos. Su confusión sería desastrosa. Por un lado, la especie de la eternidad: todo conviene con todo. Ese es el orden que mienta la vida impersonal. Más allá del bien y del mal. Desde el punto de vista de la ontología uno puede decir que “todo vale”²⁰; desde el punto de vista de la beatitud (en sentido spinozista) uno puede concebir de qué manera todo se compone con todo al infinito (conveniencia absoluta de las esencias en Dios). Y, sin embargo, dirá Deleuze en sus

18 Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression* (París: Minuit, 1968), 282. Traducción propia.

19 *Ibid.*, 216-217.

20 “Es el caso de decir que todo vale”. Deleuze, *Différence et répétition*, 163.

clases sobre Spinoza, la ontología “no conduce a fórmulas que serían del nihilismo o del no ser –del tipo ‘todo vale’[–]”²¹. ¿Por qué? Porque en el otro extremo de la distinción establecida en la “teoría del modo finito” hallamos el orden de los encuentros: las inconveniencias parciales y temporales. Los existentes que duran en un espacio y un tiempo determinados ya no convienen todos con todos. Hay conflicto, hay lucha, hay buenos y malos encuentros, hay veneno y hay vino. Ya no es la esencia eterna de Riderhood, sino “el individuo que la encarna en medio de las cosas y la hace mala o buena”²². Entre la vida y la muerte, aparece la vida impersonal. Pero en la vida, antes y después de la agonía, tenemos al malvado Riderhood. Antes, “[n]o one has the least regard for the man; with them all, he has been an object of avoidance, suspicion, and aversion”²³. Después, “[t]he short-lived delusions begins to fade. The low, bad, unimpressible face is coming up from the depths of the river, or what other depths, to the surface again”²⁴.

Si hay política, sea o no “bio”, y si tiene sentido que haya política, es porque existe este orden de la conflictividad, de los encuentros como choques, y la lucha por la existencia. Por eso una norma es necesaria. El contenido de la misma, que Esposito deja para las generaciones futuras de pensadores, está ya presente en el texto de Deleuze: en el caso de Riderhood, la aversión, el resultado de los encuentros en que ha robado, engañado, mentido, traicionado. En el caso de Deleuze mismo, que escribe entre la vida y la muerte, arañando su propia *spark of life*, todo el pensamiento que ya no puede desarrollar, los conceptos que no puede crear, los libros que no puede escribir, hundido por las causas externas que lo golpean, en lucha con la enfermedad que no se compone con él y lo ha llevado hasta el límite de las fuerzas.

Entre ambos órdenes (el de las esencias y el de los encuentros) aparece un orden intermedio: el orden de las relaciones. Cada uno de ellos, indicará Deleuze, corresponde a uno de los géneros del conocimiento en Spinoza: primer género de conocimiento (orden de los encuentros), segundo género del conocimiento (orden de las relaciones, nociones comunes), tercer género de conocimiento (orden de las esencias, beatitud). Esposito ha intentado un “salto mortal”, tratando de deducir una norma para el primero a partir de páginas que Deleuze le dedica al tercero. El resultado es la disolución de la influencia política, la neutralidad, la incapacidad de distinguir efectivamente la tanatopolítica de la biopolítica afirmativa: “[S]urgen las más grandes monotonías, las más grandes debilidades de un nuevo sentido común, cuando el genio de la idea no está allí”²⁵. Pero si nos emplazamos en el segundo orden (que, veremos a continuación, está directamente relacionado con el concepto deleuziano de idea),

21 Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza* (Buenos Aires: Cactus, 2006), 56.

22 Deleuze, “L’immanence: une vie...”, 361.

23 “Nadie tiene el mínimo interés por el hombre; con todos ellos, ha sido un objeto de elusión, sospecha, y aversión”, Dickens, *Our Mutual Friend*, 439.

24 “El breve engaño comienza a desvanecerse. El rostro vil, malo, insensible remonta desde las profundidades del río, u otras profundidades, hacia la superficie otra vez”, *Ibid.*, 441.

25 Deleuze, *Différence et répétition*, 252.

quizás podamos pensar una filosofía política deleuziana eficaz: que en condiciones determinadas será una biopolítica (o, mejor, una crítica de la biopolítica). La política sería, entonces, el estudio del orden de las relaciones y su composición. Allí, no todas las relaciones se componen con todas las demás. Hay conflicto y oposición. La existencia es lucha.

LA POLÍTICA COMO DIFERENCIACIÓN DE LA DIFERENCIA

Por supuesto, Deleuze no es Spinoza. Avanzar hacia la caracterización de las relaciones *sociales*, y encontrar así el sentido de una biopolítica deleuziana, nos exige partir de allí donde ambos pensadores divergen: “La sustancia spinozista aparece como independiente de los modos, y los modos dependen de la sustancia, pero como de otra cosa. La sustancia debería decirse ella misma *de* los modos, y solamente *de* los modos”²⁶. La beatitud de la vida impersonal no es entonces la de una sustancia independiente (ni siquiera la de Spinoza) sino la de un fondo de puras diferencias, compositibles al infinito. Lo que deberá explicarse es cómo de ese fondo pueden surgir relaciones virtuales, y cómo de esas relaciones virtuales pueden surgir vidas personales, crueldad y amor, frialdad y pasión.

Cuando en *Diferencia y repetición* Deleuze admite que desde el punto de vista de la ontología (orden de las esencias) “es el caso decir todo vale”, agrega la siguiente y enigmática objeción: “[P]ero ‘todo vale’ se dice de la diferencia, no se dice más que de la diferencia entre las dos [historias divergentes que se desarrollan simultáneamente, siendo imposible privilegiar una sobre la otra]”²⁷. ¿Por qué? Porque la ontología de la diferencia implica necesariamente que la conveniencia total no deriva en indiferencia, sino en un proceso de diferenciación, de actualización, donde lo actual y extenso surge de lo virtual e intenso. Cuando el rostro vil, malo, insensible remonta a la superficie. “Cuando el fondo sube a la superficie, el rostro humano se descompone en ese espejo donde lo indeterminado y las determinaciones se confunden en una sola determinación que ‘hace’ la diferencia”²⁸. En efecto, cuando Riderhood está entre la vida y la muerte *su* rostro, el rostro vil, malo, insensible, se descompone en la vida impersonal: el fondo que sube a la superficie. Pero, ¿cuál es el fenómeno que da cuenta del otro momento, cuando lo que sube a la superficie es el rostro individual de Riderhood, vil, malo, insensible? ¿De qué manera *una* vida es *esta* vida? Allí aparece la idea de la diferencia entre las dos series, la convicción ontológica deleuziana de que “hace falta una diferenciación de la diferencia, un en sí como un *diferenciante*, un *Sich-unterscheidende*, por el cual lo diferente se encuentre al mismo tiempo reunido”²⁹.

26 *Ibid.*, 59.

27 *Ibid.*, 163.

28 *Ibid.*, 44.

29 *Ibid.*, 154.

Por su propia naturaleza, la diferencia en el ser no implica una quietud que la transformaría en indiferencia de las diferencias entre sí, sino un proceso de diferenciación a partir de la diferencia que *hace* la diferencia. El orden de las esencias no es un orden estático, sino un orden dinámico. La sustancia se dice *de* los modos y solamente *de* los modos. Las diferencias, marcas, variaciones, valores infinitamente pequeños, elementos, singularidades, etcétera, son indeterminados, pero determinables: principio de la determinabilidad. Las singularidades de “una” vida impersonal son, efectivamente, impersonales, pero principio de la personalidad, de “la” vida de Riderhood. La diferenciación de las singularidades implica un cambio de naturaleza (hacia un orden de las relaciones) que a su vez implicará un nuevo cambio de naturaleza (hacia un orden de los encuentros).

El primer cambio de naturaleza, la primera diferenciación de la diferencia (que Deleuze escribirá *différentiation*, con dos “t”) constituye la consistencia de las ideas deleuzianas (que no deben ser confundidas con las platónicas, humeanas, kantianas o hegelianas):

La dependencia recíproca de los grados de relación, y en el límite la dependencia recíproca de las relaciones entre ellas, he aquí lo que define la síntesis universal de la idea (...). La idea dialéctica, problemática, es un sistema de ligazones entre elementos diferenciales, un sistema de relaciones diferenciales entre elementos genéticos (...). La idea está hecha de relaciones recíprocas entre elementos diferenciales, completamente determinados en sus relaciones, que no comportan nunca un término negativo ni una relación de negatividad³⁰.

La síntesis de la idea está definida por los elementos diferenciales. Las relaciones entre esos elementos determinan completamente la idea. Lo indeterminado es así determinable (como idea). Volviendo a la división de órdenes señalada más arriba: las diferencias puras, las singularidades, componen el orden de las esencias. Deleuze nos muestra cómo, en el proceso de diferenciación de la diferencia, esas diferencias puras determinan un orden de relaciones, un sistema de ligazones: las ideas³¹. Las ideas son entonces el equivalente en la ontología deleuziana de las nociones comunes de Spinoza tal como Deleuze las interpreta.

30 *Ibid.*, 224 y 262.

31 Este orden de relaciones infinitamente pequeñas solo puede ser aprehendido a través del cálculo diferencial, no como estructura matemática, sino como elemento arquitectónico. Deleuze señala que es el único cálculo “más allá del bien y del mal” (*ibid.*, 235), reforzado el vínculo entre el ámbito de las diferencias infinitamente pequeñas en el libro del 68 con la vida de pura inmanencia, neutra, “más allá del bien y del mal” de su último texto.

IDEAS SOCIALES O FORMAS DE *SOCIUS*

En el capítulo IV de *Diferencia y repetición* Deleuze ofrece tres ejemplos de dominios diversos de ideas: físicas, biológicas y sociales. Allí analiza someramente la posibilidad de ideas sociales, en un sentido marxista, “relaciones de producción y de propiedad que se establecen, no entre hombres concretos, sino entre átomos portadores de fuerza de trabajo o representantes de la propiedad”³², y recurre a los análisis realizados por Althusser y su grupo de trabajo en *Leer el capital*. Se trata de una interpretación del capitalismo en Marx como encuentro de dos flujos (de trabajadores libres y de capital): “Es necesario que se enfrenten y entren en contacto dos clases muy diferentes de poseedores de mercancías; a un lado los *propietarios de dinero, de medios de producción y de subsistencia* (...); al otro lado, *trabajadores libres*, vendedores de trabajo. *Trabajadores libres* (...). Libres y desembarazados de esos medios de producción”³³.

Cuando cuatro años más tarde publica junto con Félix Guattari *El Anti-Edipo*, y se propone caracterizar el capitalismo, retomando la referencia a *Leer el capital*, como “una relación diferencial dy/dx , donde dy deriva de la fuerza de trabajo y constituye la fluctuación del capital variable, y dx deriva del capital mismo y constituye la fluctuación el capital constante”³⁴. Dos magnitudes infinitamente pequeñas entran en relación para dar lugar a una ligazón perfectamente determinada: una idea. Esos “átomos” son la fuerza de trabajo (capital variable) y la propiedad de los medios de producción (capital constante): una idea social. No es el objetivo de estas páginas desarrollar en detalle la concepción de capitalismo como relación diferencial, pero digamos simplemente que se trata de no pensar la plusvalía en términos de números racionales sino en términos de irracionales, de cantidades infinitamente pequeñas que se determinan recíprocamente en el encuentro del flujo de trabajo y el de capital. Una nueva forma de representación: la que encuentra la identidad a partir del movimiento infinito de lo infinitamente pequeño.

A partir de esta estrecha relación entre la idea social en sentido marxista desarrollada someramente en *Diferencia y repetición* y el capitalismo en el *Anti-Edipo*, podemos interpretar el capítulo tercero de la obra del 72, esa pieza clave de la filosofía política contemporánea, como un desarrollo de la noción de idea social. En ese largo capítulo, Deleuze y Guattari exponen su teoría de los cuerpos políticos o formas de *socius*: cuerpo de la tierra (*socius* primitivo), cuerpo del déspota (*socius* bárbaro), cuerpo del capital-dinero (*socius* capitalista). Tres ideas sociales o nociones comunes que expresan las relaciones características de los existentes humanos.

Muchas interpretaciones confunden las formas de *socius* con funciones históricas, que intentarían representar etapas efectivas de la historia de la humanidad. Haber esclarecido su vínculo con las ideas sociales nos permite evitar esta confusión.

32 *Ibid.*, 240.

33 Karl Marx, *El Capital*, trad. Pablo Scaron (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 1975), 892-893.

34 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *L'Anti-Edipo* (París: Minuit, 1972), 270.

Se trata de “rechazar las interpretaciones historicistas del marxismo, dado que esta estructura [la idea social] no actúa de ninguna manera de forma transitiva y siguiendo el orden de la sucesión en el tiempo, sino encarnando en sus variedades en las sociedades diversas y dando cuenta, cada una de la veces, de la simultaneidad de todas las relaciones y términos que constituyen su actualidad”³⁵. En ese sentido, sería una confusión catastrófica para la filosofía política deleuziana pensar las formas de *socius* como una sucesión temporal: como si el *socius* despótico fuera efectivamente una descripción de cómo los grandes imperios se construyeron con base en las comunidades campesinas, o como si el *socius* capitalista fuera una descripción del capitalismo actual, etcétera.

La pregunta que surge es, entonces, ¿cuál es el sentido, la utilidad, de tales formas de *socius* o ideas sociales? Si en nuestra experiencia diaria, en nuestra “vida personal”, si en la vida no nos topamos con *el capitalismo* sino con tal o cual capitalista, tal o cual gobierno, tal o cual trabajador, tal o cual situación de miseria o explotación, tal o cual goce, ¿de qué sirven las ideas sociales? Ocurre que si intentamos lidiar directamente con los encuentros actuales que nos sobrevienen (que pueden ser “la estupidez y la crueldad, el horror de la guerra o la ‘solución del problema judío’”³⁶), nos encontramos en un “estado de naturaleza” que resulta inviable:

El estado de naturaleza no es viable (...). Vivo al azar de los encuentros (...). No tengo ninguna posibilidad de encontrar cuerpos que se compongan directamente con el mío. De nada serviría lograr triunfar en varios encuentros con cuerpos que me son contrarios; estos triunfos o estas alegrías del odio no suprimirían la tristeza que el odio envuelve; y, sobre todo, no estaría nunca seguro de volver a triunfar en el próximo encuentro, y estaría afectado de un miedo perpetuo³⁷.

La vida social en estado de naturaleza corresponde desde el punto de vista del conocimiento al primer género. Solo golpes y azares. No tengo ninguna posibilidad de triunfar. No hay política posible. Hay que organizar los encuentros. Ahora, si yo intento realizar esta organización a través de un conocimiento derivado de la observación, de mi experiencia empírica, tendré un conocimiento imaginativo, abstracto, ineficaz. No se trata de pensar las estructuras sociales a partir de razonamientos de analogía de la experiencia, tomando como materia las semejanzas percibidas en la vida cotidiana. Se trata, en términos del deleuzianismo spinozista, de formar ideas sociales o *nociones comunes*³⁸ que nos permitan “comprender la necesidad de la conveniencia e

35 Deleuze, *Différence et répétition*, 241.

36 *Ibid.*, 241.

37 Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, 239.

38 Deleuze advierte contra la interpretación exclusivamente matemática o especulativa de las nociones comunes. “Dos errores de interpretación nos parecen peligrosos en la teoría de las nociones comunes: descuidar su sentido biológico en provecho de su sentido matemático; pero sobre todo descuidar su función práctica en función de su contenido especulativo”, *Ibid.*, 260. En efecto, las nociones comunes, dice explícitamente Deleuze, “son ideas

inconveniencia entre los cuerpos”³⁹. Se trata de pensar la política a partir del segundo género de conocimiento.

Esposito va demasiado rápido e intenta salir del primer género (del horror inmediato que produce el holocausto) hacia el tercero: la beatitud. Y llama a eso biopolítica afirmativa. Creemos que la auténtica biopolítica en Deleuze es el estudio de la estructura de la idea de capitalismo y las condiciones efectivas de su actualización en el mundo que sufrimos y vivimos en nuestra vida personal. Intentaremos mostrar de qué manera.

BIOPOLÍTICA AFIRMATIVA

La idea del capitalismo permanecería inofensiva para nosotros, en tanto y en cuanto fuera virtual, y en tanto nuestro análisis se sumergiera hacia ese punto entre la vida y la muerte donde todo lo vil, malo y canalla se disuelve. Pero ocurre que, en el otro sentido, el rostro terrible de una idea social surge desde el fondo, desde las sombras, para transformarse en el horror de nuestro mundo, para decretar nuestro sojuzgamiento⁴⁰. Las ideas se actualizan (en el proceso que Deleuze llama “*différenciation*” con “c”): “Una ligazón múltiple ideal, una *relación* [*rapport*] diferencial debe actualizarse en *relaciones* [*relations*] espacio-temporales diversas, al mismo tiempo en que sus *elementos* se encarnan actualmente en los *términos* y formas variadas”⁴¹.

Pero si bien Deleuze brilla en la construcción ontológica, en lo que respecta a su teoría de la idea como multiplicidad de relaciones diferenciales, la cuestión queda mucho menos definida, mucho menos convincente, a la hora del *cómo* esas ideas, sobre todo cuando son sociales, se actualizan. Para que la relación diferencial en la idea (trabajo / capital, *dy / dx*) se actualice, para que “se encarne en los trabajos concretos diferenciados que caracterizan una sociedad determinada, en las relaciones reales de esa sociedad (jurídicas, políticas, ideológicas), en los términos actuales de

biológicas” (*Ibid.*, 257). Nos parece legítimo pensar entonces que las nociones comunes pueden ser también ideas sociales.

39 *Ibid.*, 274.

40 Cómo surgimos *nosotros*, cómo la relación característica o la idea antropológica se actualiza, implica un delicado cruce entre el sistema de la vida biopsíquica (a cuyo desarrollo Deleuze dedica el capítulo II de *Diferencia y repetición*) y las ideas sociales desarrolladas en el *Anti-Edipo*, que no es el fin de este trabajo, aunque sí su trasfondo problemático. Volveremos a la cuestión más adelante, cuando tratemos la importancia de la determinación recíproca del hombre como efecto de la *episteme* moderna y los dispositivos de poder para la constitución de la biopolítica en Foucault.

41 Deleuze, *Différence et répétition*, 237. “La génesis no va de un término actual, por muy pequeño que sea, a otro término actual en el tiempo, sino de lo virtual a su actualización, es decir de la estructura a su encarnación, de las condiciones de los problemas a los casos de solución, de los elementos diferenciales y sus lazos ideales a los términos actuales y las relaciones reales diversas que constituyen en cada momento la actualidad del tiempo”, *Ibidem*.

esas relaciones (por ejemplo, capitalista-asalariado)⁴², es necesario que los términos actuales se encuentren. Es necesario que el capitalista y el asalariado o trabajador libre se encuentren. El problema es, ¿cómo tiene lugar este encuentro?

A esa pregunta había ya respondido Marx en el mismo pasaje acerca de la acumulación originaria que citamos más arriba, donde aparece la cuestión del encuentro entre trabajo y capital. Es decir, ¿cómo tiene lugar el encuentro? “En la historia real el gran papel lo desempeñan, como es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia”⁴³. No un azar sino una violencia. El encuentro tiene lugar motivado por procesos sociales bien concretos. Pero eso no termina de resolver nuestro problema porque, una vez que el encuentro *tuvo lugar*, ¿cómo se mantiene la relación de partes extensivas que así ha emergido?

Yo creo que a la hora de encarar esta pregunta es donde el aparato conceptual de Foucault resulta de gran utilidad, de gran eficacia. Allí es donde el concepto de biopolítica se torna operativo y abandona la abstracción a la cual lo condenan las interpretaciones voluntaristas como la de Esposito.

Los rudimentos de anatomo- y de bio-política, inventados en el siglo XVIII como *técnicas* de poder presentados en todos los niveles del cuerpo social y utilizados por instituciones muy diversas (...) actuaron al nivel de los procesos económicos, de su desarrollo, de las fuerzas que están en obra y los sostienen; han operado también como factores de segregación y jerarquización social, actuando sobre las fuerzas respectivas de los unos y de los otros, garantizando las relaciones de dominación y los efectos de hegemonía; el ajuste de la acumulación de los hombres sobre la del capital, la articulación del crecimiento de los grupos humanos con la expansión de las fuerzas productivas y la repartición diferencial de la ganancia, fueron, por una parte, hechos posibles por el ejercicio del biopoder bajo la forma de sus procedimientos múltiples⁴⁴.

42 *Ibid.*, 241.

43 Marx, *El Capital*, 892. “Con la acumulación primitiva los ideólogos del capitalismo nos contaban la historia edificante del capital, de la misma manera en que los filósofos del derecho natural cuentan la historia del Estado. Al principio estaba el trabajador independiente, que tenía tanto ardor en el trabajo y espíritu de economía que pudo ahorrar, y luego intercambiar. Cuando pasó un pobre, le hizo el favor de alimentarlo a cambio de su trabajo, generosidad que le permitió acrecentar lo que había adquirido, y ofrecer por sus bienes incrementados otros favores del mismo tipo a otros desafortunados. De allí la acumulación del capital: por el trabajo, el ascetismo y la generosidad. Sabemos cómo responde Marx: por la historia de los hurtos, los robos, la extracciones, la desposesión violenta de los campesinos ingleses expulsados de sus tierras, y de sus campos destruidos para arrojarlos a la calle”, Louis Althusser, *Solitude de Machiavel* (París: Presses Universitaires de France, 1998), 319. Traducción propia.

44 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir* (París: Gallimard, 1976), 185-186. Ver también “Entretien avec Michel Foucault”, en *Dits et écrits I, 1954-1975* (París: Galimard, 2001), 153: “Estas nuevas técnicas de poder deben tomar en cuenta los fenómenos de población. En definitiva, tratar, controlar, dirigir la acumulación de hombre (un sistema

Esta cita de *Historia de la sexualidad* me parece mucho más útil que otras en torno al poder de vida versus el poder de muerte, la vida como objeto de la política, etcétera. Aquí Foucault plantea explícitamente el rol de la biopolítica en el “ajuste de la acumulación de hombres sobre la del capital”. Biopoder es el nombre con el que bautiza los mecanismos de poder que, durante el desarrollo del capitalismo, han tenido el rol de constituir y mantener los términos y las relaciones (*relations*) reales de manera tal que encarnen la relación (*rapport*) característica de esta forma de *socius*. Su rol es mantener la actualización o encarnación de la *relation* correspondiente al *rapport* o idea social capitalista. Su especificidad ha sido el trabajar con términos y relaciones que se encuentran en condiciones de permanentes expansión y variación. Eso explica la variedad de mecanismos, y la diversidad de composición del tejido de los dispositivos implicados: los mecanismos o los dispositivos que constituyen el poder legal-jurídico, disciplinario y de seguridad⁴⁵.

El carácter dominante de los mecanismos de seguridad constituye la marca distintiva de la fase actual del capitalismo. Pero, a no engañarse: también el primado de los dispositivos legales y jurídicos implicaba ya la existencia de esta forma de *socius*, cuyo funcionamiento nada tiene que ver con el conceptualizado por las teorías de los filósofos políticos del siglo XVII⁴⁶. La biopolítica es el entramado de las tres. En ese sentido, podríamos entonces definir biopolítica como un entramado de mecanismos o tecnologías de maximización de la vida (legal-jurídicas, disciplinarias y de seguridad) que, en las condiciones del capitalismo, garantizan el mantenimiento de la relación capital / flujo de trabajo en condiciones de permanente expansión. Se trata de una biopolítica *siempre afirmativa*, ya que *en* los términos y las relaciones actuales *afirma* las relaciones ideales entre elementos virtuales de una idea social, el *socius* capitalista. El capitalismo no aparece como respuesta a una carencia en la organización social (falta de control, falta de distribución, falta de potencia productiva) sino como afirmación de los elementos ideales *en* la actualidad del tiempo.

económico que favorecía la acumulación del capital y un sistema de poder que comandaría la acumulación de hombres se han vuelto, a partir del siglo XVII, dos fenómenos correlativos e indisolubles uno del otro”.

45 Tomamos la terminología empleada por Foucault en el curso sobre *Seguridad, territorio y población*, de 1977-1978.

46 “No hay una era de lo legal, era de lo disciplinario, era de la seguridad. No tenemos mecanismos de seguridad que tomen el lugar de los mecanismos disciplinarios, que a su vez hayan tomado el lugar de los mecanismos jurídico legales. De hecho, hay una serie de edificios complejos en los cuales el cambio afectará, desde luego, las técnicas mismas que van a perfeccionarse o en todo caso a complicarse, pero lo que va a cambiar es sobre todo la dominante, o más exactamente, el sistema de correlación entre mecanismos jurídicos legales, los mecanismos disciplinarios y los mecanismos de seguridad”, Michel Foucault, *Seguridad, territorio y población, curso del Collège de France (1977-1978)*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006), 23.

LA BIOPOLÍTICA COMO NUDO DE LA EPISTEME Y LOS DISPOSITIVOS DE PODER

Me gustaría, en último término, desarrollar brevemente el problema que surge de la especificidad del mecanismo de seguridad, al menos tal como fue expuesto por Foucault en el curso del año 78. Allí, las marcas de lo legal-jurídico y lo disciplinario quedan suficientemente claras. El primero apunta al componente soberano que ya se encontraba desarrollado en la primera parte de *Vigilar y castigar*: castigo espectacular, ejercicio del poder de matar, y hacerlo en forma cruel, en defensa del soberano que ha sido ofendido cuando se violó su ley. Se trata de resabios del modelo imperial de poder, que han constituido el componente dominante en el nacimiento del capitalismo, época de los estados barrocos o las monarquías centralizadas, donde la debilidad de la nueva organización social exige mayor dureza en las penas y castigos⁴⁷. Foucault desarrolla largamente este estadio en el mismo curso en torno al concepto de “razón de Estado”⁴⁸. El rol del dispositivo legal-jurídico en la constitución y el mantenimiento de una relación característica es claro y efectivo.

Lo mismo ocurre con los mecanismos disciplinarios: un tiempo y un espacio divididos, gestos reglamentados, “captura” de los cuerpos con el fin de moldarlos, reeducarlos. Foucault le dedica a la cuestión los desarrollos principales de *Vigilar y castigar*, así como también textos y entrevistas durante la primera mitad de la década del setenta, que construyen una imagen definida de los mecanismos en cuestión y que son incluso explícitamente puestos en relación con la fabricación de “cuerpos dóciles” para el desarrollo del capitalismo⁴⁹. En suma, también el rol de este segundo tipo de mecanismo en la producción y mantenimiento de la encarnación de la idea social capitalista resulta claro, y la prolongación en el campo del análisis de la actualidad de las investigaciones deleuzianas en torno a lo virtual puede observarse sin dificultades.

47 Foucault toma esta exigencia de dureza en los momentos iniciales (y por ende más débiles) de una forma social: “Si la sociedad está aún vacilante la pena debe servir de ejemplo, pues es un ejemplo contra el ejemplo del delito. En cambio, en la sociedad que es en sí firme, el ser puesto del delito es tan débil, que la eliminación de ese ser puesto debe medirse también por esa debilidad”, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, trad. Juan Luis Vermal (Barcelona: Edhasa, 1999), 341.

48 Foucault, *Seguridad, territorio y población*, 279-378.

49 “Una ‘anatomía política’, que es igualmente una ‘mecánica del poder’, está naciendo; define cómo se puede hacer presa en el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se determina. La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos ‘dóciles’. La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia). En una palabra: disocia el poder del cuerpo; de una parte, hace de este poder una ‘aptitud’, una ‘capacidad’ que trata de aumentar, y cambia por otra parte la energía, la potencia que de ello podría resultar, y la convierte en una relación de sujeción estricta”, Michel Foucault. *Surveiller et punir* (París: Gallimard, 1975), 162. Ver también *Ibid.*, 255.

La cuestión se hace más oscura en torno a los mecanismos de seguridad. En los cuatro ejemplos que Foucault ofrece (el delito, la ciudad, las epidemias y la escasez), las marcas de los otros mecanismos son suficientemente claras, y nos permiten apuntalar las filiaciones que establecimos en los párrafos anteriores. En cambio las marcas de los dispositivos de seguridad nos dejan mucho más insatisfechos. La inquietud se incrementa por la escasez de desarrollos complementarios al de este curso y lo vital de este elemento para la comprensión del entramado biopolítico, dado que se trata del componente dominante en la etapa que nos es contemporánea de su desarrollo.

Foucault nos ofrece una serie de rasgos característicos: recurso a las estadísticas (a índices de normalidad, a curvas más o menos favorables), un cierto dejar hacer, la consideración de los fenómenos sociales como naturales, un enfoque que privilegia la cuestión del “medio” y, muy centralmente, la emergencia de un nuevo sujeto político: *la población*. La población implica un desplazamiento del nivel relevante de análisis del individuo a ese objeto que solo aparece en aquellas estadísticas y constituye el “campo de nuevas realidades, nuevas en el sentido de que, para los mecanismos de poder, son los elementos pertinentes, el espacio pertinente dentro del cual y con respecto al cual se debe actuar”⁵⁰. El problema es de qué manera el poder *podrá* actuar sobre ese campo. Hace falta una superficie de agarre. La población es “todo aquello que va a extenderse desde el arraigo biológico expresado por la especie hasta la superficie de agarre presentada por el público (...). El público, noción capital en el siglo XVIII, es la población considerada desde el punto de vista de sus opiniones, sus maneras de hacer, sus comportamientos, sus hábitos, sus temores, sus prejuicios, sus exigencias: el conjunto susceptible de sufrir la influencia de la educación, las campañas, las convicciones”⁵¹.

La especificidad del mecanismo de seguridad consistiría entonces en la manipulación del público como “superficie de agarre”, a través de la educación, las campañas y las convicciones. Esta hipótesis aparece legitimada en el texto, pero banaliza a mi entender toda la propuesta de Foucault. En efecto, aún cuando apreciemos la innovación que implica pensar que al actuar sobre el medio y las conductas del “público” el “poder” logre modificar la especie biológica (a través de mutaciones, eliminaciones, etcétera, a nivel organismo en un análisis de corte darwiniano), no logramos evitar que se trate, en definitiva, de un poder que actúa a través de campañas y políticas educativas. Aunque estas no tengan objetivos tan banales como lograr que la gente compre algo o vote a alguien, sino que modifican al hombre como especie biológica, no dejan de entrar en una consideración del poder muy poco interesante. Y, lo que es peor, se enmarca en un poder concebido desde un esquema de la posesión y el intercambio, es decir, de la mercancía, cuyo cuestionamiento es uno de los objetivos centrales de Foucault (no hay según él subsunción de lo político a lo económico, el

50 Foucault, *Seguridad, territorio y población*, 102.

51 *Ibidem*.

poder no es una mercancía, sino un conjunto de técnicas e instituciones que funcionan simultáneamente sobre los flujos⁵²).

Creo que de esta encerrona solo podemos salir si tomamos en cuenta que el mecanismo de seguridad no podría modificar el medio ni a la especie biológica si no entrara simultáneamente en la existencia algo así como una *especie biológica* a partir de otro campo de fuerzas: el que Foucault estudió en *Las palabras y las cosas* en torno a la *episteme* o las disposiciones del saber. El “dato biológico” cuyo tendencial aplastamiento por parte de la política constituye para Esposito el devenir tanático de la *biopolítica* negativa⁵³ solo es concebible a partir del giro entre la edad clásica y la edad moderna entre los siglos XVIII y XIX. Biopolítica implica el entrelazamiento de las tecnologías de poder (que determinen el aspecto político de la biopolítica) y las disposiciones del saber (que hagan posible el elemento biológico de la biopolítica). *Todo lo que se extiende desde el arraigo biológico hasta la superficie de agarre*: el extremo artificial y el extremo natural constituyen así un campo que determina específicamente la población. El nudo biopolítico no es entre la vida y la política en general, como parece concebirlo Esposito, sino entre la vida tal como es configurada una disposición del saber determinada y un entramado de tecnologías de poder específico. No se trata del vínculo entre el fondo ontológico y su actualización, sino de un análisis de un modo determinado de encarnación. En suma, no es *una* vida impersonal tal como Deleuze la describe en su texto de 1995, sino la biología como producto de la *episteme* moderna. Ninguna neutralidad, sino un rostro perfectamente definido y una posición específica en la lucha por la existencia.

No por ello se trata de un nudo sin importancia. Todo lo contrario. Es por ello que no hay que creerle a Foucault cuando dice, hacia el final de la clase del 25 de enero de 1978, que va a agregar algo “un poco al margen”⁵⁴. El final de esa clase es vital, porque enlaza la problemática tecnológica que viene desarrollando con la problemática de la *episteme*, porque cuando dice allí que el hombre es una figura de la población escuchamos el eco de aquel hombre que era *figura*, también, pero de las disposiciones del saber en *Las palabras y las cosas*, y recordamos entonces que nosotros, hombres, nosotros, propietarios de la fuerza de trabajo subsumidos bajo el poder helado del capital, no somos más que un pliegue de la fuerzas del saber en su encuentro con las tecnologías del poder, que nuestro espesor emerge en ese cruce, que es por ello que mantenimiento de la relación capitalista y subsunción real del “material humano” son una y la misma cosa, y es por ello que cualquier utopía política implica un cambio radical en las tecnologías de poder, las disposiciones del saber y, como consecuencia necesaria de ello, de la concepción que tenemos de nosotros mismos. Si la biopolítica es el entramado de mecanismos que contribuyen al mantenimiento de la actualización de esa relación, y si el funcionamiento de esta forma política está íntimamente ligado a la disminución de las fuerzas humanas (en términos de obediencia), es evidente que

52 Foucault, *Dits et Ecrits I*, 170.

53 Esposito, *Bios*, 159.

54 Foucault, *Seguridad, territorio y población*, 103.

nunca la biopolítica, sea menor, sea afirmativa, sea pasiva, podrá expresar otra cosa que un rostro vil, malo e insensible.

Al final de *Las palabras y las cosas*, la celeberrima fórmula: “[S]i esas disposiciones llegaran a desaparecer como aparecieron (...) podemos apostar que el hombre se borraría, como en el límite del mar un rostro en la arena”⁵⁵. El mar, una vida impersonal, borrará en el límite el rostro humano, que se liberará de los accidentes de su vida personal, lo noble y lo vil, lo malo y lo bueno, lo sensible y lo insensible. Ya el hombre no encarnará esa vida de pura inmanencia, neutra más allá del bien y del mal, en el medio de las cosas. ¿Significa esto la muerte del hombre? ¿Está la suerte del hombre ligada a esa alianza de las disposiciones modernas del saber y las tecnologías biopolíticas del saber? ¿Está la suerte del trabajador ligada a la del capitalismo, esa organización social que lo determina como esclavo de la máquina? El pensamiento de la individuación nos permite deshacer ese nudo melancólico. En efecto, Deleuze nos dice que la individuación humana tiene la peculiaridad de nunca separarse totalmente del fondo:

La individuación como tal, operando bajo todas sus formas, no es separable de un fondo puro que hacer surgir y arrastra consigo (...) Remover el fondo es la ocupación más peligrosa, pero también la más tentadora (...) Pero los animales están de alguna manera inmunizados del fondo, por sus formas explícitas. No es lo mismo para el yo activo y el yo pasivo, minados por los campos de individuación que los trabajan, sin defensa contra la subida del fondo que les tiende su espejo deforme o deformante, y donde todas las formas hasta ahora pensadas se disuelven (...). Quizás es el origen de la melancolía que pesa sobre las más bellas figuras del hombre: el presentimiento de una fealdad propia del rostro humano, de una subida de la bestialidad, de una deformación en el mal⁵⁶.

Nunca separada totalmente del fondo, ni tampoco de las formas que el fondo toma, institucionalizándose para transformarlo en siervo de su sistema⁵⁷. Es el caso del sistema capitalista. La importancia vital de la biopolítica tal como la hemos caracterizado es la de ofrecernos un diagnóstico ontológico-político (de Deleuze a Foucault, pasando por Marx), y permitir así explorar los resortes del funcionamiento de *este* sistema. Que se borrarán cuando del mar, del fondo, emerjan nuevas formas, nuevos rostros. Las formas de *socius* “hasta ahora pensadas”, las ideas sociales hasta ahora encarnadas, institucionalizadas, no agotan las instituciones posibles. Son esas formas, las que se acumulan en nuestras espaldas a través de la historia de la humanidad, las que nos llenan de melancolía y nos hacen pensar que solo en la bestialidad y la fealdad puede encarnar el hombre. Pero el fondo no es bello ni feo, ni bestial ni humano, ni vil ni noble: está más allá del bien y del mal. No sabemos

55 Michel Foucault, *Les mots et les choses* (París: Gallimard, 1966), 398.

56 Deleuze, *Différence et répétition*, 197-198.

57 *Ibid.*, 196.

qué rostros pueden surgir de él. Nuestra suerte como hombres no está atada a ideas sociales determinadas. El capitalismo no abre ni cierra la historia de la humanidad y las ideas sociales entre las cuales se entrama. También existen y pueden existir bellas figuras para el hombre. Se trata de pensar otras ideas sociales, y de buscar en la realidad efectiva sus términos y relaciones. En esos términos se planteará una lucha por la existencia no darwiniana, que tenga que ver con la potenciación de las encarnaciones humanas cuya miseria tratamos de combatir. Trazando un rostro en la arena noble, bueno y sensible.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. "L'immanence absolue". En *Deleuze, une vie philosophique*, editado por Eric Alliez. París: Sintelabo, 1998.
- Althusser, Louis. *Solitude de Machiavel*. París: Presses Universitaires de France, 1998.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *L'Anti-Œdipe*. París: Minuit, 1972.
- Deleuze, Gilles. *Deux régimes de fous*. París: Minuit, 2003.
- _____. *Différence et répétition*. París: Presses Universitaires de France, 1968.
- _____. *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus, 2006.
- _____. *Spinoza et le problème de l'expression*. París: Minuit, 1968.
- Dickens, Charles. *Our Mutual Friend*. Londres: Pinguin, 1997.
- Esposito, Roberto. *Biopolítica y filosofía*. Traducido por Edgardo Castro. Buenos Aires: Grama, 2006.
- _____. *Bíos, biopolítica e filosofía*. Torino: Einaudi, 2004.
- Foucault, Michel. *Dits et écrits I*. París: Galimard, 2001.
- _____. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. París: Gallimard, 1976.
- _____. *Immunitas, protección y negación de la vida*. Traducido por Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorroutu, 2003.
- _____. *Les mots et les choses*. París: Gallimard, 1966.
- _____. *Seguridad, territorio y población. Curso del Collège de France (1977-1978)*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- _____. *Surveiller et punir*. París: Gallimard, 1975.
- Marx, Karl. *El Capital*, tomo I. Traducido por Pablo Scaron. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 1975.
- Mengue, Philippe. *Deleuze et la question de la démocratie*. París: L'Harmattan, 2003.
- Negri, Antonio y Michel Hardt. *Imperio*. Traducido por Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2002.

* Julián Ferreyra. Jefe de trabajos prácticos de Antropología Filosófica de la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina). Doctor en Filosofía de la Universidad de París X Nanterre y la Universidad de Buenos Aires. Es investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina) y miembro del grupo editor de *Ideas, Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*. Investiga la relación entre el idealismo alemán y Gilles Deleuze. Dirige el grupo de investigación del proyecto "Deleuze: ontología práctica" financiado por el Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva de Argentina (PICT-FONCYT). Es autor de *L'ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze* (París: L'Harmattan, 2010). Correo electrónico: djulianferreyra@gmail.com.