

DOSSIER
“LA IMPRONTA NIETZSCHEANA
EN EL DEBATE FILOSÓFICO
CONTEMPORÁNEO EN TORNO A LA
BIOPOLÍTICA”
PARTE III

2. La vida administrada

APUNTES SOBRE LA NOCIÓN DE VIDA EN NIETZSCHE Y FREUD

Diego Abadi
Universidad de Buenos Aires
diego.abadi@gmail.com

A continuación intentaremos brindar algunas reflexiones alrededor de la noción de vida en las obras de Nietzsche y Freud. Para ello, y dadas las dimensiones del presente texto, haremos un recorte considerable pero bien delimitado: nos ocuparemos, en el caso de Freud, de algunos de los planteos que se despliegan en *Más allá del principio del placer*; en el caso de Nietzsche, por su parte, tomaremos exclusivamente la muy completa lectura que lleva adelante Gilles Deleuze en su *Nietzsche y la filosofía*. Ahora, si bien en ninguno de los dos cuerpos textuales nos encontramos con un concepto específico de vida, en ambos se desarrollan conceptos que se asocian estrechamente a dicha noción y que trazan perspectivas que creemos pueden aportar cierta inteligibilidad a los debates y desarrollos concernientes a la problemática de la vida.

En la obra freudiana la noción de vida se halla ligada al concepto de pulsión. Si bien en sus primeras formulaciones las pulsiones se calificaban según el par pulsiones de autoconservación y pulsiones sexuales, estando las primeras determinadas por el principio de realidad y las segundas por el principio del placer, a partir de *Más allá del principio del placer* los componentes de dicha dualidad pulsional se transformarán en pulsiones de vida y pulsiones de muerte. Freud crea el concepto de pulsión de vida no sólo en relación sino en ocasión, y como complemento necesario, del concepto de pulsión de muerte. Tal como se lo expone en *Más allá del principio del placer*, este último concepto sería una creación especulativa, pero impuesta a Freud por condicionantes eminentemente clínicas: la pulsión de muerte vendría a explicar las compulsiones de repetición, que se habían transformado

en uno de los escollos más importantes de la terapéutica psicoanalítica. En ese contexto, la pulsión de vida complementaría a la pulsión de muerte, funcionando como tendencia opuesta, según un esquema teórico que Freud sostiene debería ser necesariamente dualista.

Ahora bien, tal transformación de las pulsiones en pulsiones de vida y pulsiones de muerte tiene consecuencias teóricas de gran peso en el esquema freudiano. Tal como se indica en el título de la obra, el descubrimiento de la pulsión de muerte –y el reordenamiento posterior que aquello trae aparejado– conducen a la puesta en cuestión de lo que hasta el momento se habían catalogado como principios (el de realidad y el del placer), poniendo a Freud de cara a un “más allá” del cual resulta necesario dar cuenta. Si anteriormente los principios y las pulsiones conformaban dos planos, estando por un lado los principios constituyentes y funcionales, y por otro las pulsiones como componentes constituidos, asociar nociones como las de vida y muerte a las pulsiones y a su vez a un cierto más allá de los principios implica un riesgo grande de confusión¹.

De hecho creemos que Freud no logra salir airoso de las complicaciones que este nuevo planteo le impone. La dificultad para distinguir planos tiene como uno de sus efectos la oscilación entre un dualismo deliberadamente buscado por Freud y un monismo que a pesar suyo parece imponérsele. El primero de ellos se amolda mejor a la perspectiva según la cual se estudia el fenómeno desde el aparato psíquico, donde se halla una dinámica de tensión entre opuestos, que en mayor o menor grado de interpenetración, pugnan por dominar el decurso de la actividad psíquica. Desde la perspectiva de lo inorgánico, que si bien no se anuncia explícitamente como tal es investigada como una especie de contra-tesis en todo el texto, la pulsión de muerte sería primera, y la pulsión de vida un mero rodeo de ésta, conformándose así un monismo pulsional.

No nos interesa sin embargo marcar lo que consideramos como fallas en tal esquema a fin de criticar o refutar una fase de la obra freudiana, sino que ponemos nuestra atención en ellas en la medida en que creemos que las dificultades de esta constelación conceptual tienen consecuencias directas al momento de concebir lo vital. Tanto los inconvenientes para sostener un dualismo pulsional –desde lo

1. Es en vistas de tal ambigüedad que Deleuze, en *Presentación de Sacher-Masoch*, propone denominar “instinto de muerte” a Tánatos en tanto que principio trascendental, y “pulsiones de muerte o de destrucción” a lo que identifica como sus efectos empíricos. G. Deleuze, *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*, trad. I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 33-34.

cualitativo—, como el monismo indeseado que se deja entrever redundan en la imposibilidad de reconocer una característica propia de lo vital en su diferencia con la muerte. Ambos tipos de pulsiones tendrían una característica común: serían *conservadoras*, diferenciándose sólo cuantitativamente².

Es justamente como respuesta a ese resultado del análisis freudiano que creemos tiene sentido poner atención al pensamiento nietzscheano. Es decir, ante un aparente callejón sin salida que encuentra en la conservación la característica propia tanto de la vida como de sus fenómenos opuestos, Nietzsche nos permite trazar un recorrido diferente. A diferencia de Freud, Nietzsche no opone la vida a la muerte —por intermedio del concepto de pulsión—, sino que plantea dos modos de vida diferentes: la vida activa y la vida reactiva. La diferencia entre estos dos tipos de vida viene dada por la complicidad que se da, en cada configuración particular, entre un tipo de fuerzas (activas o reactivas) y un modo de la voluntad de poder (afirmativa o negativa). Las fuerzas se diferencian según su relación, constituyéndose las fuerzas activas como fuerzas plásticas, dominantes y subyugantes, fuerzas que van hasta el final de lo que pueden y que afirman su diferencia, mientras que las fuerzas reactivas se constituyen como fuerzas utilitarias, de adaptación, conservación y limitación parcial, que, negándola, separan a la fuerza activa de lo que puede, separándose a su vez ellas de lo que pueden. Ahora bien, las cualidades de las fuerzas tienen su principio en la voluntad de poder, en la medida en que ésta constituye su elemento genealógico³. Principio plástico, en la medida

2. En un primer momento de la argumentación, Freud postula que una “*pulsión sería entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior*” (p. 38), afirmando que la naturaleza de las pulsiones sería “exclusivamente conservadora” (p. 38). Pero tras estas afirmaciones, y al intentar reestablecer el dualismo pulsional que lo anterior ponía en cuestión, asegura que bajo “una luz totalmente diversa se sitúan las pulsiones sexuales” (p. 39), que serían “conservadoras en el mismo sentido que las otras, en cuanto espejan estados anteriores de la sustancia viva; pero lo son en medida mayor, pues resultan particularmente resistentes a injerencias externas, y lo son además en otro sentido, pues conservan la vida por lapsos más largos” (p. 40). S. Freud, *Obras Completas. Volumen 18*, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

3. “La voluntad de poder es: el elemento genealógico de la fuerza, diferencial y genético a la vez. *La voluntad de poder es el elemento del que se desprenden a un tiempo la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza.* Aquí revela su naturaleza la voluntad de poder: es el principio de la síntesis de las fuerzas. (...) La voluntad de poder no puede ser separada de la fuerza sin caer en la abstracción metafísica. Pero el riesgo de confundir la fuerza y la voluntad es aún mayor: dejamos de entender la fuerza como fuerza, caemos en el

en que no es más amplio que lo que condiciona, “a la vez complemento de la fuerza y algo interno”⁴ a ella, la voluntad de poder puede tener la cualidad de ser afirmativa o negativa. Estas no refieren precisamente a la cualidad de la acción que llevan a cabo las fuerzas, sino a su poder de devenir activo o reactivo⁵.

En relación a Freud, entonces, los conceptos de fuerza y voluntad de poder permiten resolver la dificultad de distinción entre planos que aquejaba al esquema de las pulsiones, y plantear así el problema del carácter conservador de las pulsiones, reorientando el problema de la fuerza como la búsqueda de lo activo⁶. Ahora bien, queda todavía por aclarar en qué consiste la complicidad entre fuerzas y voluntad de poder que constituye los tipos de vida activos y reactivos. Hay, como cabría esperarse, una afinidad entre las fuerzas reactivas y la voluntad de poder negativa tanto como una afinidad entre las fuerzas activas y la voluntad de poder afirmativa. En el primer caso, las fuerzas reactivas necesitan, para prevalecer sobre las fuerzas activas, de una voluntad de poder que desarrolle sus proyecciones y sus ficciones. Así como, inversamente, la voluntad negativa, no solo acontece que no puede más que soportar la vida una forma reactiva, sino que necesita de estas fuerzas como medio de oponer la vida a la vida. En cuanto a las fuerzas activas, éstas necesitan la afirmación en la voluntad de poder para no devenir reactivas, ir hasta el final de su potencia, y poder volver así transformadas. Sin embargo, hay que señalar que no se da la misma necesidad recíproca en este segundo caso, particularidad que nos permite exponer el último punto de nuestro recorrido.

Si bien los conceptos nietzscheanos que mencionamos constituyen pares (activo/reactivo, afirmación/negación), eso no significa que Deleuze construya con ellos un esquema dualista. Por el contrario, considera que tal dualismo no es más que el efecto de la imagen invertida que nos presenta la voluntad de poder negativa en tanto *ratio cognoscendi*, razón por la cual lo reconduce a un monismo de la afirmación, *ratio essendi* de la voluntad de poder en general. Es por ello

mecanicismo, olvidamos la diferencia de las fuerzas que constituye su ser, ignoramos el elemento del que deriva su génesis recíproca”, G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. C. Artal, Barcelona, Anagrama, 2002, pp. 73-75.

4. *Ibid.*, p. 73.

5. *Ibid.*, p. 79.

6. “¿Qué vale el vitalismo mientras cree descubrir lo específico de la vida en las fuerzas reactivas, las mismas que el mecanismo interpreta diversamente? El verdadero problema es el descubrimiento de las fuerzas activas, sin las que las propias reacciones no serían fuerzas”, *ibid.*, p. 63.

entonces que, para Nietzsche, en tanto la voluntad de poder es un principio monista, lo que es necesario distinguir no es un principio opuesto sino las distintas modalizaciones que este puede sufrir, es decir, la afirmación o negación, definidas por la relación en la que entran las fuerzas y la voluntad de poder. En ese sentido, una vida reactiva y una vida activa difieren en la medida en que una de ellas es una vida depreciada, que se conserva a costa de “separar la vida de lo que puede”, mientras que una vida activa es una vida en constante metamorfosis, que “utiliza el excedente de vida para inventar nuevas formas de vida”⁷.

7. *Ibid.*, p. 258.

VIDA Y POLÍTICA, DE HEGEL A DELEUZE

Julián Ferreyra
Universidad de Buenos Aires – CONICET
eljuliferreyra@gmail.com

Mi postura en torno al debate acerca de la biopolítica ha sido exageradamente tajante: rechazar la deriva que hace énfasis en una interpretación del concepto de “vida” como clave de la política y sostener a capa y espada la deriva que interpreta a la “biopolítica” como el nombre de un mecanismo, un dispositivo, una técnica de poder bien específica, que ha sido un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo¹. Estas páginas ofrecen una postura más flexible. En efecto, si bien sigo sosteniendo que la biopolítica como mecanismo es un concepto fundamental para comprender la manera en que funciona nuestra sociedad contemporánea (el capitalismo como relación de producción trabajo/capital, que no depende de aparatos extrínsecos que la sostengan sino de mecanismos de poder que le son intrínsecos), también he estado pensando que el debate en torno al concepto “vida” no debe ser abandonado. Desde la publicación de *Homo Sacer* de Agamben en 1995, las plumas de Derrida, Esposito y tantos otros se han inclinado por esta vertiente, trayendo al debate variados espectros, en una lista indefinidamente abierta, ya que el concepto de vida puede rastrearse en los más diversos nombres y corrientes del pensamiento filosófico a lo largo de nuestra historia. Entre otros males de esta deriva deben contarse entregar el pensamiento político a las garras del heideggerianismo y el uso de “una vida” como inmanencia de Deleuze como criterio o norma para las formas de vida –gesto paradójicamente dócil a exigencias de corte kantiano de universalidad y neutralidad,

1. Cfr. J. Ferreyra, “La existencia: el *valor* de «una vida...» deleuziana”, *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, a. 11, n° 9, 2011, pp. 227-236.

con toda la ineficacia e indiferencia hacia los conflictos concretos de la existencia que eso implica. Indignado por un devenir tan abstracto de los tan concretos desarrollos foucaultianos sobre los mecanismos de poder biopolíticos, es que me había decidido yo a mirar para el otro lado.

Pero ni Agamben, ni Esposito, ni Derrida, ni su vasta influencia sobre el pensamiento contemporáneo se han mostrado dispuestos a dejarse matar con mi insignificante indiferencia. Por lo tanto, inicio con estas páginas la “vuelta larga” que implica reinterpretar el concepto de “una vida” deleuziana y tratar de entrever de qué manera puede reconectarse con la política concreta. La beatitud puede estar más allá del bien y del mal, el punto de vista de Dios donde todo compone con todo al infinito puede ser indiferente respecto a los sufrimientos de los modos finitos que luchan por sus pellejos, pero tampoco puede uno alegremente llamarse deleuziano y resignarse a una brecha ontológica insondable entre la sustancia y los modos. Mala inmanencia sería esa. De alguna manera el pensamiento de una vida de pura inmanencia, el pensamiento del campo virtual poblado de Ideas deleuzianas debe podernos asistir a la hora del pensamiento político. No en forma de una norma abstracta universaloides a lo Esposito, no como meras herramientas extrínsecas al problema de nuestra existencia, pero sí de alguna manera bien concreta que, tarde o temprano, habría que poder concebir —o abandonar, como tantos otros antes que yo, la pretensión de una política deleuziana.

En estas líneas quisiera solamente esbozar la hipótesis que guía los primeros trazos de esta “vuelta larga”, que a la hora de comprender el sentido de estas Ideas es provechoso contraponerlas con el concepto de Idea tal como lo construye un supuesto archi-enemigo de Deleuze: G. W. F. Hegel. Archi-enemigo, por cierto, por cuestiones que tienen que ver con la lógica del movimiento de su sistema, básicamente, el círculo del retorno (*Rückkehr*). Pero aquí tomaré a Hegel más bien como superamigo, en tanto nos ofrece algunas distinciones provechosas para evitar pensar el concepto de “vida” en Deleuze.

En la *Fenomenología del espíritu* encontramos el concepto de vida bastante pronto, pocas páginas antes del apartado más famoso (ese sobre el señor y el siervo). Allí el proceso de la vida es el calmo medio universal, indiferente ante las determinaciones concretas que pudieran surgir en su seno. Las diferencias infinitas flotan, indiferentes en ese río de la vida, como miembros dispersos, cabeza sin cuello, brazos sin hombro, ojos sin frente: “a ese río de la vida le es indiferente cuál

sea la naturaleza de los molinos que mueven sus aguas”². Esta vida es ciega a las Ideas y las formas; en su seno, las relaciones son extrínsecas: puro azar y contingencia. Los hombres, atrapados en su corriente, son pobres diablos luchando por sus pellejos. Esta vida indiferente es lo que subyace, creo yo, a la interpretación de Kojève, y que lo llevará a postular un fin de la historia y el triunfo del *american way of life* como desenlace inexorable de la *Fenomenología* (en páginas de su *Introducción a la lectura de Hegel* que Agamben traerá al debate sobre la biopolítica en *Lo abierto*). Creo que, tanto Esposito en forma apolo-gética como Derrida en forma crítica, leen la vida como inmanencia en Deleuze en esta clave. Y ese es el riesgo que hay que evitar a toda costa.

Yo prefiero pensar, entonces, siguiendo al pie de la letra el párrafo final de la *Fenomenología*, que lo que allí se anuncia es un estadio o una forma más alta. Incluso para la vida. Y ese estadio aparecerá en las páginas de la *Ciencia de la lógica*. Allí nos reencontramos con la vida, pero reubicada estructural y conceptualmente. Es la primera (y a mi entender más rica y fascinante) fase de la Idea. En la Idea de la vida la materia no es en ese estadio atomístico, no es un conglomerado de partes; la multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*) no es extrínseca y ciega, necesitada del enlace del intelecto. En la Idea de la vida, la objetividad está cargada de concepto. La realidad (*Wirklichkeit*) ya no se contrapone al concepto: “la exterioridad ahora es inmanente a la vida”³.

Creo que este es el camino a recorrer para pensar el concepto de “una vida” como pura inmanencia en Deleuze. “Una vida” como inmanencia no es un concepto inefable o indeterminado, sino que adquiere su plena determinación en las Ideas diferenciales que Deleuze presenta en *Diferencia y repetición*. Pensada como un campo poblado de Ideas, la vida sigue siendo indeterminada (está en ese sentido efectivamente más allá del bien y del mal) pero es *determinable* a través de las formas que guían el proceso de “actualización”. La vida no es un calmo medio universal donde las relaciones extrínsecas se ahogan en la indiferencia, y tampoco una norma abstracta universal. Es inmanente a los cuerpos que la actualizan, siguiendo formas específicas de acuerdo a las cuales lo indeterminado es determinable. El capitalismo es una de tales formas. La existencia política no es un conglomerado atomístico de individuos extrínsecos, vinculados por el azar de los en-

2. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 172.

3. G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, II, trad. R. Mondolfo, Buenos Aires, Solar, 1968, p. 494.

cuentros, sino una materia que no se distingue de las Ideas que guían sus determinaciones. Afortunadamente para los que no nos resignamos al triunfo del *american way of life*, la vida no se agota en una Idea y su actualización. El capitalismo no agota lo posible, si en lugar de postular, como Hegel, una única Idea de necesidad eterna⁴, concebimos una multiplicidad de Ideas que forman parte de un proceso de constante producción. Se abre la posibilidad de pensar Ideas sociales alternativas, con sus mecanismos, técnicas o dispositivos propios. Ese es el desafío bien concreto que nos deja la bio-política, arrancándonos de la tranquila calma con la que nos tientan las normas universales y abstractas.

4. O, también, podría pensarse la Idea hegeliana como el campo de inmanencia *en el interior del cual* las diferentes determinaciones conceptuales se desarrollan eternamente (en la multiplicidad que Deleuze llamará Ideas): “la idea es ella misma la dialéctica que separa y distingue eternamente lo idéntico consigo de lo diferente, lo subjetivo de lo objetivo, el alma del cuerpo, etc., y sólo así es ella eterna creación, eterna vitalidad y espíritu eterno [...]. En el interior de la idea, la *determinación* del concepto es sólo el concepto mismo; una objetividad en la que él en cuanto universal se prolonga y en la que únicamente tiene su propia y total determinación”, G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. R. Valls Plana (modificada), Madrid, Alianza, 1997, pp. 285-286.

ECOS NIETZSCHEANOS EN LA BIOPOLÍTICA FOUCAULTEANA

Manuel Mauer
Universidad de Buenos Aires – CONICET
maurmanu@gmail.com

1. Gilles Deleuze: la vida como “fuerzas del Afuera”

Al comentar, en su *Foucault*, el último capítulo de *La voluntad de saber*, Deleuze escribe: “Cuando el poder se vuelve biopoder, la resistencia se vuelve poder de la vida, poder-vital [...] La fuerza que viene del Afuera, ¿no remite acaso a una cierta idea de la Vida, a un cierto vitalismo en el que culminaría el pensamiento de Foucault? ¿La Vida no es acaso esa capacidad de resistir de la fuerza?”¹. A la figura de una vida-objeto de los biopoderes, Deleuze opone por lo tanto la idea de una vida-agente de la resistencia, a la que define como “fuerzas del Afuera”, y añade que si bien los dispositivos de saber-poder serían producto de la actualización de estas fuerzas (y, por ende, de su relativa estabilización), estas últimas, en virtud de su inestabilidad esencial, mantendrían sin embargo una cierta irreductibilidad respecto de aquellos –lo que justificaría su caracterización como “fuerzas del Afuera”.

La lectura deleuziana introduce así una distinción entre las *fuerzas* que se agitan – y que corresponderían a la Vida en su sentido más pleno – y las *formas* en las que esas fuerzas se actualizan: “hay un devenir de las fuerzas que no se confunde con la historia de las formas”, escribe². Aunque en el marco del comentario deleuziano el estatuto de esa distinción resulta ambiguo (no queda claro si se trata de una diferencia de naturaleza o de una diferencia de

1. G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 2004, pp. 98-99.

2. *Ibid.*, p. 92.

grado)³, otras interpretaciones más recientes de la obra de Foucault no vacilarán en retomar y radicalizar esta separación.

2. *Judith Revel: la asimetría entre poder y libertad*

Es el caso de la lectura que propone J. Revel en su libro *Expériences de pensée. Michel Foucault*⁴, donde ese *dualismo* es reivindicado y profundizado a través de la distinción entre *poder* y *libertad*⁵. Según Revel, confundir estos dos términos equivaldría a admitir que “no hay escapatoria a la captación de la vida y a su gestión normativa”⁶. Es por ello que, según sostiene, Foucault habría introducido una cierta disimetría entre estas dos instancias a partir del tipo de productividad propio de cada una: a un poder meramente *reactivo* se opondría una resistencia *creativa*⁷. La distinción introducida por la lectura deleuziana (entre la *potencia de* la vida y el *poder sobre* la vida) es así reconducida a través de la postulación de una asimetría esencial entre una resistencia creativa –que Revel denomina “biopolítica”– y un poder meramente reactivo –el “biopoder”.

3. En efecto, la distinción introducida por Deleuze entre formas y fuerzas (o entre saber-poder y resistencia) no implica necesariamente una diferencia *de naturaleza* entre esas dos instancias (lo que las volvería irreductibles, irreconciliables). Dicha distinción puede por el contrario ser pensada a la manera de la distinción bergsoniana entre espíritu y materia, como mera diferencia de grado entre dos polos pertenecientes a un mismo plano ontológico (“dualismo de tendencias, monismo de sustancia”, retomando la expresión de V. Jankélévitch). En efecto, Deleuze mismo señala que las “fuerzas del afuera” no se “actualizan” sino a través de la configuración de un “diagrama” (relaciones de poder, estrategia), que, a su vez, se estabiliza en un “archivo audio-visual” (saberes, estratos). Sería pues posible distinguir las fuerzas del diagrama y del archivo, pero como se distinguen los diversos momentos de un mismo proceso siempre relanzado (y en conflicto con otros procesos de mismo tipo). Cabe aclarar que en el comentario deleuziano esta constatación aparece como motivo de tristeza, como un obstáculo a ser superado (“¿pero qué ocurre si esas relaciones transversales de resistencia no dejan de re-estratificarse, de encontrar o aún de fabricar nudos de poder?”, se pregunta). Es ahí donde, a nuestro entender, y como intentaremos demostrarlo, Deleuze se aleja de Foucault.

4. “La resistencia sólo es posible porque, contrariamente al poder, ella se da como un producción, como una invención, y no sólo como una reacción”, J. Revel, *Expériences de la pensée. Michel Foucault*, Paris, Bordas, 2005, p. 213.

5. *Ibid.*, p. 222.

6. *Ibid.*, p. 203.

7. “La única resistencia posible sería, [...] no un contra-poder, sino, en una disimetría esencial, la potencia creativa de la vida, una nueva política de la resistencia, una biopolítica”, *ibid.*, pp. 220-221.

3. M. Lazzarato: del biopoder a la biopolítica

En un artículo titulado precisamente “Del biopoder a la biopolítica”⁸, M. Lazzarato propone él también una lectura de Foucault a partir de esta misma distinción, a la que añade la idea de una *sucesión* entre ambos términos. Según Lazzarato, si, como muestra Foucault, el poder inviste la vida, es porque la vida es en sí misma una potencia que, en tanto que tal, puede y debe deshacerse de aquel para dar libre curso a su impulso creador. De este modo, el diagnóstico aparentemente apocalíptico esbozado por Foucault (de una vida atrapada en las redes del saber-poder), mutaría súbitamente en anuncio escatológico de una salida posible. Foucault vaticinaría, pues, el pasaje del biopoder (de un poder que se ejerce sobre la vida) a la biopolítica (a una vida plenamente inmanente que es pura potencia creativa)⁹.

4. Los “mortalismos” de Foucault

Si estas interpretaciones tienen el mérito de plantear una cuestión que Foucault nunca aborda de manera sistemática (*i.e.*, el problema de la ontología que subtiende sus análisis históricos), consideramos que la respuesta que aportan genera una serie de dificultades no menores en términos exegeticos y políticos.

En primer lugar, al homologar vida y resistencia, estas lecturas no sólo no parecieran tener suficientemente en cuenta la articulación epistémica que el Foucault arqueólogo advierte entre la figura moderna del Hombre y el concepto moderno (tanto biológico como ontológico) de vida¹⁰, sino que tampoco consiguen dar cuenta adecuadamente de la función transgresiva que Foucault confiere a la muerte en diversos momentos de su obra¹¹. Es el caso de sus escritos de los años 1960, en

8. M. Lazzarato, “Du biopouvoir à la biopolitique”, *Multitudes*, mars 2000, pp. 45-57.

9. Según M. Lazzarato, en los trabajos de Foucault la biopolítica aparece de un modo cada vez más marcado como la “emergencia de una potencia múltiple y heterogénea de resistencia y de creación que pone radicalmente en cuestión todo ordenamiento trascendental y toda regulación que sea exterior a su constitución”, de modo tal que el recorrido de Foucault permitiría pensar “el pasaje del biopoder [entendido como captura de la vida por el poder] a una biopolítica [entendida como la producción de nuevas formas de vida por parte de la propia vida]”. De ahí, concluye Lazzarato, “que prolongar el movimiento del pensamiento foucaultea implique establecer una distinción conceptual y política entre el biopoder y la biopolítica”.

10. Cfr. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1990, p. 328.

11. En ese sentido, al analizar las razones del prolongado silencio editorial de Foucault luego de la publicación del primer tomo de la *Historia de la sexualidad*, Deleuze propone atribuirlo al hecho de que en dicho trabajo Foucault habría llegado

los que la figura de la muerte de Dios aparece como apertura del espacio a partir del cual brota un cierto lenguaje literario¹² –lenguaje a su vez mortífero, al que no sobrevivirán ni el autor, ni el discurso, ni el mundo objetivo. Ocurre que es precisamente a partir de esa singular articulación entre el lenguaje y la muerte por donde pasará, para el Foucault de los años 1960, la posibilidad de despabilar al pensamiento moderno de su “sueño antropológico”¹³. En sus análisis de los años 1970, la muerte aparecerá en cambio como aquello que, por definición, permite escapar a los tentáculos del biopoder: a un poder productor, que busca “hacer vivir”, se opondría la resistencia anti-poética de la muerte¹⁴. Por último, en sus últimos trabajos pueden encontrarse ciertos trazos de este “mortalismo” en torno a la *parresía* cínica y a la serie que ésta instaaura entre la “verdadera vida”, la “vida otra” y la vida expuesta a la muerte¹⁵.

Como buen canguilhemiano, Foucault pareciera sugerir que la productividad de la vida resulta indisociable de su relación con una cierta negatividad¹⁶.

a la siguiente conclusión: “sólo hay salida si el afuera está tomado por un movimiento que lo arranca al vacío, [...] que lo aleja de la muerte”, G. Deleuze, *op. cit.*, p. 103. Ahora bien, semejante conclusión habría demandado el laborioso desarrollo, llevado a cabo en sus últimos trabajos, del eje del Sí, distinto del eje del saber y del eje del poder.

12. Ese “lenguaje que no repite ninguna palabra, ninguna promesa”, M. Foucault, *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 288-289.

13. En sus escritos literarios, Foucault buscará de hecho poner de manifiesto un cierto carácter fecundo de la muerte: es en efecto en la medida en que asume su radical finitud, el vacío central del que proviene, que el lenguaje de la literatura moderna se dispersa al infinito, desbaratando el repliegue sobre sí del Hombre de la Antropología –Hombre al que Foucault define como duplicado empírico-trascendental, como sujeto trascendental que viene a fundar el conocimiento positivo que tiene de sí mismo como objeto, en una circularidad auto-referencial que condena al saber y al pensamiento modernos a dar vueltas eternamente en el lugar. Cfr. M. Foucault, *Les mots et les choses*, p. 5.

14. Cfr. por ejemplo el final de *La voluntad de saber* (Paris, Gallimard, 1994, p. 182) o la última clase del curso de 1976, *Defender la sociedad* (Paris, Gallimard, 1997, p. 221). Aunque en otra dirección, la experiencia iraní también parece haber alimentado la reflexión foucaulteana acerca de la relación entre muerte y resistencia: “el movimiento por el cual un solo hombre, un grupo, una minoría o un pueblo entero dice: «ya no obedezco», y arroja a la faz de un poder injusto el riesgo de la vida, ese movimiento me parece irreductible”, M. Foucault, *Dits et écrits II*, ed. cit, p. 791.

15. En el curso de 1984 (*Le courage de la vérité*, Paris, Gallimard, 2008) encontramos de hecho, aplicada esta vez la *bios*, esta idea de una vida (que es una obra) que sólo alcanza su verdad a condición de encarnar una alteridad a tal punto insoportable, que la arrastra hasta el umbral de su propia desaparición biológica y política (cfr. las clases del 7, 14 y 21 de marzo de 1984).

16. Como escribe P. Macherey, tanto para Canguilhem como para Foucault, la potencia de la vida “sólo se experimenta al confrontarse con valores negativos”, P. Macherey,

5. Del carácter agonístico de la vida

Pero esa negatividad es también la de la *regla* entendida como obstáculo al libre despliegue de las fuerzas (otro aspecto que la idea de una distinción cabal entre un poder puramente reactivo y una potencia vital puramente afirmativa impide pensar adecuadamente). Como escribe respecto de “La vida de los hombres infames”, el punto más intenso de esas vidas es aquel en el que se enfrentan al poder. Es por otra parte esa idea de una relación agonística, de “incitación recíproca” entre una libertad y un código lo que constituirá el núcleo duro de la noción de *bios*, a la que Foucault dedicará sus últimas investigaciones¹⁷.

6. Del carácter normativo de la resistencia

Por último, es preciso admitir que si la resistencia es efectiva, acarrea la creación de nuevas normas de saber y de poder¹⁸. No tendríamos pues, por un lado, una resistencia pura y, por el otro, un poder puro, de modo tal que estas dos instancias puedan ser separadas según un dualismo absoluto e irreconciliable. Resistencia y saber-poder serían más bien dos momentos o dos puntos de vista sobre un mismo proceso de creación inmanente de nuevas normas. De ahí que, a nuestro entender, en el marco del corpus foucaultea, la distinción entre poder y resistencia¹⁹, por significativa que pueda resultar desde una perspectiva político-estratégica, resulte infundada desde un punto de vista ontológico.

“De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault”, *La force des normes. De Canguilhem à Foucault*, Paris, La Fabrique, 2009, p. 109.

17. En efecto, el *bios* no remitirá para Foucault a una suerte de élan creador que, de lograr deshacerse de los dispositivos que lo encuadran, podría por fin desplegar espontáneamente toda su potencia vital. Cfr. en ese sentido el curso aún inédito de 1981, titulado “Subjetividad y verdad”, en el que Foucault define al *bios* como el modo (más o menos problemático, más o menos conflictivo) según el cual uno se inscribe en un determinado orden de cosas (“lo que definirá al *bios*, [...] es el tipo de relación que uno decide entablar con las cosas, es el modo según el cual uno se ubica respecto de las cosas, es el modo según el cual uno finaliza las cosas en relación a sí, es el modo según el cual uno inserta su propia libertad, sus propios fines, su propio proyecto, en las cosas mismas”).

18. Así como no cabe desconocer el carácter inventivo del poder tal como Foucault lo concibe, no se puede negar que la resistencia implica siempre la instauración de nuevas normas y, por ende, una redistribución de las relaciones de saber y de poder. Asumir hasta el final el carácter normativo de la vida implica reconocer que los dispositivos que la controlan son también sus propios productos.

19. O entre poder y vida entendida como el conjunto de fuerzas que hacen posible la resistencia.

gico²⁰. En otras palabras, se trataría de una distinción siempre relativa. A la idea de una vida inmaculada y de un poder demonizado Foucault opondría, por lo tanto, una concepción “extra-moral” de las fuerzas²¹.

7. Conclusión

En síntesis, diríamos que la ontología que atraviesa, en filigrana, la analítica foucaulteana se compone de una pluralidad de fuerzas en tensión que pueden ser, a un tiempo (aunque desde perspectivas distintas), creadoras y destructoras de forma, resistencia y poder. No habría pues, en Foucault, lugar para la distinción (de corte bergsoniano) entre *formas* “espacializantes” y *fuerzas* creadoras. Ahora bien, si la vida remite esencialmente a esa multiplicidad de fuerzas y si la fuerza es siempre normativa, entonces *ya no cabe ubicar a la vida exclusivamente del lado de la resistencia*. En ese sentido, creemos que las referencias de Foucault no hay que buscarlas del lado del vitalismo bergsoniano, sino más bien por el lado de una cierta lectura “extra-moral” de la voluntad de potencia nietzscheana²².

20. Cabe señalar que, desde la perspectiva foucaulteana, no hay ninguna necesidad de ontologizar la distinción entre biopoder y biopolítica (o entre poder y resistencia, o entre vida y poder) para poder oponerse, por ejemplo, a tal o cual aspecto de la gubernamentalidad liberal. Es de hecho el propio Foucault quien insiste acerca de la vanidad de intentar fundar ontológicamente nuestras elecciones ético-políticas (cfr. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard, 2004, pp. 4-5). Por otra parte, desde la óptica foucaulteana, el hecho de que la relación entre poder y resistencia sea pensada como una lucha sin desenlace posible no le resta sentido al combate (cfr. M. Foucault, *Dits et écrits II*, ed. cit., p. 1558). En síntesis, el hecho de que “no haya un afuera de las relaciones de poder no implica que estemos atrapados” (*ibid.*, p. 425): por el contrario, es precisamente esa superposición entre poder y vida lo que garantiza que el juego se mantenga siempre abierto.

21. No habría por un lado una vida que sería pura creación y pura afirmación, a la que se opondría un poder que sería pura reactividad, puro anquilosamiento y, en tanto tal, la fuente de todos nuestros infortunios. Como apunta Nietzsche “la vida [también] es injusta” (*Généalogie de la morale*, tr. E. Blondel, Paris, Flammarion, 1996, p. 87) y como añade Foucault: el poder no es el mal.

22. En el sentido en que, en Nietzsche, la fuerza sólo crea en el contexto de una lucha con otra fuerza (F. Nietzsche, *Fragments posthumes* (Automne 1887 - Mars 1888), 9 (151) en: *Œuvres philosophiques complètes*, t. XIII, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1976, p. 84: “la voluntad de poder no puede manifestarse sino al entrar en contacto con resistencias”) y en el sentido en que carece de toda realidad fija, *i.e.* no es, a priori, ni activa ni reactiva, todo depende de su relación con otros *quanta* de fuerzas (cfr. P. Montebello, *Nietzsche. La volonté de puissance*, Paris, PUF, 2001, p. 49: “una fuerza sólo puede ser aprehendida, medida, cuantificada, calificada en el marco de una relación de potencia”).

VIDA Y TÉCNICA.
UNA LECTURA EN CLAVE BIOPOLÍTICA
DEL PENSAMIENTO DE JEAN-LUC NANCY

Cecilia Cozzarin
Universidad de Buenos Aires
cecicozzarin@gmail.com

El tratamiento brindado a la biopolítica en el pensamiento nancyano reviste un carácter elusivo. No encontramos en *Corpus* (1992) ni en *Ser singular plural* (1996) referencias directas al término que nos orienten al respecto. Sin embargo, la “Nota sobre el término «biopolítica»” (2002) se refiere explícitamente a la cuestión biopolítica, aunque de un modo secundario al de la “creación del mundo”. En este texto Nancy se dedica a abordar lo que, en primera instancia, parece ser una mera cuestión terminológica, como si el debate biopolítico no se desarrollara más que en torno al problema del uso del término “biopolítica”. Para nuestro autor, la biopolítica es un término de uso corriente que presenta una multiplicidad de acepciones que lo dejan en un estado de “indeterminación general”. Esta situación vuelve ineludible una aclaración del término, no una exégesis ni un análisis lingüístico profundo.

En primer lugar, Nancy establece una distinción respecto del término “bioética” circunscribiéndola al ámbito en el cual se toman decisiones morales en relación con la biotecnología. Así, tal como sucedió en los volúmenes más importantes dedicados a la biopolítica a principios del 2000 que Nancy menciona, *Biopolitik* (en Alemania) y *Biopolitique et biopouvoir* (en Francia), la biopolítica se agota en una “reflexión ética-socio-política sobre el problema planteado por la tecnociencia biológica” y, más concretamente, en “el poder político interesado en las posibilidades biotecnológicas”¹. Dicho agotamiento, por

1. J.-L. Nancy, “Nota sobre el término «biopolítica»”, *La creación del mundo o la mundialización*, trad. P. Perera Velamazán, Barcelona, Paidós, 2003, Nota 1, p. 115.

un lado, sesga la relación entre política y vida, pues la circunscribe al ámbito de disputa en torno a la tecnociencia, y por otro lado, oculta la relación entre vida y técnica, que es lo que para el autor se encuentra latente y poco problematizado en el debate biopolítico y que en *Corpus* expresaba en términos de la “*téchne* de los cuerpos”².

En segundo lugar, en un sentido más fuerte y que a Nancy le interesa subrayar, la biopolítica no es meramente la política que se desarrolla a propósito de la vida o del viviente, sino que implica *la determinación de la política* en su conjunto *por la vida*, esto es, “la orientación hacia su conservación y control”³. En el curso de su análisis Nancy no se dedica a criticar de cuajo el planteo foucaultiano, sino que simplemente le atribuye el olvido de ciertos problemas biopolíticos de la antigüedad –porque hubo, por ejemplo, una política del trigo en Roma y de los nacimientos en Atenas que tuvieron efectos sobre la población. En cambio, hace una observación respecto del análisis foucaultiano de los totalitarismos, pues la política que subyace a la biopolítica no implica tanto el problema del racismo, sino del espacio que tiene la vida como objeto de los mismos. Según Nancy, la vida para los totalitarismos se erige en una “figura destinal”⁴ que, como un mito, sustituye la figura clásica de la soberanía absoluta⁵.

Nuestro autor sostiene entonces que estamos ante “un cambio de concepto bajo la misma palabra”⁶: la política (que sigue siendo imputada al Estado) toma por objeto “la *gestión controlada* de la *vida natural*”⁷. En este sentido a Nancy le interesa establecer qué se entiende por “vida natural” y qué implica esta “gestión controlada” cuando no existe la *vida natural* porque ella es “inseparable de (...) la ecotecnia”⁸. La *ecotecnia* impugna el carácter de regulación o administración que tiene la política en tanto gestión de la vida, pues a partir de la ecotecnia, no hay algo así como “*la vida*” que regular o controlar, sino un entramado técnico de cuerpos. Como en lugar de la vida hay una vida simplemente viviente (*zôe*) “que ha devenido ya *techné*”⁹ y

2. Cfr. J.-L. Nancy, *Corpus*, trad. P. Bulnes, Madrid, Arena, 2006, pp. 68-72.

3. J.-L. Nancy, “Nota sobre el término «biopolítica»”, trad. cit., p. 115.

4. *Ibid.*, p. 117.

5. Cfr. J.-L. Nancy y P. Lacoue-Labarthe, *El mito nazi*, trad. J. C. Moreno Romo, Barcelona, Anthropos, 2002.

6. J.-L. Nancy, “Nota sobre el término «biopolítica»”, trad. cit., p. 117.

7. *Idem.*, destacado nuestro.

8. *Idem.*

9. *Idem.*

que, por lo tanto, supone una forma de vida (*bios*), se anula el binomio vida (que no es ya “la vida” sin más) y política (que no administra nada sustancial) causante de las disputas en torno al término biopolítica. Nancy propone entonces pensar la relación entre vida y técnica a la luz de la “creación del mundo”, la cual implica dos aspectos: la *autogestión de la ecotecnia* y la *vida no soberana*.

Para nuestro autor, existe un concepto de vida no soberana ligado al de la “creación del mundo”, pues tal como interpreta J. M. Garrido el sentido de la creación en Nancy consiste en una *creatio ex nihilo* “que interrumpa [deconstruye] el sentido del ser como producción”¹⁰ y que se vuelve accesible a partir de la figura de la vida. Esto sucede no en los términos del discurso de las ciencias de la vida, sino a la luz de una vida cuya soberanía es NADA. La vida aparentemente “natural” que la ciencia intenta cooptar, no es más que “la realidad misma de la separación [hambre, nacimiento, desarrollo, variación] (...) la figura del afuera por excelencia”¹¹. Así encontramos que al impugnar la categoría de biopolítica, Nancy impugna la erección de una forma de vida privilegiada y, en su lugar, postula la *deconstrucción de la vida*, tarea por la cual el viviente, lejos de ubicarse como un ente pasivo, “deviene causa (responsable) de sí, [pues] está librado a sí mismo en la tarea de ser *en vida* [o ser vivo]”¹², como si él mismo no preexistiera a la práctica de su propia producción. La vida puede entonces interpretarse como una “actividad inmunológica”¹³ que, en cada oportunidad, es renovada, y por lo tanto, recreada.

Por su parte, la técnica como *ecotecnia* encuentra en esta reinterpretación de la vida su propia raigambre y carnadura material, pues lejos de expresar una entidad abstracta, ella supone la tarea cotidiana de la supervivencia, no como el fin al que está dirigida la vida, sino como su condición inherente. La *autogestión de la ecotecnia* entonces no es más que el conjunto de condiciones de vida que nos involucra a cada paso, “donde se produce un cruce entre la contingencia personal y una contingencia en la historia de las ciencias”¹⁴. Por ello “la «creación» [del mundo] es la *téchne* de los cuerpos”¹⁵, pues para Nancy el mundo

10. J. M. Garrido, *Chances de la pensée. À partir de Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2011, p. 15. Las traducciones de esta obra son todas nuestras.

11. J. M. Garrido, *op. cit.*, p. 34.

12. *Ibid.*, p. 24

13. *Idem.*

14. J.-L. Nancy, *El intruso*, trad. M. Martínez, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 15.

15. J.-L. Nancy, *Corpus*, trad. cit., p. 69.

de la ecotecnia es el mundo de los cuerpos, en tanto aquello que *hace* nuestros cuerpos o informa la vida misma. La ecotecnia al deconstruir la vida, otrora una finalidad, y volverla parte de un entramado material, sustituye la idea de un suelo o un fundamento y así, por el mismo movimiento, el mundo y su creación no se encuentran ya subsumidos en una dinámica de progreso y evolución producto de una capacidad o atributo humanos (la biotecnología o la tecnociencia). La vida y la técnica nos permiten entonces pensar un mundo como reparto múltiple, conexión e interconexión de cuerpos y técnicas o procedimientos particulares, que resulta imposible de organizar, pues: “la ecotecnia no funciona como suelo o fundamento”¹⁶.

Queda de este modo abierta la posibilidad de pensar una biopolítica que, paradójicamente, no pretenda fundarse, o bien en la vida, o bien en la política. La clave nancyana parte de interpretar la política en ocasión de una ontología modal y corporal, más precisamente, modelada por la ecotecnia. De este modo la política de la vida nancyana nos insta a establecer un quiebre con el paradigma clásico que alimenta la política moderna y que la biopolítica contemporánea, a los ojos de Nancy, no ha podido superar. Esta última, aunque critica el esquema de una soberanía absoluta, ha sido objeto de un debate que no hace más que replicar un sentido absoluto del poder, ya sea en la forma de una política sobre la vida o de una política de la vida. Para que esto no suceda, Nancy propone la determinación de la política *en su conjunto* por la vida ecotecnia, una vida carente de fundamento pero que se encuentra condenada a vivir *de cierta manera*.

16. I. James, *The fragmentary demand. An introduction to the philosophy of Jean-Luc Nancy*, Stanford, Stanford University Press, 2006, p. 145. La traducción es nuestra.