

Agamben, Negri y la biopolítica hipostasiada

Marcelo Córdoba*
superlego04@gmail.com
Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

Recibido: 26 de junio de 2010

Aprobado: 6 de julio de 2010

RESUMEN

El propósito de este artículo es desarrollar una crítica razonada del modo en que el concepto de 'biopolítica' es empleado en el contexto de las argumentaciones de G. Agamben y de T. Negri. Se procurará demostrar que estos autores convierten a ese concepto en la cifra de una filosofía totalizadora de la historia. En este sentido, el concepto es hipostasiado, lo que termina despojándolo del potencial crítico que aún mantiene en las propuestas originales de M. Foucault. El artículo presenta, a estos efectos, una síntesis de las tesis generales planteadas por Agamben y Negri. A continuación, se contrastan estas tesis con los conceptos de "crítica" y de "historia" que el propio Foucault derivó de su enfoque genealógico. El artículo concluye con una consideración del modo en que los autores en cuestión obturan la posibilidad de una crítica social orientada a la praxis.

PALABRAS CLAVE: AGAMBEN / NEGRI / BIOPOLÍTICA / GENEALOGÍA / CRÍTICA.

ABSTRACT

The purpose of this article is to develop a reasoned criticism of the way G. Agamben and T. Negri use the concept of 'biopolitics' in their arguments. It will try to show how these authors turn this notion into the key concept of a totalizing philosophy of history. In this respect the concept undergoes a process of hypostasis, whereby it is divested of the critical potential it still keeps in M. Foucault's original proposals. The article presents, to this end, a synthesis of the general thesis posed by Agamben and Negri. Then, these theories are contrasted against the concepts of "critique" and "history" which Foucault himself derived from his own genealogical approach. The article concludes considering the way the authors in question obstruct any possibility of a social critique aimed at praxis.

KEY WORDS: AGAMBEN / NEGRI / BIOPOLITICS / GENEALOGY / CRITIQUE.

* Becario de CONICET. Doctorando en semiótica por el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Ha publicado los artículos "De lo grotesco a lo quirúrgico. La cuestión del cuerpo en Bajtín y sus proyecciones en la cultura contemporánea" y "La cirugía estética como práctica sociocultural distintiva", entre otros.

INTRODUCCIÓN

Este artículo se propone realizar una evaluación crítica del modo en que el concepto de “biopolítica” es apropiado por parte de dos de las construcciones filosóficas más influyentes de la actualidad, a saber, la serie sobre el Homo sacer de Giorgio Agamben, y el “materialismo antidualéctico” de Toni Negri, respectivamente.

Según entendemos, ambas argumentaciones—a pesar de sus fundamentales divergencias en cuanto a premisas y orientación—emplean un concepto hipostasiado de “biopolítica”, al convertirlo en cifra de una filosofía de la historia totalizadora. Esto conduce, pues, a afirmar la tesis de que la biopolítica occidental se ha desplegado históricamente hasta llegar a revelar su fundamento “tanatopolítico”—fundamento inscripto en sus orígenes primordiales, según el supuesto clave de Agamben. Tesis que, intentaremos demostrar, resulta desmentida de cuajo por los propios conceptos foucaultianos de “historia” y de “crítica”.

AGAMBEN: LA INDECIDIBILIDAD FUNDAMENTAL ENTRE *BIOS* Y *ZOÉ*

Foucault se equivoca, según Agamben (2006), al situar el “umbral de modernidad biológica” de una sociedad “en el punto en que la especie y el individuo, en cuanto simple cuerpo viviente, se convierten en el objetivo de sus estrategias políticas” (p. 11). Agamben, es cierto, aprueba la evaluación de Foucault y de Hannah Arendt, a saber: la “politización de la nuda vida” (el ingreso de la vida biológica del ser humano, la *zoé*, en la esfera de la *polis*) constituye el “acontecimiento decisivo de la modernidad” (p. 13). Con todo, lo que estos autores no habrían llegado a comprender es que la relación entre política y vida no es un fenómeno original a la modernidad, sino tan sólo la puesta en evidencia del vínculo secreto y esencial que ha unido al “poder” con la “nuda vida” desde los mismos orígenes de la política occidental.

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

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

Conforme a este argumento, en *Estado de excepción* (2004)—primera parte del tomo II de la serie Homo sacer—Agamben procura dar cuenta de la “estructura doble” del “sistema jurídico de Occidente”, compuesto por dos elementos heterogéneos, pero al mismo tiempo coordinados. La caracterización de estos dos elementos deriva nuevamente del derecho romano; en esta oportunidad se invocan, respectivamente, las figuras de la *auctoritas* y la *potestas*. Ésta designa al elemento

“normativo y jurídico”; aquella, al “anómico y metajurídico”. El “estado de excepción” representaría, en consecuencia, el “dispositivo que articula y mantiene unidos estos dos aspectos de la máquina jurídico-política”, instituyendo a su vez un “umbral de indecidibilidad” entre ellos. En la medida, pues, en que el “estado de excepción” se afianza actualmente como “regla” (según el diagnóstico de Benjamín, suscripto por Agamben), los regímenes políticos contemporáneos se replugarían a este “umbral de indeterminación entre democracia y absolutismo” (Agamben, 2004, p. 25).

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

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

Agamben rastrea aquí la trayectoria que llevó al concepto de “oikonomía” a ser incorporado a la doctrina cristiana, configurando el modelo de lo que se presentaría como el “gobierno providencial del mundo”. De aquí surgieron los fundamentos de la “teología económica”, resultado de los arduos esfuerzos especulativos que los Padres de la Iglesia consagraron a salvaguardar la unicidad del ser divino. El problema en torno al estatuto de la Trinidad se resolvió merced a un ingenioso desdoblamiento analítico de la cuestión. Este desdoblamiento—entre el plano de ontología y el de la praxis—protegió al monoteísmo de la fractura, en tanto permitió pensar a Dios como *uno* según su *esencia*, y *triple* sólo según su *acción*.

El paradigma de la “teología económica”, en efecto, preservaba la unidad de Dios en cuanto ser divino “trascendente e inoperante”, toda vez que proyectaba la triplicidad al plano del gobierno inmanente del mundo. La conclusión más sorprendente que de aquí se desprende es que la fusión del *bios* en la *zoé* —proceso cuya consumación contemporánea habría sacado a la luz el fundamento biopolítico del poder soberano— no aparece como el producto de una serie de efectos históricos contingentes, sino más bien del despliegue práctico de los principios inscritos en la doctrina cristiana desde sus orígenes:

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

NEGRI: EL ESPONTANEÍSMO BIOPOLÍTICO DE LA “MULTITUD”

El crítico cultural británico Scott Lash formula, en su artículo “Genealogy and the Body: Foucault/Deleuze/Nietzsche” (1991), un concienzudo alegato en contra de la recepción unilateral y reduccionista que, en general, tuvieron la genealogía y su enfoque sobre el cuerpo en el medio académico anglosajón. Lash defiende una visión más amplia, que reacentúe los aportes específicos de Deleuze y del propio Nietzsche en la configuración del pensamiento foucaultiano. Frente al “*pathos del negativismo*”¹ de quienes adjudican a los dispositivos de poder la capacidad de determinar y producir sin resistencias formas de vida “normalizadas”, Lash ve una alternativa prometedora en la renovación filosófica que, mediante una lectura en clave vitalista, Deleuze lleva a cabo recurriendo a ciertos conceptos de Nietzsche y de Spinoza. De aquí surgiría la fundamental noción de “flujos libidinales”, principio de un concepto de “deseo” fundamentalmente diverso de aquel contra el que Foucault se rebela en *La voluntad de saber* (2002).

El rechazo de Foucault a la noción de “deseo” se justificaba en la evaluación negativa que, en el contexto de su crítica al psicoanálisis, merecía una comprensión excesivamente parcializada, en la medida en que lo reducía a la condición de producto del “poder-ley”, y a la función de servir como el poderoso estilete normalizador del que se vale el “dispositivo sexualidad”. Por el contrario, concebir el deseo, con Deleuze y Guattari (1998), como un “flujo energético”, es también la condición previa para entender el cuerpo como una “pluralidad irreducible de fuerzas”, una potencia cuya actualización no ha de agotarse en la imagen y la experiencia del organismo individual—este potencial de una relación no organizada con el cuerpo es lo que de manera muy sintética designa la expresión “Cuerpo sin Órganos”. Lash encuentra en estas nociones las herramientas conceptuales para contrarrestar el sesgo funcionalista que en Foucault genera la concepción del deseo como “sirviente de la Ley”—sesgo del que se deriva la tendencia a concebir el cuerpo pasivamente, como un objeto inerte frente al accionar normalizador de las tecnologías de poder². En este contexto, Lash concluye su artículo con una nota provocadora, afirmando que mediante estas modificaciones obtenemos una noción del análisis genealógico que contribuiría a una renovación del marxismo.

Estas posibilidades de composición teórica son precisamente las que explora Toni Negri, vinculando la noción marxista de “*General Intellect*” con la de “Cuerpo sin Órganos”. Según el filósofo italiano, la actual fase del capitalismo se caracteriza por la “subsunción real” del *bios*—toda forma de vida propiamente humana—al capital, lo que supone que las instancias de dominación se han vuelto absolutamente inmanentes a la sociedad, diseminando el poder hasta los últimos confines del espacio social (Hardt y Negri, 2000). Asimismo, en la medida en que este poder se ejerce directamente *en* y *con* los cuerpos, Negri suscribe la tesis del reemplazo de la “sociedad disciplinaria” por una “sociedad de control” (Deleuze, 2005), en cuyo contexto las relaciones de producción se habrían vuelto enteramente “biopolíticas”—es decir, la valorización del capital depende exclusivamente de tecnologías desterritorializadas de dominación de las energías vitales del ser humano genérico; esto también significa que la generación de plusvalía tampoco depende ya de un *quantum* de trabajo temporalmente delimitado.

En conformidad con estas premisas teóricas, Hardt y Negri (2000, p. 28) argumentan que la “epistemología estructuralista” que guió su pesquisa, fue lo que impidió a Foucault entender el *bios* como fuerza, y en cuanto tal, como la “real dinámica productiva de nuestra sociedad biopolítica”. Deleuze y Guattari, por el contrario, nos suministrarían una “comprensión propiamente postestructuralista” del biopoder, capaz de renovar el materialismo histórico anclándolo en la cuestión de la producción del “ser social”: la productividad del biopoder se mide, en efecto, no sólo en términos de mercancías sino también de subjetividades.

¹ La expresión “*pathos del negativismo*” es acuñada por Axel Honneth (2009), para caracterizar la predisposición al radicalismo crítico de quienes conciben los sistemas de dominación contemporáneos conforme a estrechos presupuestos funcionalistas.

² Véase A. Honneth (2009b), capítulos 5 y 6.

Hardt y Negri recurren, pues, al concepto de “biopolítica” en tanto clave de interpretación de la reproducción social. La productividad ontológica, específicamente, es atribuida al *general intellect*, esto es, a las competencias intelectuales comunes a la especie humana. El *general intellect* es fuerza de trabajo, potencialidad productiva, tanto intelectual como afectiva; en otros términos, es la potencia humana genérica cuya explotación, en el contexto de las relaciones de producción posfordistas, se actualiza bajo la forma de “trabajo inmaterial”.

Ahora bien, esta intelectualidad de masas, fuerza de trabajo sometida a la dominación biopolítica, también se presenta como una inagotable potencialidad productiva de nuevos modos de subjetivación. El bios, la vida inmanente subsumida por el capital, nunca pierde su condición de “pura virtualidad”, fuente de fuerzas vitales siempre excesivas; fuerzas que desbordan continuamente los controles, para escapar por las “líneas de fuga” del orden social. Estas fuerzas vitales excesivas, compuestas espontáneamente en un nuevo sujeto revolucionario múltiple, designado con la noción spinozista de “multitud”, condensarán un “contrapoder” ante el que los dispositivos de control del “Imperio” se revelarán definitivamente impotentes. El “nomadismo de la multitud”, fisonomía que adquirirá la rebelión contra el orden global posmoderno, representa, en efecto, la praxis de esa “comunidad móvil de singularidades deseantes”. Comunidad que, se sugiere, será constituida en virtud de los “agenciamientos rizomáticos” de un deseo que fluye por las redes comunicativas globales de configuración “arborescente”.

En ocasiones, para referirse a este sustrato virtual de las prácticas de resistencia y rebelión, Negri emplea, en lugar del término bios, la evocativa expresión de “la carne”. Invocando a Deleuze, “la carne” es caracterizada como un “campo dinámico de intensidades desprovisto de toda organización”; la indeterminación que caracteriza a esta noción de “carne” la destaca como una fuente inagotable de cambio y resistencia—“una arquitectura de fuerzas abiertas a la metamorfosis”—, un principio vital cuya movilidad incontenible impulsa a la exploración de nuevas formas de subjetividad y de organización de la productividad (Negri, 2007: 131). Se advierte, por cierto, que “la carne” es otra forma de nombrar al “Cuerpo sin Órganos”³. El “poder constituyente” de esta carne de la multitud posmoderna se concibe, así, como una disposición al éxodo permanente, opuesta a toda fijación territorializante de los flujos productivos. La actualización política de este “nomadismo de la multitud” se traduciría en la institución de una democracia radical desterritorializada. El atractivo marxismo posmoderno de Negri nos alienta a pensar una “filosofía de la praxis” adecuada al plano de estricta inmanencia del poder capitalista globalizado; la apropiación de las redes desterritorializadas de dominación por parte de la multitud, abriría un espacio de libre actualización de la “pura virtualidad” (Deleuze, 2007) de la vida. Así entendido, el bios se caracteriza por su potencia de productividad ontológica; “la carne”, por tanto, es el origen “monstruoso”—esto es, excesivo, indeterminado e incontrolable—del ser social y de su historicidad.

LA GENEALOGÍA Y EL EJERCICIO DE LA CRÍTICA SOCIAL

Hacia 1978 Foucault comenzaba a elaborar un concepto de “crítica” que no dejaría de tensar la última etapa de su pensamiento, orientándolo hacia una consideración de lo que en los cuerpos permanece indeterminado por las tecnologías del poder. En su primera conferencia sobre la

³ La fuerza evocativa de la expresión “la carne” nos remite directamente al sentido que Merleau-Ponty asignó a este término, a saber: “el tejido elemental del Ser”, principio constitutivo de la “reversibilidad” ontológica entre lo sintiente y lo sensible. Ahora bien, a la luz de su programático y concienzudo rechazo de la fenomenología, a nadie ha de extrañar que Foucault (1995b), al tiempo que ponderaba el horizonte de creatividad intelectual y práctica que abría la comprensión del cuerpo en Deleuze, expresara su desacuerdo respecto de la minuciosa interpretación que de la experiencia corpórea ofreciera Merleau-Ponty. Sin embargo, nuevamente es Scott Lash (1991) quien observa que la modalidad “no orgánica” de relación con el cuerpo, alentada por Deleuze, no dejaría de sugerir analogías con las nociones de “cuerpo vivido” y de “intercorporeidad” desarrolladas por Merleau-Ponty.

Aufklärung, se preguntaba, en efecto, “¿Qué es la crítica?”, a lo que respondía con la exposición de un proceso histórico:

Como contraparte, o más bien como socia y adversaria al mismo tiempo de las artes de gobernar, como manera de desconfiar de ellas, de rechazarlas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de transformarlas, de buscar escapar a esas artes de gobernar o, en todo caso, de desplazarlas a título de reticencia esencial..., habría ocurrido algo, nacido en Europa en ese momento, una especie de forma cultural general, al mismo tiempo actitud moral y política, manera de pensar, etc., a la que llamaría muy simplemente arte de no ser gobernado o también arte de no ser gobernado de ese modo ni a ese precio (citado en Haber, 2007, p. 223).

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

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

El objeto de la genealogía, en este sentido, es la “*Herkunft*”, traducida como la “fuente” o “procedencia” de un estado de cosas que ha devenido tal como hoy lo conocemos. Estudiar la *Herkunft* es reconstruir la historia a la luz de la radical dispersión y contingencia de sus procesos: “es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente” (Foucault, 1995, p. 77). Si es por accidente, y no por esencia, que nos hemos convertido en lo que somos, ninguna imposibilidad sustancial ha de impedirnos, si así lo decidimos, convertirnos en algo distinto. En la medida en que colapsan las bases sobre las que mantener una concepción teleológica de la historia, cualquier imagen escatológica del tiempo también pierde su sentido.

El otro aspecto del objeto de la genealogía es la “*Entstehung*”, término con el que Nietzsche designó la “emergencia”, el “punto de surgimiento”. Esta afirmación del “principio y la ley singular de una aparición”, es lo que concede a la genealogía su estatuto de “*wirkliche Historie*”: historia “efectiva” cuyo aguijón crítico radica precisamente en la disolución de toda constante—de todo lo que se había creído “inmortal” en el hombre—en el devenir. La introducción de la “discontinuidad en nuestro mismo ser” es lo que convierte a la historia “efectiva” en una herramienta de crítica social, en un arma para “hacer tajos”, reivindicando el “suceso singular” contra la “continuidad ideal”. “Las fuerzas presentes en la historia—remarca Foucault—no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha” (1995, p. 85). La historia se modula, pues, a partir de relaciones de fuerzas inestables, cuya inversión es siempre posible, despejando el camino a la configuración de una “contra-memoria”.

De aquí se sigue que el *ethos* de la crítica depende de esta afirmación de la virtualidad, es decir, de la potencia historizante. Si, como afirma Foucault en “*Theatrum Philosophicum*” (1995b), el presente es un “golpe de dados” en el que “el todo del azar” resulta afirmado, mantener una relación reflexiva con este presente no podrá significar sino permanecer abierto al acontecimiento, tanto en la vida como en el pensamiento.

EVALUACIONES FINALES

Negri coincide con Agamben en la caracterización de la política occidental como desde siempre “eugenésica”—una política cuyo funcionamiento se funda sobre el dominio de la vida biológica del ser humano, dominio que comporta una negación de ese sustrato orgánico del ser humano, negación superada, a su vez, en la afirmación de la política como el espacio de la vida plena, digna. Ambos autores convergen, también, en el diagnóstico del presente como la época en que ese sustrato biológico del viviente desprovisto de calificaciones determinadas, se ha revelado como el objeto explícito de los sistemas de dominación. Ahora bien, aunque ya no exista ningún “afuera” hacia el cual excluir esa “vida monstruosa” sobre cuya excepción se funda el poder estatal, Negri extrae de aquí conclusiones radicalmente opuestas al sombrío retrato metafísico que de la política de Occidente traza Agamben. Contra esta interpretación des-historizante, Negri (2003) rescata una visión filosófica alternativa, visión que ha concebido a la modernidad a partir de la afirmación de la historicidad como “virtualidad absoluta”, y al ser como “el poder del Ser-allí”.

Así pues, si Agamben violenta el análisis foucaultiano al desdibujar, mediante el trazado de una línea de continuidad esencialista, la fundamental cesura acaecida entre la época clásica y la modernidad, la propuesta de Negri, por el contrario, enfatiza la posibilidad siempre latente de que esa “trama de la existencia” que conforma la vida como virtualidad pura, desarre e introduzca discontinuidades en los mecanismos de reproducción de la dominación social. En la medida en que la biopolítica no es entendida exclusivamente como el poder sobre la vida, sino también, y fundamentalmente, como el poder de la vida, el cuadro que presenta Negri es en buena medida tanto más fiel al espíritu crítico de la noción de historia planteada por la genealogía.

Ahora bien, en un irónico repliegue hacia una filosofía teleológica de la historia, la expansión totalizadora de las redes desterritorializadas de control genera las condiciones objetivas del sometimiento y la explotación del capitalismo planetario, proceso que en un giro inequívocamente dialéctico también garantizaría la revolución comunista. Se plantea así la superación de un “Imperio” difuso e indefinido por parte de la “multitud”, sujeto revolucionario cuyos intereses y determinación permanecen en un espacio de vaguedad conceptual: la “multitud” es postulada como la “máquina de guerra” encargada de desarmar los dispositivos de control del “Imperio” capitalista posmoderno, pero respecto de su constitución sólo se menciona el potencial liberador inscripto en un “ethos del nomadismo”, es decir, del movimiento y de la continua liberación de los “flujos libidinales”.

Al ignorar el problema de cómo instrumentar esos “agenciamientos del deseo” de carácter subversivo, a pesar de todas las ingeniosas maniobras retóricas con el concepto marxista de “*general intellect*”, se proyecta un decepcionante cono de sombras sobre la viabilidad fáctica de estas líneas de fuga revolucionarias, cuya actualización espontánea se asigna a la “multitud”. La crítica social, y su aspiración a realizarse en la praxis, se diluyen de este modo en un concepto totalizador de biopolítica cuyas escasas capacidades analíticas son por otro lado conjuradas en la promesa de una revolución asignada a un sujeto oscuramente gestado en el seno de un Imperio sin fisuras.

Negri comparte así ciertas debilidades concretas con el propio Agamben: la inclinación a producir exageradas generalizaciones conceptuales (lo que les permite describir todo pero sin analizar nada), así como el recurso a la teología cristiana como paradigma para elaborar una comprensión filosófica del presente (Rabinow y Rose, 2003)⁴. La crítica social, por el contrario,

⁴ Procurando ilustrar el carácter “creativo” y “constituyente” de la “militancia comunista” posmoderna, Negri y Hardt invocan una bucólica leyenda medieval en torno a San Francisco de Asís: “En oposición al capitalismo naciente, Francisco rechazó toda disciplina instrumental, y en oposición a la mortificación de la carne (en la pobreza y en el orden constituido) propuso una vida de goce, que congregara a todo el ser y a toda la naturaleza, a los animales, a la hermana luna, al hermano sol, a las aves de la llanura, a los pobres y explotados humanos, todos aunados en oposición a la voluntad de poder y de corrupción. En la posmodernidad nos encontramos una vez más en la situación de Francisco, oponiendo a la

debería apoyarse en el análisis localizado y concreto de los dispositivos realmente operativos en el espacio social. Para ello se precisa de criterios conceptuales en condiciones de poner en evidencia las relaciones de poder que se han sedimentado en mecanismos de dominación social. De aquí la necesidad de una teoría del poder que suministre las herramientas analíticas para discriminar entre las formas legítimas e ilegítimas de su ejercicio. En efecto, esto no supone restituir una concepción “represiva” del poder, insensible a su faceta productiva (de formas de vida, individuales y colectivas). A la luz de la preocupación por la autonomía y las “prácticas de libertad” en el último Foucault, se ha planteado, en este sentido, la complementariedad entre genealogía y Teoría Crítica⁵.

Si el proceso moderno de gubernamentalización, en la medida en que exige necesariamente el reconocimiento legal de una serie de derechos subjetivos, genera de este modo sus propios espacios de resistencia y prácticas de libertad, parece legítimo reivindicar la existencia de algo así como un *vector de aprendizaje* y de *progreso* en las democracias contemporáneas. Se introduce, merced a este interés por la autonomía y las condiciones de posibilidad de la resistencia al poder, la cuña que nos permitiría desviar el pensamiento foucaultiano de las interpretaciones reduccionistas y deterministas, lo que a su vez permite asociarlo con la tradición de las filosofías críticas y de la praxis (Honneth, 2009).

Por el contrario, una filosofía que elimina la diferencia entre hecho y derecho, violencia y justicia, nomos y anomia, reniega sin más de todo medio para esbozar un criterio válido de crítica social⁶. Paralelamente, hacer de la mayor catástrofe del siglo XX el paradigma de la política occidental, no sólo trivializa el acontecimiento, sino que bloquea su significación normativa: la derrota del fascismo como “parteaguas histórico” del siglo XX (Habermas, 1999).

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

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

Deleuze y Guattari (1998) definieron el pensamiento crítico como una “fuga de todos los falsos refugios”. El pensamiento de Agamben, por su parte, se sitúa explícitamente en un presente de indecidibilidad política absoluta, justo en ese postulado “umbral de indeterminación entre totalitarismo y democracia”. Evaluamos, pues, sus investigaciones como uno de los “falsos refugios” más impresionantes del pensamiento actual: una filosofía des-historizante, cuya descripción onto-teológica de las máquinas gubernamental capitalista subordina toda posibilidad de cambio a la promesa mesiánica de ejecución destructiva de una violencia “pura”.

miseria del poder el goce del ser. Esta es una revolución que ningún poder controlará—porque el biopoder y el comunismo, la revolución y la cooperación se mantienen juntos, en el amor, la simplicidad, y también la inocencia. Estos son la levedad y el goce irreprimibles del ser comunista” (2000, p. 413; la traducción es nuestra).

⁵ Muy significativo a este respecto resulta el artículo de A. Honneth “Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica” (2009c).

⁶ Semejante interpretación “terrorista” del derecho (Honneth, 2009d) es la que Agamben despliega en el tercer volumen de la serie *Homo Sacer*: Lo que queda de Auschwitz (2000).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio (2000): *Homo Sacer III. Lo que queda de Auschwitz*, Valencia: Pre-textos.

--- (2004): *Estado de excepción*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

--- (2006): *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-Textos.

--- (2007): “¿Qué es un dispositivo?”, disponible en <http://caosmosis.acracia.net/>

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

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

--- (2007): “La inmanencia: una vida...”, en Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, pp. 35-40, Buenos Aires: Paidós.

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

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

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

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

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

HABERMAS, Jürgen (1999): “¿Aprender a fuerza de catástrofes? Diagnóstico retrospectivo del breve siglo XX”, en revista *La Balsa de Medusa*, n° 50, pp. 3-22, México: Visor.

HONNETH, Axel (2009): “Foucault y Adorno. Dos formas de una crítica a la modernidad”, en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, pp. 125-149, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

--- (2009b): *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Madrid: A. Machado libros.

--- (2009c): “Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica. Sobre la idea de la ‘crítica’ en la escuela de Frankfurt”, en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, pp. 53-63, Madrid: Katz.

--- (2009d): “El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia. Sobre la ‘Crítica de la violencia’ de Benjamín”, en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, pp. 101-138, Madrid: Katz.

LASH, Scott (1991): “Genealogy and the Body: Foucault/Deleuze/Nietzsche” en Mike Featherstone, Mike Hepworth y Bryan Turner (eds.), *The Body. Social Process and Cultural Theory*, pp. 256-280, Londres: SAGE.

NEGRI, Antonio (2003): “Sobre Mil Mesetas, de Gilles Deleuze y Félix Guattari”, disponible en <http://caosmosis.acracia.net/>

--- (2007): “El monstruo político. Vida desnuda y potencia”, en Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, pp. 93-139, Buenos Aires: Paidós.

NEGRI, Antonio y HARDT, Michael (2000): *Empire*, Cambridge: Harvard University Press.

RABINOW, Paul y ROSE, Nikolas (2003): “Thoughts on the concept of biopower today”, disponible en <http://caosmosis.acracia.net/>