

Desenmascarar el

Gloria SEOANE RODRÍGUEZ y Carolina SORIANO GARCÍA

GALINDO HERVÁS, A.: *Política y Mesianismo. Giorgio Agamben*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

UGARTE PÉREZ, J. (Comp.): *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*, Barcelona, Anthropos, 2005.

¿Qué relevancia tiene el hecho de que dos libros como los que se presentan a continuación hayan visto ahora la luz? ¿Por qué es importante escribir sobre las cuestiones que allí aparecen o hacer un análisis crítico de las mismas como el que esperamos realizar en la presente nota?

Desde el primer momento, ya en los títulos de ambos libros se puede atisbar en líneas generales cuál será el contenido de los mismos. Incluso se ponen de manifiesto las posibles relaciones que pueda haber entre ellos. Explicitar cuáles son esas relaciones (las que se dan entre unos “estudios biopolíticos” de raigambre foucaultiana y la filosofía de Giorgio Agamben), así como el modo en que están contextualizadas dentro de una problemática más general a la que ambos aluden (la biopolítica), constituirá también, junto con la presentación de las ideas contenidas en ellos, el objetivo del presente escrito.

La administración de la vida consiste en una compilación de artículos en torno a la cuestión de la biopolítica, que tienen su base en las tesis de Michel Foucault. A lo largo de ella puede verse cómo los distintos autores que allí participan destacan algunos aspectos concretos o abordan el tema desde un punto de vista particular.

Así, nos encontramos con aproximaciones que buscan resaltar los dos aspectos de la biopolítica, tanto el más amable como el más siniestro (Javier Ugarte Pérez, “Las dos caras de la biopolítica”, pp. 43-72), otras que han optado más bien por hacer un estudio crítico, pero también más histórico, de algunas de las instancias biopolíticas que han tenido y tienen lugar en España (Richard Cleminson, “Instancias de la biopolítica en España, siglos XX y XXI”, pp. 127-152), o por profundizar en el análisis del poder sobre la vida a partir del saber propio de la biotecnología (Jesús Hernández Reynés, “El poder sobre la vida. Formas biopolíticas de la racionalidad”, pp. 13-42), entre otras aportaciones a las que nos referiremos más adelante. A su vez, dentro de las problemáticas generales que aparecen en los artículos, múltiples son también las cuestiones concretas que se derivan de ellos, como puedan ser la subjetividad, el racismo, la violencia o la enfermedad.

Todo gira en torno a un estudio central, a saber, el peculiar modo de darse las relaciones de poder que Foucault denominó *biopolítica*, y sin embargo, lo primero que este libro nos enseña es que éste se ramifica en una gran diversidad de ámbitos, lo cual no hace sino constatar la riqueza y actualidad del problema. El libro concluye con una entrevista realizada al filósofo Giorgio Agamben (“Una biopolítica menor”): al situarse a continuación de las distintas visiones de la biopolítica que el libro contiene, dicha entrevista parece sugerir la invitación a un diálogo abierto, que refleja la necesidad de reflexión continua (no sabemos si “potencialmente infinita”, “por venir”) de estas cuestiones.

Es precisamente Giorgio Agamben el protagonista del otro libro que nos ocupa: *Política y Mesianismo*. Su autor, Alfonso Galindo, expone allí detalladamente las tesis del filósofo italiano, lo que hace que sea un libro recomendable como guía para quien quiera acercarse a la obra de este autor por primera vez. El esfuerzo de haber recopilado prácticamente toda la filosofía de Agamben en un libro se torna aún más necesario (y elogiable) si cabe, por el hecho de ser un autor todavía bastante desconocido, sobre todo fuera de ciertos sectores. En él se repasan, uno a uno, los conceptos centrales de la obra del pensador italiano. No obstante, no puede decirse que este sea un libro meramente expositivo. En él se analiza el pensamiento de Agamben de modo crítico, contrastando constantemente sus tesis con otros autores tanto afines a él como radicalmente opuestos, al mismo tiempo que propone sus propias tesis y críticas. Una de ellas sería el olvido por parte de Agamben de la dimensión sociohistórica en su análisis de los fundamentos teóricos que sustentan las sociedades contemporáneas, en favor de una postura fundamentalmente ontológico-estética. A pesar de ello, Galindo rechaza las tesis de quienes acusan a Agamben de reducir la política al ámbito estético. Su opinión al respecto es más bien que el compromiso político de Agamben es claro, aunque se aborde, en efecto, desde un punto de vista ontológico-estético. En cuanto a sus tesis propias, las más destacadas nos parecen, en primer lugar, que la filosofía de Agamben pueda

considerarse un “pensamiento religioso sobre lo político”, tal y como apunta en la última frase del libro. Galindo considera que lo “mesiánico” (figura alegórica que utiliza Agamben para mostrar sus tesis impolíticas), pertenece al ámbito de lo religioso. Esto es debido a que es en este ámbito donde se puede aprehender el concepto de lo humano trascendiendo toda esfera concreta, y que según Galindo, Agamben recoge en el concepto de “Humanidad” (figura mesiánica por antonomasia). Se trata, en cualquier caso, de una tesis que se vuelve problemática a partir de las palabras del propio Agamben: en la entrevista que aparece al final de *La administración de la vida*, Agamben nos dice que “lo mesiánico es siempre profano, nunca religioso” (p. 180).

En segundo lugar, el libro plantea la posibilidad de aplicar las tesis impolíticas de Agamben (cuyos rasgos –irrepresentabilidad, pasividad, impotencia– señalaremos más adelante) a un planteamiento político defensor de la democracia. La denuncia que lleva a cabo el pensador italiano de la violencia que tiene lugar en la política y el derecho habría de ser útil a la democracia (puesto que muestra los errores que se han cometido), posibilitando así su perfeccionamiento. Hubiera sido deseable que la obra profundizara y explicitara un poco más estas tesis, porque no resulta fácil comprender la forma en que podrían emplearse los argumentos de un pensador radicalmente contrario a las formas estatales, la acción política, las instituciones y la formación (creación, construcción) de comunidades, para llevar a cabo una defensa de la democracia basada en el carácter perfectible de nuestras instituciones y estructuras de gobierno. Aplicar las categorías “impolíticas”, que se definen justamente por su pretensión de aniquilar toda forma política, a una defensa de la democracia, es una operación cuya legitimidad sería necesario fundamentar con más detalle.

Volveremos sobre alguna de estas cuestiones. Antes, es necesario hacer mención al autor alrededor del cual giran los argumentos que se exponen tanto en los dos libros que comentamos como en la presente nota. En efecto, si lo que se quiere es discutir la relevancia actual del modo como se ejerce el *poder sobre la vida*, no podemos dejar de apelar a algunas de las tesis más relevantes de Michel Foucault, mostrando ante todo en qué consiste la noción, acuñada en su obra y central en su pensamiento, de *biopolítica*¹. A este respecto cabe decir, en primer lugar, que si bien el término biopolítica aparece como tal por primera vez en *La voluntad de saber*, y en el contexto de una reflexión acerca de la sexualidad, esto no quiere decir que de alguna manera su contenido no estuviese ya implícito en las tesis que aparecen en otros textos, como por ejemplo *Vigilar y Castigar*². La biopolítica no se reduciría al ejercicio del poder en un ámbito concreto de la vida, sino sobre la *vida misma*. Es

¹ Foucault, M.: *Historia de la Sexualidad, 1. La Voluntad de Saber*, Madrid, Siglo XXI, 1995, pp. 168-169, 172-173.

² Foucault, M.: *Vigilar y Castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.

un poder que no amenaza con la muerte, sino que opera fomentando la vida. Según la comprensión foucaultiana del poder, éste es ante todo una estrategia desplegada en *multitud de centros*, que cabe pensar en términos de una “microfísica del poder”. De ello se infiere que el poder no pueda reducirse a las instituciones mismas desde las que se ejerce, sino que consiste más bien en la distinta forma en que operan en ellas los mecanismos de poder, o dicho de otro modo, las distintas *relaciones de poder* que puedan darse, por ejemplo, en una cárcel, una escuela o un psiquiátrico, pero no las instituciones como tales. En este sentido, Foucault sostiene que, cuando se trata de analizar el biopoder, hacerlo de forma “negativa” –en tanto que prohibición, silenciamiento, castigo–, encubre el poder mismo, que ha de entenderse más bien en términos de producción: “*De hecho, el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede tener, corresponden a esta producción*”.³

El artículo de *La administración de la vida* donde se tratan principalmente estas (y otras) cuestiones es el de Javier Ugarte Pérez (pp. 43-72). En una nota a pie de página⁴, establece justamente una distinción entre *biopolítica* y *biopoder*, explicando en qué consisten ambos conceptos de una forma que no podría ser más clara, y menos en tan poco espacio. Esta es una característica general del artículo. Su escrito supone una nueva aportación al estudio del desarrollo del biopoder (como muestran las cuatro partes en que está dividido: población, política, vida y biopolítica), que trata de analizar por qué el biopoder tiene esas características y no otras, confiando en que la respuesta arrojará alguna luz al problema. Se trata de un texto estimulante y sugerente, que trata de repensar el problema y abre nuevas vías de investigación.

La biopolítica tendría por tarea administrar y fomentar la vida. Con palabras de Foucault, es “*lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana*”⁵. Lo interesante de la vida de los seres humanos es su gran valor a todos los niveles (político, económico, social, etc.). Los individuos se consideran eminentemente productivos: es por ello por lo que el poder pretende penetrar en los sujetos, crear identidades, modelarlos, conseguir que interioricen la norma, hasta el punto de que sean ellos mismos los que de algún modo perpetúen y sostengan los intereses del poder. Foucault lo analiza exhaustivamente, por ejemplo en los dos últimos volúmenes de la *Historia de la Sexualidad*, apelando a lo que denomina “*textos prescriptivos*”, esto es, textos que pretenden dar al sujeto las normas para una buena conducta, de tal modo que ya no sea necesario un control estricto sobre

³ *Ibíd.*, p. 198.

⁴ “Las dos caras de la biopolítica”, nota 6, p. 47.

⁵ Foucault, M.: *Historia de la Sexualidad, I. La Voluntad de Saber*, Madrid, Siglo XXI, 1995, p. 173.

ellos por parte de los mecanismos que detentan el poder, puesto que son los propios sujetos quienes se controlan así mismos.

En *La administración de la vida*, esta idea puede hallarse en el artículo de Francisco Vázquez García (“Empresarios de nosotros mismos. Biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal”, pp. 73-103), donde se pone en relación justamente la noción del “sujeto como empresario de sí” con el análisis de la nueva gubernamentalidad liberal, que encontraría en esta práctica un modo de sostenerse y perpetuarse. Una de las formas más efectivas de conseguir dicha interiorización se produce a través de las llamadas “tecnologías Psi” (psicólogos, psiquiatras, pedagogos, etc.), que consiguen situar en boca de los sujetos los discursos que en principio eran emitidos por los expertos. Son los encargados de interrogar, incitar, escuchar y clasificar a los individuos, pero también las instancias que los interpretan y juzgan. En definitiva, se ocupan de aumentar el conocimiento de todo tipo de subjetividades productivas, que entrarán así a formar parte de unas determinadas relaciones de poder.

Una de las indeseables consecuencias que tienen lugar cuando los sujetos interiorizan la norma es que la responsabilidad de toda acción recae enteramente en ellos, excusando a menudo el negligente comportamiento de las instituciones. Para ello es necesario, como veíamos, no una ley que oprima al sujeto “desde fuera”, sino que se inscriba en su propia corporeidad. Un ejemplo de cómo se lleva a cabo esta práctica lo encontramos en los anuncios publicitarios que realiza el Estado a propósito de las campañas de sensibilización ante la alcoholemia, cuyo eslogan es justamente ese: “es tu responsabilidad”. Así se culpabilizan determinados sectores de la población, ocultando el verdadero conflicto: una organización (social, política y económica) generadora de desigualdades y que sólo se rige por el beneficio, la productividad y el máximo rendimiento, cuya táctica se despliega en relaciones de poder.

Otro de los asuntos al que nos gustaría referirnos está relacionado con algo que Antoni Mora recoge en su artículo incluido en *La administración de la vida* (“La inquietud y el cuidado. La tentativa biopolítica de Maurice Blanchot”, pp. 153-170), el cual, a nuestro parecer, muestra una de las problemáticas más sugerentes que la biopolítica nos ha legado y que enlaza con la última frase, ya célebre, de la *Voluntad de Saber*⁶. A través de la obra de Blanchot que lleva por título *El Altísimo*, Mora refleja la aporía que surge cuando intentamos cambiar el modo en el que se dan las cosas dentro de un sistema formado por una red de dispositivos (donde están operando unas determinadas relaciones de poder), apelando al modo en el que funcionan los dispositivos mismos. La “ironía” de este modo de ejercerse el poder reside en el hecho de que la posibilidad (o cualquier intento) de rebelarse contra él, de someterlo para destruirlo, no muestra sino que dicha sublevación, en última instan-

⁶ “Ironía del dispositivo: nos hace creer que en ello reside nuestra liberación” (Ibíd., p. 194).

cia, lo único que hace es permitir que éste se perpetúe. Así es como se genera la paradoja: tanto los elementos que directamente desempeñan la función de sostener el poder, como aquellos que pretenden oponerse a él, realizan la misma tarea. Foucault mostró esta paradoja en esa última frase a la que ya hemos aludido, y según el autor del artículo, el propósito del libro de Blanchot no es otro que el de intentar mostrar si cabe la posibilidad de ofrecer algún tipo de salida a la misma.

El título de otro de los libros de Blanchot, *Estado de guerra*, conecta muy bien con uno de los temas principales que se tratan en el libro de Alfonso Galindo, *Política y Mesianismo. Giorgio Agamben*. Una de las tesis más importantes del pensador italiano es, de hecho, la siguiente: el Estado moderno se reduce a un estado de excepción convertido en regla (volveremos sobre esta cuestión más adelante). Una vez más, esto muy bien podría conectarse con Foucault, ya que, como señala Francisco Ortega en *La administración de la vida* (p. 113), éste invierte la fórmula de Clausewitz “la guerra es la continuidad de la política por otros medios”, formulando que es más bien la política la que constituye la continuación de la guerra por otros medios. Recordemos, en este sentido, la última frase de *Vigilar y Castigar*: “en esta humanidad central y centralizada, efecto e instrumento de relaciones de poder complejas, cuerpos y fuerzas sometidos por dispositivos de “encarcelamiento” múltiples, objetos para discursos que son ellos mismos elementos de esa estrategia, hay que oír el estruendo de la batalla”⁷.

Sin embargo, también es preciso señalar que para Foucault la biopolítica es un tipo específico de poder, que se ejerce en la sociedad contemporánea y se distingue del modelo de poder ejercido por el soberano en el Antiguo Régimen, de manera que entre ambos se daría una radical discontinuidad. Agamben, por el contrario, considera que el biopoder caracteriza también al poder soberano, no habiendo por tanto ruptura alguna. El objeto de este biopoder es lo que Agamben llama “nuda vida” (*zoé*), el mero hecho biológico de vivir, común a todos los seres vivos, que se opondría a lo que los griegos llamaban *bios*, término utilizado para designar el modo específico de vida propio de cada individuo. Si *zoé* refiere a la pura vida biológica, *bios* lo haría al ser humano en tanto que sujeto social y político (que posee por ejemplo unos determinados derechos): el objetivo del biopoder sería legislar, no ya la vida política (social, económica), sino la vida puramente biológica. La aportación de Agamben en el sentido de que en la biopolítica moderna lo biológico es considerado un asunto político, vuelve así a remitirnos, más allá de sus rasgos originales, a Foucault: en el último capítulo de la *Voluntad de Saber* puede leerse, a propósito del surgimiento de la biopolítica: “por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político”. Si bien Foucault no llegó a hablar de “nuda vida”, en efecto, esta cita parece apuntar a esa misma idea.

No obstante, dejando aparte toda divergencia entre ambos autores, lo que aquí

⁷ Foucault, M.: *Vigilar y Castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004, p. 314.

queremos señalar es cómo, según Agamben, la “nuda vida” ejemplifica la violencia contenida en el Estado, ya que la tarea del soberano consiste en dar forma a esta vida natural. La expresión de esta violencia que ejerce la política soberana sobre la “nuda vida” culmina en el campo de concentración y por tanto, en la política totalitaria del régimen nazi. Sin embargo, lo polémico de su tesis es que la democracia moderna oculta la lógica que sustentaba explícitamente el campo de concentración, funcionando *bajo sus mismas reglas*. Si se produce una continuidad entre el Estado soberano, el totalitarismo nazi y la democracia, es porque todos estos regímenes están inscritos en un mismo contexto biopolítico (cuyo fin es controlar la vida), aunque difieran en sus modos. A este respecto, Galindo recuerda que Agamben, aun reconociendo el valor de los análisis biopolíticos de Foucault, sostiene que éste no llegó a relacionar dichos análisis con el régimen totalitario nazi⁸. Este juicio debe matizarse; en la undécima lección que aparece recogida en el libro que lleva por título *Genealogía del Racismo*⁹, Foucault expone: “*El nazismo no es otra cosa que el desarrollo paroxístico de los nuevos mecanismos de poder instaurados a partir del siglo XVIII (...) Lo extraordinario es que la sociedad nazi generalizó de modo absoluto el biopoder y también el derecho soberano de matar*”.

En *La administración de la vida*, el problema del totalitarismo aparece tratado en el artículo de Francisco Ortega (“La abstracta desnudez de ser únicamente humano. Racismo y biopolítica en Hannah Arendt y Michel Foucault”, pp. 104-126), en el contexto de un análisis comparativo entre las concepciones de Hannah Arendt y Michel Foucault en torno al racismo y la biopolítica. El autor defiende que Foucault introdujo la biopolítica a partir de la genealogía del racismo. Esto le lleva a afirmar que es a la luz de la biopolítica como se puede constatar y comprender la continuidad entre racismo y totalitarismo.

Continuando con el análisis del pensamiento del filósofo italiano, Galindo señala que en su libro *Homo Sacer* se lleva a cabo un análisis de los fundamentos de la política, para lo cual analiza a su vez la cuestión de la *soberanía*. Aunque Agamben se opone al modelo de soberanía estatal teológico-político propuesto por Schmitt, adopta de él la idea de que la soberanía se define como decisión sobre el *estado de excepción*, a la que antes aludimos. Según Schmitt, el Estado surge como consecuencia de la amenaza ante una posible guerra, pues es entonces cuando resulta necesaria la fundación de la soberanía para decidir quién es el enemigo. La concepción de la soberanía a la que se opone Agamben, además de asentarse por la decisión de la excepción, se define por la capacidad de representación de la homogeneidad social. La crítica se centra en que la decisión sobre la excepción que lleva a cabo el soberano es una decisión ilegal pero que a la vez produce legalidad. La decisión soberana tiene una doble capacidad, destructora y creadora, con respecto al

⁸ *Op. cit.*, p. 43.

⁹ Foucault, M.: *Genealogía del racismo*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1992, pp. 268-269.

derecho. Al decidir sobre el estado de excepción, se suspende todo orden jurídico y se crea una nueva ley, que se presenta como legitimadora de la nueva “ilegalidad”. Esto da lugar a una paradoja, ya que se establece una legalidad sobre algo que no puede tener forma legal, a saber, el estado de excepción, que consiste en la ausencia de legalidad. Esta paradoja que, en el análisis de Agamben, tiene lugar en la modernidad, también afectaría a las sociedades contemporáneas.

En nuestra opinión, el elemento que pone aquí de manifiesto Agamben se encuentra ejemplificado en una problemática que gira en torno a los Derechos Humanos. La Declaración Universal de los Derechos Humanos, fue “adoptada y proclamada por la 183ª Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, el 10 de diciembre de 1948”. Dos años más tarde, aparece el “Convenio de Roma de 4 de noviembre de 1950, para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales”. Es decir, la Declaración se enuncia primero, y es posteriormente recogida de nuevo para especificar cuáles serán sus criterios de aplicación en un convenio, que vendría a ser algo así como un reglamento al que acogerse para asegurar el cumplimiento de lo acordado previamente en la Declaración. Esta última sería, por así decirlo, el enunciado de la ley, el fin deseable, lo que se ha fijado como bueno. El Convenio establece cómo llegar hasta ello, el procedimiento a seguir para lograr que, en efecto, la ley se cumpla. Dicho de otro modo: si la Declaración es un puro enunciado teórico, el Convenio son sus condiciones de aplicación en la práctica.

Pues bien, la información que se recoge en la Declaración de los Derechos Humanos, como es sabido, versa acerca de los derechos fundamentales que todo individuo debería tener al margen de cualquier contingencia, ya sea de raza, sexo, religión, etc. Es decir, defiende la posibilidad de que haya derechos válidos para todos los individuos universalmente. Las diferencias entre la Declaración y el Convenio son notables. Nos interesa aquí destacar sobre todo una de ellas, a saber, que en la Declaración aparece el enunciado de la ley tal y como se pretende que sea, esto es, válido para todo ser humano por el mero hecho de serlo, y en el Convenio, en cambio, se empiezan a restringir las condiciones de aplicación de dicha ley, cuando se aplica a determinados grupos de individuos o en circunstancias particulares. Véase, por ejemplo, el modo en el que aparece el derecho a la vida en la Declaración de los Derechos Humanos: “*Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona*”¹⁰. Lo único que allí aparece es un escueto enunciado del derecho. En cambio, en el Convenio de Roma para la protección de los Derechos Humanos, lo que nos encontramos es algo muy distinto, y nada escueto, a saber:

¹⁰ Declaración Universal de los Derechos Humanos, aprobada en la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, el 10 de diciembre de 1948. Art. 3.

El derecho de toda persona a la vida está protegido por la ley. Nadie podrá ser privado de su vida intencionadamente, *salvo en ejecución de una condena que imponga la pena capital dictada por un tribunal al reo de un delito para el que la ley establece esa pena. La muerte no se considera infligida con infracción del presente artículo cuando se produzca como consecuencia de un recurso a la fuerza que sea absolutamente necesario:*

- a) En defensa de una persona contra una agresión ilegítima.
- b) Para detener a una persona conforme a derecho o para impedir la evasión de un preso o detenido legalmente.
- c) Para reprimir, de acuerdo con la ley, una revuelta o insurrección. (...) ¹¹

En este sentido, lo que más interesa para la cuestión que nos ocupa es lo siguiente: que la supuesta aplicación universal de los Derechos Humanos está llena de *salvedades*. A la mayoría de los derechos les sigue una lista con los casos excepcionales en los que ese derecho no se aplica. Este "salvo en..." resaltado en el texto, es el argumento que mejor muestra cómo se legisla la ley y se legisla también la excepción. Es preciso constatar que tales excepciones (inapreciables en la Declaración de los Derechos Humanos por sí misma), se rigen igualmente por el derecho (son excepciones legales al derecho) y que por tanto, en este sentido, los Derechos Humanos Universales no son universales. Esto es, nos parece, a lo que apunta la tesis de Agamben de que en los estados modernos "la excepción se ha convertido en norma". La excepción, aquello que en principio sería considerado una infracción de la ley (acabar con la vida de otro ser humano, en nuestro ejemplo) se convierte en una acción tan legal como cualquiera de los derechos humanos. ¿Y cuándo? ¿Cuándo aparece la excepción a la norma? Como hemos visto, no cuando se expone teóricamente, sino justamente cuando llega la hora de ponerla en práctica. Es cuando la ley, enunciada teóricamente, tiene que acoplarse a las condiciones materiales de un determinado momento histórico, cuando surge la excepción: es al tratar de cumplir la ley cuando ésta justamente se incumple, puesto que sólo es efectiva a costa de introducir la excepción en ella. El cumplimiento del derecho sólo se produce generando de algún modo violencia, o lo que es lo mismo, violentándolo. Esto sugiere, como mostró Agamben, una ausencia de fundamento del derecho, ya que se muestra la imposibilidad de distinguir entre violencia y derecho.

La discusión con Agamben continúa en este punto en relación con algo de sobra conocido: para que una ley no se vuelva opresora e injusta, ésta no debe ser abstracta, es decir, debe tener en cuenta también los casos individuales y las condiciones materiales de aquello a lo que se aplica (y esto tanto si se considera que pueda ser válida universalmente, como si no. Pero esta sería otra discusión). Subrayar la importancia de la individualidad, incluso cuando se trata de establecer leyes generales, nos remitía, como decíamos, a un concepto agambeniano: "singularidades

¹¹ Convenio de Roma de 4 de noviembre de 1950 para la Protección de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales. Art. 2.

cualquiera”, que está a su vez íntimamente relacionado con otra noción central en su obra: “comunidad”. Según Agamben, la comunidad es algo que no se construye (ni debe pretender ser construida), puesto que es ya algo inherente a la esencia del hombre. De ahí que, argumenta Agamben, cuando se quiere producir algo que *ya somos*, lo único que hacemos es justamente lo contrario, destruirlo. Cualquier intento de configurar la comunidad de hecho, de actualizarla, siempre será violento. Lo característico de esta comunidad por tanto, debido a que nunca podrá constituirse efectivamente, es estar siempre “por venir”. A ello alude Alfonso Galindo de esta forma en la página 20 de su libro: “*la comunidad es concebida por él [por Agamben] como una realidad ontológica, esto es, constitutiva de la esencia del hombre y, por ello ajena a toda voluntad y a todo proyecto que pretendiese producirla –o sea, a toda política–, siendo alcanzable tan sólo en la autocontemplación gozosa del mero existir tan cual se es, es decir, mediante una tarea no productiva, no útil (que los pensadores impolíticos suelen identificar indistintamente con la literatura y con el pensamiento, como veremos)*”.

Luego esta *comunidad que ya somos* estaría formada por “singularidades cualquiera”: individuos pasivos, improductivos, que se caracterizan por la pura potencia, y nunca sustancialmente. Por eso la comunidad permanece siempre “por venir”. La ilimitada potencialidad inherente a todo ser humano nunca llegaría a actualizarse (pues esto supondría destruirse, negarse) en comunidad o sistema político alguno. La única esperanza que le queda al hombre para que se deje de ejercer la violencia inherente a todo biopoder sobre él queda así depositada, para Agamben, no en lo que pueda hacer por evitarlo, sino, con palabras de Galindo, en la medida en que “*pueda resistir a la tentación de hacer algo*” (p. 87). Con estos elementos –y sin olvidar la alusión al terreno del arte, de la literatura, del pensamiento (estética), como tareas “propiamente improductivas”– se construye el pensamiento “impolítico” de Agamben. Sólo entendiendo que el pensamiento impolítico de Agamben pretende –al caracterizar su propuesta alternativa de *invisible* o *improductiva*– asegurar un espacio para la lucha contra todo régimen político, podemos entender la apuesta por un sujeto “invisible”. En ese espacio dejarían de reproducirse los esquemas de un poder dirigido a potenciar la vida de los seres humanos, en tanto que son productivos, sustanciales (sostienen unas propiedades determinadas), etc. En definitiva: sólo si somos radicalmente improductivos dejamos de ofrecer un blanco al poder.

La comprensión de aquello que caracteriza a eso que hemos llamado “espacio para la lucha”¹² de Agamben no sirve para resolver, en cualquier caso, la cuestión en torno al lugar en el que podría ubicarse ese espacio o a la forma en la que podría

¹² Podría objetarse que la noción de “lucha” refiere a algo activo o que se contrapone directamente al poder, cuando la propuesta agambeniana se caracteriza por la radical inacción. Sin embargo, debería tenerse en cuenta la dificultad de ejemplificar una propuesta inactiva en lo que a política se refiere. Todos los términos implican, de un modo u otro, acción.

llevarse a cabo. Puede que ese espacio no ocupe lugar físico, pues su forma de llevarse a cabo es estar siempre por venir, pero entonces resulta difícil ver de qué manera se podría conseguir que el biopoder caiga, a través de un sujeto caracterizado por no llevar a cabo acción alguna. Se vuelve problemático el concepto mismo de "acción" política, e incluso el de acción humana en general, en la medida en que ese "resistirse a la tentación de hacer algo", ese permanecer inactivo e improductivo, implica también, de algún modo, *hacer algo*. Hay una gran diferencia entre "no hacer nada", que sería lo que Agamben propone, y "hacer nada", que es lo que creemos que ocurre. En esa inacción nosotras vemos, en último término, algún tipo de acción. No en vano, es la distinción productivo/improductivo la que aparece como contraposición esencial cuando se analiza el funcionamiento del biopoder. El artículo de Ugarte, "Las dos caras de la biopolítica", muestra justamente esta idea. Lo que es productivo se favorece; lo que no lo es, se deja morir (p. 47). Al biopoder le somos útiles en tanto que somos productivos, por ello Agamben propone, para acabar con el, que nos volvamos improductivos. Cabe plantearse, en estos términos, en qué sentido puede esperarse una modificación del régimen de poder sin superar esta dicotomía. El biopoder reclama un extremo (el productivo) y el pensamiento impolítico de Agamben el otro (improductivo): mantenerse en esta dicotomía arrastra la posibilidad, que es necesario pensar, de una permanente reproducción de los mecanismos de poder.

Estamos ya en condiciones de responder a las preguntas que encabezan este escrito. Lo que desde nuestro punto de vista resulta especialmente importante resaltar de estas cuestiones, y que a veces se echa en falta al abordar la obra de Foucault o el problema de la biopolítica, es la radical importancia de hacer explícito el modo como funcionan los mecanismos de poder: a ello se dirige el esfuerzo foucaultiano por realizar toda una genealogía del poder, analizando los ejemplos de la historia, para poner de manifiesto su modo de proceder. Muchos hablan de ofrecer alternativas a dicho poder, pero ante esa tentativa se eleva una precaución señalada por el propio Foucault: es imprescindible determinar de modo muy cuidadoso el lugar *desde el cual* se emprenderá la lucha, pues se corre el riesgo de reproducir aquello que intentamos criticar, de jugar con las reglas propias del dispositivo. Si lo que se pretende es luchar por una sociedad *no normalizada* por el biopoder, no se puede operar con arreglo a unos mecanismos cuya función es justamente esa, es decir, dispositivos que sólo pueden operar *normalizando*. En definitiva, se quiera o no buscar una alternativa, proponer una solución, acabar con el poder mismo, o quizá no hacer absolutamente nada y continuar reproduciendo los mecanismos de poder, sigue siendo imprescindible *conocer* de qué modo se ejerce el poder en nuestras sociedades. Esta estrategia es la que debe sacarse a la luz, para que todos podamos decidir si secundamos o no un poder ("bio-poder"), que para ejercerse necesitó *anclarse en los cuerpos*, y tener un conocimiento exhaustivo de las subjetividades.

Si “saber es poder”, nosotros también deberíamos conocer cómo se ejerce.

La dificultad de desenmascarar “el poder sobre la vida” es justamente esa: que nadie es ajeno a él. Por eso mismo cuesta tanto explicitar en qué consiste. Esto hace que no podamos dejar de subrayar el mérito de pensadores como Foucault, Deleuze, Guattari, Negri, Agamben, etc., pero también el de los autores de los libros que tenemos ahora entre manos. Que no cesen aportaciones como éstas, que ayudan a seguir repensando el problema, es vital para el asunto que consideramos central: que todo el mundo entienda en qué consiste el biopoder, esto es, que todo el mundo conozca el modo como se ejerce el poder sobre *su* vida en las sociedades contemporáneas, para poder decidir si auténticamente lo legitimamos o no. Para que haya auténtica legitimación, tiene que haber también una comprensión plena de aquello que se quiere (o no) legitimar.