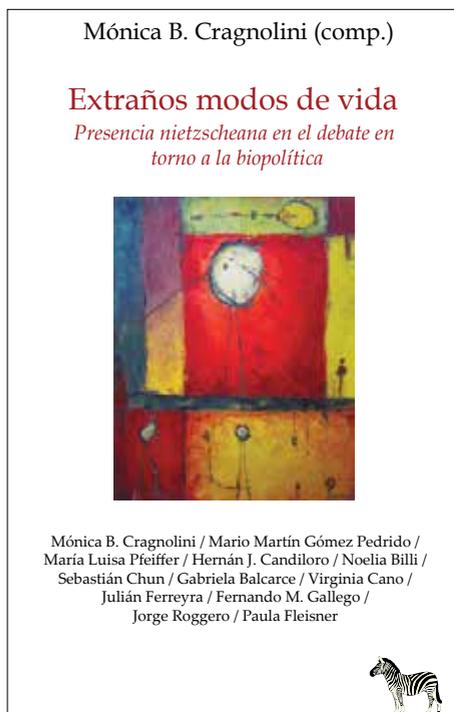


## Resistentes: Sobre cuerpos y escrituras en la discusión biopolítica

SOLANGE HEFFESSE Y  
ANABELLA SCHOENLE



Cragolini, Mónica Beatriz (Comp.), *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*, La Cebra, Buenos Aires, 2014. 285 pp.

La *vida* como concepto filosófico ha estado en disputa en los debates contemporáneos en torno a la biopolítica, se afirma en *Extraños modos de vida*<sup>1</sup>. Compilado por Mónica Cragolini, este tercer volumen dentro de la colección de publicaciones que reúnen los resultados del grupo de investigación que dirige<sup>2</sup>, congrega textos con reflexiones variadas y profundas respecto del uso del concepto de *vida* en los debates sobre biopolítica y, puntualmente, el anclaje que dicho concepto tiene en la filosofía de Nietzsche. Pues, no sólo se trata de que desde la filosofía de Nietzsche o desde las lecturas sobre Nietzsche surgen cuestiones alrededor del concepto de vida en tanto tal, por esa vocación nietzscheana por eludir lo estático y pre-fijado, y tender hacia lo dinámico y lo tensionado; sino que, además, la biopolítica como problema abre un campo de reflexión que se encuentra siempre a la búsqueda de concepciones políticas que asuman la necesidad de dar lugar a la multiplicidad, la diferencia, la alteridad, configurando así diversas alternativas de resistencia al biopoder. Por ello encontramos, en este libro, por un lado, que la presencia nietzscheana, en sus múltiples modos de aparecer, se hace insoportablemente viva en el debate biopolítico; y, por otro lado, que la alteridad juega su juego en todos los espacios: dentro de la biopolítica, en las lecturas sobre Nietzsche, dentro del

<sup>1</sup> Cragolini, Mónica Beatriz (Comp.), *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*, La Cebra, Buenos Aires, 2014

<sup>2</sup> Cragolini, Mónica Beatriz (Comp.), *Modos de lo extraño. Subjetividad y alteridad en el pensamiento postnietzscheano*, Santiago Arcos, Buenos Aires, 2005; y Cragolini, Mónica Beatriz (Comp.), *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, La Cebra, Buenos Aires, 2009

libro multifirmado, y a través de la/s investigación/es filosófica/s devenida/s libro/s.

La diversidad de perspectivas aquí reunidas pueden ubicarse dentro de un plano de reflexión que se conforma, entonces, a partir de dos figuras: Nietzsche y Foucault. En ese marco, la cuestión ontológica fundamental que se discute en estos textos es, tal como indica Cragolini en su "Prólogo", una controversia entre la línea interpretativa nietzscheano-heideggeriana que responde a una ontología negativa; y una lectura nietzscheano-deleuziana que responde a una ontología afirmativa.

Las reflexiones que aquí encontramos se desenvolverán en distintos ámbitos de teorización: política, corporal, biológica. Los conceptos que cada una de estas filia-ciones teóricas ponen en juego permitirán que extraños modos de escritura se hagan eco de aquella alteridad, presente en la homogeneidad aparente de los cuerpos y, por qué no, de los libros: *extraños modos de vida* buscan la manera de habitar aquellos textos. Esa breve totalidad que todo texto implica se vuelve aquí singularidad.

Sin más, proponemos aquí uno de los recorridos posibles para atravesarlo.

### **¿Qué es la vida? Una ilusión, una sombra, una ficción**

Delimitando el Nietzsche de la Vida, Cragolini dirige el juego interpretativo hacia una problemática específica: ¿qué relación con lo negativo encontramos en la escritura nietzscheana sobre la vida?, ligada con la siguiente preocupación filosófica, ¿cómo cuidar la vida sin, por ello, conservarla, es decir, restringirla al aspecto negativo de lo

vital?<sup>3</sup> ¿Cuidar la vida es, sencillamente, resistir la muerte? En este recorrido, Cragolini, propondrá que Nietzsche no es romántico, no es un filósofo de la vida ni tampoco un vitalista, aunque muchas interpretaciones lo hayan confinado a alguna de estas categorías. Rastreando las diferencias y los posibles puntos en común, Cragolini argumenta que cada una de estas tradiciones plantea a la vida como un fundamento inconmovible, fondo último de todo lo que es, consignándose de ese modo al problema de la representación de lo incondicionado. Es por eso que el pensamiento nietzscheano jamás podría ser identificado con ellas, sin caer en un reduccionismo. El único vitalismo que podríamos adjudicarle, siguiendo la tradición filosófica de Canguilhem, sería 'actitudinal': *"el vitalismo es para él más una ética que una teoría"*<sup>4</sup>.

De este modo, por la negación y análisis de aquellas tradiciones, Cragolini arrincona las distintas lecturas e influencias nietzscheanas y culmina en una problematización afirmativa, al sugerir que es posible establecer una relación no negativa con lo negativo. La vida será concebida así como tensión:

La política que 'resiste' a la tanatología es la que puede enfrentarse con lo vital respetándolo en tanto alteridad. [...] En este sentido, la 'actualidad' nietzscheana en los debates de la biopolítica tiene que ser pensada en la dirección de las políticas

<sup>3</sup> "En esa dirección, de la 'desnaturalización del hábito de vivir' [...] creo que pueden ser pensadas las políticas de resistencia a esos 'cuidados' de la vida que se nutren y gozan de su sufrimiento." Cragolini, Mónica Beatriz, "Sobre algunas (in)ciertas afinidades electivas: la presencia de Nietzsche en los debates biopolíticos contemporáneos" en *Extraños modos...* op. cit., p. 44

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 39

de la resistencia a la exacerbación del aspecto negativo de lo vital (ideal ascético, inmunización), que genera dispositivos tanatológicos<sup>5</sup>.

Resistir la muerte como modo de proteger la vida genera, entonces, políticas que ponen su eje en la negación de ciertos caracteres vitales de la vida. Con lo cual ese intento de proteger la vida culmina en una vida disminuida o no vital, una vida que “se conserva” bajo dispositivos tanatológicos que eliminan la alteridad. La resistencia aparece entonces, como aquello que permite pensar alternativas a aquellas políticas que ponen el acento en el aspecto negativo de lo vital.

¿Cuáles son esas posibles políticas de la resistencia que todavía podemos pensar? Noelia Billi, reflexiona sobre la relación entre la “lógica de la exterioridad” que plantea Foucault en su análisis de las formas políticas constituidas, y las nociones de Afuera y de lo neutro en la filosofía de Blanchot. Según la autora, la noción foucaultiana de exterioridad puede comprenderse tanto a partir de la influencia nietzscheana como de una íntima relación con Blanchot. A través de un análisis de la imaginación, que es vinculada tanto a la imagen como a la palabra, el texto se lanza a la búsqueda de una “imagen del Afuera”, imagen que escapa al paradigma representacional y que es la marca de una cierta ‘parodia de lo original’ propia del pensamiento de Foucault. Algunos de los motivos nietzscheanos fundamentales para la filosofía contemporánea toman cuerpo en esa lógica extraña del pensamiento de Foucault, que consistiría en una aproximación posible a esa tarea de la filosofía que es legado nietzscheano: la filosofía como resistencia a la homoge-

neización y la fijación de identidades, como intento de otro pensar que no sea regido por la unificación y la anulación de la diferencia. La lógica de la exterioridad es, de acuerdo con Billi, la que guía el “método” genealógico, que consistiría en:

Un modo de “salir” del ámbito en el que nos constituimos y vivimos recurriendo a la imaginación de un afuera que nombra un “exterior” en cuanto que genera la fragmentación de las identidades y nos devuelve al ámbito de lo extraño comprendido como neutro<sup>6</sup>.

Lo neutro aparece aquí como solución posible para que el aparecer de lo extraño comience su curso de realización en algún tipo de organización humana

En el cruce de estas líneas, entre la exterioridad que Foucault operativiza (en la analítica de las formas políticas como en la de las imágenes) y lo neutro que Blanchot reivindica como bastión de resistencia a la totalización, encontramos los esbozos de una estrategia post-nietzscheana de abordaje de la cuestión biopolítica contemporánea. [...] Corridos del lugar del voluntarismo, y concebida la política en el marco de la administración de lo viviente (que con su lógica económica tiende a reforzar la individualización de los fines y es solidaria del borramiento de las trayectorias singulares), es posible imaginar algunas tácticas que devienen resistencias en tanto impugnan la reducción de lo vivo a políticas acerca de lo biológico<sup>7</sup>.

Las perspectivas teóricas y políticas que emergen de tal entrecruzamiento entre Blanchot y Foucault, en torno a lo

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 44

<sup>6</sup> Billi, Noelia “Afuera, una imagen de la genealogía entre Foucault y Blanchot”, en *Extraños modos...*, op. cit., p. 105

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 117

imaginario y a la potencia de un Afuera caracterizado como neutro, abrierán camino a la reformulación de nuestras viejas nociones acerca de lo vivo y de lo colectivo, tan atadas a la centralidad de lo humano. Lo neutro como experiencia de la aproximación de lo extraño<sup>8</sup> permite pensar un tipo de relación con "el Otro" que no hace de él un Otro-sujeto (levinasiano) como si aguardara la reposición de un yo/otro-también-sujeto, porque se trata de una dimensión anterior a tales determinaciones: un campo de fuerzas anónimo, intervalo de lo indeterminado, que lleva en sí mismo la potencia del enigma, la extrañeza y la alteridad.

Respecto de la aparición de lo otro, un tópico nietzscheano se presenta urgente en la intervención de Gómez: el de la Voluntad de poder. Pues un recorrido minucioso alrededor de la relación entre vida y voluntad de poder permite poner énfasis en la necesidad de pensar el modo de comprender la temporalidad marcada por el eterno retorno de lo mismo. Temporalidad y voluntad de poder serán los tópicos que permitirán alcanzar el eterno retorno como concepción fundamental para comprender la propuesta de *vida* nietzscheana como vida creadora. Pues, desde una lectura del eterno retorno como aquello que incluye la diferencia como elemento decisivo en la comprensión de esa vida que es voluntad de poder, es posible dar con el sentido propiamente afirmativo de la vida.

La vida se supera a sí misma y se transforma, ella es lucha, devenir, finalidad y contradicción de las finalidades; todo este proceso es el que expresa la vida en tanto ella es el poder de su voluntad. Este proceso solo se puede entender desarrollando el devenir de la vida con

una temporalidad que le sea acorde a su voluntad de poder<sup>9</sup>.

El eterno retorno que ocurre a la vida es el eterno retorno de su voluntad de poder. De este modo la conceptualización del instante se modifica. Éste posee la fugacidad más propia y, a su vez, la eternidad de lo que se repite, puesto que la vida es ese instante que se repite:

No hay otra forma de afirmarse como voluntad de poder en tanto vida que recorriendo esos dos caminos que son ambos eternos. El instante configura así una suerte de Principio de Individuación para la vida entendida como voluntad de poder, como fuerza que contradictoriamente no cesa de afirmarse superándose a sí misma. La vida solo puede individualizarse en su superación, afirmarse es devenir y superación en lucha consigo misma. Es la afirmación de un poder y esa afirmación volitiva de sí no puede interpretarse como una mera iteración mecánica y circular, el eterno retornar de sí no es un círculo monótono<sup>10</sup>.

Ante la repetición, la afirmación de la voluntad de poder como voluntad de vida, se desarrolla como creación. Una identidad se va configurando en este movimiento, pero no es una identidad que se rige con los parámetros de la ontología sustancialista. La individuación es la que opera y/o se compone en este instante singular que al ser sobrepasado se afirma en otro instante singular, eternamente. Y es porque ese instante es sobrepasado que se puede volver a afirmar. En ese afirmar la singularidad del

<sup>9</sup> Gómez Pedrido, Mario Martín, "La afirmación instantánea de la Vida como Voluntad de Poder en *Also sprach Zarathustra*", en *Extraños modos...*, *op. cit.*, p. 53

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 56

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 129

instante en el que siempre se halla la existencia se expresa la vida como voluntad de afirmación que desea, quiere, ama en lo inmediato, a cada momento. Ese querer es eterno como afirmación que deviene a cada momento pero no como noción metafísica, es decir, su carácter no es profundo y abstracto sino en movimiento y generador de diferencias. De este modo, el tiempo se relaciona con la vida de un modo distinto al triádico (pasado, presente y futuro), cuyo carácter es la irreversibilidad. Pues, el eterno retorno en relación con la voluntad de poder explicita la imposibilidad de acabamiento de la vida en función de su permanente superación y traspasamiento<sup>11</sup>.

### Las vidas que se nos olvidan

La cuestión que surge es, entonces qué sucede con la historia. Heidegger se presenta aquí, a través del texto de Hernán Candiloro, a raíz del análisis de la relevancia de la historia del olvido del ser para la constitución de un momento político signado por los biopoderes. La clásica figura aristotélica del animal racional se inscribe dentro de una historia de la metafísica humanista que es para Heidegger la historia del olvido del ser y resulta en una interpretación insuficiente de la "animalidad" que permite comprender la constitución del operar del bio-poder. Candiloro, indaga entonces desde Heidegger, los fundamentos metafísicos de la biopolítica, partiendo del valor deconstructivo de la 'ontología fundamental' heideggeriana, en tanto instancia auténticamente ética que se pregunta por el ser del hombre<sup>12</sup>. En este recorrido, la

estructura gramatical de la definición aristotélica es fundamental, pues la distinción racional que opera allí genera la separación entre *bíos* y *zoé*, determinante en la ontología y en la política:

Mientras que la animalidad encarna el horizonte común que reúne al hombre con el resto de lo viviente, la racionalidad, en cambio, instituye su separación con claridad y distinción. [...] El hombre queda habitando el desgarramiento entre *bíos* y *zoé*, vida calificada y pura vida; pero lo que es más importante, la afirmación de su humanidad quedará dependiendo de la profundización de dicha fractura<sup>13</sup>.

Esa fractura parece ser condición de posibilidad de la concepción de control, disciplina y normalización propia de la constitución de los biopoderes, que se da a partir de la escisión entre *bíos* y *zoé*, y cuyo "correlato empírico" en la definición de lo humano adquiere importancia:

Una imposición empírica y concreta que se manifiesta en el cálculo, dominio y explotación de la vida; y que encuentra su instrumento más potente en la razón completamente desplegada como técnica y cálculo científico<sup>14</sup>.

Ese desgarramiento, bien delimitado, no ha hecho más que patentizarse y reapropiarse bajo distintas figuras a lo largo de la historia de la filosofía. Al respecto, Candiloro lee la divergencia entre Heidegger y Nietzsche en cuanto a la estrategia filosófica y de posicionamiento ante la historia de la metafísica que cada filósofo asume: el super-hombre nietzscheano como afirmación

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 60

<sup>12</sup> Candiloro, Hernán Javier, "El animal racional revisitado. Una indagación en los fundamentos metafísicos de la

biopolítica contemporánea a partir de Heidegger", en *Extraños modos...*, op. cit., p. 81

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 84

<sup>14</sup> *Ibíd.*, pp. 92- 93

radical, irónica, de la filosofía que señala al mismo tiempo su fracaso, pero que no dejaría de inscribirse dentro de la tradición, poniendo al *ultrahombre* como otredad que resiste la dominación<sup>15</sup>; mientras que Heidegger "*confunde al superhombre con una sobrepotenciación del último hombre*"<sup>16</sup>, como figura del trabajador bio-tanatopolítico, pero con la intención de abandonar la línea recta de la historia y, en una suerte de pliegue temporal, retroceder sobre esa historia en busca de lo impensado que puede abrir el pensamiento a otro pensar, que se sitúa en el porvenir<sup>17</sup>.

Finalmente, Candiloro sugiere que la tesis heideggeriana acerca de la "pobreza de mundo" del animal debiera releerse como lugar que hace patente la apertura, ya que de ese modo, se reformularían nuestros conceptos de vida y de lo viviente, desde una perspectiva que vincule animalidad y racionalidad desde la alteridad, y no desde los presupuestos metafísicos de la tradición occidental.

La propuesta de Chun también se enfrenta al problema de la alteridad en la separación teórica, fundamental de la historia de la metafísica, entre el hombre y el animal. Sin embargo, el abordaje es completamente distinto al que realizara Candiloro, puesto que cada uno utiliza distintos personajes conceptuales para referirse a ello. Chun, mediante las figuras de Lévinas, Bataille y Derrida trabaja la cuestión de la animalidad y su status (de) *otro*, o no, en relación con el hombre. El punto fundamental que abre este texto es el de la soberanía: ¿qué modo de *alter* implican los modos de soberanía en los que hay organización política? Chun

explicita esta cuestión presentando por un lado, un Levinas de la política totalitaria que delimita, bajo la figura de aquellos que poseen rostro, una distinción entre aquellos a quienes el hombre debe hospitalidad y aquellos a los que no; por otro lado, un Bataille de la lógica sacrificial, que presenta el derroche y la inutilidad como aquello irreductible de la condición humana. Frente a ellos, aparece un Derrida que comprende la deconstrucción como un "*hacer temblar las estructuras*" que constituyen los límites de la metafísica y que no pretende fundar un más allá de los límites que permita pensar algún tipo de alteridad:

Nos encontramos con la democracia por venir derridiana entendida como propuesta (no proyecto) política, en tanto llamado a la deconstrucción de todo orden instituido, de sus fronteras y límites, tanto exteriores como interiores. Pero esto no se traduce en un posicionamiento de corte liberal, ya que si hay algo que Derrida quiere multiplicar al infinito son precisamente las diferencias, la *différance*, el conflicto constitutivo de todo ordenamiento<sup>18</sup>.

La propuesta<sup>19</sup> derridiana frente a la posibilidad de una organización que comprenda extraños modos de vida se refleja en la democracia por venir, pues ella aparece como organización que permitirá la explicitación de la multiplicidad y las diferencias y, a su

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 89

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 83

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 88-89

<sup>18</sup> S. Chun, "Animales políticos: Lévinas, Bataille, Derrida" en *Extraños modos...*, *op. cit.*, p. 149

<sup>19</sup> Nos preguntamos qué tipo de gesto implica diferenciarla de proyecto y nos permitimos decir que sospechamos dos cosas: el proyecto es aquello que ingresa en un sistema de organización identitaria; y/o coyunturalmente el proyecto es un concepto que en la política actual argentina se liga a algunas construcciones partidarias.

vez, evitará toda homogeneización desal-terizante. El eje de este modo ancla en la imposibilidad de establecer un límite claro entre hombre y animal: hay una bestialidad del hombre. Y, paradójicamente, es esa bestialidad la que podría establecer una distinción entre hombre y animal: "el hombre es el único que puede dar lugar a lo bestial y diferirlo, mientras que el animal no, por no ser lo suficientemente inhumano."<sup>20</sup>

Ya no la democracia por venir sino el marxismo heredado se hace presente en el texto de Balcarce. Allí, la autora interroga los modos de lectura y de herencia filosóficas a partir del trabajo derrideano de lectura de la obra de Karl Marx en *Espectros de Marx*. Pensar como herencia el legado de Marx, haciéndose eco de un pensamiento signado por lo impensado, lo que queda por pensar en el presente; y pensarlo tanto en su condición de "promesa emancipatoria, como así también en la realización histórica del comunismo y su deriva totalitaria"<sup>21</sup>, y en la medida en que no deja de interpelar nuestro presente:

Frente a la herencia como reproducción de un corpus identificado, cifrado, delimitable, o también, en términos heideggerianos, la reunión del pensar como memoria, (...) apropiable correctamente desde cierta ortodoxia, esto es, una conjura que clausura, frente a ello, la *herencia de los espectros...*<sup>22</sup>

Derrida opera un desplazamiento que hace de nuestra herencia marxista una *escatología espectral*: desatada de toda teleología

y en consonancia con la deconstrucción de toda propuesta filosófica totalizante. La figura del espectro como una corporalidad paradójica, es central, puesto que será la clave de una deconstrucción de la ontología a partir de la cual ésta se abre para incorporar la 'lógica del asedio'<sup>23</sup>. Lo fantasmático escaparía a la dicotomía clásica entre ser y no ser. Así, la figura del espectro "viene a inaugurar un nuevo espacio de apertura en la ontología como experiencia de lo imposible"<sup>24</sup>, apertura hacia lo que la autora llama "una política no-idealista" –pues, en una imagen quizás simplista, aunque frecuente, la filosofía idealista equivaldría a un sistema de pensamiento que suprime el *algo*, lo singular, lo cambiante, etc., en el afán de búsqueda de totalidad y totalización- que vendría a ser una política no teleológica, volcada hacia *la elección de una responsabilidad infinita ante el otro* que no puede sino disponerse a la escucha atenta para constituirse. El espectro aparece así como aquello que puede poner en cuestión a la soberanía como poder omnipotente. Y, por ello, permitir la deriva política hacia lo múltiple.

## Lo que puede un cuerpo

¿Cuerpo cómo, entonces? Centrada en la corporalidad, la propuesta de Cano es pensar los alcances y límites del cuerpo. En este camino nos encontramos con reflexiones respecto de cómo podemos ver en distintos espacios de realización humana conformaciones corporales y cómo esas conformaciones corporales implican inscripciones. Para ello, revisará las críticas de Preciado hacia Foucault, y los cuestionamientos posteriores de Mauro

<sup>20</sup> *Ibíd.* p. 136

<sup>21</sup> G. Balcarce, "La eficacia de una corporalidad paradójica: la figura del espectro en la filosofía derrideana", en *Extraños modos...*, *op. cit.*, p. 152

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 158

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 160

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 161

Cabral. Así, cuerpo y texto se vuelven en este capítulo reflexiones sobre el modo de inscripción en los cuerpos, desde los cuerpos, con los cuerpos y a pesar de ellos, sean estos cuerpos humanos, textuales, políticos, etc.:

¿Cómo escribir, inscribir o corporizar la (de)construcción del "nosotrxs" que (nos) expone las unas a lxs otrxs, sometién-donos a la (in)justicia del ser-en-común? [...] ¿Cómo hacerle justicia a los cuerpos, relatos y ficciones que se colectivizan cada vez que hablamos en nombre de un "nosotrxs" que no nos pertenece y que sin embargo, *nos da* existencia?<sup>25</sup>

La ambigüedad que se nos aparece cada vez que intentamos pensar en la posibilidad de dar lugar al otro como otro sin dejarlo fuera de lo que hemos construido como organización social, política, cultural se explicita e interrumpe, a modo de pregunta, toda definición cerrada. *Ser otro* es no formar parte de un nosotros identitario, en el cual todo otro pierde singularidad. *Ser en común* es formar parte de un nosotros en el cual coincidimos, pero que genera una indistinción o indiferenciación que oprime la singularidad del otro, que aunque perteneciente, no dejo de ser: "Quizás aquí debemos resistir en la incomodidad de morar en el umbral de las preguntas e incertezas que provoca preguntar (una vez más): «¿Qué puede -y qué no- un *cuerpo/texto*?»".<sup>26</sup>

El hecho de la inscripción en los cuerpos se halla afirmativamente reiterado en este escrito: los cuerpos llevan inscripciones,

se conforman por ellas, a través de ellas, a pesar de ellas. De este modo, comienza la ilusión filosófica que nos hace pensar que trabajar la inscripción es trabajar lo que puede un cuerpo:

Entonces, ¿qué puede un cuerpo-textual? Y también, ¿qué no puede un texto-cuerpo? Y más aún, ¿de qué cuerpos se (des) compone nuestros cuerpos teóricos y tecnologías escriturales? ¿Tiene cuerpo la filosofía? (...) ¿Y qué pasa cuando el texto se hace cuerpo? ¿Y qué cuando el cuerpo se hace texto? ¿Qué puede el cuerpo escritural, filosófico, científico, fantástico, teórico o experimental?<sup>27</sup>

En el marco de esta reseña, proponemos el texto de Julián Ferreyra como una posible respuesta a estas preguntas, pues desafiando los límites del texto académico, Ferreyra, presenta en "Biopolítica de la beatitud", reflexiones en torno a la su-puesta alternativa entre una política orientada hacia la organización de los buenos encuentros a partir de nociones comunes (cuya construcción de algún modo "necesariamente" se dirime en el ámbito de las relaciones), y una política que justamente esté planteada desde el punto de vista de la beatitud, es decir, ese orden bajo el cual *todo se compone con todo*:

Un día creí, un día escribí y dije y volví a escribir y creer que la política si hay en spinoza no está en la beatitud sino en el segundo género, en el orden de los encuentros y la ley de las relaciones. Que no hay biopolítica de la beatitud porque todo se compone con todo al infinito. Y entonces luchamos y amamos y vivimos y construimos política por tanto en el orden de las relaciones<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Cano, Virginia, "¿Cómo hacer(se) un corpus teórico?: Consideraciones tecno-bio-grafo-políticas de las tecnologías del nosotrxs", en *Extraños modos...*, op. cit., pp. 180-181

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 184

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 174

<sup>28</sup> Ferreyra, Julián, "Biopolítica de la

¿Cómo pensar/proponer/construir una biopolítica que tenga en su mira, no solamente al orden de las relaciones, sino también al desafío que plantea para aquel ese abismante ámbito de la beatitud? Una biopolítica de la inmanencia se menciona aquí como propuesta posible, como realización alterante. La mención al orden de las relaciones no deja de sorprender ¿Qué es eso? El registro que Ferreyra utiliza ofrece una tensión metafórico-conceptual que permite comprender que *todo se compone con todo*, entonces ¿por dónde empezar? ¿Hay límites?

Qué expresan las relaciones y los encuentros, qué expresa este compuesto de multiplicidad indeterminada y determinación extrínseca que somos. Somos vida anudada, *la vida anudada a una vida*, vida impersonal que se expresa en vidas y personas, sufrimientos y luchas, espadas, plumas y palabras.<sup>29</sup>

La racionalidad aparece nuevamente superada en este texto, desbordada, agrietada por el sentido, apelando a lo afectivo y a la sensibilidad. ¿Qué encuentros facilita, y cuáles proscriben la racionalidad de la organización ciudadana en el capitalismo?

Pero qué equivocados vivíamos, tía, pensando que el camino ascendente era posible, gracias a las pasiones alegres las nociones comunes, y de allí a la organización de los encuentros, políticamente la ciudad, la democracia, el estado de razón, una política que favorezca los buenos encuentros, porque la razón no sirve de nada y no conquistará jamás su propia potencia sino otra potencia que prepare y acompañe su formación.<sup>30</sup>

---

beatitud”, en *Extraño modos...*, *op. cit.*, p. 192.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 198.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 203

Quizás, se pregunta Ferreyra, haya tomado demasiado a la ligera la dificultad de aplicar el criterio ético spinozista de alegría y tristeza, sumergidos como estamos en dicha organización capitalista. Sin embargo, algún esbozo de respuesta encontraríamos quizás en la noción de intensidad (“esa es la alegría disponible incluso para los condenados”<sup>31</sup>): la intensidad que bien podría ser indicio de un contacto con la beatitud, que ya no se encontraría ‘en otro plano o lugar’, si fuera comprendida en su sentido práctico, y no sólo especulativo.

Debemos primero conocer la intensidad para luego deducir la relación que caracteriza un modo, poder discernirla en medio de las turbulencias de la existencia, ( ) sólo así, primero la beatitud, sólo así, después las alegrías y las nociones comunes, sólo así la potencia necesaria para empezar a componer un estado que dure organizando los encuentros alegres, donde el hombre convenga con el hombre, sentido eminentemente práctico, casi biológico de la beatitud, relación corporal con la beatitud expresada en lo que puede el cuerpo, islotes, ascensos locales de entropía, dimensión energética de la experiencia<sup>32</sup>

El cuerpo textual arrasa en el escrito de Ferreyra con toda expectativa organizativa cerrada y permite la alteridad. Alteridad que, al interior mismo del libro publicado, ejerce una grieta, propone preguntas sin articularlas, ejerce una violencia del pensar que quizás rompa el cuerpo conceptual para hacerlo vivir en el caos de la creación, no en la predestinación del argumento previsible.

**¡ ~ ¿ ! : ^ ; ) ( \* ; la inmanencia:  
una vida... ; \* ) ( ; ^ : ¡ ? ~ !**

Luego del caos, volvemos a la pregunta por

---

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 205

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 206

el sentido de *bios*, introduciéndonos en otro de los núcleos del debate biopolítico que se registran en este libro, vinculado al filósofo Giorgio Agamben. Figura quizás ineludible de este debate, y con cuyos conceptos se reflexiona o se discute (explícita o tangencialmente) en los textos de Pfeiffer, Gallego, Fleisner, Ferreyra y Roggero, ya sea centrándose en la producción conceptual del filósofo, sea tomando como eje de discusión las lecturas que éste realiza sobre conceptos de otros pensadores como Foucault y Deleuze. Algunos de sus conceptos más conocidos—*nuda vida*, la distinción *bíos-zoé* en el pensamiento aristotélico, *forma-de-vida*— logran sintetizar la problemática de un modo casi canónico que tendrá sus defensores y sus detractores.

Pfeiffer reflexiona sobre la complejidad del concepto de *bíos*, y sobre cómo la tensión entre sus diferentes sentidos influye en la construcción bioética y biopolítica:

La clave entonces, para permitirnos reconstruir la ética y la política, es, como propone Derrida, trazar nuevas vías, otra escritura para deconstruir y reconstruir el *bios*, buscando evitar las ficciones tanto iluministas como científicistas, y ello pasa por re-unir *bios* con cuerpo, no el cuerpo de la biología, no el de la "vida natural", sino el cuerpo donde la vida humana potencia se hace acto.<sup>33</sup>

Según la autora (siguiendo el esquema aristotélico-agambeniano de acto y potencia) el cuerpo de la concepción nietzscheana, al estar ligado a la perspectiva biológica, queda encerrada en una comprensión de la potencia que se separa del acto. Pues, el cuerpo de Nietzsche se basa en la concep-

ción de dinamismo de la biología y, por ello, se centra en la potencia como aquello vital. Sin embargo, paradójicamente, Nietzsche también se aleja de aquella perspectiva, al no implicar una finalidad de equilibrio en ese dinamismo puesto que es un dinamismo sin más. El paso que damos de la mano de las concepciones de Derrida es que el cuerpo como lugar de la potencia es capaz de hacerse acto, por ello es posible conducirlo bajo el régimen de la identidad, de la disciplina. A partir de allí, permitiría pensar alternativas.

Roggero parte de la distinción entre un Agamben crítico-destructivo y uno constructivo (en su obra no acabada) que prefigura una "biopolítica menor": la resistencia de los más vulnerables, inspirada en el extraño modo de vida franciscano. Allí, Roggero explora las resonancias entre la figura agambeniana del musulmán—"forma inaudita de resistencia"<sup>34</sup>—, y 'el *pathos* apático' heideggeriano (las disposiciones afectivas de la angustia y el aburrimiento profundo, analizadas en un nivel de detalle exhaustivo):

La figura del musulmán debe leerse en clave heideggeriana, pues ella encarna la "disposición afectiva señalada" (*ausgezeichnete Befindlichkeit*), la "experiencia fundamental" (*Grunderfahrung*) que permite explicar la "resolución" (*Entschlossenheit*) en la que se resiste a la biopolítica asumiendo la ex-sistencia o forma-de-vida que se anuncia en la forma de vida mesiánico-franciscana. (.) Teniendo en cuenta este núcleo común del *sistere* entre la existencia (en italiano: *esistenza*) y la resistencia (en italiano:

<sup>33</sup> Pfeiffer, María Luisa, "El bios: vida y potencia, su lugar en la biopolítica y la bioética", en *Extraños modos...*, *op. cit.*, p. 70

<sup>34</sup> Roggero, Jorge, "El *Pathos* apático de la re-sistencia La impronta heideggeriana en la biopolítica menor de Giorgio Agamben", en *Extraños modos...*, *op. cit.*, p. 235.

*resistencia*) es posible comprender la radicalidad del planteo agambeniano. Siguiendo la interpretación heideggeriana de la ex-sistencia, Agamben presenta una propuesta de re-sistencia que consiste precisamente en un volver sobre ese estar, sobre ese permanecer que implica un particular "detenerse", un "establecerse" en lo que jamás puede ser establecido: la ex-sistencia.<sup>35</sup>

Roggero señalará que Agamben extrae las consecuencias ético-políticas que estarían contenidas en la ontología heideggeriana, y a partir de ese nexo formula su propuesta de una práctica de resistencia:

si el temple epocal es la acidia, el aburrimiento, la apatía, la estrategia agambeniana "siguiendo la heideggeriana" será la de su radicalización hasta tornarlo positivo. ( ) Si la biopolítica no admite ningún tipo de resistencia externa, el planteo más adecuado parece ser el de la desactivación de su propia lógica por medio de una completa entrega a la tonalidad existencial que ella modula<sup>36</sup>.

El texto de Fleisner se adentra en el universo conceptual agambeniano desde otra arista: el análisis de la *nuda vida* desde los textos tempranos del filósofo, que permiten su revinculación con el concepto de forma-de-vida, para alcanzar por ese camino un mejor acercamiento al sentido de esa noción. Indicará que ésta no debería ser leída simplemente como sinónimo de vida biológica o *zoé*, por un lado, por su remisión a un fondo de "vida en potencia" en el que está implicada la multiplicidad; y, porque "*lejos de ser un sustrato originario apolítico e informe, es ella "la forma de vida dominante": es resultado de una operación que separa las formas de vida de su cohesión en*

*una forma-de-vida*"<sup>37</sup>. Este es el punto que Fleisner intenta destacar con la frase "vida desnudada": la *nuda vida* sería el resultado de una "operatoria de desnudamiento"<sup>38</sup> por parte de un dispositivo teológico, y no de una esencia informe, estática, pre-fijada o auténtica.

La "vida desnuda" es, en todo caso, uno de los conceptos pensados para desmantelar aquella leyenda del ser puro que metafísica y política custodian con igual esmero. Y tiene, por lo demás, un "carácter político" al que deberemos estar atentos para no cubrir con "el velo prestigioso de la sacralidad"<sup>39</sup>.

Agamben habría recorrido un camino por el cual la vida se dispone al juego de los disfraces y las máscaras; juego del desbordamiento de lo humano atravesado por el teatro de la crueldad, el cuerpo sin órganos, Dioniso, la pornografía, la fábula, Lord Chandos y la interpretación klossowkiana de Nietzsche. Es así como, partiendo de dos artículos ("La 121ª giornata di Sodoma e Gomorra" y "Favola e fato", ambos de 1966) la autora reconstruye una teología ridícula agambeniana, concebida como:

una posible respuesta frente a la maquinaria teológica a cuyo pormenorizado análisis se ha dedicado el Agamben maduro. Si la teología es el discurso que se arroga el poder de construir jerarquías a través de vestiduras (veste) y de desnudar continuamente al hombre, una teología paródica o para-ontológica como la que Artaud piensa en su teatro o Klossowski fantasea a partir de Nietzsche,

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 235-236

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 255-256

<sup>37</sup> Fleisner, Paula, "De disfraces y vestiduras o sobre los diversos modos de vestir la vida", en *Extraños modos...*, *op.cit.*, p. 261

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 263

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 265- 266

podría ofrecernos otros modos posibles, ni ordenados ni fijos, de disfrazar la vida restituyéndola a su profana inmanencia.<sup>40</sup>

Finalmente, para el pensamiento de Agamben, es en la literatura, y no la biología, donde se guardan los extraños disfraces que permiten ese juego.

El texto de Gallego disputa con la lectura de Agamben (*L'immanence absolue*) acerca del concepto de vida en Gilles Deleuze:

cuando G. Deleuze se apresta a intentar repensar la noción de vida, la razón de dicho movimiento no reside en el mero interés por concebir de otra forma su concepto sino, ante todo, en la necesidad de explorar otras modalidades para el tratamiento de la zona de convergencia entre lo vital y lo político.<sup>41</sup>

Las objeciones planteadas parten de una comprensión profunda de la ontología de la diferencia que se hace cuerpo en la filosofía deleuziana. Antes que nada, Gallego señala la insuficiencia de basar una interpretación cabal de la obra deleuziana a partir de un solo texto, breve y complejo. Frente a esto, Gallego no la descarta a la ligera, sino que analiza detalladamente las limitaciones de dicha lectura. Relevaremos aquí sólo una de esas críticas, recomendando la lectura del artículo.

Agamben lee la ontología deleuziana de modo restrictivo y confuso: por un lado, su interpretación comprende la inmanencia como derivada del concepto de univocidad spinocista, lo cual acarrea pasar por alto el

problema nietzscheano de la selección<sup>42</sup>; por otro lado, aleja de la ontología deleuziana las referencias a Nietzsche para acercar las de Heidegger que son extrañas a la obra deleuziana. De este modo, un concepto fundamental resulta postergado en el análisis de Agamben: la resistencia como aquello propio de la vida que solo se entiende como creación, caracterizada por lo agonal y lo lúdico. La vida resiste al poder, en ello crea. La vida es capaz de afirmar puesto que puede volver a arrojar los dados cada vez.<sup>43</sup>

Desafiando el monólogo interior filosófico-académico que suele imperar en ciertos circuitos de la producción intelectual, esta compilación establece un diálogo entre distintas tradiciones que, en sus diferencias, tienden a pensar modos de afrontar el problema de lo extraño, buscando alterar las formas e identidades impuestas sobre la vida a través de los biopoderes y las biotecnologías. Nos hallamos, entonces, ante una compleja y diversa contribución a las problemáticas en torno a la biopolítica que no sólo nos fuerza a seguir pensando en los modos de vida en los que nos hallamos insertos sino que nos invita a llenar esos modos de diversidad de inscripciones, personajes conceptuales y planos de inmanencia a partir de los cuales leer cada vez -una vez más- la actividad filosófica como un pensar cuya presencia en los debates políticos se vuelve urgente.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 266

<sup>41</sup> Gallego, Fernando Martín, "El concepto de "vida" en el último escrito deleuziano: Hacia una revisión de la lectura agambeniana", en *Extraños modos...*, op. cit., p. 212

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 214

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 214