



Quitar(se) una(la) vida: sobre economía famélica

Iván Flores Arancibia



La Caída al Vacío de Yves Klein

La muerte más triste es perecer de hambre
Homero, *Odisea*, II, v. 342

Quizá caminamos hacia la muerte, hacia el suicidio, pero, como dice Foucault en una extraña conversación con Schroeter, el suicidio se convierte entonces en un arte que ocupa la vida entera.

Deleuze, *Un retrato de Foucault*. *En Conversaciones*

Todos los cuerpos de suplicio sirven de cuerpo sin órganos
Deleuze, *Derrames*

¿Qué significa quitar(se) una(la) vida? ¿Qué es lo que se quita, se resta o se roba, qué es lo que se va extinguiendo mientras uno se lanza desde la altura? He leído con detención el último suspiro escrito y publicado por Gilles Deleuze antes de quitarse la vida, afectado por una insuficiencia orgánica, respiratoria, arrojándose por la ventana de su departamento el 4 de noviembre de 1995. Se trata de *La inmanencia: una vida...*, que en español ha sido publicado en la compilación de textos y entrevistas *Dos regímenes de locos*¹, y no he podido dejar de pensar en lo que significa quitarse la vida, en lo que significaría para Deleuze. ¿Lo que se quita es *una* vida (artículo indeterminado) o *la* vida? ¿Lo que se quita es la inmanencia absoluta o la determinación empírica? ¿“Quitarse la vida” es un gesto anoréxico, una suspensión del cuerpo en el umbral donde se convertiría en organismo carencial, famélico, nutritivo, ocupado de sí, cuidándose a sí mismo? ¿Qué es lo que muere si no es posible matar *una* vida, esa vida que Deleuze veía asomarse en los intersticios, en las *entridades*? ¿Quién se quita *una* vida si esta vida es la conjura impersonal, anónima, del campo trascendental? ¿Quién va cayendo mientras cae, *quién* se muere, *quién* (se) (des)vive?

En *La inmanencia absoluta*, escribe Agamben: “Por una singular coincidencia, el último texto que Foucault y Deleuze publicaron antes de morir tiene como eje, en ambos casos, el concepto de vida”. Tal coincidencia –indica Agamben– “conciérne de manera inequívoca a la filosofía que viene. Si quiere recibir esta herencia, la filosofía que viene deberá partir del concepto de vida que nos indican, con su gesto último, los dos filósofos...”². El gesto último, o al menos la gesticulación última no es, sin embargo, sólo el testamento escrito. El último “gesto” de Deleuze fue, curiosamente, “quitarse la vida”, y recorriendo el corto ensayo *La inmanencia: una vida...*, no queda muy claro qué es lo que, al quitar, se resta de la vida. Explorando el texto de Deleuze y sus distinciones, y enlazándolo con la posibilidad de pensar un *trasfondo famélico* de la vida, he llegado a la impresentable conclusión de que “quitarse la vida” sería, para Deleuze, un gesto anoréxico, en el sentido que la anorexia, pensada como la pensó Deleuze, es una micropolítica que suspende la conversión del cuerpo en organismo carencial, suspende la conversión de *una* vida trascendental en *la* vida trascendente y suspende la conversión de una vida humana en vida de organismo. También por una singular coincidencia, la gestualidad última de *una* vida, que generalmente se parece a un estertor, se vuelve contra sí misma en el caso de ambos pensadores. Quizá Sloterdijk vería en eso la potestad de la vida auto-operable, el giro auto-quirúrgico de la modernidad, el giro de una explicitud radical de *una* vida que no se vive más que para morirla. “Se trata de concebir la muerte, y pocos hombres como Foucault han muerto como la concebían”, afirmaba Deleuze. En el caso de los que escriben sobre la vida habría que trazar el nexo entre vida y autodestrucción. Desde el siglo XIX, justo cuando surgen los relatos de lo animado-artificial, de lo electro-cardiográfico (pongamos, desde *Frankenstein* en 1816) los grandes cantores del pensar la vida rondan la muerte. Es un discurso mortecino este de la vida contemporánea, ya no de punto final, ni siquiera de puntos suspensivos, sino de (en) coma. Tal vez lo mortecino juega con un vitalismo escondido en la ambigüedad de la resistencia lúcida. Tal vez...*la vida deviene resistencia al poder cuando el poder tiene por objeto la vida*. ¿Qué nos queda –se preguntaba Deleuze– sino esas vidas anónimas que sólo se manifiestan al enfrentarse con el poder, al forcejear con él, al intercambiar con él palabras breves y estridentes, antes de regresar a la noche? Los ‘lentos’ de vida se suicidan o, al menos, esbozan la *suspensión* como ejercicio de una vida que resiste a

¹ DELEUZE, G. *Dos Regímenes de Locos*. Ed. Pre-Textos, Valencia. 2007, edición castellana de J. L. Pardo.

² AGAMBEN, G. *La inmanencia absoluta*. En *La potencia del pensamiento*. Trad. de Flavia Costa y Edgardo Castro. AH Editora, Buenos Aires, 2007, p. 481.

los estratos que la sujetan. Pero la suspensión tiene un riesgo, bien lo sabía Deleuze: *el riesgo suicida es la otra cara de la desestratificación*³. Si Deleuze sabía este riesgo, ¿cómo pensar su suicidio? Incluso: mencionamos a Deleuze, pero habría que hacer un libro sobre el recorrido de la bala, o de la caída (tumbarse, ¿para eso podría usarse también la caída al vacío de Klein que consagra la foto, por el salto de la ventana de Deleuze?), especialmente la generación del 68', Debord, el mismo Foucault y su ceremonia de la muerte, incluso Althusser, desde los románticos (al borde de un acantilado) hasta hoy (siempre al borde de una ventana), pasando desde luego por Nietzsche y la convocatoria colectiva de la muerte justa y de los hombre que buscan su autosuperación. Benjamin sostenía que la actitud por excelencia de la modernidad debe estar signada por el suicidio: “Lo moderno tiene que estar en el signo del suicidio, sello de una voluntad heroica que no concede nada a la actitud que le es hostil. Ese suicidio no es renuncia sino pasión heroica”⁴.

“Evidentemente, toda vida es un proceso de demolición”. Con esta frase de F. S. Fitzgerald, Deleuze da inicio a una de las paradojas de su *Lógica del sentido*. Permanentemente ha sido entendida como un elogio de la autodestrucción y sus diversas formas de manifestarse: esquizofrenia, alcoholismo, drogadicción. ¿Qué significa la “autodestrucción” en Deleuze? ¿Pequeñas caídas, vagos deterioros, derroteros de una vida hecha de derrotas, interrupciones de la sujeción de *una* vida a *la* vida del sujeto determinado? Dejemos apuntado aquí que por “autodestrucción” no hay que entender una pulsión de muerte sino una suspensión de la conversión de *una* vida en *la* vida orgánica; mejor dicho, la suspensión de la conversión del cuerpo en organismo. No sabemos todavía si la “suspensión” es necesariamente una “muerte”: el asunto relevante en el programa filosófico de Deleuze radica en pensar formas de suspensión de la conversión del cuerpo en organismo carencial, y la importancia tanto de su crítica a la noción de organismo como al simbolismo carencial es, creo, que la juntura organismo-carencia es el fundamento económico de la biopolítica. El surgimiento de la economía (política) está, sin duda, en el giro que pasa del análisis de la riqueza como objeto exterior al análisis de la producción como actividad subjetiva indeterminada. Foucault no desmentirá esto, pero irá más profundo: justamente, la economía política surge cuando la posibilidad de la producción desciende a las profundidades de la vida o, antes bien, cuando esas profundidades ascienden al primer plano y es posible intervenir económicamente en ellas. Deleuze no retruca ninguna de estas posturas, pero avanzará todavía más: intervenir económicamente en la vida sólo es posible si la “vida” descubre la posibilidad de ser organizada, es decir, la posibilidad de ser reducida a organismo. Y el organismo es pensado en el orden de la funcionalidad, de la finalidad, de la carencia y de la necesidad. La vida “administrada” de la que habla Foucault es la vida organizada de la que hablará Deleuze. En esto radica una de las cuestiones esenciales para comprender cómo se plantea Deleuze respecto de las investigaciones de Foucault: para Deleuze, las investigaciones de Foucault que apuntan a evidenciar que los dispositivos de poder tienen una relación inmediata y directa con el cuerpo son esenciales, sin embargo, esta relación lo es en la medida que imponen al cuerpo una organización: “Mientras que el cuerpo sin órganos es un lugar o un agente de desterritorialización (y, por ello, plano de inmanencia del deseo), todas las organizaciones, todo el sistema de lo que Foucault llama el bio-poder opera reterritorializaciones del cuerpo”⁵. Para Deleuze no

³ DELEUZE, G. *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Editorial Cactus, Buenos Aires, 2006, p. 216.

⁴ BENJAMIN, W. *Iluminaciones II, poesía y capitalismo*. Eds. Taurus, Madrid 1993, p.93.

⁵ DELEUZE, G. *Deseo y placer*. En *Dos regímenes de locos*, ed. Cit., p. 128. Entonces, si el bio-poder re-territorializa y el cuerpo sin órganos desterritorializa, Foucault y Deleuze son, por decirlo de algún modo, dos nombres para el movimiento del capitalismo. En el capitalismo

hay más que una economía: “la misma economía es, fundamentalmente y desde el inicio, a la vez deseante o libidinal y política”⁶. Ahora bien, como el deseo siempre se ha pensado dentro de la circularidad de la falta, de la carencia, toda su estructura económica opera con los insertos de la necesidad y de la satisfacción, y la política no haría más que administrar u organizar la carencia. Si el deseo ha sido pensado, como decía Foucault en *Seguridad, territorio, población*, como “la búsqueda del interés para el individuo”, una economía política, que es una economía deseante, debe fijarse como tarea la “producción del interés colectivo por el juego del deseo”. Esto marca, advierte Foucault, “al mismo tiempo la naturalidad de la población y la artificialidad posible de los medios que se instrumentarán para manejarla”⁷. Gestión de la población sobre la base de la naturalidad orgánica del deseo y de la producción espontánea del interés colectivo. La vida orgánica desea carencialmente: “en la malvada columna de la falsa concepción del deseo pondríamos el organismo”, escribe Deleuze, y el cuerpo sin órganos se forma sobre ese organismo, se forma sobre su desorganización⁸. Podríamos plantear una crítica de la “ontología de la carencia” (la expresión es de Sloterdijk) o de la “razón carencial” operando en Deleuze, una “razón carencial” que sigue siendo común en la filosofía y que, por cierto, sería el relevo existencial de la noción económica “escasez” de la que se hace cargo Foucault en *Seguridad, territorio, población* y que es objeto de una crítica explícita en el comienzo de *El Anti-Edipo*. No es aceptable, entonces, caer en el lugar común sobre estas formas de autodestrucción que bosqueja Deleuze, esto es, que habría una justificación del suicidio en cuanto dispositivo de *resistencia* (acaso porque el dispositivo en Deleuze es primero un dispositivo del deseo). Resulta decisivo el siguiente texto:

“Consideremos los tres grandes estratos que se relacionan con nosotros, es decir, aquellos que nos atan más directamente: el organismo, la significancia y la subjetivación. La superficie de organizina, el ángulo de significancia y de interpretación, el punto de subjetivación o sujeción. Serás organizado, serás un organismo, articularás tu cuerpo –de lo contrario, serás un depravado-. Serás significativo y significado, intérprete e interpretado –de lo contrario, serás un desviado-. Serás sujeto, y fijado como tal, sujeto de enunciación aplicado sobre un sujeto de enunciado –de lo contrario, sólo serás un vagabundo-. Al conjunto de los estratos, el CsO opone la desarticulación (o las n articulaciones) como propiedad del plan de consistencia, la experimentación como operación en ese plano (¡nada significativa, no interpretéis jamás!), el nomadismo como movimiento (incluso parados, moveos, no dejéis de moveros, viaje inmóvil, de subjetivación). ¿Qué quiere decir desarticular, dejar de ser un organismo? Cómo explicar hasta qué punto es simple, y que lo hacemos a diario. Cuánta prudencia se necesita, el arte de la dosis, y el peligro, la sobredosis. No se puede andar a martillazos, sino con una lima muy fina. Se inventan autodestrucciones que no se confunden con la pulsión de muerte. Deshacer el organismo nunca ha sido matarse, sino abrir el cuerpo a conexiones que suponen todo un agenciamiento, circuitos, conjunciones, niveles y umbrales, pasos y distribuciones de intensidad, territorios y desterritorializaciones medidas a la manera de un

existen, perpetuamente, dos movimientos: de un lado la descodificación y la desterritorialización de los flujos, pero al mismo tiempo no deja de reterritorializarse, de neo-territorializar. La reterritorialización no es, dice Deleuze, una resurrección de puros arcaísmos, es decir de objetividades de tiempos antiguos; la reterritorialización debe ser subjetiva. Se hace, de una parte, en las condiciones de la propiedad privada, y esa es la economía política, y una segunda vez, en la familia subjetiva moderna, es el movimiento del psicoanálisis.

⁶ Derrames, ed.cit, p. 224.

⁷ FOUCAULT, M. *Seguridad, territorio, población*. FCE, Buenos Aires, 2006, p. 96.

⁸ Derrames, ed.cit., p. 195.

agrimensor. En última instancia, deshacer el organismo no es más difícil que deshacer los otros estratos, significancia o subjetivación. La significancia se adhiere tanto al alma como el organismo al cuerpo... Y el sujeto, ¿cómo liberarnos de los puntos de subjetivación que nos fijan, que nos clavan a la realidad dominante?... La prudencia es el arte común a las tres; y si a veces se roza la muerte deshaciendo el organismo, también se roza lo falso, lo ilusorio, lo alucinatorio, la muerte psíquica evitando la significancia y la sujeción... Hace falta conservar una buena parte del organismo para que cada mañana pueda volver a formarse; también hay que conservar pequeñas provisiones de significancia y de interpretación, incluso para oponerlas a su propio sistema cuando las circunstancias lo exigen...; y también hay que conservar pequeñas dosis de subjetividad, justo las suficientes para responder a la realidad dominante. Mimad los estratos. No se puede alcanzar el CsO, y su plan de consistencia, desestratificando salvajemente... El CsO oscila constantemente entre las superficies que lo estratifican y el plan que lo libera. Liberadlo con un gesto demasiado violento, destruid los estratos sin prudencia, y os habréis matado a vosotros mismos... Lo peor no es quedar estratificado –organizado, significado, sujeto- sino precipitar los estratos en un desmoronamiento suicida o demente, que lo hace recaer sobre nosotros, como un peso definitivo”⁹.

Se trata, pues, de un plan absolutamente lúcido, o, si se quiere, autocerciorado o auto-ilustrado sobre los estratos que encadenan; un plan incluso cínico en el sentido que tiene el cinismo en Sloterdijk. La resistencia es cínica. Un plan que tiene en reserva o en resguardo otras formas de poder o de sujeción, como la anatomopolítica del cuerpo y la biopolítica de la vida, pues no hay anatomopolítica del cuerpo más que como producción final no ya de un cuerpo sino de un organismo dócil, o de un cuerpo organizado, y no hay biopolítica de la vida si el ejercicio de poder no encaja la singularidad del sujeto en el enunciado de una especie y la significancia y el significado de una vida en la normalización que ahorra las desviaciones. En definitiva, la autodestrucción lúcida, podría decirse estética, que se instala en un estrato y experimenta cínicamente (pues bien sabe que no puede desprenderse de los estratos) las posibilidades o los eventuales movimientos de desterritorialización, las líneas de fuga, las intensidades. Una vida como instalación¹⁰. Pero la fuerza de la posible instalación la lleva el cuerpo sin órganos, el cuerpo, entonces, que suspende la organización del organismo y que oscila entre los estratos y la fuga¹¹. Vida intersticial, podríamos decir¹². ¿De qué tipo de organismo hablamos finalmente? Esa es la pregunta que habría que hacerse para saber qué es lo que se desarticula.

⁹ DELEUZE, G/GUATTARI, F. *Mil Mesetas, ¿cómo hacerse un cuerpo sin órganos?* Trad. de José Vázquez Pérez. Eds. Pre-Textos, Valencia, 2002, pp. 164-165.

¹⁰ “La vida ya sólo consiste en ocupar el emplazamiento que nos corresponde, todos los emplazamientos, en el cortejo de un *se muere*” (DELEUZE, G. *Foucault*, ed. cit., p. 126).

¹¹ Las líneas de fuga, como las líneas de resistencia, no se oponen a nada, no son lo contrario de los dispositivos de poder. No pueden serlo. Empero, mientras que las líneas de resistencia son o podrían ser en Foucault líneas segundas, las líneas de fuga son en Deleuze líneas primeras, líneas objetivas que atraviesan la sociedad. Deleuze no necesita dar un estatuto a los fenómenos de resistencia porque para él el primer dato de una sociedad es que todo en ella se fuga, que todo se desterritorializa.

¹² Vamos a tratar, en la medida de lo posible (como diría Patricio Aylwin), de anunciar esta intersticialidad que enlaza no sólo a Foucault, Deleuze y Agamben, sino prácticamente a todo el pensamiento post-heideggeriano. Encierro esta recurrencia mediante el concepto “entridad”. Remito a mi trabajo titulado justamente “Entridad”. Tanto el procedimiento genealógico como la figura parcial de la resistencia en Foucault subentienden una teoría del intersticio; en Deleuze la filosofía comienza, sin más, *en el medio* o desde el medio. Lógica del Y. Lo intersticial es el estatuto mismo de la excepción. Es justamente en este intersticio semejante a una interdicción

El suicidio es el acto que, como lo hace notar Foucault en la parte final de *La voluntad de saber*, es el límite del poder. “Ahora es en la vida y a lo largo de su desarrollo donde el poder establece su fuerza; la muerte es su límite, el momento que no puede apresar; se torna el punto más secreto de la existencia, el más “privado”. No hay que asombrarse si el suicidio —antaño un crimen, puesto que era una manera de usurpar el derecho de muerte que sólo el soberano, el de aquí abajo o el del más allá, podía ejercer— llegó a ser durante el siglo XIX una de las primeras conductas que entraron en el campo del análisis sociológico; hacía aparecer en las fronteras y los intersticios del poder que se ejerce sobre la vida, el derecho individual y privado de morir. Esa obstinación en morir, tan extraña y sin embargo tan regular, tan constante en sus manifestaciones, por lo mismo tan poco explicable por particularidades o accidentes individuales, fue una de las primeras perplejidades de una sociedad en la cual el poder político acababa de proponerse como tarea la administración de la vida”¹³. También sobre Foucault cae este lugar común que confunde la resistencia con el suicidio¹⁴. En efecto, Foucault ha podido decir que para enfrentar la muerte, “hay

de la vida, donde Agamben ha encontrado la nuda vida: “Precisamente porque al estar privados de casi todos los derechos y expectativas que suelen atribuirse a la existencia humana, aunque biológicamente todavía se mantuvieran vivos, se situaban en una zona límite entre la vida y la muerte, lo interior y lo exterior, en la que no eran más que nuda vida. Los condenados a muerte y los habitantes del campo son, pues, asimilados inconscientemente de alguna manera a los homínidos sacri, a una vida a la que se puede dar muerte sin cometer homicidio. El intervalo entre la condena a muerte y la ejecución delimita, como el recinto del lager, un umbral extratemporal y extraterritorial, en el que el cuerpo humano es desligado de su estatuto político normal y, en estado de excepción, es abandonado a las peripecias más extremas...” (AGAMBEN, G. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Ed. Pre-Texto, Valencia, 1998, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera. p. 201-202). “Umbral extratemporal y extratemporal”; “umbral”, en Heidegger y Deleuze, no menos que en Derrida, es una metáfora de la intersticialidad. En Agamben apunta a la escisión del “hombre” entre el viviente y el hablante, entre lo no-humano y lo humano. Más específicamente, en *Lo que queda de Auschwitz*, Agamben define al “hombre” como el umbral central por el que transitan incesantemente las corrientes de lo humano y de lo inhumano, de la subjetivación y de la desubjetivación, del hacerse hablante del viviente y del hacerse viviente del logos.

¹³ FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. Siglo XXI Editores, Madrid, 1998, p. 83.

¹⁴ “...Existe la posibilidad de entrar en lugares sin geografía ni calendario para buscar, rodeados de la decoración más absurda, con compañeros sin nombre, ocasiones de morir libres de toda identidad: se dispondrá de un tiempo indeterminado, segundos, semanas, meses tal vez, hasta que con una evidencia imperiosa se presente la ocasión que uno reconocería inmediatamente que no se puede dejar pasar: ésta tendría la forma sin forma del placer, absolutamente sencillo” (FOUCAULT, M. *Un placer tan sencillo*. En *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales III*. Eds. Paidós, Barcelona, 1999, p. 201). Incluso en el seno de la esperanza o la ilusión que consiste en “disponer de un momento absolutamente singular”, quitar(se) una (la) vida opera en el nivel de la suspensión de los estratos de la significancia y del sujeto. “Libres de toda identidad”: también el efecto inmediato de un cuerpo sin órganos sólo se produce con la experimentación de una despersonalización, pero la ambigüedad surge acaso porque tanto esos “hoteles” de los que habla Foucault como la “despersonalización” de la que habla Deleuze pertenecen a la lógica de la anonimidad implícita en el capitalismo. Por eso Deleuze preguntaba para qué hacerse un cuerpo sin órganos si ya estamos en uno. El dinero es un cuerpo sin órganos. Estamos siempre aquí circundando el estatuto de la resistencia. Como señala Agamben, en el concepto de resistencia hay toda una problemática que tanto Deleuze como Foucault advirtieron, a saber, que un pensamiento que toma por objeto la vida comparte ese objeto con el poder, de modo que también la resistencia de la vida comparte las estrategias de resistencia del poder sobre la vida. “En el concepto de resistencia hará falta entender aquí algo más que una metáfora política, algo como un eco de la definición de Bichat,

que prepararla, componerla, fabricarla pieza a pieza, calcularla o, mejor, encontrar los ingredientes... recibir consejo y trabajarla para hacer de ella una obra sin espectador que existe únicamente para mí, y sólo en el tiempo que dure el más breve segundo de la vida¹⁵. Si gente que no conocíamos y que fingieron que nos esperaban prepararon con cuidado nuestra entrada en el mundo, ¿por qué no se nos permitiría preparar con meticulosidad nuestra salida del mundo? En Foucault hay nuevamente una apelación extraña a la lucidez autodestructiva: “tenemos la oportunidad de disponer de ese momento absolutamente singular que ejecutan el fatal gesto de fiesta, pálido adiós, máximo placer que coincide con el punto máximo de destrucción, momento de extrema singularidad, radicalidad del acontecimiento: Merece la pena ocuparse más de él que de cualquier otro: no para preocuparse o intranquilizarse sino para transformarlo en un placer desmesurado, cuya preparación paciente, sin descanso y también sin fatalidad, iluminará toda la vida¹⁶”.

Cabe preguntarse sobre la no disponibilidad trascendental de *una* vida para *la* vida trascendente y, entonces, preguntarse incluso sobre la “utilidad” del suicidio como suspensión del cuerpo en el umbral de su conversión en organismo trascendente. Si atendemos a esas distinciones de Deleuze *entre una* vida y *la* vida, *entre* lo trascendental y lo trascendente, *entre* lo impersonal y lo personal determinado, *entre* los flujos y sus actualizaciones, *entre* lo asubjetivo y el sujeto, y vemos operar, operar siempre –como decía Deleuze– una “ilusión de trascendencia” en el medio, una conjura del entre, una economía del intersticio –que acaso sea el origen diferido de toda economía–, entonces medimos la dimensión filosófica del suicidio de Deleuze. En *Lógica del sentido*, había escrito Deleuze: “Por más estrecha que sea su conjunción, ahí hay dos elementos, dos procesos que difieren por naturaleza: la grieta que alarga su línea recta incorporal y silenciosa en la superficie, y los cuerpos exteriores o los ruidosos empujes internos que la hacen desviarse, profundizarse, y la inscriben o la efectúan en el espesor del cuerpo. Como los dos aspectos de la muerte que Blanchot distinguía hace un momento: la muerte como acontecimiento, inseparable del pasado y del futuro en los que se divide, nunca presente, la muerte impersonal que es ‘lo inaprensible, lo que no puedo captar, que no está ligado a mí por ninguna relación, de ninguna clase, que nunca sucede, hacia la que no me dirijo’; y la muerte personal que sucede y se efectúa en el más duro presente, ‘que tiene como horizonte extremo la libertad de morir y el poder de arriesgarse mortalmente’. Se pueden señalar varias maneras muy diversas de conjunción entre los dos procesos: el suicidio, la locura, el uso de drogas o del alcohol... En todos los casos, hay algo de ilusorio. Cuando Blanchot considera el suicidio como voluntad de hacer coincidir los dos rostros de la muerte, de prolongar la muerte impersonal por el acto más personal, muestra sin duda la inevitabilidad de este ajuste, de esta tentación de ajuste, pero también trata de definir su ilusión¹⁷”.

De ahí, en Blanchot, la “ilusión” del suicidio: “Mediante el suicidio quiero matarme en un momento determinado, mato a la muerte ahora: sí, *ahora, ahora*. Pero ya nada muestra la ilusión, la locura de este yo quiero, pues la muerte no está nunca presente... El suicidio, en esto, no es lo que acoge a la muerte; es, más bien, lo que quisiera suprimirla como futuro, despojarla de esta parte de porvenir que es como su

según la cual la vida es el conjunto de las funciones que resisten a la muerte. Es lícito preguntarse, sin embargo, si este concepto es verdaderamente suficiente para terminar con la ambivalencia del conflicto biopolítico en curso, en el que la libertad y felicidad de los hombres se juegan en el mismo terreno –la vida desnuda– que señala su sumisión al poder” (*La inmanencia absoluta*, ed. cit., p. 508).

¹⁵ *Un placer tan sencillo*, ed. cit., p. 200.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 201.

¹⁷ DELEUZE, G. *Lógica del sentido*. Eds. Paidós, Barcelona, 1996, p. 164.

esencia... No se puede proyectar matarse...”¹⁸. El gesto filosófico del suicidio no sería, entonces, más que el gesto de toda filosofía, el gesto de una ilusión de la trascendencia, el gesto que apropia la impersonalidad radical en la ilusión personal.

La pregunta prometida era, pues, *qué significa quitar(se) una(la) vida*. Primero, qué es lo que se quita; luego, quién resta o roba y a qué o a quién. Qué es lo que (se) quita: ¿una vida o la vida? ¿“Una vida” trascendental, impersonal, asubjetiva, anorgánica, o “la vida” personal, subjetiva, orgánica? Quién (la) quita: ¿una vida misma, es decir, nadie, *el nadie de la persona* (un juego de palabras que se entiende más en francés), o la vida misma se quita a sí misma?¹⁹ Tal sería la forma prometida

¹⁸ Citado por Deleuze en *Lógica del sentido*, ed. cit., p. 164.

¹⁹ El pensamiento contemporáneo problematiza lo que llamo el “esquematismo de la atribución”, es decir, atribuir a lo que acontece, al acontecimiento, el sustento del sujeto (una crítica a este esquematismo de la atribución, esquematismo de un lenguaje trascendental de tipo kantiano –el yo pienso tiene que acompañar a todas mis representaciones–, viene ya expuesto en *Infancia e Historia*, pero sin duda su fuerza crítica viene de Nietzsche en la *Genealogía de la moral*). En Agamben, Deleuze y Foucault esto es muy relevante: el estatuto del autor, el estatuto de la inmanencia y el estatuto de la nuda vida exponen la posibilidad o la imposibilidad de atribuir el sustrato del sujeto. Dice Agamben, “una subjetividad se produce donde el viviente, encontrando el lenguaje y poniéndose en juego en él sin reservas, exhibe en un gesto su irreductibilidad a él” (*Profanaciones*. Trad. de Flavia Costa y Edgardo Castro. AH Editora, Buenos Aires, 2005, p. 94). El gesto de la irreductibilidad es necesariamente un margen de anonimidad que anida en la nuda vida, casi en el sentido que Deleuze ha podido decir que “en verdad, la persona (*personne*) es Ulises, no es persona estrictamente hablando, forma producida a partir de este campo trascendental impersonal. Y el individuo siempre es algo nacido, como Eva, de una costilla de Adán, de una singularidad prolongada sobre una línea de ordinarios a partir del campo trascendental preindividual” (*Lógica del sentido*. Eds. Paidós, Barcelona, 1994, pp. 100-101). El esquematismo de la atribución quisiera atribuir a todo, o a casi todo, la forma personal de un yo, al devenir la forma de un ser, al acontecimiento la inmaterialidad del sentido. La crisis del esquematismo de la atribución coincide con una lógica de la anonimidad. En 1966, en una entrevista a propósito de *Las palabras y las cosas*, Foucault hace un análisis retrospectivo sobre el recorrido generacional posterior a la segunda guerra mundial. Advierte cómo, de pronto, aquella búsqueda de “sentido” que cimbraba las indagaciones del existencialismo es desplazada por el descubrimiento del “sistema”. El “sentido”, dice Foucault, no “era probablemente más que una especie de efecto de superficie, una reverberación, una espuma, y [en] realidad lo que nos atravesaba profundamente, lo que existía antes que nosotros, lo que nos sostenía antes del tiempo y el espacio era el *sistema*... Por sistema hay que entender un conjunto de relaciones que se mantienen, se transforman, independientemente de las cosas que conexonan”. Madeleine Chapsal le pregunta a continuación –y notemos la forma de la pregunta: “Pero entonces, ¿quién secreta este sistema?” Foucault responde: “¿En qué consiste ese sistema anónimo sin sujeto? ¿Quién piensa? El “yo” ha estallado (véase la literatura moderna), estamos ante el descubrimiento del “hay”. Hay un se. En cierto modo se vuelve al punto de vista del siglo XVII con una diferencia: no se coloca al hombre en el puesto de Dios, sino a un pensamiento anónimo, a un saber sin sujeto, a lo teórico sin identidad...” (FOUCAULT, M. A propósito de *Las palabras y las cosas*. En *Saber y Verdad*. Eds. La Piqueta, Madrid, 1991, pp. 32-33). No es necesario detenerse mucho para descubrir las conexiones que se desprenden de esta cita: en efecto, resuena el “hay” de Lévinas y el “se” de Heidegger; resuena Blanchot y su análisis de la literatura y la escritura, Barthes y el propio Foucault y el estatuto del autor. Pero también cabe esbozar la siguiente reflexión: el descubrimiento del “sistema” no es, a pesar de lo que quisiera Foucault, un “descubrimiento”. Dicho de otro modo: el pensamiento anónimo es una constatación diferida de la lógica interna de la Modernidad y, específicamente, del Capitalismo. Los campos impersonales de Deleuze, la espectrología de Derrida, la neutralidad, la estética de la desaparición, el *Se* y el *Ello* incluso, evidencian una *lógica de la trascendencia indiferenciada*. Nadie asoma en el Ulises que somos sin saberlo, esa forma producida a partir de un *campo impersonal* que ocasionalmente, como Soares, confiesa que es Nadie; Nadie espacia el *Hay*,

de la pregunta; prometida, porque la respuesta será necesariamente aplazada. La

suscita la alienación, opera en el automatismo o la tecnificación, en la sociedad anónima, en la fisura por la que el *yo es otro*, en el “sujeto real” de lo cotidiano. Nadie prevalece, sin duda, en la relación entre lo cotidiano y lo anónimo, lo atmosférico de los vínculos y de los significantes y la abstracción de los otros; rumia en las flexiones del lenguaje, la voz pasiva e impersonal que hace de alguien, Nadie. En Sartre, Nadie es un habitante en una conciencia que es *conciencia de estar de más*, y a la Nada es la fisura de una *conciencia que está en otra parte en la remisión de sí a sí*. Nadie capitula como la “trascendencia cualquiera” o “indiferenciada”; como lo que arrastra hacia la impropiedad; como la llamada ambigua en la conciencia, como un “caso régimen” de igual importancia que el Otro –que en Deleuze es necesariamente Nadie– y que el sí-mismo; Nadie adquiere también la forma del *Ello* e instituye, por otro lado, un procedimiento filosófico para hablar del sujeto en términos de sujeción, del poder en términos de transparencia, de las decisiones en términos de transferencias o economías que permiten, con inusitada frecuencia, encomendar en Ninguno el origen de los sucesos (Adorno decía que proclamar psicoanalíticamente que el Yo es Ello era confesar en silencio que la maquinación humana y el convertir en objeto de análisis el Yo van de la mano: “la psicotécnica no es ninguna forma degenerativa de la psicología, sino su principio inmanente”). Nadie pertenece a la *estructura positiva* de nuestra existencia; incluso tengo la experiencia concreta de *mí* precisamente porque “se me ve”, “perpetuamente –dice Sartre en *El ser y la nada*–, dondequiera que esté, se me mira. El se no es captado jamás como objeto: al instante se disgrega”. Podemos sospechar ciertas tácticas conductuales tales como el disimulo, el mimetismo, el pasar inadvertido, el negarse o ningunearse, es decir, el confundirse con las cosas y los Otros. Nadie aprovecha la virtualidad, la tele-distancia, el llegar sin haber partido: Nadie aparece ahora no en las masas “amenazantes”, si bien todavía demanda un rostro velado, sino en la desaparición abreviada, en el anonimato masivo que consiste en estar-con sin la necesidad pretérita de ver a los Otros. Nadie es el consumidor, Nadie se mueve en los desiertos, en los no-lugares, en las superficies; Nadie es el cliente anónimo, la estadística, el número, las “fuentes” periodísticas. Retirado, Nadie protesta con discreción, sin la obligación de identificarse, *ahorrándose la exposición pública*: tal es, pues, el anonimato difuso del cinismo, promovido en la prensa con arrebatos asombrosos. Nadie encarna en el rostro neutro de los *lugares de nadie* o no-lugares; Nadie se aburre, Nadie es la inmanencia y lo inminente: traza una oquedad plena, un esplendor topológico de los acontecimientos singulares; al mismo tiempo, es recurso de distracción y asegura la extrañeza de la muerte y su producción. Advertimos en qué sentido el análisis heideggeriano del “se” es, necesariamente, una mirada de la “época presente”: “Ese “se” es el Nadie que como un fantasma anda en el existir fáctico, un cómo de la fatalidad específica de la facticidad, fatalidad a la que todo vivir fáctico paga su tributo” (HEIDEGGER, M. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 52). Hemos refutado a Kant y confirmado a Nietzsche precisamente cuando señala, en *La genealogía de la moral*, que *el sustrato no existe*. En derredor no hay la Noche hegeliana, sino el anonimato producido, formado, *noche que se ha hecho blanca*: hace tiempo que nos venimos convenciendo de que *hay*, efectivamente, *acontecimientos sin sujeto y que nada asegura que el modo de individuación que corresponde a una vida sea el de un sujeto*. Esta es, planteada de modo resumido, una de las tesis centrales de Deleuze. Era también la constatación de Ulrich, el personaje de *El hombre sin atributos*: ¿cómo puede haber atributos sin hombre? “Actualmente, la responsabilidad tiene su punto de gravedad no ya en el hombre, sino en la concatenación de las cosas. ¿No es cierto que las experiencias se han independizado del hombre? Han pasado al teatro, a los libros, a los informes de excavaciones y a viajes de investigación, a las comunidades religiosas que cultivan ciertas experiencias a costa de otros, como en un experimento social; y si las experiencias no se encuentran precisamente en el trabajo, están suspendidas en el aire, ¿quién puede asegurar hoy día que su enojo es enojo de sí mismo cuando intervienen tantos en él que lo comprenden mejor que él? Ha surgido un mundo de atributos sin hombre, de experiencias sin uno que las viva... como si el peso de la responsabilidad personal se disolviera en un sistema de fórmulas de posibles significados. Probablemente, la descomposición de las relaciones antropocéntricas... ha llegado por fin al yo... Tras estas consideraciones, Ulrich tuvo que confesar que, a pesar de todo, él era todo un carácter, aun sin tenerlo” (MUSIL, R. *El hombre sin atributos, Volumen I*. Edit. Seix Barral, 1993, pp. 183-184). Remito a mi trabajo “Demoras en lo anónimo”.

razón para este “diferir” la respuesta es simple: tuve la sospecha infundada de que el suicidio de Deleuze podía pensarse como un “gesto” filosófico, y que este gesto tenía relación con el intento, también filosófico, de suspender la conversión del cuerpo en organismo necesitado, carencial. En la distinción de Deleuze entre “una vida” y “la vida” opera esta distinción entre cuerpo sin órganos y organismo. *Una vida* es justamente ese cuerpo sin órganos como campo de inmanencia y plano de consistencia del deseo bruto, en estado puro; *la vida* es ya un estrato que maniatra *una vida* en las determinaciones trascendentes, partiendo, en el caso del texto *La inmanencia: una vida...*, por esa ilusión de trascendencia en la que se detuvo Agamben, ese esquematismo de la atribución que atribuye a la inmanencia la forma de un yo, la esperanza de un ser, la sombra de una conciencia y más allá, o más acá, el estrato de una organización, de una significancia y de una subjetivación. Pero entonces había que darle nombre a este gesto, y me pareció que “anorexia”, la “micropolítica anoréxica” de la que habla Deleuze, es decir, “hacerse un cuerpo anorgánico”, era un nombre apropiado. Así, si quitar(se) una(la) vida era un gesto anoréxico de suspensión de la conversión del cuerpo en organismo, tal vez esto tenía relación con la concepción carencial, necesitada, famélica del organismo, por lo que se hizo necesario pensar en ese exceso famélico; pero para llegar a la reducción de lo famélico a algo orgánico, tenía que operar una reducción de la vida a organismo, y esta reducción es, creo, el fundamento económico de la bio-política, al menos el fundamento moderno de la economía biopolítica.

Para estudiar el pequeño texto de Deleuze, he recibido el apoyo del ensayo *La inmanencia absoluta* de Agamben, aparecido en español en la antología titulada *La potencia del pensamiento*. Confieso dos cosas: una primera aproximación al escrito *La inmanencia: una vida...* está regida por la interpretación de Agamben y esto implica para el lector, ineludiblemente, confrontar lo que aquí intenta pensar Deleuze con el concepto “nuda vida” que Agamben expone en distintas obras, especialmente en *Homo Sacer*; segundo, y sólo como consignación, en el texto de Deleuze aparecen dos “conceptos” sobre los que Agamben dice muy poco: el “entre” o lo que llamo “entridad” y la impersonalidad del campo trascendental (algo que recorre casi toda su obra, destacando *Lógica del sentido*). Aunque ambos “conceptos” están encadenados a la “vida” en un sentido que no es fácil de comprender, rezuman lugares comunes – los lugares que habitamos sin saberlo- de la filosofía contemporánea: el *pensamiento intersticial* (cuyo origen se encuentra en Heidegger, seguramente en Kierkegaard y en Nietzsche, sigue en casi toda la filosofía francesa a la que he tenido acceso y continúa en Sloterdijk) y el *pensamiento anónimo* (un pensamiento que podemos encontrar inicialmente en Heidegger, también en Kierkegaard y en Nietzsche, continúa en Sartre y Lévinas, y define planteamientos esenciales de Deleuze y Foucault, Nancy y Blanchot, por no mencionar que sostiene la lógica del capitalismo avanzado y de la paranoia tardomoderna). Tanto la *entridad* como la *anonimia* son conceptos que he ido investigando desde hace tiempo y desde ya anuncio, de manera provisional, que pensar el “entre” (no sólo en Deleuze) implica una crítica de la ontología. Todo el socavamiento de la ontología en la filosofía francesa está marcado por la *entridad*, un socavamiento que Jean-Luc Nancy abrevia en su libro *Ser singular plural*: el ser habría cubierto este “entre”, y de lo que se trata entonces es de un “olvido del entre” más que de un “olvido del ser”. Ahora bien, incluso en Heidegger este desplazamiento, este pasaje de la *ontología* a la *entridad* es justificable en el contexto de la analítica existencial, dado que tal analítica descubre la “temporeidad del Dasein como sentido de ser del cuidado”, y, como se esboza en *Ser y tiempo*, “en cuanto cuidado, el Dasein es el ‘entre’”²⁰.

²⁰ HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Trad. de J. E. Rivera. Ed. Universitaria, Santiago, 1997, par. 72, p. 391. Extraña *entridad*, una suerte de *intermezzo*, dice Deleuze, que “tiene como tejido la

Foucault señala que un poder sobre la vida, un control y una técnica de la vida, surgen manifiestamente en la modernidad no porque no existiera antes, sino simplemente porque la “vida”, el concepto de “vida” no existía hasta el siglo XVIII. Antes había “seres vivos”, no “vida”. En un breve umbral de años, dice Foucault en *Las palabras y las cosas*, el pensamiento Occidental arranca la vida de las leyes universales del ser, y empieza a pensar las condiciones de vida. Lo que hace posible la vida humana lo estudia la biología; lo que permite mantener la vida, lo estudia la economía, lo que distingue la vida humana lo define el lenguaje, lo que fundamenta al hombre, otro nuevo concepto, lo indaga lo que Foucault llama una “ontología salvaje”, esto es, una ontología de la vida como fundamento último, que posteriormente se llamará “filosofías de la vida” y que llega hasta el siglo XX, pasando por Nietzsche. Vida, Trabajo, Lenguaje, Hombre son la *episteme*, el espacio de saber que inaugura la modernidad. Así, en *Las palabras y las cosas*, Foucault concluye: “El pensamiento moderno disputará consigo mismo en sus propios avances metafísicos y mostrará que las reflexiones sobre la vida, el trabajo y el lenguaje, en la medida en que valen como analíticas de la finitud, manifiestan el fin de la metafísica: la filosofía de la vida denuncia la metafísica como velo de ilusión, la del trabajo la denuncia como pensamiento enajenado e ideología, y la del lenguaje como episodio cultural”²¹. Para Foucault, la bio-política surge cuando, como diría Sloterdijk, se hacen explícitas y gestionables las condiciones que mantienen la vida humana. Para Sloterdijk, tal operación que hace explícitas y controlables esas condiciones corresponde a la

conjunción ‘y... y... y...’ En esta conjunción hay fuerza suficiente para sacudir y desenraizar el verbo ser. ¿Adónde vais? ¿De dónde partís? ¿Adónde queréis llegar? Todas estas preguntas son inútiles. Hacer tabla rasa, partir o repartir de cero, buscar un principio o un fundamento, implican una falsa concepción del viaje y del movimiento...” Hay que partir en medio de, “por el medio, entrar y salir, no empezar ni acabar... Lógica del y... derribar la ontología, destruir el fundamento, anular fin y comienzo”. El entre “no es una medida, sino, al contrario, el sitio por el que las cosas adquieren velocidad. *Entre* las cosas no designa una relación localizable que va de la una a la otra y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra a la una y a la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas y adquiere velocidad en el medio” (DELEUZE, G. GUATTARI, F. *Mil Mesetas*. Edit. Pre-Textos, Valencia, 1988, p. 29). Este planteamiento recorre gran parte de la obra de Deleuze. Toda entidad supone *agenciamientos*: “agenciar es eso: estar en el medio, en la línea de encuentro de un mundo interior con un mundo exterior” (DELEUZE, G. *Diálogos*. Editorial Pre-Textos, Valencia, 2004, p. 55). Una filosofía intersticial precisa saber ubicarse: “En el momento en que se perciben dos cosas tomando conciencia del intervalo entre ellas, hay que hincarse en ese intervalo. Si se eliminan simultáneamente las dos cosas, entonces en ese intervalo resplandece la Realidad” (CORTÁZAR, J. *Territorios*. Siglo XXI Editores, México, 1978, 103). Las cosas, señala Deleuze, sólo empiezan a vivir en el medio; pero “hay que ir más lejos: hacer que el encuentro con las relaciones penetre y corrompa todo, mine el ser, lo haga bascular. Sustituir el Es por el Y... El Y ni siquiera es una relación o una conjunción particular, es lo que sustenta todas las relaciones, el camino de todas ellas... El Y como extra-ser, inter-ser. Aún así las relaciones todavía podrían establecerse entre sus términos, o entre dos conjuntos, de uno a otro, pero el Y da otra dirección a las relaciones y hace que los términos y los conjuntos huyan siguiendo la línea de fuga que activamente él mismo ha creado. Pensar con Y, en lugar de pensar Es, de pensar para Es...” (*Diálogos*, ed. cit., p. 67). Hay que empezar por el medio: tal es el principio diferido de la filosofía de Deleuze. Filosofía intersticial que ha renunciado, pues, a la búsqueda del origen, la substancia y la causa primera. En todo caso, si todavía busca un origen, sería en el sentido que Foucault le dio al término *Entstehung* de Nietzsche. La emergencia designa un lugar de enfrentamiento, de fuerzas tensionadas, “un no lugar, una pura distancia, el hecho que los adversarios no pertenecen a un mismo espacio. Nadie es pues responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse; ésta se produce siempre en el intersticio” (FOUCAULT, M. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. En *Microfísica del poder*. Eds. Endymión, Madrid, 1992, p. 16).

²¹ FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Siglo XX Editores, Buenos Aires, 2000, p. 215

Modernidad definida como un largo proceso de *explicitud de lo latente* (lo “latente” va desde el “aire” que respiramos hasta las bacterias, las células que no vemos, el cuerpo interior, la habitabilidad, el inconsciente, los territorios inexplorados de la Tierra o del Universo, etcétera), cuyo fundamento diferido es la tesis de Heidegger: *la provocación de lo oculto mediante la des-ocultación técnica*²². La bio-política implica, ante todo, la explicitud y operación de las condiciones de mantenimiento de la vida. En esto piensa Foucault cuando escribe que “el hombre occidental aprende poco a poco en qué consiste ser una especie viviente en un mundo viviente, tener un cuerpo, condiciones de existencia, probabilidades de vida, salud individual o colectiva, fuerzas que es posible modificar y un espacio donde repartirlas de manera óptima. Por primera vez en la historia, sin duda lo biológico se refleja en lo político, el hecho de vivir ya no es un basamento inaccesible que sólo emerge de tiempo en tiempo, en el azar de la muerte y su fatalidad, pasa en parte al campo de control del saber y de intervención del poder. Este ya no tiene que vérselas sólo con sujetos de derecho sobre los cuales el último poder del poder es la muerte, sino con seres vivos, y el dominio que pueda ejercer sobre ellos deber colocarse en el nivel de la vida misma. Haber tomado a su cargo a la vida, más que la amenaza de asesinato, dio al poder su acceso al cuerpo. Si se puede denominar “biohistoria” a las presiones mediante las cuales los movimientos de la vida y los procesos de la historia se interfieren mutuamente, habría que hablar de “biopolítica” para designar 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”²³.

No pretendo clarificar el concepto de “biopolítica”. Es suficiente reparar en algunas cuestiones. De momento, me interesa remarcar la relación entre biopolítica y economía, por tanto, entre vida y economía. Notemos que en la cita anterior, Foucault señala que “la vida” pasa a primer plano, lo que permite controlarla y modificarla y – agrega- *repartirla de manera óptima*. El poder asumió como función *administrar* la vida mediante el doble ejercicio de la disciplina y la regulación sobre los cuerpos entendidos como organismos y sobre la población entendida como “cuerpo” social. La biopolítica es la juntura de vida y política, ciertamente, pero una bio-política económica incluye como elemento central el cuerpo vivo; pero no cualquier cuerpo ni cualquier vida. Para ser administrada económicamente, la vida debe ser objeto de una representación de tipo orgánico. Deleuze lo dice mejor en su texto sobre Foucault: para que el hombre aparezca como compuesto específico se requirió que el trabajo descubriera una “producción”, el lenguaje una “filiación” y la vida una “organización”.

²² “Los actores de la época Moderna participan, quieran o no, en un giro autoquirúrgico. Incluso quien no tiene que ocuparse por profesión, como especialista en autopsias, con cortes de tejido orgánico, como participante en la cultura es transferido virtualmente a un punto de saber y de operación, en el que no puede hacer otra cosa que instalarse en el orden del gran viraje frente al antiguo universo-cuerpo interior. Comprender el propio espacio-interior-cuerpo desde la posibilidad de su enajenación anatómica: éste es el resultado cognitivo primario de la “revolución” de la Época Moderna, comparable sólo con la fuerza transformadora de la imagen del mundo de la primera circunnavegación terrestre llevada a cabo por Magallanes y Elcano [...] Como hábito cognitivo, es lo mismo dar la vuelta a la Tierra y reflejarlo en mapas, que abrir el cuerpo humano por todas partes y representarlo gráficamente desde todas las perspectivas... *Making It Explicit*, esto significa desde el comienzo de la Edad Moderna: participar en la revolución del mundo corporal a través de la capacidad operativa de los anatomistas y constituirse como autooperador virtual desde un ángulo radicalmente transformado del trato consigo mismo... La época moderna es época de anatomistas, la época de los cortes, de las invasiones, de las penetraciones, de las implantaciones en el continente oscuro, el antiguo Leteo” (SLOTERDIJK, P. *Esferas II*. Ediciones Siruela, Madrid, 2006, pp. 59-61).

²³ FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI Edit., Buenos Aires, 2000, pp. 169-170.

La vida debe ser organizada y sin duda esto implica la metáfora de la vida orgánica; aún más, del cuerpo orgánico. La idea de “organismo” introduce al menos dos determinaciones en la vida: la finalidad funcional y la carencia. Parafraseando a Lacan: puede afirmarse que una biopolítica tiene como ideal económico reducir su objeto, la vida, a algo que pueda clausurarse y delimitarse en un sistema de interacciones de fuerzas. El objeto como tal, a fin de cuentas, sólo lo es para la biopolítica. *Nunca hay más que un sólo sujeto: el sabio que mira el conjunto, y que espera un día poder reducir todo a un determinado juego de símbolos que englobe todas las interacciones entre los diversos objetos. Pero, cuando se trata de seres organizados, entonces el sabio debe suponer siempre que ahí hay acción. Puede considerarse, ciertamente, que un ser organizado es un objeto, pero mientras se le adjudique el valor de un organismo, se conserva aunque sólo sea implícitamente, la idea de que es un sujeto.* Así pues, un sujeto en cuya formación ha de operar una racionalidad de los fines, y de los fines pensados siempre como algo que le falta al sujeto, algo hacia lo que *debe* dirigirse, una intencionalidad orientada hacia aquello de lo que carece, dirigido, pues, hacia una trascendencia, estiba entonces esta suposición organizada, orgánica de la vida²⁴. Si la vida, según una consideración final, testimonial, de Foucault, es lo que

²⁴ Sólo porque tal vez sea relevante para aclarar la cuestión de la metáfora organológica y la crítica de Deleuze a la carencia, vale la pena tener en consideración algunas reflexiones de Lacan. En el Seminario II dice Lacan: “El sujeto como tal, funcionando en tanto que sujeto, es otra cosa y no un organismo que se adapta”. Esto es muy importante, pero Lacan no abandonó la metáfora organológica. En el Seminario IX, dice –y cabría poner esto en relación con Sloterdijk: “Esta nostalgia de la esfera que nos hace pasear por la biología misma, esta metáfora del *Welt innen et um*, he ahí lo que constituiría al organismo. Es totalmente satisfactorio pensar que en el organismo, para definirlo, tengamos que satisfacernos con la correspondencia, la coaptación de este *innen* y de este *um*. Sin duda, hay allí una visión profunda; pues está allí en efecto el problema, y sólo en el nivel en que nos encontramos que no es el del biólogo, sino el del analista del sujeto”. Habrá que desprenderse de una concepción biológica, dice Lacan, pero no del problema, a saber, que el análisis de sujeto parte reduciéndolo a un organismo que está en un interior y que está circunscrito, rodeado, clausurado. En la idea de organismo es posible encontrar las categorías de lo real, de lo imaginario y de lo simbólico. El organismo es lo que subsiste, es un sistema de órganos relacionados entre sí que posibilita la satisfacción de una necesidad. El resultado es llevar a cabo determinadas funciones biológicas al servicio de la supervivencia. En este sentido “en todos sus efectos de relación, el organismo funciona como totalidad”, dice en el Seminario X. Por otra parte, al igual que el cuerpo, el organismo no está desde el comienzo. Se constituye como totalidad funcional al servicio de la supervivencia a partir del viviente prematuro que no tiene posibilidad de sobrevivir si no hay un Otro que lo auxilie con sus intervenciones, con sus significantes. El organismo busca su subsistencia a partir de una carencia, de una penuria o inadecuación radical. La falta, dice Lacan en el Seminario XVI, supone instituido un orden simbólico. Y agrega: “Los efectos por los cuales el organismo subsiste; esto es por lo que estamos forzados a concebir lo imaginario. Algo le indica que tal elemento del exterior, del medio, del *Umwelt*, como se dice, es absorbible o más generalmente propicio a su conservación. Eso quiere decir que el *Umwelt* es una suerte de halo, de doble del organismo... Esto es lo que se llama lo imaginario. Todo un orden del *Umwelt* es describible, ciertamente, en términos de adecuación. Sin eso, el organismo no subsistiría un instante”. Lo imaginario es el orden por el cual lo real de un organismo situado se completa por un *Umwelt*. Para que algo falte en este imaginario es necesario que algo falte en la cuenta simbólica. El organismo subsiste en la imagen de lo que le falta. Un organismo siempre está, pues, descentrado con respecto a sí mismo, siempre es un organismo y su imagen especular. Por eso decía Lacan, en el Seminario VII, que un “organismo parece hecho enteramente para no satisfacer la necesidad, sino para alucinarla”. Aquí es donde cabría insertar una economía elemental, una economía de la insuficiencia, de la carencia, porque este organismo no puede gastarse, debe subsistir. Una economía como principio de realidad: “Conviene pues, que se le oponga otro aparato, que entra en juego para ejercer una instancia de realidad, y que se presenta

esencialmente como un principio de corrección, de llamado al orden. No fuerzo la nota —Freud mismo entiende claramente que debe haber una distinción entre los aparatos, de la que confiesa no encontrar huella alguna en los soportes anatómicos. El principio de realidad, es decir aquello a lo cual el funcionamiento del aparato neuronal debe a fin de cuentas su eficacia, se presenta como un aparato que va mucho más allá del simple control, se trata de rectificación. El modo bajo el que opera no es más que un rodeo, precaución, retoque, contención. Corrige, compensa, lo que parece ser la inclinación fundamental del aparato psíquico y, fundamentalmente, se opone a ella. El conflicto aquí es introducido en la base, en el principio mismo de un organismo que parece, después de todo, digámoslo, más bien destinado a vivir. Nunca nadie, nunca ningún sistema de reconstitución de la acción humana había llegado tan lejos en la acentuación de ése carácter fundamentalmente conflictivo. Ninguno había extremado tanto la explicación del organismo en el sentido de una inadecuación radical, en la medida en que el desdoblamiento de los sistemas está hecho para ir contra la inadecuación fundamental de uno de los dos”. La *dispositio* u oikonomía habría que encontrarla en este plano elemental del principio de realidad, que a su vez se funda en la inadecuación radical del organismo. Toda economía partiría de esta inadecuación, de este gasto, de esta pérdida orgánica. Introducir en el organismo, por ejemplo, una repetición, introducir lo simbólico, la memoria, el lenguaje. Por eso Lacan afirma que la vida queda prendida de lo simbólico. El propio ser humano está, dice en el Seminario XX, en parte fuera de la vida. A esta economía elemental del organismo podría agregarse, en el propio Lacan, una “economía intra-viviente e inter-viviente” que partía por describir, por ejemplo, la economía del interés y desinterés primario de un ser vivo. Lo que a un ser vivo le interesa es lo que entra; lo que sale parece implicar que no tiene tendencia a retenerlo. Hay toda una economía de la incorporación y de la defecación desde el interior, una economía de la saturación y de la sutura. Vale además destacar la postura de Lacan respecto de Freud: en el Seminario 20 Lacan señala que Freud concebía el organismo como una máquina. Sin duda, esto viene ya desde Descartes, pero entre Descartes y Freud ha surgido la cuestión de la energía. La subsistencia orgánica es, en definitiva, una cuestión de conservación de energía. La biología freudiana, afirmaba Lacan, no tiene nada que ver con la biología: se trataba de resolver cuestiones energéticas. El mito energético está implicado en la metáfora del cuerpo humano como máquina, pero esto incluye también la metáfora organológica. En el Seminario VII, escribe Lacan: encontramos en Freud “la idea de que todas las desdichas del organismo comienzan con los estímulos internos, es decir con las necesidades, es decir con la vida. Desde que el esquema puro y simple del acto reflejo no es válido, es decir, el esquema estímulo externo, respuesta, circuito estímulo externo, respuesta —y aún hablar de respuesta es mucho decir, pues el término implica siempre más o menos, adaptaciones... Hay simplemente en el esquema de Freud transmisión de una excitación a través de una vía, un lugar de pasaje que no tiene otra razón de ser que esta transmisión. Pienso que allí se hace referencia a la electricidad. Desde que se sale de ese esquema hay un trastorno del principio de inercia. Freud escribe: el organismo no está en condiciones de emplear la cantidad de excitaciones que recibe. Para huir de ellas, bajo la presión de las exigencias de la vida, el sistema neurónico se ve obligado a constituir reservas de cantidad. La pregunta que uno se plantea es ésta: ¿obligado por quién? Existe apenas necesidad de subrayar la extrañeza del razonamiento y esta evocación de una suerte de finalismo que es tanto menos comprensible cuanto el organismo en su principio no parece absolutamente consagrado a la vida. La vida aparece aquí como un intruso que plantea al organismo, preguntas para las cuales no encuentra en su equipamiento, en su montaje, ningún medio de respuesta. No hay verdaderamente en la concepción de Freud ningún bosquejo de una especie de estructura preformada que indicaría al organismo algún camino a seguir, y sin embargo es este organismo quien va a edificar su función secundaria. Hay aquí, a mi criterio, tal herejía biológica, que no se puede sin duda comprenderla, más que en referencia a un campo de experiencia propiamente analítica”. Notemos aquí una cuestión: Hegel dirá que sólo un ser vivo tiene carencias, y las tiene por la contradicción entre su interioridad y una exterioridad determinada. Freud agregaría que, además, un ser vivo tiene satisfacción. Escribe Lacan: “Esta experiencia de satisfacción que es una experiencia enteramente original, aunque real, tiene un valor casi mítico, pues es vivida por el niño cuando es totalmente dependiente del exterior, de la tensión creada por la necesidad exterior. *Es pues una experiencia planteada a la impotencia original del ser humano.* El organismo no es capaz de provocar la reacción

erra, lo que se equivoca; si según Deleuze *una* vida es esa lógica inmanente del deseo, una lógica sin finalidad, inoperante desde el punto de vista de la conciencia trascendente, se comprende todo lo que ha de significar una reducción económica de la vida: antes de su inserción en el cuerpo como lugar de disciplinamiento y regulación, antes de su inserción en la población como lugar donde es posible gobernar con los dispositivos de seguridad, una economía de la vida ha debido introducir en la vida misma, en el plano de consistencia de una vida, que es también el plano de inmanencia del cuerpo sin órganos, el estrato de la organización; hacer, pues, de una vida un organismo. “Se le organiza según el principio del rendimiento de las energías útiles, de las energías del trabajo. Se impone un organismo a aquello que pasa sobre el cuerpo sin órganos... Este sistema, que va a extraer las energías llamadas útiles en función de la producción social y a inhibir las energías llamadas inútiles, es la relación articular o la doble organización orgánica que está en la base de la constitución del organismo”²⁵. Eso que Deleuze llama “volumen de organismo” permite toda una concepción que descubre en la vida lo que es útil, lo que ella tiene de fuerza, de energía controlable. Si la economía política ha podido girar alrededor de la fuerza vital en el cuerpo orgánico del trabajador –empleo aquí una terminología de Marx–, es decir, la abstracción del trabajo, ello fue posible por su asentamiento en los flujos orgánicos de una vida reducida a organismo. Toda economía es primero, decía Deleuze, economía de flujos. Admitiendo esta simplificación, todavía restaría saber cuál es el flujo esencial que subyace a la noción de organismo. Tal flujo esencial lo otorga el proceso carencial, el proceso del deseo asociado a la falta mediante la cual se concibe al organismo como organismo necesitado. Una economía de flujos es una economía de la carencia y de la satisfacción de necesidades.

Cito a Agamben, quien a su vez cita a Foucault: “Foucault se refiere a esta definición [*politikon zoon*] cuando, al final de la *Voluntad de saber*, sintetiza el proceso a través del cual, en los umbrales de la vida moderna, la vida natural empieza a ser incluida en los mecanismos y los cálculos del poder estatal y la política se transforma en *bio-política*... ‘el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente’ [Foucault]. Según Foucault, el *umbral de modernidad biológica* se sitúa en el punto en que la especie y el individuo, en cuanto simple cuerpo viviente, se convierten en el objetivo de sus estrategias políticas... ‘El resultado de ello –dice Foucault– es una suerte de animalización del hombre llevada a cabo por medio de las más refinadas técnicas políticas. Aparecen entonces en la historia tanto la multiplicación de las posibilidades de las ciencias humanas y sociales, como la simultánea posibilidad de proteger la vida y de autorizar su holocausto’. En particular –agrega Foucault– el desarrollo y el triunfo del capitalismo no habrían sido posibles, en esta perspectiva, sin el control disciplinario llevado a cabo por el nuevo bio-poder que ha creado, por así decirlo, a través de una serie de tecnologías adecuadas, los *cuerpos dóciles* que le eran necesarios”²⁶. Este cuerpo dócil no sería más, ni menos, que un cuerpo orgánico. En esta extensa cita se pone de manifiesto en qué sentido la biopolítica supone el pasaje del *estado territorial* al *estado de población*;

específica que le permitiría suprimir la tensión; esta acción necesita del recurso a una ayuda exterior, por ejemplo el aporte de comida de una persona que el niño alerte, por ejemplo, con sus gritos —de donde, entre paréntesis, el valor que Freud acuerda a ese medio de comunicación. Pero más allá de ese resultado actual, la experiencia entraña las consecuencias que ustedes conocen, a saber, que por una parte la imagen del objeto que ha procurado la satisfacción está fuertemente investida, así como el movimiento reflejo, lo que ha permitido la descarga final, de suerte que cuando aparece de nuevo el estado de tensión, las imágenes a la vez de ese movimiento y del objeto deseado, son reactivadas y resulta de allí, algo análogo a una percepción, es decir una alucinación”.

²⁵ *Derrames*, ed. cit., p. 202.

²⁶ *Homo sacer*, ed. cit., pp. 11-12.

pero lo más importante es ese pasaje –que Agamben sólo insinúa citando a Foucault– por el que la biopolítica está en la base del capitalismo, es decir, el pasaje por el que la vida es reconducida a la economía, una conducción que implica la docilidad de los cuerpos asegurada por una disciplina y una anatomopolítica, y su inserción regulada en los mecanismos biológicos interpretados por una biopolítica. La ecuación es aquí, como señala el propio Foucault, la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida. Foucault, en *El nacimiento de la biopolítica*, también acentúa proceso: “Me parece que el análisis de la biopolítica sólo puede hacerse cuando se ha comprendido el régimen general de esa razón gubernamental... ese régimen general que podemos llamar cuestión de la verdad, primeramente de la verdad económica dentro de la razón gubernamental; y por ende, si se comprende con claridad de qué se trata en ese régimen que es el liberalismo... se podrá, me parece, captar qué es la biopolítica”²⁷. Nunca quedará suficientemente claro todo lo que implica una *economía de la vida* en Foucault: regulación del espacio físico, natural y efectivo. En el pasaje del territorio a la población, o mejor, de la disciplina a la seguridad, de la soberanía a la regulación, está el paso de un nivel para la acción del poder que era la totalidad concreta y puntual de los súbditos, a un nivel de acción constituido por la población con sus fenómenos y sus procesos. Pero es, ante todo, un pasaje en la estructuración económica de la vida, pasaje de una economía doméstica y restringida, a una economía poblacional. En efecto, notemos que el pasaje de la disciplina a la seguridad que plantea Foucault es, a su vez, una teoría sobre la transformación económica: allí donde dice “disciplina” habrá que pensar en una economía de tipo restringida, doméstica; donde dice “seguridad” habría que pensar en una economía ampliada, general. Así, si la disciplina es centrípeta, concentra, centra, encierra, circunscribe un espacio de ejercicio de poder, si reglamenta, prohíbe y permite u obliga, los dispositivos de seguridad económica son centrifugos, integran, organizan, circulan, dejan hacer (permisividad mínima indispensable) y toman distancia analizando la realidad efectiva o naturaleza de las cosas para regularla. “El tratamiento que la disciplina aplica al detalle no es igual al tratamiento que le dan los dispositivos de seguridad”, dice Foucault. “Economía del detalle”: por un lado, impedir el detalle; por otro lado, apoyarse en los detalles como procesos necesarios e inevitables. El caso de la escasez: la economía disciplinaria evita la escasez; la economía de la seguridad la integra hasta el grado en que es posible regularla. Una transformación de la economía del detalle explica, pues, en qué sentido aparece no la idea de un poder panóptico que adopte la forma de una vigilancia exhaustiva de los individuos, sino el conjunto de mecanismos que incorporarán a la jurisdicción del gobierno unos fenómenos específicos. El diagrama del poder panóptico impone una disciplina a una multiplicidad de individuos cualquiera; el diagrama de la seguridad impone una gestión y control de la vida en una multiplicidad poblacional cualquiera. En consecuencia, el paso al primer plano de la “vida” es también el paso al primer plano de la “población”, un concepto que en sí mismo engloba al anterior en la medida que surge la idea de una naturalidad de la población. “¿Por qué la población será percibida no a partir de la noción jurídico política de sujetos sino como una especie de objeto técnico político de una gestión y un gobierno? La población no es un dato básico o primitivo sobre el cual ejerce su acción o poder un soberano, la población es un dato dependiente de toda una serie de variables... se perfila una técnica que no consiste en obtener la obediencia de los súbditos a la voluntad del soberano, sino influir sobre cosas aparentemente alejadas de la población pero que pueden actuar en concreto sobre ella”. Explicitud de lo latente o “Naturalidad penetrable de la población”²⁸ que posibilita un nuevo campo de saber que es la economía política. Foucault introduce o recuerda el concepto “bioeconomía”

²⁷ FOUCAULT, M. *El nacimiento de la biopolítica*. FDCE, Buenos Aires, 2007, p. 41.

²⁸ FOUCAULT, M. *Seguridad, territorio, población*. FCE, Buenos Aires, 2006, p. 95.

a propósito de Malthus, pero, como veremos, para Arendt la teoría económica de Marx puede también leerse como una bioeconomía. Una reflexión central en Foucault es, entonces, la siguiente: ¿cómo comprender el paso al primer plano de las condiciones de mantenimiento de la vida como condiciones de mantenimiento de la población al mismo tiempo que el surgimiento de la producción de esas condiciones de mantenimiento o sostenimiento? Dicho de otro modo, “¿cómo introducir la economía – es decir, la manera de manejar como es debido a los individuos, los bienes, las riquezas, tal como debe hacerse dentro de una familia....-, cómo introducir esa atención, meticulosidad, ese tipo de relación del padre de familia con los suyos, dentro de la gestión de un estado? La introducción de la economía dentro del ejercicio político será, creo, la apuesta esencial del gobierno”²⁹. Esta es la pregunta y la reflexión clave: “La forma de gobierno, es decir, el arte de ejercer el poder en la forma de la economía, tendrá por objeto principal lo que hoy llamamos economía: la economía designa un campo de realidad y de intervención del gobierno a través de una serie de procesos complejos y capitales para nuestra historia”. Es cierto: “Gobierno es la recta disposición de las cosas, de las cuales es menester hacerse cargo para conducir las hasta el fin oportuno” (Guillaume de La Perrière), es decir, el gobierno tiene una finalidad, dispone las cosas y las dispone para un fin; disponer las cosas, utilizar tácticas y no leyes, instrumentos y no ordenes, procesos y no mandatos implica pensar la gubernamentalidad a partir de la economía política como ciencia y técnica de intervención sobre la población, pero esto ha de ser posible porque la economía es ya un dominio específico de la realidad. Y esto lo permite una comprensión de la vida como vida orgánica carencial, es decir, introducir en la vida las condiciones finalísticas del organismo; ordenarla, gestionarla, administrarla, organizarla de acuerdo a fines. La vida es el campo de una economía porque la economía es la gestión de una carencia vital, la gestión de unos fines exteriores al organismo necesitado.

Foucault parece compartir la idea de que el poder sobre la vida o bio-poder está íntimamente relacionado con la reducción del cuerpo viviente a organismo mecánico, y que esta reducción está en la base de la economía moderna. Ese poder sobre la vida, señala Foucault, se desarrolló desde el siglo XVII en dos formas principales enlazadas. “Uno de los polos, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las disciplinas: anatomopolítica del cuerpo humano. El segundo, formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar. Todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y controles reguladores: una biopolítica de la población”³⁰. De este modo, las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población “constituyen los dos polos alrededor de cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida. El establecimiento, durante la edad clásica, de esa gran tecnología de doble faz –anatómica y biológica, individualizante y especificante, vuelta hacia las realizaciones del cuerpo y atenta a los procesos de la vida- caracteriza un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente”. Deleuze hace una lectura muy clara sobre las páginas consagradas al bio-poder en *La voluntad de saber*: cuando el diagrama de poder abandona el modelo de soberanía para proporcionar un modelo disciplinario, deviene biopoder, biopolítica de las poblaciones, responsabilidad

²⁹ *Seguridad, territorio, población*, ed. cit., pp. 119-120.

³⁰ *La voluntad de saber*, ed. cit., p. 168-169.

y gestión de la vida, la vida surge como nuevo objeto del poder. A partir de ese momento, el derecho renuncia cada vez más a lo que constituía el privilegio del soberano, el derecho de matar..., pero permite con mayor motivo hecatombes y genocidios: no mediante un retorno del viejo derecho de matar, sino, al contrario, en nombre de la razón, del espacio vital, de las condiciones de vida y de supervivencia de una población... que trata a su enemigo no ya como enemigo jurídico sino como agente tóxico o infeccioso, una especie de peligro biológico³¹. A continuación, Foucault formula sin un tratamiento exhaustivo que tal bio-poder fue “un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo: éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos. Pero exigió más: necesitó el crecimiento de unos y otros, su reforzamiento al mismo tiempo que su utilizabilidad y docilidad; requirió modos de poder capaces de aumentar las fuerzas, las aptitudes y la vida en general, sin por ello tornarlas más difíciles de dominar. Si el desarrollo de los grandes aparatos de Estado, como instituciones de poder, aseguraron el mantenimiento de las relaciones de producción, los rudimentos de anatomo y biopolítica, inventados en el siglo XVIII como técnicas de poder presentes en todos los niveles del cuerpo social y utilizadas por instituciones muy diversas (la familia, el ejército, la escuela, la policía, la medicina individual o la administración de colectividades), actuaron en el terreno de los procesos económicos, de su desarrollo, de las fuerzas involucradas en ellos y que los sostienen; operaron también como factores de segregación y jerarquización sociales, incidiendo en las fuerzas respectivas de unos y otros, garantizando relaciones de dominación y efectos de hegemonía, el ajuste entre la acumulación de los hombres y la del capital, la articulación entre el crecimiento de los grupos humanos y la expansión de las fuerzas productivas y la repartición diferencial de la ganancia, en parte fueron posibles gracias al ejercicio del bio-poder en sus formas y procedimientos múltiples. La invasión del cuerpo viviente, su valorización y la gestión distributiva de sus fuerzas fueron en ese momento indispensables. Es sabido que muchas veces se planteó el problema del papel que pudo tener, en la primerísima formación del capitalismo, una moral ascética; pero lo que sucedió en el siglo XVIII en ciertos países occidentales y que fue ligado por el desarrollo del capitalismo, fue otro fenómeno y quizá de mayor amplitud que esa nueva moral que parecía descalificar el cuerpo; fue nada menos que la entrada de la vida en la historia...”³². Toda esta cita es de una importancia medular. Notemos cómo Foucault inserta en las relaciones de producción –que, de hecho, Marx considerará la “vida material” que sustenta la “vida social”- la conversión de la vida, del cuerpo viviente, en un elemento de la cadena económica, es decir, notemos cómo Foucault plantea desde el comienzo que la noción de “bio-política” tiene una ligazón fundamental con lo “económico”. Para que la vida se inserte de este modo en la economía, ya lo hemos dicho, la vida tiene que insertarse a su vez en un cuerpo; es la *invasión del cuerpo viviente, su valorización y la gestión distributiva de sus fuerzas* lo indispensable. Insistimos que a la reducción anatómica del cuerpo a la máquina y su disciplinamiento como mecanismo de producción y reproducción, hay que agregar la reducción de la vida a *animal laborans*, como plantea Arendt. Empero, lo que aquí funciona como juntura de la reducción de la vida a la economía es el asentamiento y generalización de la concepción de la vida como organismo, sobre todo como organismo mecánico, organismo carencial, necesitado³³. En las sociedades modernas,

³¹ DELEUZE, G. *Foucault*. Trad. de José Vásquez Pérez. Eds. Paidós, Barcelona, 1987, p. 121-122.

³² *La voluntad de saber*, ed. cit., 169-171.

³³ Véase, en *Las palabras y las cosas*, cómo Foucault le otorga gran relevancia al surgimiento de la concepción orgánica de la vida: “A partir del momento en que la organización se convierte

señala Deleuze, hay dos funciones puras (anatomopolítica y biopolítica) y dos materias puras (cuerpo cualquiera y población cualquiera). Ahora bien, la cadena pura de la anatomopolítica empieza, sin duda, cuando la noción de vida descubre su organización y encalla en la materia pura del cuerpo orgánico dócil. Lo orgánico es organizado, pero es organizado según un plan y unos fines. El análisis del cuerpo orgánico implica una anatomía metafísica y una anatomía técnico-política: una anatomía teleológica del órgano y una anatomía de la disciplina y regulación del órgano. Se parte de la base de que es susceptible someter al cuerpo a una organización mecánica de sus movimientos, gestos, actitudes, rapidez, y de que es posible controlar esa organización como forma de “la economía, la eficacia de los movimientos, su organización interna... A estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede llamar las disciplinas... La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia)”³⁴. Ahora bien, la metáfora organológica, como dice Esposito, se amplía al cuerpo social: la población misma puede comprenderse en términos de organismo; las instituciones, el Estado y sus órganos. Cuando Foucault habla de “población”, señala Esposito, no habla de sujetos individuales reunidos, titulares de determinados derechos ni unidos en un sujeto colectivo, sino del ser vivo en su constitución específica, es decir, al elemento único que une a todos los individuos: la posesión de un cuerpo. Y sobre este cuerpo se dirige la biopolítica económica. “Desde este punto de vista, el paso de la dimensión soberana a la biopolítica, más que un desarrollo ulterior de la metáfora organicista, marca su efectiva realización en el cuerpo material de los individuos constituidos en población. Es como si la metáfora del cuerpo finalmente tomara cuerpo ella misma. Escribe Foucault: El ‘cuerpo’ social deja de ser una simple metáfora jurídico-política, para volverse una realidad biológica y un ámbito de intervención médica”³⁵. Como diría Canguilhem: siempre se ha interpretado la estructura del organismo a partir de la estructura de la máquina, pero rara vez se ha buscado comprender la construcción de la máquina a partir de la estructura y funcionamiento del organismo; del mismo modo: se busca comprender el surgimiento y desarrollo de los cuerpos dóciles a partir de los requerimientos de la economía, pero debe exponerse el surgimiento de los requerimientos de la economía por la estructura y funcionalidad de los cuerpos dóciles. Es cierto, sin embargo, que en la cuestión de los cuerpos dóciles Foucault apela a una economía disciplinaria del cuerpo, lo cual deja fuera una economía poblacional de los cuerpos, aunque en *La voluntad de saber* allí

en el concepto fundador de la caracterización natural y permite pasar de la estructura visible a la designación, debe dejar de ser ella misma sólo un carácter; rodea el espacio taxonómico en el que estaba alojada y es ella, a su vez, la que da lugar a una clasificación posible. Por este hecho mismo, la oposición entre lo orgánico y lo inorgánico se convierte en fundamental. En efecto, a partir de los años 1775-95, desaparece la vieja articulación de los tres o cuatro reinos; la oposición de los dos reinos —orgánico e inorgánico— no la sustituye exactamente; más bien la hace imposible al imponer otra partición, en otro nivel y en otro espacio. Pallas y Lamarck formulan esta gran dicotomía, con la que viene a coincidir la oposición de lo vivo y lo no vivo. “No hay más que dos reinos en la naturaleza —escribe Vicq d’Azyr en 1786— uno de los cuales goza de la vida y el otro está privado de ella.” Lo orgánico se convierte en lo vivo y lo vivo es lo que produce, al crecer y reproducirse; lo inorgánico es lo no vivo, lo que ni se desarrolla ni se reproduce; está en los límites de la vida, lo inerte y lo infecundo —la muerte”. (pp. 227-228). La comprensión orgánica de la vida y de los cuerpos permite el surgimiento de todo un discurso sobre las funciones y la funcionalidad de la vida.

³⁴ FOUCAULT, M. *Vigilar y castigar*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2002, pp. 141-142.

³⁵ ESPOSITO, R. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Trad. Luciano Padilla. Amorrortu Editores, Madrid, 2005, pp. 193-194.

donde Foucault habla de “regulación” habría que poner “población”, con lo cual tendríamos que la economía de los cuerpos es necesariamente una economía disciplinaria y una economía regulativa. Si la economía ha sido entendida como la recta disposición de las cosas según una finalidad, ha sido justamente la concepción funcional y finalística implícita, desde Aristóteles, incluso desde Descartes, en la noción de organismo, lo que permite una juntura, una economización de la vida entendida esta como vida orgánica. La idea cartesiana de un cuerpo “mecánicamente dispuesto” se inserta, pues, en una anatomopolítica del cuerpo de gran relevancia para la comprensión económica del cuerpo. Después habría que conjeturar si la preeminencia de la metáfora organología en la política, y el organicismo económico en general, no serán una manera de introducir el orden teleológico en la vida para una modernidad en la que la idea Dios ha perdido relevancia. El organismo es un conjunto de determinabilidad. Sobre todo, es un conjunto de determinaciones cuya finalidad es la subsistencia. El organismo se organiza a partir de un fin que preexiste a su propio desarrollo, lo cual implica que la subsistencia es un trascenderse a sí mismo. Según Deleuze, el cuerpo sin órganos lo que trata de efectuar es una especie de emancipación de los procesos que enlazan el órgano a las determinaciones que son trascendentes a su propia puesta en marcha o simple proceso. El cuerpo sin órganos no se opone al cuerpo ni al órgano, sino al organismo y a su estructura de fines u “organización”. Esto no nos sirve para entender lo que es el cuerpo sin órganos, pero sí para entender lo que es un organismo. El organismo es organizable, es disponible si se quiere, según una finalidad exterior a él mismo. Subsistir es trascenderse. Se preguntará por qué el organismo es carencial. Precisamente, puesto que la carencia ha sido puesta en la falta de algo, de un objeto, es siempre el ejercicio de una intencionalidad de eso de lo que se carece; se define, pues, en función de una trascendencia. La organización organiza al organismo en la subsistencia según la carencia y la saturación. El organismo es insuficiente, inadecuado, decía Lacan; requiere de una exterioridad que es como su doble, su imagen. Lo imaginario reside en esta economía de la falta. Tal es el diagrama económico del organismo. *Simbolismo orgánico carencial de la vida*: este podría ser el blanco de la crítica de Deleuze (lo llamaría con agrado una *Crítica de la razón carencial*)³⁶. El organismo es objeto de análisis y crítica porque supone una organización del cuerpo con arreglo a unos fines; pero los fines de una organización los proporciona la soldadura del deseo con la carencia. Un organismo, social o viviente, se halla compuesto como un todo, como un objeto global o completo. “Es con respecto a ese nuevo orden que los objetos parciales de orden molecular aparecen como una carencia, al mismo tiempo que el propio todo se dice que carece a los objetos parciales. De ese modo, el deseo será soldado a la carencia... La transformación estadística de la multiplicidad molecular en un conjunto molar organiza la carencia a gran escala. Semejante organización pertenece esencialmente al organismo biológico o social, *species* o *socius*. No hay sociedad que no habilite la carencia en su seno, por medios variables y propios... Esta soldadura del deseo con la carencia proporciona, precisamente, al deseo fines, finalidades o intenciones colectivas y personales...”³⁷. *El Anti Edipo* postula que esa carencia (supuestamente) constitutiva (ontológica y antropológica, según Heidegger, Sartre y Gehlen) fundamenta una lógica social que produce personas carentes: “La

³⁶ La importancia de Nietzsche para Deleuze puede hallarse también aquí: esbozó la posibilidad radical de un crepúsculo de la vida orgánica, pues este crepúsculo debía ser imaginado –decía Nietzsche– *como el ocaso del individuo*, con lo cual vemos dónde se inserta el gesto de Deleuze y su obra y cómo lo que llamamos individuo ha sido pensado bajo el régimen de un organismo mecánico o, parafraseando a Nietzsche, que *la vida ha sido pensada como una semiótica de las consecuencias orgánicas*.

³⁷ DELEUZE, G./GUATTARI, F. *El Anti-Edipo*. Eds. Paidós, Barcelona, 2005, pp. 352-353)

carencia es preparada, organizada, en la producción social. Es contraproducida por mediación de la antiproducción que se vuelca sobre las fuerzas productivas y se las apropia. Nunca es primera; la producción nunca es organizada en función de una carencia anterior, es la escasez la que se aloja, se vacuoliza, se propaga según la organización de una producción previa. Es el arte de una clase dominante, *práctica del vacío como economía de mercado*: organizar la escasez, la carencia, en la abundancia de la producción, hacer que todo el deseo recaiga es el gran miedo a carecer...³⁸. Vemos aquí como se conjugan en una economía la economía deseante y la economía política, precediendo a una economía política en el sentido que plantea Foucault y, desde luego, anterior a la economía política de Marx.

Primer arco del deseo: el deseo es el hecho de que se carece de algo; segundo arco: el deseo como carencia está vuelto a algo que debe llenarlo, satisfacerlo, pero será siempre una saturación ilusoria pues lo que falta siempre trasciende a quien está en falta. Tercer arco: la falta siempre recomienza o, lo que es lo mismo, el llenado siempre es provisorio. La carencia hace que el deseo dependa de un objeto que se produce en su "exterior", de tal manera que el deseo en el "interior" del sujeto sólo puede imaginar el objeto que desea. Mientras que, exterior a él, la realidad tiene el poder de satisfacerlo o no. También en la idea de necesidad, dirá Deleuze, se encuentra "fundamentalmente la idea de falta de algo... En la necesidad está inscrita la falta... El deseo ya ha sido doblado sobre el dominio de la necesidad, y habrá desde ese momento un juez del deseo que no será otro que el psicoanalista"³⁹. El psicoanalista es un economista. La economía de la carencia y de la necesidad como práctica del vacío: Deleuze y Guattari se rebelan contra el psicoanálisis (Freud y Lacan) –como lo hará Sloterdijk contra el conservadurismo filosófico- condenando la idea de que dentro nosotros hay un vacío, como mucho una fantasía (una imagen de algo que está fuera), y frente a nosotros el objeto con que el vacío está destinado a llenarse, a colmarse⁴⁰. Se revelan, pues, contra una metaforización intususcéptica del

³⁸ *El Anti-Edipo*, p. 35.

³⁹ *Derrames*, ed. cit., p. 227.

⁴⁰ El análisis de la "ontología de la carencia" puede encontrarse en la parte final de *Esferas III* de Sloterdijk, principalmente en relación con Heidegger y Gelhen. La crítica de la carencia en Deleuze está enlazada con su concepción del deseo y por ello es, en definitiva, una crítica del psicoanálisis. ¿Tiene alguna importancia para el estudio y la comprensión de la biopolítica el hecho de que la teoría clásica de la economía tiene como punto central el problema de la carencia? Sin duda, un dispositivo teológico del gobierno del mundo fundado en la economía parte de cierta pre-comprensión de la vida enraizada en una doble condición: vida carencial y vida-en-falta. En la economía de la salvación, de la verdad, de las almas, de la obediencia no importa tanto hacia qué fines conduce la ordenabilidad de la vida ni cuál es la *dispositivo* presupuesta, sino desde dónde se parte. Todas las economías ordenan a partir de la carencia y la falta. Con arreglo a este orden, un cuerpo humano es convertido en cuerpo dócil, carencial, necesitado. Si lo pensamos bien, uno de los goznes centrales de la reducción de la vida a la economía o bioeconomía es el problema de la ontologización de la carencia como condición de la vida humana: una naturalidad de la población regida por la carencia nos permite comprender que la artificialidad posible de los medios para instrumentalizar a la población es justamente la producción de un deseo de saturación de la carencia. "Gestión de la población sobre la base de la naturalidad del deseo y de la producción espontánea del interés colectivo" significa, entre otras cosas, una gestión de la carencia ordenada por el deseo de saturación. Si Foucault no llegó a desarrollar una teoría económica –y me excuso aquí por desconocer el contenido del texto de Agamben, *El reino y la gloria-*, no deja de ser relevante la importancia que Foucault le otorga al problema de la escasez. Será interesante saber por qué la escasez no es "exactamente el hambre" sino un "estado de penuria que tiene la propiedad de engendrar un proceso que la dilata y tiende, a falta de otro mecanismo que la detenga, a prolongarla y acentuarla". Una tecnología económica de la seguridad es, necesariamente, una economía contra la escasez, pero no sólo contra una escasez en el sentido de "la desdicha inevitable",

cuerpo. Volveremos sobre el estatuto del vacío y sobre la intususcepción. Si la carencia es preparada es porque antes que ella y antes que el sujeto existe el deseo como producción. *El deseo no es un teatro, es una fábrica*. En todo caso, esta economía de la necesidad y de la carencia, que organiza el cuerpo según la falta y la saturación, yo la denomino *trasfondo famélico*. Me interesa, pues, una distinción: la carencia no es una determinación del sujeto sino del ser humano.

El rastreo genealógico de la economía, al menos el que intentó Foucault – insisto y me escudo en un *argumentum ad ignorantiam* respecto del último libro de Agamben-, puede concentrarse en la cita de Guillaume de La Perrière: “Gobierno es la recta disposición de las cosas, de las cuales es menester hacerse cargo para conducir las hasta el fin oportuno”. “Dispositio” traduce aquí, como sabemos, el término “oikonomia”. Economía en términos generales es la ordenabilidad (o el gobierno) de las cosas, de todo lo que es presente –para decirlo según el lenguaje heideggeriano- de acuerdo a sus fines o a los fines. Foucault hablaría de una economía de la vida, de un gobierno de la vida, y de una vida que es ella misma reducida a una economía, reducida porque se descubre en ella un orden de fines, un orden dispuesto de fines orgánicos. La economía clásica, que corresponde a esa “edad clásica” de la que habla Foucault, define en general a la economía por su fin, esto es, la satisfacción de necesidades, pero toda teoría que parte de la “necesidad” ha concedido ya que el ser humano es un ser orgánico. “Pertenece, en efecto, a la esencia de la necesidad el tener fundamento orgánico y vínculos orgánicos; sólo un organismo, una unidad orgánica natural, puede tener necesidades”⁴¹. Esta definición teológica, y teleológica

de la mala fortuna o de la “índole caída de la naturaleza humana”, sino contra y a partir de una ontología de la carencia en sentido existencial. Vida humana es vida carencial. Eso es lo que nos enseña la filosofía existencial, el psicoanálisis y la economía clásica. Haciendo toda una historia de la carencia en el pensamiento occidental, la expresión “la escasez es una quimera” adquiere su sentido como “un mecanismo, un engranaje en la libertad pura y simple de la circulación de los granos”. Para establecer la realidad de los mecanismos de mercado, que a su vez controlen el acontecimiento-escasez, que es al mismo tiempo un acontecimiento de la población y un acontecimiento político, será preciso, dice Foucault, una economía o un análisis económico político que integre el momento de la producción, el mercado mundial y, por fin, los comportamientos económicos de la población, los productores y los consumidores” (*Seguridad, territorio, población*, ed.cit., p. 61). El acontecimiento flagelo de la escasez y la penuria, acontecimiento individual y colectivo, se disocia en dos niveles: la escasez deja de ser una realidad en el sentido de un fenómeno individual y colectivo, o más bien, se lo “deja ser” como algo que no existe en el nivel estomacal pero sí existe como parte del nivel económico. “No habrá escasez en general con la condición de que haya una cierta escasez necesaria”. La disociación es, entonces, que la escasez será pertinente en el nivel de la acción económica política del gobierno y de la población, pero no será pertinente en el nivel de la multiplicidad de los individuos. El individuo es instrumentalizable; la población es regulable. Aquí lo relevante es, me parece, que lo que se considera una naturalidad de la escasez como condición biológica de la población, pasa a ser una artificialidad del funcionamiento económico. Relevante por el siguiente motivo: el cuerpo orgánico se considera un componente natural de la población, pero el cuerpo sin órganos es un componente artificial del proceso económico. La economía misma funciona con una naturalidad-artificial que permite su aplicación en un campo ampliado de la realidad. Este pasaje permite el inadvertido pasaje por el que, dice Foucault, “con la población hay un conjunto de elementos que se inscriben en el régimen general de los seres vivos al mismo tiempo que la posibilidad calculada y meditada de intervenir en ese conjunto” (Ibíd., pp. 110-101). “A partir del momento en que el género humano aparece como especie en el campo de determinación de todas las especies vivientes, puede decirse que el hombre se presentará en su inserción biológica primordial...” (Ibíd., p. 102)

⁴¹ MARCUSE, H. *Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo*. En *Ética y revolución*. Trad. de Aurelio A. Remon. Eds. Taurus, Madrid, 1970, p. 26. En realidad, Marcuse se opone a esta concepción de la economía antes que por su inclinación al marxismo, por su proximidad con Heidegger y Sartre. En efecto, precede a esta satisfacción de

de la economía se corresponde con la definición del cuerpo orgánico que encontramos en Kant: “Cuerpo orgánico es aquel en que se da un mismo resultado en su concepto de las partes al todo o, al contrario, del todo a las partes”⁴², es decir, un cuerpo orgánico es aquel en el cual cada parte existe por mor de las demás. Ahora bien, “organismo es la forma de un cuerpo considerado como máquina, es decir, como instrumento del movimiento con vistas a un cierto objetivo” (XXI, 186). Los cuerpos orgánicos son máquinas naturales, y esto introduce, precisamente por el carácter mecánico, “una fuerza motriz (o fuerza vital) fundada en fines y dirigida hacia ellos”. ¿No gobierna la economía la fuerza vital de los “cuerpos orgánicos” –que define el cuerpo del trabajador en Marx- de acuerdo a los fines? La introducción de los fines es una introducción del entendimiento, una introducción económica si se quiere; el concepto de fin no viene presupuesto en un cuerpo orgánico sino que es “meramente utilizado para explicar la posibilidad de un cuerpo orgánico” (XXII, 271). Se ve, dice Kant, que la posibilidad de que en un cuerpo orgánico haya medio y fin es una mera idea, una “ficción” (XXI, 211), pero se trata de una ficción necesaria porque un cuerpo orgánico debe estar organizado, compuesto, y toda composición es posible únicamente por medio del concepto de fin. Lo que logra esta unidad compuesta es la fuerza motriz, fuerza vital o fuerza productiva, es decir, la vida (XXI, 211). En definitiva, la introducción de la idea de finalidad en el cuerpo orgánico se justifica porque la idea de los cuerpos orgánicos se contiene indirectamente a priori en la idea de un compuesto de fuerzas motrices “en el que el concepto de un todo real precede necesariamente al de sus partes; el todo sólo puede ser pensado por el concepto de su enlace por fines”⁴³. Que los cuerpos orgánicos están organizados es una tesis planteada, advierte Kant, sin anfibología: nosotros introducimos la finalidad en la percepción de los organismos según la analogía de nuestra propia organización. Lo mismo cabe decir cuando afirmamos que “los cuerpos orgánicos se organizan en corporaciones mediante relaciones recíprocas de finalidad”. En definitiva, “el concepto de cuerpos organizados pertenece a la progresión en el sistema de percepciones del sujeto que se afecta a sí mismo” (XXII, 398). Esta advertencia no excluye que estemos en presencia de una anatomopolítica del cuerpo y de una economía del cuerpo –superpuesta a una economía de las almas-, si es verdad, como parece esbozar Agamben, que la economía tiene un fundamento teológico y que, como señala Kant, “la posibilidad de un cuerpo, es decir de un cuerpo tal que en él cada parte exista por

necesidades orgánicas una necesidad “originaria de la realidad humana –en la que en última instancia está basado el hacer económico- que no es una necesidad de ‘bienes’... sino una necesidad de la existencia en sí misma, una necesidad que nunca puede ser satisfecha, y que Gottl llama *urgencia vital*...”. Vemos aquí, nuevamente, la inserción de una dimensión de la vida, pero tal dimensión, tal *urgencia vital*, nos dice Marcuse, es un hecho ontológico, el hecho de que el ser humano tiene que *hacerse* a sí mismo, tiene que realizarse continuamente. Lo curioso de todo esto es que Marcuse va a definir este hecho ontológico en términos que definirían a un ser famélico: “Este exceso esencial del ser sobre la existencia constituye la originaria e inabrogable urgencia vital del hombre; en ella se funda el carácter indigente del hombre, y el sentido último del trabajo es colmar esa indigencia: esa necesidad suya de plenitud duradera y continua, una tarea a cuyo servicio está también, en definitiva, la economía...” (Ibíd., p. 31). El nódulo de estos planteamientos es la definición de la vida humana a partir de la carencia. Esta definición está ya en Hegel, y es probable que desde allí se comprenda filosóficamente en qué sentido una vida carencial puede ser, también, una vida económica.

⁴² KANT, I. *Opus Postumum*. Edición de F. Duque. Edit. Anthropos, Barcelona, 1991, XXII, 506.

⁴³ Ibíd., XXI, 213. “El cuerpo, en la medida que lo consideramos como nuestro propio yo (*Selbst*), es un ser maquinal” (XXI, 212). Agreguemos algo importante: “El hombre es consciente de sí como máquina que se mueve a sí misma”. Esta consideración implica, advierte Kant, que se deba generalizar el concepto de fuerza vital y la facultad de desear.

mor de la otra, o bien que esté constituido de tal modo que sólo del concepto se origine la posibilidad de las partes y la forma de las relaciones internas, y que en consecuencia sea sólo posible por fines..., produce un principio teleológico...” (XXII, 501). Podrá decir Deleuze, entonces, que el cuerpo sin órganos es un cuerpo que suspende la producción, es improductivo, no tiene fines sino fugas, lo cual no quiere decir que no sea necesario para la producción: “El cuerpo sin órganos, lo improductivo, lo inconsumible, sirve de superficie para el registro de todos los procesos de producción del deseo”⁴⁴. De hecho, habría que plantear, como sugiere Lyotard, que Marx se enfrenta al “cuerpo del capital” como un cuerpo no orgánico: “La desaparición del cuerpo orgánico, he aquí la acusación que condena, en suma, desde Marx hasta Baudrillard... al dispositivo del capital”⁴⁵. “El capital es el cuerpo sin órganos del capitalista, o más bien del ser capitalista”, dice *El Anti-Edipo*, es decir, el capitalismo, *por su parte*, también deshace un cuerpo, el cuerpo social, el *socius* en provecho de un cuerpo sin órganos y, sobre este cuerpo, libera los flujos del deseo en un campo desterritorializado. ¿Para qué hacemos entonces un cuerpo sin órganos si vivimos en uno?

La reducción economicista de la vida es la que Arendt encuentra ejemplificada en Marx. Entre las condiciones de vida está no ya el “trabajo” sino, como diría Marx, la “labor”. Marx habrá consagrado la idea de que lo que hace posible la *vida social* es la *vida material*. En *El prólogo de la Contribución a la crítica de la economía política*, Marx señala lo siguiente: “El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general”⁴⁶. Desde luego, habría que especificar este “modo de producción de la vida material”, es decir, esta “economía de la vida material”. Pero esta reducción de la economía a economía de la vida material, es una manera de acceder a una relación entre economía y vida, y esta relación fue explorada por primera vez, me parece, por Hannah Arendt en *La condición humana*, abriendo un camino distinto o aparentemente distinto a aquel que enfatiza la relación entre bio-política, poder y modelo jurídico-institucional⁴⁷. El gran aporte de Marx, según Arendt, es que sacó a la luz la diferencia entre trabajo y labor. El fundamento oculto de la economía no es la productividad artificial del trabajo, sino el superávit de la “fuerza” laborante, es decir, la productividad de un exceso que permite la reproducción de los medios. “A diferencia de la productividad del trabajo, que añade nuevos objetos al artificio humano, la productividad del poder de la labor sólo produce objetos de manera incidental y fundamentalmente se interesa por los medios de su propia reproducción;

⁴⁴ *El Anti-Edipo*, ed. cit., p. 20.

⁴⁵ LYOTARD, J. *Economía libidinal*. FCE, México, 1990, p. 156. También la lógica de la anonimidad, de la impersonalidad, que parece ser un “descubrimiento”, según Foucault, de la generación posterior a Sartre, es en realidad la lógica misma del capitalismo.

⁴⁶ MARX, K. *Prólogo de la Contribución a la crítica de la economía política*. En *Manuscritos económico-filosóficos*. FDCE, México, 1962, p. 227.

⁴⁷ Digamos, nuevamente, que en sus cursos de 1977-78, Foucault enfatiza la cuestión de la generalización de la aplicación del “homo oeconomicus” a distintos objetos de análisis, como el matrimonio, los crímenes, las conductas y comportamientos, la educación, los afectos. “Por detrás de esta identificación del objeto de análisis económico con estas conductas... encontramos la posibilidad de una generalización del objeto económico, hasta la inclusión de toda conducta que utilice medios limitados a un fin entre otros fines. Y llegamos a esto: acaso el objeto del análisis económico debe identificarse con toda conducta que implique, en líneas generales, una elección estratégica de medios... en suma, identificación del objeto del análisis económico con toda conducta racional... Es racional toda conducta que sea sensible a modificaciones en las variables del medio y que responda a ellas de manera no aleatoria y por lo tanto sistemática, y la economía podrá definirse entonces como la ciencia de la sistematicidad de las respuestas a las variables del medio” (*El nacimiento de la biopolítica*, ed. cit., p. 307-308).

puesto que su poder no se agota una vez asegurada su propia reproducción, puede usarse –nótese el término, puede *usarse*- para la reproducción de más de un proceso de vida, si bien no “produce” más que vida⁴⁸. En la *Ideología Alemana*, Marx dice que la principal función de la labor es “la producción de vida”. Esto lleva a Arendt a concluir lo siguiente: “Cuando Marx definió la labor como el metabolismo del hombre con la naturaleza, en cuyo proceso el material de la naturaleza se adapta mediante un cambio de forma a las necesidades del hombre, de manera que la labor se ha incorporado a su circunstancia, indicaba con claridad que hablaba fisiológicamente y que la labor y consumo no son más que dos etapas del siempre repetido ciclo de la vida biológica⁴⁹. Podríamos decir, agregó, que mientras en Nietzsche la estética es fisiología aplicada, la economía en Marx se reduce, en último término, a una fisiología aplicada, y este es, al menos en un aspecto, un engarce fundamental de la economía con la vida. Las condiciones de la vida, consumo, fertilidad, excreción, gasto, reproducción, asimilación, se convierten, dice Arendt, en el modelo de la labor. Y agrega: “La diferencia entre las primeras teorías de la labor y las últimas filosofías de la vida radica fundamentalmente en que éstas han perdido de vista la única actividad necesaria para mantener el proceso de vida. Sin embargo, incluso esta pérdida parece corresponder al real desarrollo histórico que hizo más fácil la labor que antes y, por tanto, más similar al proceso de la vida que funciona automáticamente. Cuando a la vuelta del siglo (con Nietzsche y Bergson) se proclamó a la vida, y no a la labor, “creadora de todos los valores”, esta glorificación del puro dinamismo del proceso de la vida excluía ese mínimo de iniciativa presente incluso en esas actividades en que, como el laborar y el procrear, la necesidad urge al hombre⁵⁰. En este último párrafo, lo importante no es sólo la referencia a Nietzsche, sino esta frase que vuelvo a citar: “el real desarrollo histórico hizo más fácil la labor que antes y, por tanto, más similar al proceso de la vida que funciona automáticamente”. En esta simple frase vemos conjuntadas las antropotécnicas y la biopolítica, entendida la biopolítica como una tecnificación de la vida en el sentido de Foucault, es decir, la intervención técnica y política de la vida natural de la población. La biopolítica, en su aspecto económico, supondría un aligeramiento de la vida, de las actividades vitales de la vida, mediante la automatización, una automatización que replica, y esto es lo importante, el proceso de la vida. Para la automatización es necesario organizar la vida y los cuerpos. En cierto modo, todo esto define a la bio-política por lo que tiene de antropotécnica y a la técnica por lo que tiene de economía o economización de la vida⁵¹.

⁴⁸ ARENDT, H. *La condición humana*. Trad. de R. G. Novales. Eds. Paidós, Barcelona, 2005, p. 112.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 120.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 133. No debe omitirse, pues, que si bien es cierto Arendt plantea que la razón de que la vida se afirmara como fundamental punto de referencia en la Época Moderna a partir de una inversión de la concepción de la sociedad cristiana, el fundamento de tal inversión está en la importancia del *animal laborans*, esto es, en la importancia que en la concepción de la condición humana tuvo la *vita activa*. “El énfasis cristiano en la sacralidad de la vida tendió a nivelar las antiguas distinciones y articulaciones dentro de la *vita activa*; tendió a considerar igualmente sujetos a la necesidad de la vida presente la labor, el trabajo y la acción. Al mismo tiempo, ayudó a liberar la actividad laboral, es decir, cualquier cosa que sea necesaria para mantener el proceso biológico...” (*Ibíd.*, p. 333-334).

⁵¹ “La última etapa de la sociedad laboral exige de sus miembros una función puramente automática, como si la vida individual se hubiera sumergido en el total proceso vital de la especie y la única decisión activa que se exigiera del individuo fuera soltar [relajar], por decirlo así, abandonar su individualidad, el aún individualmente sentido del dolor y la molestia del vivir, y conformarse con un deslumbrante y tranquilizado tipo funcional de conducta” (*Ibíd.*, p. 339). Así pues, la *vita activa* terminaría en la paradoja de una *vida pasiva*, en esos “cuerpos dóciles” de los que hablará luego Foucault como fundamento del capitalismo. Vemos así en qué

Deleuze llamaría a estas antropológicas económicas, según una expresión exigua que aparece en *Diferencia y Repetición*, “conjuras del entre”, conjuras, por tanto, de esa “vida” que, según *La inmanencia: una vida...*, es un acontecimiento singular que se “sitúa” en los intersticios, en los entre-tiempos, en los entremomentos⁵². Partiendo de la hipótesis básica de que no hay rastros, como quisiera la ingenuidad fenomenológica, de una distinción entre técnica y no-técnica, es decir, que la vida y la existencia son técnicas desde siempre (una tesis que, en todo caso, fue ampliamente desarrollada por Stiegler y por Nancy), y retomado las reiteradas referencias a la entridad que encontramos en Deleuze, la “vida” y la existencia (que, por ahora, no sabría distinguir más que recurriendo a Heidegger) están sostenida por

sentido, como apuntaba Agamben, hay en Arendt un prolegómeno a la biopolítica; del mismo modo, vemos cómo su análisis se inserta en el todavía inconcluso análisis de la reducción de la vida a la economía, cómo tal reducción implica la concepción orgánica de la vida y del cuerpo y cómo una crítica de esa reducción abre una línea que parte radicalmente en Nietzsche, sigue en Heidegger, continúa en Arendt, y concluye en Deleuze y Foucault. Aquí vale remarcar, también, esta funcionalidad automática del organismo, tanto individual como colectiva, que en todo caso asoma ya, como veremos, en Hegel, para quien la fase primitiva del sujeto no es más que la “asimilación automática del objeto exterior”, y esta concepción de la “asimilación” esta encentada por la idea de la “carencia”.

⁵² *Dos regímenes de locos*, ed. cit., p. 349. Si me permiten, agregaré dos citas-reflexiones más sobre esta *intersticialidad*. Una es del propio Deleuze y me parece que constituye un buen resumen, aunque no una clarificación, sobre lo que él llama “entre”. “Lo que está primero en relación con la asociación es el intersticio, o es la diferencia irreductible lo que permite escalar las semejanzas. La fisura se ha vuelto primera, y en tal condición se ensancha. Ya no se trata de seguir una cadena de imágenes, incluso por encima de los vacíos, sino de salir de la cadena o de la asociación. El film cesa de ser “imágenes en cadena... una cadena ininterrumpida de imágenes, esclavas las unas de las otras”, y de la que somos esclavos. El método del ENTRE, “entre dos imágenes”, conjura a todo cine del Uno. El método del Y, “esto y después aquello”, conjura a todo cine del Ser = es. Entre dos acciones, entre dos afecciones, entre dos percepciones, entre dos imágenes sonoras, entre lo sonoro y lo visual: hacer ver lo indiscernible, es decir la frontera (*Six fois deux*). El todo sufre una mutación, porque ha dejado de ser el Uno-Ser para devenir el “y” constitutivo de las cosas, el entre-dos constitutivo de las imágenes. El todo se confunde entonces con lo que Blanchot llama la fuerza de “dispersión del Afuera” o el “vértigo del espaciamento...” (DELEUZE, G. *La imagen-tiempo*. Editorial Paidós, Barcelona, 1996, pp. 240-241). Acaso el “entre” o con el “entre”, en medio de eso que Sloterdijk ha llamado “pensamiento en un mundo intermedio”, no se ha pretendido otra cosa que desarticlar, desbaratar a la ontología. O rescatar los conceptos liminares de la metafísica, las conjuras conceptuales de lo intermedio: eros, poiesis, materia, accidente, imaginación, símbolo, movimiento oscilante, mediación, la venida, el sentido, el cuerpo, la piel y el tacto, el vértigo y la suspensión, el lazo y el nudo, el *con*, la “y”. Como si se pudiera partir de un “entre” autónomo, de la relación y no de la sustancia, del accidente y no de la esencia. Esta “pretensión” filosófica, con todas sus figuras (intersticio, intervalo, espaciamento, frontera, límite, umbral, lógica del medio o de la Y), ¿no podría ser una confesión de una manera de estar y de ser? Como escribiera Foucault, “estas figuras, en la mañana en que estamos, más de uno las acecha en la aurora. Tal vez anuncian una experiencia donde reinará una única Partición (ley y vencimiento de todas las demás): pensar y hablar, -designando esta “y” el *intermedio* que nos ha tocado en el reparto y donde actualmente procuran mantenerse algunas obras” (*De lenguaje y literatura*. Edit. Paidós, Barcelona, 1996, p. 179). No sólo no existe ningún estudio sobre la recurrencia del “entre” en la filosofía contemporánea, sino que esa filosofía contemporánea, que es inevitablemente post-heideggeriana, desconoce la importancia que el *Zwischen* tiene en Heidegger. Nancy, tal vez como Deleuze, se pregunta *¿por qué el mundo no estaría también a priori en el ser-entre?* Sigue siendo esta la pregunta. Un primero esbozo de respuesta lo constituye el catastro de aparición del “entre” en el discurso de la filosofía contemporánea. Un segundo esbozo tendría que constituirlo un catastro de los intersticios de la existencia, de su movimiento, del cuerpo, del espaciamento, de las conjuras técnicas, económicas y de la relación humana. Remito, nuevamente, a mi texto “Entridad”.

las conjuras del entre, y estas conjuras son, preferentemente, técnicas y económicas. ¿Acaso nuestra “vida diaria”, “la vida” individual es lo que nos ahorramos de *una* vida como la que piensa Deleuze? Desde luego, tengo que desarrollar esta noción de economía existencial, esta posibilidad de una fenomenología económica de la existencia que está relacionada con las *conjuras del entre*. Piensen, por un instante, en la técnica como des-alejación en el sentido heideggeriano, en el acercamiento técnico, en el control remoto, en inter-net, en las maneras con que nos ahorramos el cuerpo, en la mediología técnica que nos permite llegar antes de partir o sin partir, en el escamoteo del trayecto, en la reserva de la exposición a los otros, en el cansancio que sentimos entre la cama y el primer paso para descender de ella. Piensen en esos tramos intersticiales que hacemos y que somos sin darnos cuenta, y entenderán a lo que me refiero con una economía existencial. Todo en el cuerpo es ahorro del cuerpo, de-posición de la exposición: no hay más que cuerpo tecnificado, y haber pensado esto es uno de los grandes aportes de Nancy⁵³.

⁵³ Dice Nancy: “Nuestro mundo es el mundo de la “técnica”, el mundo del cual el cosmos, la naturaleza, los dioses, el sistema completo en su juntura íntima, se expone como “técnica”: mundo de una ecotécnica. La ecotecnia funciona con aparatos técnicos, a los cuales ella nos conecta desde todas partes. Pero lo que ella hace son nuestros cuerpos, a los que pone en el mundo y conecta a este sistema, nuestros cuerpos que de esta manera ella crea más visibles, más proliferantes, más polimorfos, más comprimidos, más en “masas” y “zonas”, de lo que jamás fueron. En la creación de los cuerpos es donde la ecotecnia tiene este sentido que se le busca en vano en los restos de cielo o de espíritu [...] Mientras no se piense sin reservas en la creación ecotécnica de los cuerpos como la verdad de nuestro mundo, y como una verdad que no es inferior a las que los mitos, las religiones o los humanismos han podido representar, no se habrá comenzado a pensar este mundo de aquí. La ecotecnia crea el mundo de los cuerpos según dos modos correlativos: sustituye las proyecciones de historias lineales y de fines últimos por espaciamientos de tiempo, con diferencias locales, bifurcaciones numerosas. La ecotecnia desconstruye el sistema de fines, a éstos los vuelve no sistematizables, no-orgánicos, incluso estocásticos (excepto bajo la imposición del fin de la economía política o del capital, que se impone en efecto hoy a toda la ecotecnia, re-linealizando el tiempo, homogeneizando los fines; sin embargo, el capital también debe renunciar a presentar un fin último [...]) Al mismo tiempo, al empalmar y conectar los cuerpos de todas las maneras posibles, y al situarlos en los lugares de intersección, de interfaces, de interacciones de todos los procedimientos técnicos, muy lejos de hacer de ellos “objetos técnicos” (como se dice, creyendo por lo demás saber lo que es un “objeto técnico”), la ecotecnia los saca a la luz del día como tales, bajo esta conexión areal que constituye también el espacio del retiro de toda significación trascendente o inmanente. El mundo de los cuerpos no tiene sentido ni trascendente ni inmanente. Si uno cuidase sus palabras, habría que decir que la una tiene lugar en el otro, pero sin dialectizar – que la una tiene lugar como el otro, y que los lugares son este tener-lugar. Los lugares, los lugares de la existencia del ser, por otra parte, son la exposición de los cuerpos, es decir, su desnudamiento, su población numerosa, sus desviaciones multiplicadas, sus enmarañadas redes, sus mestizajes (técnicos más bien que étnicos). Para terminar, en lugar de una dialéctica trascendente/inmanente, la arealidad da la ley y el medio de una proximidad, mundial y local a la vez, y la una en la otra. Para terminar, nosotros estamos en la *techné* del prójimo” (*Corpus*. Editorial Arena, Madrid, 2003, p. 77). Jean-Luc Nancy ha sido sin duda el filósofo que ha pensado más a fondo la “relación” (ya no hay tal relación, no hay tal distancia) entre el cuerpo y el suplemento técnico. El cuerpo mismo tiene un carácter suplementario, técnico. La técnica no es un aparato homologador contrapuesto a la existencia. Como señala Esposito, “la técnica, remitida a su estatuto originario, no es otra cosa que la separación de la existencia respecto de sí misma: más precisamente el punto en que se cruzan su sustracción a la inmanencia y su sustracción a la trascendencia... Técnico es el modo de ser no esencial, no teleológico, no presupuesto de lo que existe. No lo que modifica –violenta o salva- la naturaleza, sino e hecho de que *no hay naturaleza*. En este sentido, la técnica concierne siempre a los cuerpos: todos los cuerpos y cada cuerpo. Cada cuerpo, en el sentido de que es el lugar de su apertura a lo que no es él mismo, y todos los cuerpos porque ese lugar es exactamente el contorno hendido

Acerquémonos a esa cuestión que he llamado el *trasfondo famélico*, que se limita a describir un fondo mínimo, básico, de la vida humana, abriendo, como en toda la tradición occidental, incluyendo a Heidegger y a Deleuze, una oscura distinción o escisión en lo viviente. Como señala Agamben, toda la metafísica está marcada por una meditación sobre la diferencia entre la vida en general y la vida humana, o por distinciones al interior de la vida humana, como cuando Deleuze separa, sin las jerarquías aristotélicas, una vida trascendental de la vida trascendente. Heidegger, por ejemplo, señala en su largo estudio sobre Nietzsche que “nosotros empleamos ‘vida’ sólo para designar los entes vegetales y animales, y diferenciamos de ellos el ser del hombre, que es más y algo diferente que mera vida”⁵⁴. En las obras tempranas, Heidegger distingue entre vida animal o vida a secas, y vida fáctica, y posteriormente lo hará entre vida y existencia. Este aislamiento de la vida humana al interior de la vida surge expresamente, según Agamben, en Aristóteles. Desde Aristóteles no sabemos qué es la vida, pero sí sabemos que hay que descomponerla, aislarla, articularla, incluirla por exclusión a partir de la distinción entre vida animal y vida humana, *zoe* y *bios*, o, como diría Heidegger, entre mera vida y vida fáctica. La bio-política es para Foucault, Agamben y Esposito, entre otras cosas, la generalización de la mera vida, es decir, la inclusión definitiva de la mera vida o la vida biológica desnuda en los mecanismos y cálculos de la política. En realidad, la bio-política es una biozoopolítica porque, trabajando en la cesura entre vida animal y vida humana, animaliza al hombre. Este tratamiento biozoopolítico es el lado inconfesado del humanismo desde que, como señalara Sloterdijk, es posible descubrir un hilo de crianza, domesticación, selección y disciplinamiento humano que va desde la crianza platónica, pasando por el pastoreo cristiano y por Nietzsche, llegando hasta los pastores del ser de Heidegger. Tanto si se busca la biopolítica en la modernidad, como si se busca la biozoopolítica como antropotécnica en la historia de la metafísica, lo decisivo sigue siendo, como plantea Agamben, el ingreso de la *zoe* en la esfera de la *polis*, esto es, la politización de la nuda vida como tal, y es aún más decisivo para quienes habitamos, desde hace tiempo, una política que se mueve en la amplia zona de indiferenciación entre vida humana y vida animal.

Esta es una de las importancias que Agamben le asigna al texto de Deleuze: mientras la metafísica consiste en aislar la vida de lo viviente en general, y mientras que en el dispositivo aristotélico la vida nutritiva actuaba como el principio que permitía

a través del cual cada uno de los cuerpos entra en contacto con el otro. En el momento en que se retiran juntas trascendencia e inmanencia en la deriva de cualquier significación preestablecida, la técnica –o la tecnicidad de la existencia- coincide con la partición de los cuerpos, con su ser siempre partes extra partes, con su continuo cuerpo a cuerpo: no hay cuerpo que no esté a cuerpo. Nunca como hoy tenemos la exacta percepción de esta comunidad de los cuerpos: del contagio sin fin que los aproxima, superpone, mezcla, impregna, coagula, clona. Las aperturas de la carne y las transfusiones de la sangre son idénticas a las del sentido. Vacila toda definición de lo sano y lo enfermo, lo normal y lo patológico, lo inmune y lo común. En el flujo de las resonancias magnéticas y en los rayos de las radiografías, en los reflejos de las ecografías y en las infiltraciones de las prótesis, todos los cuerpos son –dice Nancy- envasados, abiertos, difundidos, trasplantados, intercambiados. No hay más un estado de salud ni una estasis enferma: un vaivén, una palpitación irregular o continua, que va de un borde al otro de la piel, de las heridas, de las enzimas sintetizadoras, de las imágenes de síntesis”. Esta “fenomenología del cuerpo tecnificado” no implica ni una reacción ni una celebración de nuestra época: no hace más que poner al desnudo la modalidad propia de nuestra corporeidad. Y concluye Esposito: “Como es sabido, Nancy experimentó de manera directa la partición corpórea en la forma invasiva de un trasplante cardíaco. El informe que realizó en *El intruso* probablemente representa el punto de conciencia más radical y más sobrio de qué significa la tecnicidad del cuerpo propio: su no poder ser de ningún modo exclusivamente propio” (*Immunitas*, ed. cit., pp. 212-214).

⁵⁴ HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad. J. L. Vernal. Eds. Destino, Barcelona, 2000, p. 228.

atribuir la vida a un sujeto (“es entonces por este principio que el vivir pertenece a los vivientes”), “una vida” en tanto figura de la inmanencia absoluta, es lo que no puede atribuirse a ningún sujeto. Mientras Aristóteles, señala Agamben, establece una división en lo viviente, “una vida” es la imposibilidad de establecer divisiones. “El principio de inmanencia absoluta funciona en Deleuze como un principio antitético a la tesis aristotélica sobre el fundamento”⁵⁵. Ahora bien, Deleuze logra esto enlazando, encadenando, el concepto de campo trascendental, de plano de inmanencia y de vida: “El campo trascendental se define por un plano de inmanencia, y el plano de inmanencia por una vida”⁵⁶.

¿Qué es el “campo trascendental”? Definámoslo por lo que no es. No es un campo trascendente o de la trascendencia. Para Deleuze, la historia de la filosofía estaría gobernada por el vértigo metafísico que consiste en introducir o reintroducir en lo trascendental, en la inmanencia, la ilusión de algo trascendente. Desde Platón a Husserl la filosofía sería la historia de este vértigo, que Agamben llama la “ilusión de la trascendencia”, esto es, que la inmanencia es inmanente a una subjetividad trascendental. *Pero el campo trascendental no remite a un sujeto ni a un objeto. No implica conciencia. Es pura corriente de conciencia a-subjetiva, pre-reflexiva, impersonal. Duración cualitativa de una pre-conciencia sin yo.* En cambio, el campo trascendente es el hecho de la aparición de una conciencia que se produce como aparición de un sujeto. Deleuze procura pensar un campo trascendental impersonal que no tiene la forma de una conciencia sintética o de una identidad subjetiva. Deleuze renuncia a entender lo trascendental, como Kant, como la forma personal de un yo, o como Husserl, como ámbito de intenciones y retenciones puras. Incluso la idea de “imprimir” al devenir el carácter de ser, le parecería a Deleuze una ilusión de la trascendencia⁵⁷.

Lo trascendental no es un campo de la conciencia, y esto es lo que Deleuze resume con la paradoja de un empirismo trascendental. El empirismo lo proporciona, por decirlo así, la inmanencia, que no es más ni menos que el movimiento inmanente del devenir. En esto Deleuze es, como sabemos, nietzscheano. Esto inmanente a sí mismo, donde todavía no ha surgido “algo”, es “una vida”: *una* vida, como su artículo lo indica, es lo indeterminado o lo determinado por lo trascendental y no lo trascendente. Deleuze sugiere, empero, que “una vida” es una pura virtualidad que se puede actualizar, y esta posibilidad de actualización es el modo mediante el cual “una vida” coexiste con “la vida”, esto es, con *la* vida individual inseparable de las determinaciones empíricas. “Una vida” es, por decirlo así, vida a secas, sin sujeto, lo que Agamben intenta relacionar con su concepto “nuda vida”. Deleuze busca en dos ejemplos esta coexistencia entre *una* vida y *la* vida. En un relato de Dickens, un sujeto,

⁵⁵ *La inmanencia absoluta*, ed. cit., p. 509.

⁵⁶ *Dos regímenes de locos*, ed. cit., p. 349.

⁵⁷ Toda este campo de lo impersonal Deleuze lo denomina, en *Lógica del sentido*, el “esplendor del Se” y, según Žižek, con esta tesis Deleuze descubre la lógica inmanente del capitalismo. Esto supone reconocer de entrada que en Deleuze el gesto de la salida de la inmanencia impersonal, la aparición del “sujeto”, no es un abandono ni una ilusión de la trascendencia, una hipóstasis en el sentido de Lévinas, o un proyecto de reapropiación en el sentido de Heidegger; al contrario, el sujeto está atravesado por todo ese campo de lo que Spinoza llamó *imitatio affecti*, la circulación impersonal de los afectos, esa multiplicidad de intensidades, de goces, de máquinas colectivas e impersonales, de tal manera que sería válido plantear, como ha hecho Žižek, que la celebración de la impersonalidad en Deleuze, justamente lo contrario de lo que encontramos en Heidegger o en Lévinas, es tanto una indagación en la formación de nadie, esto es, de la persona (*personne*), como la confirmación de una lógica propia del Capitalismo que rige las relaciones humanas en un nivel que la ingenuidad fenomenológica y ontológica no ha sabido teorizar, esto es, en ese nivel de la obsolescencia, de la impersonalidad, de la suspensión de los factores de apropiación.

un ladrón, un canalla despreciado es llevado a la muerte, a la pena de muerte. Por un breve y exiguo momento, los que lo cargan sienten compasión, ven algo en este sujeto que no le pertenece, algo que Dickens llama una “chispa de vida”. *Entre* la vida y su muerte, hay un momento, un entre-tiempo que no es sino el no-lugar donde una vida juega con la muerte. “Una vida está en todas partes, en todos los momentos vividos por tal o cual sujeto viviente y que dan la medida de tales o cuales objetos experimentados: vida inmanente que implica los acontecimientos o singularidades que no hacen más que actualizarse en los sujetos y en los objetos. Esta vida indefinida no tiene en cuanto tal momentos, por muy próximos que estuvieran unos de otros, sino únicamente entre-tiempos, entre-momentos”⁵⁸. Otro ejemplo son los bebés: todos son parecidos, todos tienen o encarnan la vida, pero poseen singularidades (gestos, sonrisas), acontecimientos que no son todavía caracteres subjetivos. Los bebés estarían atravesados por *una* vida inmanente que *es pura potencia e, incluso, beatitud*.

En todo caso, Agamben reconduce esta distinción entre *una* vida y *la* vida a la operación aristotélica que distingue el vivir y el viviente. Toda la relación de la metafísica con la vida mantiene este gesto de aislamiento y distinción de la vida. Desde la perspectiva según la cual la metafísica sería una ontología de la vida, una ontología de la diferencia entre la vida y lo viviente, puede entenderse por qué Heidegger pretende abandonar el concepto de “vida” y por qué Nietzsche sería la culminación de la metafísica: porque la “vida” en Nietzsche es la última impronta del ser pensada por un filósofo. En su estudio sobre Nietzsche, Heidegger señala: “Vida no significa en Nietzsche el ser sólo animal y vegetal ni tampoco las actividades inmediatamente tangibles y urgentes de una vida cotidiana, sino que ‘vida’ es el título que corresponde al ser en su nueva interpretación, de acuerdo con la cual es un devenir”. Más adelante, Heidegger escribe: “Hay que preguntar por qué este fundamento de la primacía de la vida y lo viviente se impone precisamente en el acabamiento de la metafísica occidental”. Y agrega: “La fundamentación del privilegio de la vida tiene su fundamento no en una perspectiva biológica particular y aislada de Nietzsche, sino en que éste lleva a su acabamiento la esencia de la metafísica occidental... *cuando piensa el ente en su totalidad, y previamente ya el ser, como ‘vida’, y cuando determina en particular al hombre como ‘animal de presa’, Nietzsche no piensa de modo biológico sino que fundamenta esta imagen del mundo aparte sólo biológica de modo metafísico*”⁵⁹. Notemos la ambigüedad: el acabamiento de la metafísica, que coincide con el privilegio de la vida, es también la fundamentación de la aparente imagen biológica del mundo. Desde luego, este acabamiento y este privilegio de la vida puede explicarse no con arreglo a una supuesta escatología del ser, sino como una transformación del espacio epistemológico del saber, tal como lo intenta Foucault, o como la simple confirmación de que la metafísica ha sido siempre, como cree Agamben, una ontología de la vida, y en esta ontología de la vida se incluiría, por cierto, el primer Heidegger y su teoría de la vida fáctica. Lo curioso es que, bajo la perspectiva de que la metafísica ha sido desde siempre una ontología de la vida, habría que llegar a la conclusión de que el principio de definición de la vida en Aristóteles como “vida nutritiva”, tiene algo que ver con la definición de la “voluntad de poder como vida” e, incluso, con la “vida fáctica como cuidado”, es decir, que la vida nutritiva tendría alguna relación con el apoderamiento de la voluntad de poder o con la concepción de Heidegger, expuesta justamente en sus interpretaciones sobre Aristóteles, que expresa que “en el estar ocupado en algo está presente el horizonte dentro del cual se mueve el cuidado de la vida”. En lo que se conoce como *Informe Natorp*, Heidegger escribe que “la confusa polisemia de la palabra ‘vida’ y su uso equívoco no deben servir de pretexto para

⁵⁸ *Dos regímenes de locos*, ed. cit. p. 349.

⁵⁹ *Nietzsche I*, ed. cit, p. 423.

desecharla sin más... Resulta básico tener en cuenta que el término *zoe*, *vita* (notemos que Heidegger olvida aquí que *zoé* se remitía en los griegos a la vida animal, y *bios* a la vida humana. Paréntesis mío), designa un fenómeno fundamental en torno al cual gira la interpretación griega, veterotestamentaria, neotestamentario-cristiana y greco-cristiana de la existencia humana... (y plantea, a continuación) El sentido fundamental de la vida fáctica es el cuidado... La actividad del cuidado se caracteriza por el *trato* que la vida fáctica mantiene con el mundo”⁶⁰. Aristóteles decía que lo que fundamenta el vivir de lo viviente es la nutrición y la gestación: en estas definiciones se resume el abismo y la juntura de la historia de la metafísica como historia de la *ontología de la vida*. Estoy tentado de recurrir a la tesis de Sloterdijk según la cual el estar-en-el-mundo es antes una venida-al-mundo, y que esta venida, previa a su reducción ontológica, es una antropogénesis, y que, por lo tanto, el primer trato de lo humano con el mundo se condensa y se descubre no en una ontología sino en lo que ha escrito Mihail Bajtin en *Estética de la creación*, a saber, que a través del acto de comer “el cuerpo transgrede [...] sus propios límites: traga, devora, desgarrar el mundo, se enriquece y se desarrolla a expensas del mundo. El encuentro de un hombre con el mundo, que tiene lugar dentro de la boca que muerde, desgarrar y mastica, es uno de los más antiguos y más importantes objetos del pensamiento y la imaginaria humanos”. El primer trato sería la disponibilidad del mundo para el deseo famélico, una tesis para nada alejada de lo que dice Heidegger en *Ser y Tiempo*, como ya lo veremos.

La pregunta de Agamben sobre qué relación habría entre la vida nutritiva y la vida como inmanencia absoluta de Deleuze, se amplía a la relación entre vida nutritiva y la vida fáctica heideggeriana. La *Trophe* (el nutrir), dice Aristóteles, conserva la existencia o la esencia o la entidad. El carácter más íntimo de la vida nutritiva es ante todo la autoconservación. Spinoza, pensador frecuentado por Deleuze, define el *conatus* como deseo de perseverar en el propio ser. Todo ser persevera en su propio ser y desea perseverar en él, todo ser es *vis inertiae* y *vis immanentiae*. Deleuze define una vida como pura potencia que conserva sin actuar y, agrega, esta es su beatitud, su gozo. Una vida es la inmanencia del deseo a sí mismo. Lo primero que surge como pregunta es qué tiene que ver este hilo de la autoconservación, de la nutrición, de la inmanencia, del gozo, del deseo vuelto a sí, con la economía y con el “trasfondo famélico”. Habrá que ampliar la noción de “nutrición” a su aspecto más simple: la nutrición es siempre la gestión y articulación de una falta. Define la insuficiencia radical de lo viviente y la necesidad de suturar la ausencia. La nutrición es habitualmente entendida –lo que, en cierto modo, remite a Aristóteles de manera superficial- como consumo, incorporación y transformación, pero también implica la producción del elemento ingerido y la reproducción constante del alimento (y la gestación del otro ser vivo. La primera potencia del alma viviente es nutritiva y generativa). Pues bien, según el análisis de Arendt, esta concepción subyace en la definición de la “labor”.

Marcuse, insisto, afirmaba que toda teoría económica que parte de la “necesidad” como motor del hacer, reduce o ve al ser humano, ante todo, como ser orgánico, como vida orgánica en el sentido de la biología⁶¹. Necesidad, consumo y labor, parecen ser los fundamentos de una economía de la vida material. “El ciclo de la vida biológica –dice Arendt- requiere que lo sustente el consumo, y la actividad que proporciona los medios de consumo es la labor. Cualquier cosa que la labor produce pasa casi inmediatamente a alimentar el proceso de vida (reparemos en el término

⁶⁰ HEIDEGGER, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Trad. de Jesús A. Escudero. Edit. Trotta, Madrid, 2002, pp. 34-35.

⁶¹ *Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo*, ed. cit., p. 26.

“alimentar”. Paréntesis mío), produce –o más bien reproduce- nueva “fuerza de labor”, exigida para el posterior sostenimiento del cuerpo (para Marx, agrego, lo que distingue la vida humana de la vida animal es que el ser humano imagina y luego produce sus medios de subsistencia). Desde el punto de vista de las exigencias del propio proceso de la vida, la “necesidad de subsistir” domina tanto la labor como el consumo, y ésta (la labor), cuando se incorpora, “recoge” y corporalmente “mezcla” las cosas proporcionada por la naturaleza, realiza activamente lo que el cuerpo hace incluso más íntimamente cuando consume alimento. Ambos son procesos devoradores que apresan y destruyen la materia, y el “trabajo” realizado por la labor sobre su material es sólo el preparativo para su final destrucción”⁶². Adviertan ustedes cómo *la labor es una economía de la incorporación, transformación de la materia y producción de un nuevo objeto; es, pues, un ciclo digestivo, donde la acumulación final del excedente vendría a ser una indigestión, una imposibilidad de evacuar*. Entendida como fisiología aplicada, la economía capitalista, en cuanto acumulación de capital, es la realización de la estitiquéz o constipación. Esta sería la ironía de la obesidad en la sociedad de la abundancia.

Tal vez lo atractivo de esta consideración fisiológica es que incluso una concepción existencial, ontológica, psicoanalista, que considera lo humano desde una insuficiencia original, desde una penuria, desde una indigencia, reconduce la “esencia” de lo humano a una serte de urgencia vital y la realización de su existencia a una obligación ontológica de colmar esa indigencia realizando sus posibilidades. Una teoría de la “urgencia” es precisamente lo que, según Sloterdijk, emparenta a Marx con Heidegger (tal vez por eso Heidegger rescataba como “novedad” de Marx su teoría de la “alienación”), una relación todavía inexplorada a la que yo agregaría la trilogía de la impropiedad, lo propio y la re-apropiación, claro que en uno la re-apropiación es colectiva y en el otro es individual⁶³. Pues bien, sondeado con timidez filosófica esta

⁶² *La condición humana*, ed. cit., p. 120.

⁶³ Ver HEIDEGGER, M. *Carta sobre el humanismo*. Alianza editorial, Madrid, 2000. Sobre la relación entre Marx y Heidegger, véase SLOTERDIJK, P. *Venir al mundo, venir al lenguaje*. Edit. Pre-Textos, Valencia, 2006. La razón por la que Heidegger siente interés por la alienación es justamente porque este término expresa la impropiedad cotidiana del Dasein. Pero esta idea debe ser desarrollada. Expongo algunas líneas: “Cada cual es el otro y ninguno sí mismo. El uno (*das Man*, el se) que responde a la pregunta por el quién (*Wer*) del Dasein cotidiano (*alltägliche Dasein*), es el nadie (*das Niemand*, el Ninguno) al que todo Dasein ya se ha entregado siempre en su estar-entre-otros (*alles Dasein im Untereinandersein sich je schon ausgeliefert hat*)” (*Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 152; *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe, Band 2. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 170). No debemos omitir el peso de estas reflexiones, pues tienen el peso que tiene en Kant el anuncio furtivo, en el contexto de una crítica de la teología racional, de un desequilibrio, fisura, quiebre o alienación de derecho en el Yo [Moi] puro del Yo [Je] pienso: el sujeto ya no puede representarse su propia espontaneidad más que como la de Otro. Yo es otro, el otro es nadie o, incluso, el yo es nadie: tal es el peso de la cuestión. Por un extraño paralelismo, este proceso de alienación del Yo corresponde, en líneas generales, al proceso de expropiación que describe Marx en el surgimiento de esa paradójica y reciente personalidad jurídica que es la sociedad anónima, estructura orgánica impersonal que Marx situaba como fase del máximo desarrollo del capitalismo: “La ganancia aparece así como simple apropiación de trabajo ajeno sobrante, emanada de la transformación de los medios de producción en capital, es decir, de su enajenación con respecto al verdadero productor, de su antagonismo como propiedad ajena frente a todos los individuos que intervienen realmente en la producción, desde el gerente hasta el último jornalero. En las sociedades anónimas, la función aparece separada de la propiedad del capital y el trabajo aparece también, por tanto, completamente separado de la propiedad sobre los medios de producción y sobre el trabajo sobrante. Este resultado del máximo desarrollo de la producción capitalista constituye una fase necesaria de transición hacia la reversión del capital a propiedad de los productores, pero ya no como propiedad privada de productores aislados, sino como

alianza entre economía y vida, he llegado a la conclusión provisional de que esa parte de la vida humana subsumible o controlable por una bio-política económica, es su *trasfondo famélico*.

Seguramente, como ya dije, la relación entre economía y trasfondo famélico está constituida por la reducción de la vida y del cuerpo viviente a lo orgánico, a un organismo necesitado⁶⁴. La metáfora organológica no será sólo el fundamento político

propiedad de los productores asociados, como propiedad directa de la sociedad” (MARX, K. *El Capital, Tomo III*, p. 415. FDE, México, 1998). Si no fuera por cierto prurito ontológico que nos hace mirar con reserva esta posibilidad, habría que establecer el clivaje de lo anónimo en la economía del mismo modo que el paso invisible que va de la impropiedad a lo propio en Heidegger supone la necesaria modificación existencial del “se”. Dicho de otro modo: establecer una relación entre la mano invisible y anónima de la economía (el “principio de invisibilidad” del que hablaba Foucault) y las manos anónimas de los otros en la cotidianidad del Dasein; y, también, lo propio en el sentido de la propiedad económica y lo propio en el sentido de la propiedad existencial: apropiación económica (Smith, Locke, Marx) y apropiación existencial (Heidegger). Hay todo un proceso de impersonalidad, de anonimato que no sólo corresponde a la determinación de “los Otros” según la “alienación cotidiana” o, como en Sartre, “económica” sino que opera en esa “alienación de derecho” en el seno del “yo”; proceso que corre en el mismo orden de esos aparentes “descubrimientos” del siglo reciente: el *Ello* habla de Fichte, el *Ello* freudiano, el “se” de Blanchot, Heidegger y Sartre, la impersonalidad radical de Deleuze, el *Ello* desconstruye de Derrida, la espectralidad mediática, etcétera. No se trata de hacer coincidir todos estos procesos, todas estas “figuras”; sin embargo, ¿podemos omitir cierta “coincidencia” integrante de estos procesos? La producción-de-sí a través de una fisura palpable, de una alienación en el seno de sí, y la producción que expropia hasta su propia expropiación en lo anónimo corre en la misma línea invisible, pero no menos decisiva, que permitirá asociar lo anónimo con la multitud: acumulación de hombres y acumulación del capital no pueden ser separados. La acumulación-masa es ingénita de la acumulación-capital, como el anonimato-masa lo es de la sociedad anónima, el yo es otro de la alienación. En definitiva, el proceso de reapropiación o de apropiación (*cuyo fondo sigue siendo la idea de que lo humano es un mecanismo orgánico de incorporación y asimilación, un mecanismo intususcéptico*), tanto en Heidegger como en Marx, suponen la necesaria impropiedad inicial y la fisura de lo anónimo (con la diferencia fundamental que la apropiación es en uno un proceso eminentemente social y en otro es un proceso de heroicidad individual).

⁶⁴ Llamo la atención sobre la larga reflexión de Heidegger acerca del “organismo”, y sobre la distinción entre este *modo fundamental determinado de ser animal* y el ser humano. Ahora bien, puesto que he insinuado la acentuación de la carencia, cabe advertir que Heidegger ubica inicialmente el problema de la carencia, de la pobreza, del no-tener, del lado de la animalidad no porque la animalidad sea *pobre de mundo* de una manera esencialmente propia, sino porque sirve como “ilustración comparativa” con la “esencia del hombre”, que es *conformadora de mundo*: “el carácter de organismo del animal –en el sentido descrito del perturbamiento- ¿es la condición de posibilidad de la pobreza de mundo o, por el contrario, es ésta la condición y el fundamento esencial del organismo y de su posibilidad interna? Evidentemente, lo acertado es lo primero: el perturbamiento es la condición de posibilidad de la pobreza de mundo” (p. 326-327). Ahora bien: la esencia de la vida es pensada por Heidegger en este texto a partir de la esencia del organismo como peculiaridad de la animalidad, como peculiar capacidad de crear órganos funcionales: “*ser capaz* forma parte del *ser real* del animal, de la *esencia de la vida*” (p. 287). Me detengo en este texto de manera superficial para volver a remarcar el ejercicio de distinción entre la vida y la existencia, la vida animal y la existencia humana, pero esta distinción es aquí problemática. Heidegger dice: “la existencia humana es en sí misma un peculiar estar transpuesto en el plexo de anillos de lo viviente”. La distinción se juega en qué significa lo peculiar, lo transpuesto (*Versetztheit*) y los anillos (*Umringszusammenhang*). El dilema se juega, para Heidegger, en esta frase poco destacada: “Un hombre viene al mundo, ve la luz del mundo” (*Ein Mensch kommt zur Welt, erblickt das Licht der Welt*. En *Los problemas fundamentales de la metafísica*. Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 337). Que el “hombre” viene-al-mundo, significa que es el resultado de una *antropogénesis*; que llega y ve la luz del mundo, significa que llega a la aparición (*fenomenología*); que ve la luz como la apertura

de una descripción de la sociedad como cuerpo (Spinoza, Hobbes, Rousseau), sino de la economía. La relación entre economía y vida, o la economización de la vida, está encentada por la idea general del *animal laborans*, pero, a su vez, este *animal laborans* es definido a partir de la necesidad, del ciclo de necesidades orgánicas. Aunque sigo los planteamientos de Foucault en el sentido que la relación entre vida y economía ha de buscarse en la significancia económica que tuvieron y tienen para la práctica gubernamental los fenómenos propios de los seres vivos como la salud, la higiene, la natalidad, las razas, la longevidad, la sexualidad⁶⁵, y que esa práctica creó al mismo tiempo una abstracción individual en la figura del “homo oeconomicus” y una abstracción colectiva en la figura del mercado y la sociedad civil⁶⁶, me parece que la juntura precisa se produce en la reducción de la vida a organismo. Es cierto que el *animal laborans* produce y reproduce (la nutrición en Aristóteles, reitero, no es sólo ni primeramente conservación de sí, sino conservación para otro como fundamento de la gestación) comenzando por la reificación o erección de un objetivo mundo de cosas, pero, como señala Arendt, tal proceso es reconducido a una relación metabólica “en el que queda inmediatamente incorporado el producto, consumido y aniquilado por el proceso vital del cuerpo”⁶⁷. No se trata, entonces, de cualquier organismo, sino de uno que necesita producir su propio ciclo de incorporación. La “vida” específicamente humana que la economía aísla como objeto de análisis sería, para Arendt, el poder metabólico de la labor que es capaz de crear un excedente⁶⁸.

Es interesante en qué sentido Arendt replica, tal vez sin conocerlo, la idea de “carencia de mundo” que Heidegger asigna al animal, en el contexto de la “labor”: “La única actividad que corresponde estrictamente a la experiencia de no-mundanía... de pérdida del mundo... es la labor, donde el cuerpo humano, a pesar de su actividad, vuelve sobre sí mismo, se concentra sólo en estar vivo, y queda apresado en su metabolismo con la naturaleza sin trascender o liberarse del repetido ciclo de su propio funcionamiento”⁶⁹. Un funcionamiento encerrado en su círculo es lo que define, para Heidegger, un organismo. Pero aquí, entonces, surge lo problemático: si concordamos con Foucault y Agamben en cuanto a que es en los campos de concentración nazis donde el umbral biológico de la modernidad que da surgimiento a la biopolítica se expresa en su radicalidad, es evidente que esos campos de concentración, además de

del ente en su ser, significa una *ontología*. La cuestión de “lo humano” se juega, para la filosofía, en una triple forma de venida. Arrojada en la escena de la aparición, la filosofía es una fenomenología o lógica de la aparición; entre lo oculto y la presencia, la ontología es una lógica de la venida del ser; entre la oscuridad del útero y la uteromimesis, la antropología es una lógica de la venida-humana-al-mundo. Si la estructura de la venida fenomenológica es esencialmente asignable a Husserl y la venida ontológica a Heidegger, la venida antropológica será, acaso, uno de los aportes fundamentales de Sloterdijk. Agamben estructura, sin mayores distinciones, su versión de la “antropogénesis”: primero, “lo antropogénesis es lo que resulta de la cesura y de la articulación entre lo humano y lo animal. Esta cesura se produce sobre todo en el interior del hombre”. Segundo, la ontología (yo hablaría aquí de ontogénesis) es “la operación en que se efectúa la antropogénesis, el llegar a ser humano del viviente”. La metafísica es esta operación que saca la historia humana de la *phýsis* animal a través de lo *metá*. Tercero, la ontogénesis conforma una ontología, que no sería más que una estadía aferrada en lo no-abierto animal. “El hombre suspende su animalidad y, de este modo, abre una zona libre y vacía en que la vida es apresada y abandonada en una zona de excepción” (*Lo abierto. El hombre y el animal*. Edit. Pre-texto, Valencia, 2005, p. 101). Sobre las “Formas del la venida”, remito a mi trabajo sobre este punto.

⁶⁵ *El nacimiento de la biopolítica*, ed. cit., p. 359.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 336

⁶⁷ *La condición humana*, ed. cit., p. 123.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 127.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 131. Lo curioso, lo importante, no es que la existencia humana no es pobre de mundo, sino que puede perder el mundo.

lugares de tortura y exterminio de individuos reducidos a una especie, fueron campos de trabajo forzado, es decir, lugares de economía. Los lugares paradigmáticos de la biopolítica moderna, los campos de concentración, tortura y exterminio, son también “lugares” donde la vida y el cuerpo son reducidos a su utilidad económica. Ahora bien, fue justamente Robert Antelme, preso en un campo de concentración nazi, quien explicó la lógica perversa que operó en la “legalidad” interna de esos campos entre los presos, los comandos intermediarios y los SS: “hacer que un hombre tenga hambre para tener que castigarlo después porque roba peladuras y, con esta acción, merecer la recompensa del SS y, por ejemplo, obtener como recompensa la sopa suplementaria que hará que aquel hombre esté más hambriento, tal era el esquema de su táctica”⁷⁰. La experiencia de Auschwitz es paradigmática precisamente porque ensaya, como si fuera en un laboratorio, unas formas de hábito social y de ejercicio del poder completamente nuevas y desconocidas hasta entonces. Así lo ve Agamben: “Al haber sido despojados [los] moradores [del campo] de cualquier condición política y reducidos íntegramente a nuda vida, el campo es también el más absoluto espacio biopolítico que se haya realizado nunca, en el que el poder no tiene frente a él más que la pura vida biológica sin mediación alguna”⁷¹. Levi acomete una reflexión similar cuando afirma: “Querría hacer considerar de qué manera el *Lager* ha sido, también y notoriamente, una gigantesca experiencia biológica y social”⁷². El capítulo precisamente llamado “Los hundidos y los salvados” de *Si esto es un hombre* analiza la nueva lucha por la vida que se desarrolla dentro del campo: “aquí, la lucha por la supervivencia no tiene remisión porque cada uno está desesperadamente solo”, resumiéndose en la única ley que marca las relaciones del hombre con su realidad concentracionaria: “a quien tiene le será dado, a quien no tiene le será quitado”⁷³. El hambre es el estado natural del concentrado, pero sería también, entendida como forzada condición de supervivencia, el estado reducido del *homo laborans* que es “expulsado del mundo en cuanto que está encerrado en lo privado de su propio cuerpo, atrapado en el cumplimiento de necesidades que nadie puede compartir y que nadie puede comunicar plenamente”⁷⁴. Leer los testimonios de la experiencia del campo es palpar la preocupación humana por la comida, la lucha, incluso hasta la muerte, del ser humano en busca de alimento. El hambre no es una circunstancia, un accidente que experimenta el deportado; no, es algo más que todo eso, es precisamente lo que da sentido y ser al campo: “¿Pero cómo podría pensarse en no tener hambre? El *Lager* es el hambre: nosotros somos el hambre, un hambre viviente”⁷⁵. La planificación alimenticia estaba pensada para mantener en sus mínimos vitales al preso, para sacar de él la mínima y necesaria energía prevista para el trabajo de unos pocos meses. Tras este agotamiento, el esclavo pasa a ser un cadáver y será repuesto con otro esclavo que viene en otro tren: “Consumidas en dos o tres meses las reservas fisiológicas del organismo, la muerte por hambre o por enfermedades causadas por el hambre, era el destino habitual del prisionero”⁷⁶. La diferencia entre los condenados a morir y los privilegiados en la vida del campo está precisamente en las calorías, en los gramos de pan suplementario, en la mayor cantidad de sopa, en la posibilidad de disponer o de almacenar alguna rodaja de salchichón. “Una masa

⁷⁰ ANTELME, R. *La especie humana*. Arena Libros, Madrid, 2001, p. 10.

⁷¹ AGAMBEN, G. *Medios sin fin*. Editorial Pre-Textos, Valencia, 200, p. 40.

⁷² LEVI, P. *Si esto es un hombre*, p. 93.

⁷³ *Ibíd.*, pp. 94-95. “Los campos de concentración son laboratorios para la experimentación del dominio total, porque, siendo la naturaleza humana lo que es, este objetivo sólo puede alcanzarse en las condiciones extremas de un infierno construido por el hombre” (Hannah Arendt, citada por Agamben en *Homo sacer*, ed. cit., p. 152).

⁷⁴ *La condición humana*, ed. cit., p. 134-135.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 79

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 36.

envejecida, conducida a empujones hacia delante, de meta en meta: del pan a la fábrica, de la fábrica a la sopa, de la sopa al jergón. A todas horas el peso del estómago vacío, las mandíbulas inmóviles, la pesadez de los huesos. Los dientes se mantienen blancos. Listo para engullir lo que le echen, el aparato se mantiene atado y tranquilo como las máquinas paradas. Sólo arrancará al morir⁷⁷. Si el campo de concentración es el lugar paradigmático de la biopolítica, lo es precisamente porque allí *se reduce la vida humana a su trasfondo famélico*. Antelme decía que quien entraba allí no podía pensar en otra cosa que no fuera el hambre, pero “pensar” el hambre era imposible⁷⁸: “No hay solución. No sufre. Ningún dolor. Sólo el vacío en el pecho, en la boca, en los ojos, entre las mandíbulas que se abren y se cierran sobre nada, sobre el aire que entra en la boca. Los dientes mastican el aire y la saliva. El cuerpo está vacío. Sólo aire en la boca, en el vientre, en las piernas y en los brazos que se vacían. Buscan un peso para el estómago, para apestar el cuerpo en el suelo; es demasiado ligero para tenerse⁷⁹. Pero cuando la táctica perversa del sistema alimenticio permitía comer algo, entonces era aún más evidente lo famélico mismo: “He retirado mi rebanada... He masticado el primer bocado; al entrar el pan, los dientes han hecho un ruido que ha llenado mis oídos. Era una gruta de aromas, de jugo, de comida. Todo era comida. La lengua, el paladar, no daban abasto. Tenía miedo de perderme algo. Masticaba, tenía por todas partes, en los labios, en la lengua, entre los dientes, el interior de mi boca era una caverna, la comida se paseaba por su interior. He acabado por tragar, ha sido tragado. Cuando ya no he tenido nada en la boca, el vacío ha sido insoportable. Más, más; la palabra ha sido inventada para la lengua y para el paladar; un bocado más, un bocado más, no debía pararse, la máquina de triturar, de sentir, de lamer estaba en marcha. Hasta ese momento la boca nunca había notado que era algo que no se podía colmar, que nada podía servirle de una vez por todas, que siempre necesitaría más⁸⁰. Tal es, pues, el *trasfondo famélico absoluto*.”

Este trasfondo famélico, pensado desde la confusión con la nutrición y sublimado por la metafísica, esto es, pensado desde ese principio del alma que Aristóteles definió en último término como aquello que conserva la entidad (“la nutrición es la potencia capaz de conservar al sujeto que la posee en cuanto tal”), asoma en todas metonimias de la incorporación, de la autoconservación, de la asimilación, de la introyección, de la autoafección, de la autoconciencia, de la apropiación. El paradigma autorreferencial de la filosofía occidental que gobierna la comprensión del sujeto (incluso de ese “sujeto bien comprendido”, el Dasein, y su modificación existencial que va desde la exapropiación o la pérdida de sí a la apropiación o el poder ser-sí-mismo), cuyo comienzo es esa capacidad de pensarse a sí mismo que define el *noûs* aristotélico, tiene su arquetipo –señala Agamben– en el conservarse a sí misma de la vida nutritiva. Habrá que justificar y pensar estas metonimias de la incorporación o de la introyección, como las llama Derrida, subliman lo famélico. Nietzsche describe este mecanismo de incorporación en términos sublimados como “el proceso espiritual en el alma del hombre moderno”: “El hombre moderno arrastra sobre sí una inmensa cantidad de indigestas piedras de conocimiento que, en ocasiones, también crujen en su estómago... En virtud de este *crujir* se delata la propiedad más característica del hombre moderno: el singular contraste entre un mundo interior al que no corresponde ningún tipo de exterioridad y

⁷⁷ *La especie humana*, ed. cit., p. 89.

⁷⁸ Pensar el hambre es imposible porque el hambre radical sobrepasa la autoafirmación del *cogito*: tener hambre es siempre un modo de tener algo otro que re-suena en las entrañas.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 90.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 110.

una exterioridad a la que no corresponde ningún mundo interior...⁸¹. Más adelante intentaré desarrollar este mecanismo de incorporación, que en este caso Nietzsche sublima en relación con el conocimiento: “El conocimiento que se toma en exceso, sin hambre, incluso sin necesidad, deja de ya de obrar como un motivo transformador que impulsa hacia fuera... Porque nosotros, los modernos, no tenemos nada propio: sólo llenándonos hasta el exceso de tiempos antiguos, costumbres artes, filosofías, religiones y conocimientos, llegamos a ser algo dignos de consideración, esto es, como enciclopedias ambulantes...⁸². De este modo, Nietzsche considera la sobresaturación histórica desde el punto de vista de un mecanismo de incorporación, desde una incorporación indigesta, que en cierto modo sigue tragando sin hambre, y esto, claro está, es un “perjuicio para la vida”.

Hay metonimias sobre el hambre relevantes en Nietzsche, especialmente porque reconducen sus conceptos a una dimensión fisiológica⁸³. De hecho, en *Ecce Homo* Nietzsche parece ubicarse, al comienzo, en esta indigestión, en este comer sin hambre del hombre moderno: “Habían pasado diez años en los cuales la *alimentación* de mi espíritu había quedado propiamente detenida, en los que no había aprendido nada utilizable, en los que había olvidado una absurda cantidad de cosas a cambio de unos cachivaches de polvorienta erudición. Arrastrarme con acribia y ojos enfermos a través de los métricos antiguos...⁸⁴. De este proceso, Nietzsche extraerá, primero, la

⁸¹ NIETZSCHE, F. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Trad. de Germán Cano. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, pp. 68-69.

⁸² *Ibíd.*, p. 70.

⁸³ Hay otras líneas más literarias, más sociológicas o antropológicas, si se quiere, sobre el hambre. La más relevantes podría ser aquella que recuerda que la escena originaria de la comunidad no se conforma solamente a partir del asesinato del padre; Freud enfatiza que los hermanos no sólo repiten indefinidamente el acto traumático, sino que procedieron a la asimilación-identificación por medio de la comida totémica. Otra línea es el *Manifiesto Antropófago* y, también en Brasil, la “estética del hambre” del *cinema novo*, de Glauber Rocha. En el fondo, “pensar el hambre” es pensar en estrategias tercermundistas, en ejercicios de pueblos colonizados: hambre como discurso y forma de una ‘textualidad’ latinoamericana que digiere, modula, mastica, deglute, escupe, balbucea, digestiona, expulsa, saborea, los lenguajes exógenos y los renombra. La idea del “calibanismo” de la *Tempestad* de Shakespeare, pasando por la utopía de Montaigne (también el tratamiento de Voltaire), cuyo ensayo sobre caníbales se inspira en Brasil, y la idea para mí más interesante -porque la otra se presta mucho para el exotismo del ‘canibal latinoamericano’-, de los textos visuales y escritos que se devoran a los ‘originales’ europeos y que saturan con textualidades de todos los gustos y saberes (sabores). Luego está el imaginario masculino sobre la mujer: el vestíbulo vaginal como boca, la penetración como un dejarse tragar. La mujer, dentro de este imaginario masculino, es el ejemplo de una apropiación exapropiada: alguien que come y se deja comer, o se dejaría comer, durante nueve meses, por un ser que se duerme en su interior. El orgasmo es también una digestión. Siguiendo con las locuras de la voracidad sublimada, en *Esferas I* Sloterdijk propone una “fundamentación de una ginecología negativa”, que casi se podría entender tanto en el sentido de una clausura en la madre como en el sentido de la fascinación por el órgano sexual femenino. Allí están, por lo demás, los manuscritos del siglo XVIII sobre las parturientas, las parteras y los abortos. En ellos se marca el cuerpo femenino como la vagina dentada, como el espacio de absorción, como ese vacío ambiguo que vacila entre creador/contenedor, misterio/secreto. ¿Cómo omitir la línea canibal del cristianismo y su eucaristía salvaje, su teofagia? Es cierto que comer-a-dios todos los domingos, mascar y tragar la hostia o beber el vino, carne y sangre, es una posibilidad sublimada que carece de remordimientos. “Entre los cristianos –dice Sloterdijk en *Esferas I*-, desde siempre, la inanimación del Dios se subraya sin reparos con un gesto de in-corporación: consumen aquello por lo que ellos mismos quieren ser consumidos”. También está la “economía de la incorporación” en Derrida (*Dar la muerte*, ed. cit.), y sobre el problema de la “incorporación” en la política, véase ESPOSITO, R, *Immunitas*, ed. cit., pp. 160s.

⁸⁴ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Alianza Editorial, Madrid, 1971, p. 82.

conclusión física, vital, de que se encontraba “escuálido, famélico: justo las realidades eran lo que faltaba dentro de mi saber, y las «idealidades», ¿para qué diablos servían! Una sed verdaderamente ardiente se apoderó de mí: a partir de ese momento no he cultivado de hecho nada más que fisiología, medicina y ciencias naturales, incluso a auténticos estudios históricos he vuelto tan sólo cuando la tarea me ha forzado imperiosamente a ello”. Entonces Nietzsche arriba a una conclusión, a una formulación fisiológica de la estética –conclusión que es precisamente la que se encuentra en el fundamento de su autocrítica a *El Nacimiento de la tragedia*: que este estado famélico es el que provoca “aquella imperiosa necesidad de lograr una anestesia del sentimiento de vacío y de hambre por medio de un arte narcótico, por medio del arte de Wagner, por ejemplo. Mirando a mi alrededor con mayor cuidado he descubierto que un gran número de jóvenes se encuentra en ese mismo estado de miseria: *una primera contranaturalidad fuerza formalmente otra segunda*”⁸⁵. Vemos aquí esbozada una articulación del vacío mediante la sublimación de la falta, que es lo que entenderemos como el trasfondo famélico, pero es claro que en Nietzsche la forma de esta sublimación es una transformación del instinto. En todo caso, la tesis que junta el vacío y el hambre con un arte narcótico es bien interesante, porque, de hecho, pone la cuestión del hambre en un plano no instintivo, es decir, susceptible de controlarse, taparse, llenarse, mediante ilusiones o compensaciones. En Nietzsche, la crítica de estas “formas de suturas” está en el centro de su crítica a eso que llama “contranaturalidad”, que, dicho escuetamente, es justamente la reducción de la voluntad de vida a voluntad necesitada, famélica, vacía; voluntad, pues, que necesita conservarse. La economía de las necesidades se asienta, por tanto, en un esquema compensatorio “consecuencia –dice Nietzsche en el aforismo 354 de *La gaya ciencia*– de una terrible necesidad que por largo tiempo dominó al hombre: por ser este el animal que corría mayor peligro, tuvo necesidad de ayuda, de protección... tuvo necesidad, en primer lugar, de “conciencia”, también le fue necesario “saber” cómo se sentía, saber lo que le hacía falta, saber qué pensaba”. La economía de las necesidades se desplaza reduciendo la vida a este trasfondo famélico orgánico, juntura de la carencia y la sublimación. Incluso, en el mismo aforismo Nietzsche habla en términos marxista cuando establece que la “conciencia” es un exceso, un excedente de la necesidad y de la penuria: “algo así como un tesoro, por decirlo de este modo, progresivamente acumulado que aguarda al heredero que haga de él un uso derrochador”. Y si es cierto que la moral ascética tuvo alguna relación con la primerísima formación del capitalismo; y si es cierto que, como dice Foucault, más importante aún para el capitalismo fue la entrada en la historia de la vida, vemos cómo en Nietzsche esta economía de las necesidades, de la satisfacción de necesidades, que se inscribe en un esquema compensatorio de la carencia, de la reducción carencial de la vida, corresponde justamente al ideal ascético descrito en la *Genealogía de la moral*: “El ideal ascético nace del instinto de protección y de salud de una vida degenerada, la cual procura todos los medios para conservarse y lucha por su existencia”.

La cuestión de la “incorporación”, del hambre y de la nutrición, está también relacionada con el concepto de “voluntad de poder”, al menos según su exposición parcial en la obra tardía. En efecto, como Aristóteles, Nietzsche dirá que la “vida” es corrientemente entendida “como una multiplicidad de fuerzas unidas por un mismo proceso de nutrición”⁸⁶. Ahora bien, Nietzsche distingue la vida según la voluntad de poder, de una vida orgánica, justamente porque tal “vida orgánica” está asociada a un instinto de autoconservación. “No es posible considerar al hombre como *primum*

⁸⁵ *Ibid.*, p. 82.

⁸⁶ NIETZSCHE, F. *La voluntad de poderío*. Trad. de Aníbal Frouff. Editorial Edaf, Madrid, 1981, p. 352.

mobile, ni tampoco la conservación de sí mismo. El hambre, comprendida como consecuencia de la subnutrición, significa: el hambre como consecuencia de una voluntad de poderío que no es ya la dueña. No se trata en modo alguno de reparar una pérdida: sólo más tarde, y a consecuencia de una división del trabajo, después que la voluntad de poderío ha recorrido otras vías para satisfacerse, la necesidad de asimilación del organismo para satisfacerse, reduce el hambre a la necesidad de remediar pérdidas⁸⁷. Vemos así en qué sentido el “hambre” es, como dice Nietzsche, “una adaptación más estricta cuando el impulso fundamental hacia el poderío ha adquirido una forma más espiritual”⁸⁸. El impulso fundamental sería, pues, hacia el poderío (la apropiación de alguna cosa, asimilación, dominación, e incorporación); lo derivado es el hambre o la nutrición, “consecuencia de la insaciable apropiación de la voluntad de poderío”. La nutrición, subsumida en el nivel orgánico de la autoconservación, en el nivel de la vida orgánica definida por Bichat como sucesión entre asimilación y excreción, carece de esa beatitud radical que tiene, para Nietzsche, la voluntad de poder. Y, sin embargo, será Zaratustra quien exclame: “el hambre me *asalta* como un ladrón”, es decir, como algo que viene desde afuera, un *intruso*, un ruido en las entrañas, un otro en la mismidad. Lo que está debajo, el sujeto, el *hypokeimenon*, tendría este vacío, este orificio de evasión famélica que la voluntad de poder sutura y, si me permiten decirlo, sublima. La voluntad de poder es voluntad de “saciamiento”, pero incluso *en la saciedad Zaratustra tiene hambre*, como dice Nietzsche.

Ahora bien, como ya dije anteriormente, el supuesto *trasfondo famélico* continúa este ejercicio de distinciones, limitándose a sondear la vida humana. ¿Qué es el *trasfondo famélico*? “Famélico” viene de *fame*, que significa *hambre*, pero lo “famélico” es algo más que el hambre: es la insaciabilidad encarnada que espera saciarse, es la insaciabilidad encarnada y el deseo de encarnación. Esta es la economía general de la vida humana. No hablaré en sentido biológico de este *trasfondo famélico*, sino, por decirlo así, me acercaré metafóricamente. La economía de lo famélico consiste en articular lo insaciable, en articular la falta, el vacío, el hueco, y en sublimar esta falta. El hambre articula el vacío, y el comer sublima la falta.

El *trasfondo famélico* no es una manera de definir, como hizo Bichat, la vida como un conjunto de procesos que se resisten a la muerte, simplemente porque lo famélico indica que, desde siempre, *la vida ya está muerta de hambre*. Habrá que explicar en qué sentido la vida ya está muerta de hambre, pero, ante todo, habrá que explicar en qué sentido esta economía de lo famélico parte de la supuesta indigencia ontológica de la vida humana, suposición que rige tanto los discursos existenciales, existencialistas y psicoanalistas, como la reducción de la economía a una satisfacción de necesidades. En cierto modo, el *trasfondo famélico* debiera volverse sobre sí, comerse a sí mismo, y transformarse en una *Crítica de la Razón Carencial*. Las primeras indicaciones sobre una crítica de esta “razón carencial” que gobierna una parte importante de los discursos del siglo XX, se encuentran en Deleuze y en Sloterdijk. En todo caso, otorgarle tal importancia a lo famélico remite, sobre todo, a Ernst Bloch. Para expresarlo en términos heideggeriano, Bloch diría que es por el hambre que somos en el tiempo, en el tiempo de la espera, en ese intervalo de la espera donde, como dice Blanchot, hay tiempo de más y falta tiempo al tiempo, intersticio en el que hay a la vez una privación, una falta, un no tener, y al mismo tiempo un movimiento para salir de esa privación, de esa falta, de ese no tener, para ir hacia una realización. El hambre es la primera forma de espera, el ingreso en la demora del tiempo, una demora cifrada en la boca abierta del niño que aguarda su alimento. La boca es la paciencia del tiempo. El análisis del impulso en la “conciencia

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 355-356.

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 357.

anticipadora” que describe Ernst Bloch en *El principio esperanza*, está tamizada por una terminología del hambre que, dicho sea de paso, hace del ser humano un animal que da rodeos, entre los que vale recalcar como secundarios la libido, la pulsión de muerte y los impulsos del yo. Siempre se trata de llenar con algo exterior un vacío, una carencia en la aspiración, en el apetito. Algo falta. Y en el orden de la existencia, desafiando toda erudición ontológica, Bloch dirá que el estómago es la primera lamparilla humana a la que hay que echar aceite. Según Bloch, los pacientes burgueses del psicoanálisis no tienen hambre o, mejor, no tiene problemas para conseguir alimentos: “El psicoanálisis ignora el aguijón del hambre, exactamente lo mismo que la hipocresía de la sociedad ignora la libido”. Escribe Bloch: “la propia conservación –con el hambre con su manifestación más tangible– es el único entre los varios impulsos fundamentales que realmente merece este nombre...” (Notemos cómo Bloch reitera, a partir del hambre, el privilegio de la autoconservación). El hambre no es, pues, una “fase oral” de la libido; es la primera intencionalidad, el primer interés, el primer afecto, el primer anhelo, la primera espera y esperanza. La esperanza, el más humano de los movimientos, está unida a la insatisfacción y los sueños diurnos proceden todos del hambre⁸⁹. Lo importante es que esta definición de lo humano por su trasfondo famélico en Bloch, está ya conectada con la economía. En efecto, así como ha venido definiendo este “impulso” fundamental del hambre en el sentido de la autoconservación que ya tenía la nutrición en Aristóteles, agrega que no sólo el “impulso de conservación” es más determinante que los impulsos de la libido, sino que es el primer “interés económico”. Y agrega: “*Suum esse conservare*, conservarse en su ser, es y sigue siendo, de acuerdo con Spinoza, la definición inapelable del *appetitus* de todo ser. Si bien es verdad que la economía competitiva del capitalismo ha individualizado inconmensurablemente el impulso de la propia conservación, el impulso mismo recorre sin interrupción, aunque en diversas formas, todas las sociedades”⁹⁰.

Este *trasfondo famélico* no sería ajeno a Heidegger. Una tarea necesaria es escrutar las distinciones de Heidegger entre los impulsos, las inclinaciones, la anticipación, el querer y el deseo que el cuidado, ontológicamente comprendido, fundaría. La “vida”, el “vivir”, la inclinación a ser “vivido” por y en el mundo, señala Heidegger en el parágrafo 41 de *Ser y Tiempo*, no puede ser extirpada del Dasein: el “vivir” está enraizado en la condición de arrojado del Dasein, es la marca de su desposesión o exposición en el mundo. Sería el cuidado el que haría propia, el que apropiaría, la condición exapropiada de la voluntad, del impulso, de las inclinaciones, del deseo, del querer, y es a través del fenómeno del querer, concluye Heidegger, que asoma la subyacente totalidad estructural del cuidado. El Dasein vive porque existe, y no al revés. ¿Qué es lo primero que quiere el querer, por-mor-de qué se anticipa constantemente y se abre al objeto de ocupación que aparece en el mundo? Si es cierto que nuestra época es la época de lo dispuesto, de una técnica, de unas antropológicas y políticas de lo dispuesto, esta realización inacabada de la metafísica habrá que rastrearla en la economía de la vida, en su trasfondo famélico, en su insaciable saciabilidad desiderativa (como vimos, Deleuze define la vida como la inmanencia del deseo a sí mismo), en el sentido que plantea Heidegger en *Ser y Tiempo*: “El estar-en-el-mundo cuyo mundo ha sido primariamente proyectado como un mundo de deseos, se ha perdido irremediabilmente en lo disponible, pero de tal manera que, siendo este último lo único a la mano a la luz de lo deseado, sin embargo jamás logra satisfacer”⁹¹. El deseo, reitero, presupone ontológicamente el cuidado.

⁸⁹ BLOCH, E. *El principio esperanza*. Trad. de Herederos González Vicén. Edit. Trotta, Madrid, 2004, pp. 94-96.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 96.

⁹¹ *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 217.

¿Cuál es la relación entre lo famélico y el cuidado? Sin duda, todo aquello que tiene relación con los impulsos, con los deseos, con la añoranza de algo; todo aquello que tendría relación con el hambre son secundarios en términos ontológicos: son secundarios, porque presuponen la nivelación de las posibilidades del Dasein a lo inmediatamente disponible en la cotidianidad⁹². Esta es justamente la dimensión en la que el Dasein no existe propiamente, sino que es vivido por el mundo. Así, el hambre estaría asociada al deseo, a la “añoranza de posibilidades”, al impulso, a las inclinaciones. “La añoranza cadente revela la inclinación del Dasein a ser vivido por el mundo en el que cada vez está siendo. La inclinación muestra el carácter de la salida en busca de algo... El hacia-algo de la inclinación es un dejarse arrastrar por aquello que la inclinación añora. Cuando el Dasein se deja absorber por una inclinación, lo que propiamente ocurre no es que sólo se dé una inclinación, sino que la estructura entera del cuidado queda modificada. Enceguecido, el Dasein pone al servicio de la inclinación todas sus posibilidades”⁹³. “Enceguecido” quiere decir, simplemente, que habría una imposibilidad de satisfacción y una imposibilidad de renunciar a lo dispuesto. El mundo primario, lo que Sloterdijk, siguiendo a Heidegger, llama el *quirotopo*, el mundo-a-la-mano, estaría gobernado por la tendencia a hacer todo disponible para un ser indefectiblemente famélico, insaciable o a la espera de la saciabilidad, del hartazgo. La disponibilidad es, primero y sobre todo, la conversión del mundo y de los objetos en formas proyectadas por la boca sedienta.

La historia antropológica de eso que Heidegger llama el “enceguecimiento del Dasein” que convierte el mundo en lo “disponible” al servicio de sus inclinaciones y de sus añoranzas, pensada desde lo famélico, sería más o menos la siguiente: si lo famélico describe, para resumirlo con Nancy, cierta aseidad, el a-sí mismo que asedia al Sí mismo del sujeto, eso que resuena estomacalmente en sus adentros y que lo obliga sin pensamiento a partir instintivamente hacia alguna parte para colmarse, para rellenarse, describe también el punto ambivalente en el que la historia del sujeto, como diría Deleuze, oblitera este instinto famélico y construye instituciones-de-sí donde saciarse: “El hombre es un animal a punto de abandonar la especie. Por ello, el instinto traduce las urgencias del animal, mientras que la institución traduce las exigencias del hombre: la urgencia del hambre se convierte, en el hombre, en la reivindicación del pan”⁹⁴. Es decir, tanto el instinto como la institución son dos formas organizadoras de una posibilidad de satisfacción: toda experiencia individual supone un *a priori*, la preexistencia de un entorno específico. La institución es ese entorno disponible que en el instinto era sólo un ambiente. Esta sería también la ambivalencia de lo que Sloterdijk llama la “vida incorporada”: para los civilizados que pasan de los instintos a las instituciones como si atravesaran un bastidor sin historia, ir hacia alguna parte a comer es, inevitablemente, ir a alguna parte a ser comido. El asedio de la aseidad famélica nos convierte en asediados por otros. “Las mesas en las que comemos se llaman mesas de comedor, las mesas en que somos comidos se llaman altares”⁹⁵. La ambivalencia surge, acaso, cuando el caníbal de la madre deja de tener razón y empieza a trabajar para asegurar las incorporaciones. Los que no trabajan, señala Sloterdijk, desean volver para reencontrar la homeostasis arcaica con la madre, pero ya no es claro hasta qué punto la institución y, en cierto modo, la política, ofrece una comunión homeostática sustituta; en qué punto, pues, la bio-política debiera ser pensada como una *uteromímeis*, una réplica institucional de ese lugar donde alguna

⁹² Vemos aquí el origen de la severa crítica de Bloch a Heidegger.

⁹³ *Ibíd.*, p. 217.

⁹⁴ DELEUZE, G. *Instintos e instituciones*. En *La isla desierta y otros textos*. Edit. Pre-Textos. Valencia, 2006, p. 30.

⁹⁵ SLOTERDIJK, P. *Esferas I*. Ediciones Siruela, Madrid, 2006, p. 470.

vez comimos instintivamente sin hambre. A esto Lacan lo llama la “nostalgia” de la esfera para el organismo.

No es muy claro en qué sentido es el “hambre” algo secundario en Heidegger (como ya lo era para Platón⁹⁶). En *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger escribe, con ese tono apocalíptico que tanto fascina, que la existencia tiene la necesidad de volver a traerse a lo abierto, que la existencia es la necesidad de concebirse como ser-ahí a partir del instante empuñado, pero que esta necesidad está cimbrada por la falta, por la carencia, por la ausencia de una opresión esencial que obligue a la existencia a esta resolución. “Junto con la falta de la opresión esencial, si es que esta falta de opresión nos oprime realmente, tenía que ir el hambre –dice Heidegger- de la posibilidad extrema y primera de este instante”⁹⁷. ¿Qué significa aquí “hambre”? ¿Es una simple palabra? ¿Cómo es el hambre de un instante? ¿Tiene hambre el Dasein? ¿Es el Dasein, a pesar de todo lo que habrá escrito Heidegger, un *ser vivo que tiene hambre*? La existencia, señala Heidegger, *vibra entre la amplitud de un vacío*, de una falta, de una carencia y el *vértice de un instante*. La existencia es el aburrido y angustiado –en el sentido que el aburrimiento y la angustia tienen en Heidegger- estar vibrando *entre* el vacío y el instante. El ser humano es un animal que se aburre y se angustia. Tiene un vacío y un hambre de instante, que es la parte que puede comer, o que desea comer, del tiempo. Pues bien, el *trasfondo famélico* no es otra cosa que la articulación de un vacío por el hambre y la sublimación de la falta mediante el comer. ¿De dónde viene este vacío, este orificio? ¿Qué precario anhelo o deseo nos llevaría a llenar este vacío aferrándonos a un instante abierto en la resolución? Reitero la ecuación: Hambre, articulación de un hueco; comer, sublimación de la falta. Procuero buscar, entonces, una turgencia, unas líneas que tropiecen con otras en el mismo punto, para pensar el entrelazamiento que amarra el hambre que articula un vacío y la voracidad sublimada de la falta. Tenemos que descubrir de dónde viene ese vacío que el hambre articula y cuándo comienza la sublimación de la falta.

No sabemos qué relación tiene la vida, al menos la vida humana, con este entrecruzamiento y, sobre todo, no sabemos desde qué oscuros recovecos surge esa necesidad, que Sartre llama fisiológica en *El ser y la nada*, de tapar o llenar vacíos y agujeros. Menos sabemos en qué sentido tiene esta relación con la economía de la vida pensada como articulación de un vacío y sublimación de la falta. La economía de lo famélico consistiría en articular lo insaciable, en articular la falta, el vacío, el hueco, y en sublimar esta falta. El trasfondo famélico como conjunción de una falta que es articulable y sublimable gobierna la concepción de una economía clásica que simplemente sustituye la falta por la escasez y la sublimación por la satisfacción de necesidades. Aunque simple, esta es la definición más repartida de la economía. Por cierto, como hará Marcuse y Stickers, tal concepción de la economía podría asentarse, mediante una fenomenología ontológica, en la finitud de la existencia y en el hambre de instante como proyecto del sí-mismo. La escasez económica sería entonces una manifestación de la finitud humana, con lo cual, subrepticamente, como dice Sloterdijk, la ontología sería una ontología de la carencia. Stickers, en el artículo antes mencionado, sugiere que la fenomenología ayudaría a reenraizar el concepto económico de “escasez” en la finitud humana: la “escasez” es posible por nuestro estatus ontológico como seres-para-la-muerte. Incluso, llega a sugerir que la fenomenología des-oculta nuestra disposición ontológica fundamental hacia el mundo: la del *cuidado* y que tal disposición es *fundacional para todos los actos de valoración*,

⁹⁶ Véase *La república*. Trad. de Patricio Azcárate. Edit. EDAF, Madrid, 1998, *Libro Cuarto*, pp. 173s.

⁹⁷ HEIDEGGER, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Alianza Editorial, Madrid, 2006, pp. 211-212.

incluyendo aquellos donde los precios racionalmente calculados se asignan a los bienes de la tierra. “Donde los valores económicos se divorcian de esta disposición fundamental, se pervierten y quedan vacíos; la vida se convierte en algo “útil,” el organismo empieza a servir a la máquina”. No sería esta, en todo caso, la intención de un *análisis de la economía existencial como conjura del entre*.

Preguntémonos antes de dónde vendría esta oquedad, este vacío, este agujero sospechado. Ciertamente, no todos los agujeros son iguales. Unos surgen por frustración imaginaria, otros por privación y otros por castración. El hueco del hambre surge en el momento en que aparecemos en el mundo como individuos, aparición que coincide con el corte del cordón umbilical, esto es, con la muerte de eso que fuimos parasitando, canibalizando a la madre. El hueco tiene forma de ombligo, el tatuaje en la piel de la castración umbilical. Con esta castración surge, pues, el hambre, que no sería otra cosa que la producción imaginada, la articulación sentida de una sustitución del cordón con la exterioridad asimilable. El hambre es el efecto de una separación, y acontece al mismo tiempo que el grito y el llanto, conjuras de lo que ya no se tiene. Envueltos en la placenta no tenemos hambre. Comemos, digerimos, pero no alcanzamos a tener hambre. Según Lacan, el origen humano de este entrecruzamiento entre la articulación de un vacío y la sublimación de la falta habría que ir a buscarlo en el momento esquivo en el que el hueco que se esboza a partir del grito de hambre luego de la castración umbilical, pasa a articularse como demanda del otro al mismo tiempo en el que el objeto, la punta del seno, el pezón, toma su valor de agalma, objeto precioso tornándose el soporte de una voluptuosidad, de un placer, de un mordisqueo donde se perpetúa la voracidad sublimada.

El hambre, la articulación de este hueco, responde a esa tendencia, que Sartre llama fisiológica, que consiste en “llenar” incansablemente. “Tapar el agujero es originariamente hacer el sacrificio de mi cuerpo para que exista la plenitud de ser... buena parte de nuestra vida se pasa tapando agujeros, llenando vacíos, realizando y fundando simbólicamente lo pleno”⁹⁸. Desde Platón, somos un tonel de las Danaides cifrado por los agujeros y los vacíos articulados: padecemos la falta de lo que ha de llenarnos, padecemos la espera y el deseo angustiado de un instante pleno. Deseamos lo que nos falta y, desgraciadamente, todo lo que aparece sobre este trasfondo famélico tiene el aspecto de la falta. De tal necesidad cada vez frustrada proviene la metáfora platónica del alma como un tonel de las Danaides agujereado, que por lo demás tendría que oponerse a la posibilidad de un recipiente hermético capaz de retener-en-sí, nos dirían Platón y Hegel, por mnemotecnia y por negación de la inmediatez. La idealidad del sí-mismo es un tonel sin filtraciones, una vasija sin grietas. Pero todo recipiente recibe, es intususcéptico –ya diré algo sobre la “intususcepción”-, depende de otra cosa, existe para ser llenado y, por lo tanto, está siempre vuelto hacia aquello que lo va a inundar, hacia la ausencia de eso que lo va a saturar, hacia la carencia suplantada, hacia la falta que es, precisamente, el orificio que define la figura del tonel. El hueco del tonel es al mismo tiempo el ingreso de lo que falta y la ausencia por donde escapa constantemente el contenido. Por eso a usted le recomiendan cerrar la boca de vez en cuando, dejar de hablar, escuche en silencio, medite girado sobre sí cerrando los ojos. Lo único que no puede cerrar son

⁹⁸ SARTRE, J. P. *El ser y la nada*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1998, pp. 744-745. Y agrega Sartre: “Esta tendencia es, ciertamente, una de las más fundamentales entre las que sirven de cimientos al acto de comer: la comida es el cemento que obturará la boca; comer es, entre otras cosas, *taponarse*. Sólo a partir de aquí podemos pasar a la sexualidad: la obscenidad de las partes femeninas sexuales es la de toda abertura: es un llamado de ser, como lo son, por otra parte, todos los agujeros; en sí, la mujer llama a una carne extraña que debe transformarla en plenitud de ser por penetración y dilución... Sin duda alguna, el sexo es boca, boca voraz que traga el pene... pero el sexo es, ante todo, agujero”.

los oídos, que no tienen párpados. Un recipiente recibe, es pasivo, padece la falta de lo que ha de llenarle. Debido a esto la necesidad del hambre tiene forma de vacío, del mismo modo que comer tiene la forma de una saturación y sutura de la boca. Voracidad sublimada de la falta. “Comer, en efecto, es apropiarse por destrucción, es, al mismo tiempo, taponarse con cierto ser”⁹⁹. Pero este “comer” no es tan secundario como quisiera la filosofía: comer es la primera forma de trato con el mundo, si es cierto que el primer proyecto de la existencia es la apropiación del mundo como totalidad. El hambre es el nombre general que le damos a ese proyecto de apropiación que consiste en articular el vacío que somos. El cuerpo está volcado hacia el exterior, está agujereado, busca llenarse, pero todo llenarse se frustra porque el contenido se escapa por los mismos poros que permiten el ingreso. Para sellar el recipiente sería preciso abolir las necesidades (“el Dasein no tiene hambre”, habrá escrito Lévinas), evitar derramarse hacia el exterior. Tal vez de esta clausura imposible (toda interioridad está envuelta por la exterioridad) surgen las maneras sublimadas con las que suturamos los orificios: los idealismos de la interioridad, de la autoafección, esto es, el sueño de un padecimiento que viene desde-sí. Conocer, especialmente conocerse a sí mismo, es un sueño de este tipo, pero tal sueño enfunda la apropiación del conocer. El conocimiento es asimilación. “El conocimiento –escribe Sartre– es a la vez penetración y caricia de superficie, digestión y contemplación a lo lejos de un objeto indeformable...”¹⁰⁰ Si esta sublimación digestiva no tiene fronteras claras, podría decirse que las condiciones de posibilidad de todo conocimiento son un *a priori* en lo somático, de modo que efectivamente pueda entenderse, como pretende Sartre, que “la relación sincrética [del conocimiento] que funde tendencias tan diversas no podría ser sino una relación de apropiación”. ¿No define esto a Occidente? ¿No es contra esto que se vuelve la economía general de Bataille y la crítica de Lévinas a la “vida” pensada desde el apego a los contenidos que la llenan (*Totalidad e Infinito*)? Desde la propia tradición fenomenológica, un gesto tan básico como la aprehensión de una cualidad es pensada como “repleción” (*Erfüllen*). Tanto Lévinas como Sartre saben que las descripciones de la relación del “sujeto” con el otro y lo otro, y las descripciones del conocimiento son frecuentemente alimentarias. Nada permite anticipar que nos desprendamos de la quimera intususceptiva ni de esa ilusión que Sartre llama “primitiva”, que no es otra que aquella que dice que conocer es comer, es decir, ingerir el objeto conocido, llenarse de él (*Erfüllen*) y digerirlo (asimilación). Parfraseando a Nietzsche, habría que bosquejar en qué sentido una crítica de los discursos multiculturales y la filosofía de los descubrimientos geográficos, es un asunto de fisiología aplicada: Occidente tiene con los otros un *a priori* de asimilación.

Por cierto, descendiendo a este entrelazamiento de manera provisional, no descarto las interpretaciones, especialmente después de Nietzsche, a partir de las cuales el “hambre” opera como una aproximación crítica a la suficiencia del sujeto. En efecto, el “hambre” desnuda una forma de desposesión de lo propio del sujeto: tiene la forma de un *ruido* que suena en el interior del cuerpo, un *intruso*, como diría Nancy, o un *asaltante*, como habrá escrito Nietzsche en *Zaratustra*, suspendiendo el gesto posesivo, la reapropiación. Procuero encontrar también en el Dasein este trasfondo famélico, insaciable, hambriento, corriendo el riesgo de perturbar a los heideggerianos y refutar a Lévinas, para quien, como escribió en *Totalidad e Infinito*, “el Dasein no tiene hambre”, lo cual es casi una manera de declarar que el Dasein no vive. El trasfondo famélico habita el discurso de Heidegger sólo en la medida que se dejan pensar, conjuntamente, tanto la analítica existencial de un ser al que “le sobran todas las ventanas”, que está incansablemente fuera de sí, o sea, cabe otro ente, y una vedada analítica trascendental regida por la apropiación, también insaciable, del sí

⁹⁹ Ibíd., p. 746.

¹⁰⁰ Ibíd., p. 706.

mismo desde la pérdida de sí. El movimiento existencial es la des-andadura de la pérdida del Dasein en el espacio anónimo mediante la temporalidad de la voz propia. El Dasein tapa constantemente las bocas por las que se arroja. Este movimiento define la condición exapropiada de la apropiación existencial y, por extensión, tendría que definir el movimiento fenomenológico del hambre como articulación de un vacío y sublimación de la falta. ¿Cuál es el vacío del Dasein si no es ese agujero oscuro y carencial de la angustia y el aburrimiento por donde se derrama y se arroja perdiéndose a sí mismo? ¿Cuál es la voracidad sublimada si no es esa mediante la cual clausura la boca y se deja revocar por el instante de una voz que resuena en su interior y que llama desde la conciencia?

Me pregunto si una bio-política tiene algo que ver con lo famélico, si no será la bio-política, en último término, una administración de la carencia, una economía de la falta y una política de la saciedad. Pregunto: ¿tiene algo que ver la bio-política con el hambre, con las metonimias del hambre? Probablemente esta pregunta surge por una indigestión filosófica, por un hartazgo de ciertos presupuestos y de ciertas nociones largamente criticadas por la filosofía contemporánea; surge en definitiva como ejercicio de lo que he llamado una *Crítica de la Razón Carencial*, una crítica de esa penuria o menesterosidad que gran parte de los discursos existenciales, existencialista y psicoanalistas encuentran en el ser humano, remedando sin saberlo a Hegel, para quien el ser viviente era, ante todo, un ser de carencias. El trasfondo famélico es un fondo, un hoyo, un orificio carencial, que articulamos con el hambre y sublimamos con las metonimias simbólicas del comer. Y lo que al parecer nombramos filosóficamente con la palabra “vida” es este fondo sin fondo. Estas metonimias arcaicas del comer e incluso del canibalismo, de la antropofagia, no son pocas en Occidente: “Toda experiencia del mundo –escribe Lévinas en *Ética y Espiritu*– es al mismo tiempo experiencia de sí, goce de sí: me forma, me nutre. El conocimiento que nos hace salir de nosotros es también una suerte de lenta absorción y digestión de la realidad por nosotros”¹⁰¹. Tal experiencia marca, dice Lévinas, a Occidente: la experiencia de conocerse a sí mismo sólo la emprende un sujeto que ya ha sido producido por la absorción y digestión de una realidad que se le resiste. Este canibalismo sublimado, esta “estructura sacrificial” del sujeto a la que se refirió Derrida, no recuerda sólo la estructura falogocéntrica; implica lo que llama la “virilidad carnívora”, un “carnofalogocentrismo” que incluye, y aquí se enlaza con lo que plantea Lévinas, todas esas operaciones “simbólicas” del idealismo especulativo, las operaciones de la palabra, del habla, de la escritura, del poder, del vino, de la hostia, de la teofagia, del pan, de los labios o del seno del otro. En realidad, como sugiere Sloterdijk, podría plantearse que toda internalización e incorporación remite a una arcaica disposición caníbal y la “estructura sacrificial” sería, por tanto, un procedimiento de Occidente *en la medida* que es el testimonio de un “sujeto carnívoro”. Este “sujeto” padecería constantemente, nos diría Sartre, del hambre de Tántalo, el vacío y la distancia absoluta con el otro y lo otro, y la reacción sin límites: “*el para-sí sueña con un objeto que fuera asimilado por mí enteramente, que fuera yo sin disolverse en mí, manteniendo su estructura de en-sí, pues justamente lo que deseo es ese objeto, y si me lo como no lo tengo más: no me encuentro ya sino conmigo mismo*”. Esta síntesis imposible de la asimilación y la integridad conservada del objeto asimilado converge, en sus raíces más profundas, con las tendencias fundamentales de la sexualidad... Vemos así cómo las corrientes sexuales y alimentarias se funden e interpenetran para constituir el complejo de

¹⁰¹ LÉVINAS, E. *Ética y espíritu*. En *Difícil libertad*. Trad. de Nilda Prados. Eds. Lilmod, Buenos Aires, 2005, p. 89.

Acteón y el complejo de Jonás, las raíces digestivas y sensuales se reúnen para dar nacimiento al deseo de conocer”¹⁰².

Aunque de manera más sofisticada, Sartre, en *El Ser y la Nada*, dice algo muy parecido a Hegel sobre el hambre. El hambre es el puro trascender la facticidad corporal, sólo en la medida que el Para-sí ha tomado conciencia del cuerpo empobrecido y huye hacia cierto modo de hambre-saciada. Pero lo relevante en la mención de Sartre sobre el hambre es, como apuntaría Lacan, que vuelve a entrelazar el hambre con el deseo sexual, el hueco que deja ver el grito del hambre con la voluptuosidad carnívora, el mordisqueo sublimado. Es cierto que Sartre hace una distinción arbitraria mediante la posibilidad de “sumersión” que tendría el deseo sexual, esto es, que el deseo sexual no se puede controlar, a diferencia del hambre. Pero aparece nuevamente escenificada la articulación del hueco y la sublimación de la falta. ¿Cuál es la turgencia que enlaza este entrecruzamiento tan característico de la filosofía del siglo reciente? Tal vez este entrecruzamiento, que definiría cierto aspecto de la “estructura sacrificial” del sujeto, pueda meditararse si no se soslaya que “pensar el hambre” implica inevitablemente pensar no sólo esa articulación del hueco y sublimación de la falta, no sólo pensar la metonimia de la introyección y de la proyección, no sólo pensar el “sujeto” desde la quimera de la “intususcepción”, sino la juntura discursiva del siglo XX sobre “lo humano” como ser-de-carencias (la expresión es de Gehlen, pero podría ser de Hegel, Heidegger, Sartre, Freud, Lacan, Adorno), es decir, como sujeto menesteroso; poner en cuestión, en escena, pensando el hambre, las reflexiones “existencialistas” del ser humano que retoman la economía hegeliana sin hablar de economía. ¿Cómo sería pensar el hambre colocando al comienzo el exceso, el lujo, la agalma en la boca, la levitación, los flujos, tal como intentan Sloterdijk en *Esferas III* y Deleuze en casi toda su obra? ¿Dónde hemos olvidado que para Bataille el hambre era un lujo de la economía general? Lo que yo llamaría sin problemas una *Crítica de la Razón Carencial* es sin duda un ejercicio necesario, pero no deja de ser peligroso en la medida que se sitúa en la abundancia sublimada. Deleuze y Sloterdijk no aceptarían este peligro simplemente porque no se lo plantean: tal como abre su *Biografía del hambre* Amélie Nothomb con la referencia al archipiélago de Vanuatu, paraíso de la abundancia y el aislamiento, el peligro y el problema no es ya reconocer que la carencia y el hambre que la articula son terribles; es *reconocer que no tener la posibilidad de pasar hambre es aún peor*. El abandono de la *ontología de la carencia* mediante lo que Sloterdijk llama “invernaderos de lujo”, y la sustitución de los códigos neuroorgánicos y simbólicos que sostienen la comprensión de lo humano a partir de la carencia por parte del psicoanálisis, por eso que Deleuze llama “cartografía de los agenciamientos”, replantea peligrosamente la figura del deseo en la medida en que ya *no habría problema para colmarlo*, si es

¹⁰² *El ser y la nada*, ed. cit., pp. 705-706. La figura de Tántalo se ajusta a esa descripción de la internalización mediante un banquete antropofágico celebrado en común que emprende Sloterdijk en *Esferas I*, apoyado en la tesis de Jacques Attali sobre la existencia de un “orden caníbal” no sólo arcaico, que opera en el surgimiento de la medicina. Tántalo quiso corresponder a los dioses y les invitó a un banquete que organizó en el monte Sípilo. No se sabe bien si por querer honrarlos sirviéndoles lo mejor que tenía, o por probar si los dioses eran tan sabios como para advertirlo, les sirvió a su propio hijo, Pélope. Descuartizó al muchacho, coció sus miembros y los sirvió a los invitados. Los dioses, que se dieron cuenta al instante, evitaron tocar la ofrenda. Sólo Deméter, trastocada por la reciente pérdida de su hija Perséfone, no se percató de lo que era y se comió el hombro izquierdo del chico. Tántalo fue eternamente torturado en el Tártaro por su crimen. Su castigo consistió en estar en un lago con el agua a la altura de la barbilla, bajo un árbol de ramas bajas repletas de frutas, con bandejas de comida flotando en torno a él. Cada vez que Tántalo, desesperado por el hambre o la sed, intenta tomar un alimento o sorber algo de agua, éstos se retiran inmediatamente de su alcance.

cierto, como pretende Deleuze, que la carencia de algo remite a una positividad del deseo y no el deseo a una negatividad de la carencia. Y sobre el fondo de este “peligro” ha de seguir leyéndose a Deleuze: se comprende la anorexia cuando se comprende una vida como la inmanencia del deseo a sí mismo. “Si el deseo agencia es para impedir... que el cuerpo se convierta en organismo... El anoréxico se fabrica un cuerpo sin órganos con vacíos y llenos. Alternancia de atracones y ayunos... el vacío y el lleno son como dos umbrales de intensidad, ya que de lo que fundamentalmente se trata es de flotar en su propio cuerpo. No es un rechazo del cuerpo, es un rechazo del organismo, u rechazo de lo que el organismo hace sufrir al cuerpo... El vacío anoréxico no tiene nada que ver con una carencia, al contrario, es una manera de escapar a la determinación orgánica de la carencia y del hambre, de escapar a la hora mecánica de la comida. El anoréxico tiene todo un plano de composición para fabricarse un cuerpo anorgánico (lo que no quiere decir asexual: al contrario, en todo anoréxico a un devenir mujer). La anorexia es una política, una micropolítica: escapar a las normas del consumo para no ser uno mismo objeto de consumo. Es una protesta femenina, la protesta de una mujer que desea tener las funciones de un cuerpo y no sólo funciones orgánicas y sociales que la entreguen a la dependencia. Dirigirá el consumo contra sí misma... Si traiciona el hambre es porque el hambre lo traiciona sometiéndolo al organismo; si traiciona a la familia es porque la familia lo traiciona sometiéndolo a la comida familiar y a toda política familiar y del consumo; por último, si traiciona al alimento es porque el alimento es traidor por naturaleza (el anoréxico tiene la idea de que el alimento está lleno de larvas y de venenos...). Engaña-hambres, engaña-familias, engaña-alimentos. En resumen, la anorexia es una historia de la política: ser la involucionada del organismo, de la familia o de una sociedad de consumo. Así pues, existe una política desde el momento en que hay un continuo de intensidades (el vacío y el lleno anoréxico), emisión y captación de partículas alimenticias (constitución de un cuerpo sin órganos por oposición a la dietética o al régimen orgánico), y sobre todo conjugación de flujos (el flujo alimenticio entra en relación con un flujo de vestimenta, de lenguaje y de sexualidad: hay todo un devenir-mujer molecular del anoréxico, ya sea hombre o mujer)... La psiquiatría y el psicoanálisis no entienden nada, todo lo ven en función de un código neuro-orgánico o de un código simbólico (carencia, carencia...)”¹⁰³.

Por tanto, esta *Crítica de la Razón Carencial* se abre con algunas preguntas: ¿no cansa tragar? ¿No sienten la fatiga de las incorporaciones sublimadas; no fastidia digerir, beber, asimilar, interiorizar o introyectar, permear, colmar un vacío, dejar pasar? ¿No cansa que el hambre no sea vaciamiento? ¿No parece que nuestra época de excesos desarticulados es una época cansada de engullir? Todo debe ser excesivo para saturar, para que ninguna voracidad sublimada, incluida aquella que consiste en mordisquear la punta del pezón, sea capaz de suturar la falta. Nada cicatriza, nada cubre, la boca no se llena. El sujeto es el resto cansado, la reliquia, la parte que queda, la mueca de la boca imposibilitada de ingerir. ¿Qué palabra nombraría al mismo tiempo la retención-en-sí del sujeto, la contención, el recibir, asimilar, internalizar, comer voluptuosamente, subliminalmente y la imposibilidad de seguir haciéndolo? Pienso en la palabra “intususcepción”, que Nancy llama una “quimera metafísica” referida al cuerpo en su libro *58 indicios sobre el cuerpo*. Sería una quimera metafísica tanto la asimilación como la invaginación, los dos significados recurrentes de la intususcepción. En realidad, Nancy quiere decir que sería una quimera metafísica pensar el cuerpo, y no sólo el cuerpo, como mecanismo de incorporación. Tal como veremos, el desarrollo concluyente de esta concepción se encuentra en Hegel (la economía de la incorporación puede hallarse en Platón, en Aristóteles, en Kant en el modo de la internalización, en Nietzsche como apropiación,

¹⁰³ DELEUZE, G. *Diálogos*. Editorial Pre-Textos, Valencia, 2004, pp. 124-125

en Freud como introyección, en Heidegger, aunque en Heidegger la incorporación en el modo de la apropiación es el acontecimiento residual de un sí mismo que está desde siempre fuera de sí) y determina no sólo lo que pensamos con la palabra “hambre”, sino con la palabra “sujeto”. La “internalización”, el otro nombre para el surgimiento del sujeto según Hegel, es la relación consigo del alma que se repliega en la noche del mundo sobre sí misma en el propio movimiento de incorporación. Y, como diría Derrida, dado que el sujeto es el resultado de una economía con dos regímenes, *incorporación y represión*, se entiende que, desde Hegel, la noche donde acontece el repliegue sea también la noche del inconsciente.

La “incorporación” tiene el doble movimiento de la articulación de un vacío y la sublimación de la falta, y este doble movimiento surge en Hegel de la contradicción que retiene en sí el sujeto: *el sí mismo y su opuesto determinado que está más allá*. El sujeto es lo que soporta y tiene en sí esta contradicción. Si la articulación de un hueco y la sublimación de la falta está cimbrada por el movimiento de incorporación, es decir, por el movimiento que supone llenar una interioridad saciándola sin obturar las bocas de ingreso (la quimera de la intususcepción es justamente esta ambigüedad), podemos dimensionar en otro nivel la definición de Hegel: “el sujeto es ante todo aquel que puede retener en sí su propia contradicción”. Esta definición, extraída de la *Enciclopedia*, está escrita justamente en el contexto de la descripción primitiva del sujeto como mecanismo de asimilación, de digestión e incorporación. ¿Qué significa “retener-en-sí”? ¿Qué tipo de contradicción es la que retiene-en-sí el sujeto? ¿Por qué habría que pensar el sujeto desde la figura de la retención, de la contención? Falta esclarecer en qué sentido en Hegel la “retención-en-sí”, incluso el volver-a-sí, la presencia-a-sí, incluso la autoafección y la autocerteza son, desde el comienzo, desde la fase primitiva del concepto, “apoderamiento mecánico del objeto exterior”, asimilación o conversión de la exterioridad en la unidad afectada de la mismidad; más aún, la asimilación en tanto mediación es digestión de lo inorgánico, asimilación que será entendida, en último término, como *infección*. Tal es, vale la pena remarcarlo, la “estructura sacrificial”, orgánica, de la economía dialéctica hegeliana: *Engullir la exterioridad* (y, aunque suene curioso, el organismo que engulle la exterioridad *porque* es un confluir de sí consigo en su proceso exterior, se eleva en la escala del desarrollo histórico y animal en la medida que esta interiorización se efectúa en evacuaciones, en heces, transformadas de una manera no inmediata. La mierda de los niños es más simple que la de los adultos, este es el razonamiento dialéctico de Hegel. En la Europa de Hegel había mejores deyecciones, defecaciones, secreciones que en América, es decir, había un proceso interno más elevado, había historia. La historia es el conjunto de los excrementos bien transformados)¹⁰⁴.

Lo primero, señala Hegel, es la relación práctica con la naturaleza inorgánica que comienza con la disyunción dentro de sí mismo, con el sentimiento de la exterioridad como sentimiento de la negación del sujeto, el cual a la vez es la referencia positiva a sí mismo y su certeza frente a esta negación suya. Todo comienza con el sentimiento de carencia, de falta, de hueco, y el impulso, el instinto (actividad finalística que actúa de manera inconsciente) para superar esta carencia. *Sólo un viviente siente carencia*, señala Hegel. En términos conceptuales, la contradicción primera que retiene en sí el sujeto es la carencia: *el sí mismo y su opuesto determinado que está más allá*. La carencia es el sí mismo en referencia a la exterioridad, una interioridad aún precaria, insuficiente, volcada hacia fuera. La conjura de esta carencia es la negatividad instintiva que supera esta contradicción reteniéndola mediante la internalización. La contradicción es el principio del

¹⁰⁴ Las citas de Hegel están extraídas, en general, de la Segunda parte, Filosofía de la naturaleza de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 415s.

automovimiento de la vida, la disyunción de sí misma dentro de sí, la inquietud negativa. El instinto, el impulso se cumple o se realiza (se sacia) en la asimilación, en la aniquilación de las cualidades propias de lo exterior. Sin embargo, la asimilación misma no tiene resultado: la vida es la perpetuación del conflicto, se tensa siempre sobre sí misma y regresa permanentemente desde la satisfacción al estado de menesterocidad. Lo que no varía es, en todo caso, la necesidad de apoderamiento, de asimilación, de apropiación mecánica del objeto exterior, la conversión de la exterioridad en interioridad. Este es el sujeto pensado como mecanismo de ingestión o incorporación, o la digestión sublimada mediante la abstracción.

Los tres momentos del organismo animal –pero también, si podemos decirlo, del sujeto mismo y de la economía hegeliana– son pensados como conservación afectada de la mismidad, como el constante sí mismo reflejado hacia sí. El organismo es la idea que sólo se refiere a sí misma y en el interior de sí misma se concluye consigo (figura); idea que se relaciona con su otro inorgánico y se pone como ideal (asimilación); y la idea que se relaciona consigo en el otro (género). La descripción del organismo está encentada por la idea motriz del proceso abstracto de configuración dentro de sí que debe acabar, luego de la superación del estar-fuera-de-sí, en el ser-dentro-de-sí absoluto. Por eso no parece equivocado hacer uso de la “quimera metafísica” de la “intususcepción”, que implica tanto la interioridad, la recepción, la asimilación de la exterioridad y la invaginación. Y la pregunta simple es la siguiente: ¿No habría que pensar el “sujeto” a partir del hambre como quimera de la incorporación, la quimera de un hambre que articula una carencia o un hueco mediante la acción de llenar y la quimera de la sublimación de la falta a través del mordisqueo o la asimilación simbólica, imaginaria? Todo engullir(se), toda nutrición, toda vida nutritiva, escamotea esta quimera de la intususcepción, que sería en el fondo lo que subyace a la “estructura sacrificial” del sujeto como aquel que retiene-en-sí, que come-habla-interioriza y concibe-apropia-asimila al otro y lo otro. La intususcepción es el sacrificio de la exterioridad y el sacrificio del sujeto, impedido de seguir tragando: acción de recibir –*suceptio*– dentro –*intus*–, asimilación interior de lo que viene del exterior sin la cual un organismo deja de existir; pero es también, podríamos decirlo de este modo, la enfermedad de la incorporación, un entorpecimiento de las vías de acceso, de los intestinos. Esta intususcepción sería, reitero, una quimera metafísica según Nancy¹⁰⁵: el sujeto estaría gobernado por esta quimera de la intususcepción, recipiente que asimila lo exterior y que se invagina. La incorporación es el nombre operativo de la intususcepción.

¿Es apresurado concluir que la subjetividad, el sujeto mismo, el “se” de su reflexividad, de su volver-a-sí, de su cuidado de sí, es el efecto anquilosado de una larga historia de ingestión, de introyección, interiorización, incorporación, apropiación, asimilación, y que es esto lo que lo define y precede? Desde luego que no. Me pregunto, empero, si “pensar el hambre” no será un resultado de cierta indigestión del sujeto y si hemos pensado las formas de esa indigestión. ¿Son las formas de indigestión una crítica a la línea que atraviesa las definiciones de la vida, desde la vida nutritiva hasta la actividad fundamental de la vida fáctica en Heidegger pensada como cuidado, particularmente como un estar ocupado-de-sí, pasando por todas esas traducciones del *conatus*, es decir, la vida como fuerza por la que una cosa persevera en su propio ser, o, como en Deleuze, como la pura inmanencia del deseo a sí mismo, o, como en Nietzsche, como voluntad de poder?

Ciertamente, la filosofía reciente es un largo y continuo esfuerzo por suspender, criticar, relevar y revelar lo que Derrida denomina la “estructura sacrificial” del sujeto y lo que Nancy llama la “quimera intususcéptica”: pensar, en lugar de la

¹⁰⁵ NANCY, J. L. *58 indicios sobre el cuerpo*. Trad. de Daniel Alvaro. Eds. La Cebra, Buenos Aires, 2007, pp. 21-22.

apropiación hegeliana (el paso de la exterioridad interiorizada a la interioridad exteriorizada), marxista (el clivaje del sujeto inflado, obrero, proletario, que va de la impropiedad que produce el capitalismo a la reapropiación en la propiedad colectiva), heideggeriana (el oscuro e imposible paso del se impropio al sí mismo propio), pensar en lugar de todas estas formas de re-apropiación, digo, la exapropiación; en lugar de la posición, la exposición; en lugar del adentro acicalado y saciado, el afuera del afuera donde fracasan las bocas que se abocan a nombrar y morder (o saber). ¿Estamos en condiciones de no pensar el comer, ejecución material del hambre, como incorporación sino más bien como apertura del cuerpo a lo que traga? ¿Estamos en condiciones de pensar, como dice Nancy, el comer como una exhalación del adentro? “Nunca hay incorporación, sino siempre salidas, torsiones, ensanchamientos, escotaduras o desatascamientos, travesías, balanceos. La intususcepción es una quimera metafísica”, ha escrito Nancy en *58 indicios sobre el cuerpo*. ¿Cómo convencernos de que el hambre es una exigencia de vaciamiento, que el vacío es lo que se vacía y no lo que espera para ser llenado, que el hueco es lo que le hacemos a los otros y al mundo para derramarnos? Me pregunto, a propósito de lo que dice Nancy, si la retención-en-sí de la propia contradicción, que debiera ser pensada como un modo de intususcepción (porque el sujeto no sería sólo la retención-en-sí en la forma de la incorporación que opera la inquietud negativa hegeliana, sino el pliegue dentro de sí, telescopiamiento sobre sí del intestino, la invaginación dentro de sí hasta el bloqueo de todo ingreso, ovillamiento de una madeja –como define Lévinas el Ego-hasta el ayuno del artista kafkiano, hasta la indigestión de la propia noción de “sujeto”. ¿Se deriva de la intususcepción la subjetividad del sujeto, su “estructura sacrificial” tanto en el sentido de la asimilación de lo exterior como de la invaginación interior hasta la imposibilidad de ingerir, hasta la muerte del sí mismo?), me pregunto, decía, si la retención-en-sí hace del sujeto, por hipérbole, una quimera metafísica. Claro que describir un sujeto intususcepción y pensarlo como quimera sólo lo pueden hacer quienes, por su parte, se han convertido en sujetos invaginados, afectados por ayunos momentáneos o indefinidos. Podemos concluir que la crítica del sujeto que emprendió la filosofía durante el siglo XX fue una vedada problemática gastronómica e intestinal que consistía básicamente en la imposibilidad de seguir tragando. Tal es la dimensión reveladora de “El artista del hambre” de Kafka. Tal vez por eso el siglo XX ha sido, entre otras cosas más relevantes, una reflexión sobre la náusea y el vómito, lo cual también nos ha llevado a la disfagia y a comer mierda. Pienso en Sartre y *La náusea*, en Lévinas y su primer ensayo titulado *De la evasión*, o en el libro *De inmundo* de Jean Clair; pienso en la *Mierda de artista*, de Piero Manzoni, o las imágenes de Pasolini en *Saló* de los jóvenes desnudos devorando mierda. Pero la referencia a Hegel, la referencia a esa descripción del sujeto como organismo asimilador que padece la carencia y soporta la contradicción (esta es su infinitud finita, dice Hegel en el párrafo 359 de la *Enciclopedia*), corre por una línea paralela al planteamiento no menos decisivo de Deleuze sobre la posibilidad de impedir que un cuerpo se convierta en organismo. Tal posibilidad la constituye la anorexia. La anorexia es el escape de la carencia mediante la fabricación de un cuerpo anorgánico, una traición al hambre que nos traiciona sometiéndonos a la comida familiar, al consumo, a las funciones orgánicas sin cuerpo. La anorexia interrumpe la incorporación manipulándola. Con Deleuze podemos esbozar la siguiente línea: el umbral donde el cuerpo humano suspende la conversión en vida orgánica es la grieta donde oscila su diferencia con el animal. ¿Acaso es en ese umbral entreabierto como una ventana, por donde Deleuze se suicidó, suspendiendo la conversión de su vida en la vida condenada a la insuficiencia orgánica, respiratoria?

Todo esto tendría que ser justificado, pero piensen unos segundos, primero, en “El artista del hambre” de Kafka. ¿Por qué ayunar no puede ser un espectáculo? ¿Por qué ayunar fue siempre es un imperativo médico o religioso, y sólo recientemente una

medida de presión política? ¿Por qué la melancolía no sería una forma de ayuno? Piensen en la novela *Hambre*, de Knut Hamsun, escrita en 1890 y pilar solapado de la literatura moderna europea a causa del apoyo a la invasión nazi de su autor. Un personaje anónimo, que no come, corre de inanición, artista en ayuno, condenado al vómito. Tratado fisiológico sobre el hambre escrito con la pluma del científicismo del siglo diecinueve y con la voz del subjetivismo miserable del siglo veinte. Piensen en “El vaso de leche” de Manuel Rojas: la pausa eterna donde el hambre confabula con el deseo, donde comer sería también matar el deseo. ¿Cómo seguir las líneas no ya de la suspensión de lo famélico, sino de ese comer que no come algo? Extrapolando el análisis de Lacan sobre la anorexia mental, piensen en el punto en el que el no comer, el no interiorizar, el no introyectar y asimilar lo que se tiene delante, es un modo –y acaso la filosofía sea este modo refinado- de “hacer uso de una ausencia que se saborea”. No es que dejemos de comer; más bien, comemos nada, comemos la nada, comemos el propio vacío para volvernos contra lo lleno, para manipular lo pleno. La anorexia es una micropolítica, escribe Deleuze: una manera de escapar a las normas del consumo, una manera de suspender el cuerpo en el umbral donde se convierte en la determinación orgánica de la carencia y del hambre, de escapar a esta asociación, consagrada por Hegel, que interpreta al sujeto como un apoderamiento orgánico del objeto exterior¹⁰⁶. Reitero, todo esto está esbozado, está todavía dicho de manera precaria.

Noviembre de 2008

¹⁰⁶ Hay otras cuestiones, relacionadas con Deleuze, que tienen que ver con el hambre y con el comer, y que explican, por ejemplo, toda su teoría sobre los simulacros. En *Lógica del sentido*, Deleuze se pregunta: qué es más grave para la filosofía, hablar de comida o comerse las palabras. Siguiendo a Lacan, la profundidad del comer, que debiera ser un modo de aproximarse al hambre, empieza según Deleuze en el teatro del horror del niño: “La oralidad, la boca, el seno, son primero profundidades sin fondo. El seno y todo el cuerpo de la madre no sólo están partidos en un objeto bueno y uno malo, sino vaciados agresivamente, despedazados, troceados, en pedazos alimenticios”. Aquí lo interesante será, en último término, la introyección, la metonimia de la introyección, una manera de ingerir escamoteada por un siglo marcado por la de-yección heideggeriana. “La introyección de estos objetos parciales en el cuerpo del lactante se acompaña con una proyección de agresividad sobre estos objetos internos, y con una re-proyección de estos objetos en el cuerpo materno: así, los pedazos introyectados son también como sustancias venenosas y persecutorias, explosivas y tóxicas, que amenazan desde el interior el cuerpo del niño y no dejan de reconstituirse en el cuerpo de la madre. De ahí la necesidad de una re-introyección perpetua. Todo el sistema de la introyección y la proyección es una comunicación de los cuerpos en profundidad, por la profundidad. Y la oralidad se prolonga de modo natural en un canibalismo y una analidad en la que los objetos parciales son los excrementos capaces de hacer saltar tanto el cuerpo de la madre como el cuerpo del niño... Los cuerpos estallan y hacen estallar, en este sistema de la boca-año o del alimento-excremento, cloaca universal. Este mundo de los objetos parciales internos, introyectados y proyectados, alimentarios y excrementales, lo llamamos mundo de los simulacros” (*Lógica del sentido*. Editorial Paidós, Barcelona, 1994, p. 193). No deja de ser sorprendente que Deleuze sitúe el “mundo de los simulacros” en el orden profundo de los cuerpos, asociado con el proceso de digestión y evacuación. También Platón, aunque en otro sentido, ubicó el mundo de los simulacros en un estómago abierto en la tierra, grieta o caverna profunda.