

# Formas de biopoder y biopolítica de la memoria como potencia de resistencia

Oscar Useche Aldana - Clara Inés Pérez

Recibido: 20.02.2019 — Aceptado: 8.03.2019

## Titre / Title / Titolo

Formes de biopouvoir et biopolitiques de la mémoire comme puissance de résistance

Forms of Biopower and Biopolitics of Memory as Power of Resistance

Forme di biopotere e biopolitica della memoria come potenza di resistenza

## Resumen / Résumé / Abstract / Riassunto

Este artículo aborda el problema del poder sobre la vida (biopoder) y el de las resistencias que emergen desde y en la vida (biopolítica). Se incursiona en las formas de administración de lo viviente desde los poderes centrales y las características del devenir totalitario del biopoder, así como el surgimiento del problema bio-económico, como campo específico que pretende que el ecosistema de la vida (*zōé*) funcione en los límites de los sistemas lineales y cerrados del mercado y del capital. De otra parte, siguiendo a Spinoza, que enseña el devenir de la potencia en poder, se ubica en las resistencias la posibilidad de agenciar una política de la vida como fuerza immanente, en donde pueden fundarse procesos de emancipación. Las memorias minoritarias y en resistencia trabajarían en esa dirección alentando los circuitos autónomos de producción de la subjetividad social.

Cet article aborde le problème du pouvoir sur la vie (biopouvoir) et celui des résistances émergeant de et dans la vie (biopolitique). Les formes d'administration des vivants sont explorées à partir des pouvoirs centraux et des caractéristiques du devenir totalitaire du biopouvoir, ainsi que de l'émergence du problème bioéconomique, en tant que domaine spécifique prétendant que l'écosystème de la vie (*zōé*) fonctionne dans le monde. limites des systèmes linéaires et fermés du marché et du capital. En revanche, Spinoza, qui enseigne l'avenir du pouvoir au pouvoir, réside dans la résistance à la possibilité de créer une politique de la vie en tant que force immanente sur laquelle des processus d'émancipation peuvent être fondés. Les mémoires de minorité et de résistance travailleraient dans cette direction en encourageant les circuits autonomes de production de subjectivité sociale.

The article addresses the questions of power over life (biopower) and resistance that emerge from/in life (biopolitics). It provides an exploration of the forms of administration of the living on the part of central powers

together with an explanation of the traits of the totalitarian becoming of biopower, and of the emergence of the bio-economic problem as a specific field pretending the ecosystem of life (*zōé*) to work within the limits of the linear and closed systems of market and capital. On the other hand, following Spinoza, and his lesson about the turning of potency into power, indications are provided about how resistance can open up the possibility for a politics of life as immanent force, one allowing the foundation of processes of emancipation. Minority memories and memories of resistance would work in such direction, encouraging autonomous circuits for the production of social subjectivity.

L'articolo affronta il problema del potere sulla vita (biopotere) e quello delle resistenze che emergono da e nella vita (biopolitica). Si articola come una esplorazione tanto delle forme di amministrazione dei viventi da parte delle potenze centrali, come delle caratteristiche del divenire totalitario del biopotere, nonché dell'emergere del problema bio-economico come un campo specifico in cui si pretende che l'ecosistema della vita (*zōé*) funzioni nei limiti dei sistemi lineari e chiusi del mercato e del capitale. Seguendo Spinoza, e la sua lezione sul divenire potere della potenza, si ubica nella resistenza la possibilità di articolare una politica della vita come forza immanente, che serva da fondamento per i processi di emancipazione. Le memorie minoritarie e di resistenza funzionerebbero in tale direzione, allentando i circuiti autonomi di produzione della soggettività sociale.

## Palabras clave / Mots-clé / Keywords / Parole chiave

Potencia, poder como relación de fuerzas, *bios/zōé*, biopoder, biopolítica, resistencia, memorias minoritarias

Puissance, pouvoir en tant que rapport de forces, *bios/zōé*, biopouvoir, biopolitique, résistance, mémoire des minorités

Power, power as a relation of forces, *bios/zōé*, biopower, biopolitics, resistance, minority memories

Potere, potere come rapporto di forze, *bios/zōé*, biopotere, biopolitica, resistenza, memorie minoritarie.

## Introducción

La categoría de Biopolítica ha atravesado desde los años setenta del siglo xx el debate sobre las nuevas formas del poder, la reconfiguración del Estado, la producción de subjetividades y las formas de existencia.

Sin duda ha sido el pensamiento de Michel Foucault el que ha dado el marco actual al debate académico y político al respecto. Su proposición: «lo que hoy está en juego es la vida» ha puesto el acento en la urgencia de un vitalismo radical para repensar las cuestiones inherentes al devenir humano, indefectiblemente vinculado al devenir de las formas de vida no humanas, al conjunto de la comunidad de vida y a su relación con las fuerzas nuevas que han emergido, como las que provienen del desarrollo tecno-científico y de su interrelación con los cuerpos.

La vida ha irrumpido de nuevas maneras en todas las esferas del mundo social, político, tecnológico y cultural, interrogando los conceptos de las ciencias básicas, dislocando los discursos sobre el poder y la revolución, cuestionando los modos de existir que nos hemos dado los humanos. También ha demandado la superación de los límites disciplinares para la producción del conocimiento social en cuanto hoy se requiere una óptica holística que comprenda la constitución y funcionamiento del sistema ecológico planetario, concebido como biósfera, como un organismo complejo y múltiple densamente interconectado.

Es cierto que el concepto de biopolítica ya había sido acuñado desde 1916 por el geógrafo y politólogo sueco Rudolf Kjellen<sup>1</sup>. Pero el uso que se le da en las cuatro últimas décadas, en torno a las elaboraciones de Foucault, tiene implicaciones de gran envergadura al constituirse en un dispositivo que opera como analizador de las mutaciones que han sacudido el ejercicio del poder, la administración de los territorios y de los

cuerpos, la amenaza sobre la biodiversidad, las tecnologías de la biomedicina, la neurociencia y la robótica, los nuevos campos de disputa por la memoria, así como la expansión de las máquinas de subjetivación.

Deleuze, por ejemplo, establece un diálogo a propósito de la cuestión del poder en Foucault, que deriva en las relaciones y límites entre la vida y la muerte; la muerte como una coextensión de la vida. La muerte no como un acto final de la vida, sino como pluralidad de las muertes y entrelazamiento con la multiplicidad de sueños parciales que hacen que «la muerte se inscriba en lo más profundo de la vida misma» (Deleuze, 1986: 264). Con ello quiere tomar distancia de las propensiones tanato-políticas de los biopoderes totalitarios para exaltar la potencia de creación de la vida.

Además, es en medio de este intercambio que se desarrolla la reactualización deleuziana del concepto de superhombre de Nietzsche, para señalar una época que va más allá de lo humano y del humanismo. La resistencia al biopoder en nombre de la vida, y ya no solo del hombre, indicaría el fin de éste y el advenimiento del superhombre. Esta comprendería un triple devenir: el que proviene de su conexión con el mundo inorgánico, dominado por el silicio (que se incorpora a las nuevas formas del trabajo) y que da a luz al universo *cyborg* (Haraway, 1984); el devenir animal con la captura de fragmentos de código genético de las especies no humanas y el devenir lenguaje cuyo ser es la literatura (Deleuze, 1986: 274). Propuestas como la de la filósofa feminista Rosi Braidotti (2015), que se adentra en la constitución de lo posthumano, están emparentadas con esta lectura postestructuralista de la biopolítica.

Nuevos campos problemáticos han ido emergiendo: las implicaciones biojurídicas y bioéticas del ejercicio del poder sobre la vida desnuda (Agamben); el enfoque de la administración y control normativo de las poblaciones humanas y no humanas, entendidas como conjuntos múltiples de especies con fronteras difusas (Espósito, Ewald); la integración de discursos tecnocientíficos y dispositivos sociales para el control de los cuerpos (Rose); el énfasis sobre los procesos producti-

<sup>1</sup> Rudolf Kjellen en trabajos como «El Estado como forma viviente» (1916) y más adelante en «El esbozo para un sistema de la política» (1920) incursionó en la constitución de categorías como geopolítica y biopolítica, intentando actualizar las herramientas teóricas para abordar los nuevos problemas del poder del Estado (Castro, 2008).

vos y económicos y las nuevas modalidades de dominio bioeconómico (Passet, Fumagalli); los referidos a la subjetividad biopolítica (Simondon, Sloterdijk). Pero quizás una arista decisiva es la que alude a las posibilidades de una biopolítica de las resistencias, que desate la potencia productiva de los sujetos minoritarios, en capacidad de reconstituir los modos de vida y franquear las líneas del biopoder obstructivo (Deleuze, Guattari, Braidotti) para entrar en la deriva del acontecimiento creativo y constitutivo de otros posibles (Negri, Hardt, Lazzarato, Zibechi).

En este texto abordaremos en primer término la cuestión del poder y la influencia que, en la formulación de la apuesta biopolítica, tiene la noción de potencia en Spinoza. Luego haremos un seguimiento a los conceptos de vida, biopoder y biopolítica, de su génesis común y de las diferencias que se pueden establecer para crear unidades de análisis de mayor fuerza explicativa. Concluiremos con una aproximación al problema de las memorias minoritarias en el marco de una biopolítica de las resistencias.

El presente artículo hace parte de la construcción del mapa conceptual de la investigación en curso: *Territorialidades de paz y bienes comunes* que adelanta el grupo Ciudadanía, Paz y Desarrollo y el Instituto de Noviolencia y Acción Ciudadana por la Paz, INNOVAPAZ, de Uniminuto en Bogotá. El escenario es el de los territorios del Sur de Bolívar colombiano en donde los biopoderes de la guerra han dejado su impronta totalitaria. Allí las comunidades han resistido en defensa de lo creado colectivamente y experimentado la emergencia de otras formas de construcción del territorio, de afirmación de la vida, de actualización de su memoria de lucha y de los procesos culturales que alientan su estética de la existencia.

## El problema de la potencia y el poder

Para acceder al problema del poder, desde una perspectiva crítica, hay una ruta marcada por el pensamiento de

Baruj Spinoza, el filósofo de la potencia y de la afirmación de la vida. Interesa particularmente en este análisis su planteamiento acerca del tránsito entre la potencia humana y el poder.

Spinoza pone el acento en la potencia generativa de las fuerzas de la vida que, en su fluir, conlleva un poder de los cuerpos para afectar y ser afectados. Se habla entonces de los afectos y de sus relaciones, por donde circula la fuerza, cuya posición singular depende del tipo de combinación de las potencias diferenciadas que constituyen los cuerpos.

Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo por las cuales la potencia de obrar del cuerpo mismo es aumentada o disminuida, favorecida o reprimida, y al mismo tiempo las ideas de estas afecciones. (Spinoza, 2002: 103)

El cuerpo es, entonces, un nivel, un rango y una condición de potencia. Los cuerpos entran en relación, en procesos de mutua composición y descomposición en medio de los cuales se incrementa o decrece su potencia de actuar. Los afectos son, ellos mismos, el incremento o decrecimiento de potencias efectuadas, vividas.

Cuando un cuerpo se encuentra con otro cuerpo distinto, o una idea con otra idea distinta, sucede o bien que las dos relaciones se componen formando un todo más poderoso, o bien que una de ella descompone la otra y destruye la cohesión entre sus partes. (Deleuze, 2001: 29)

Para la teoría de Spinoza, la esfera de los afectos está definida por la intensidad en que se hacen acto (se actualizan). Ello, a la vez, es expresión de la diferencia; es decir, los afectos están hechos de diferencias. Así, a los que se constituyen como intensificación de la potencia, los llama «alegrías»; en tanto que los afectos que son una merma o empobrecimiento de la potencia, los llama «tristezas».

En la experimentación de la alegría nunca pasa lo mismo que en la de la tristeza. Cuando hay fuerzas que se componen o se encuentran en una experiencia alegre, surge algo nuevo que transforma los cuerpos que entraron en relación y la potencia de lo nuevo es superior a la precedente. Si se habla de la potencia humana,

esta se verá aumentada, como cuando los cuerpos de hombres y mujeres se unen, por ejemplo, en solidaridad por el bien común.

Desplegar el deseo colectivo por construir lo común impregna de afectos gozosos a la comunidad que se propone esa búsqueda. De allí surgirá un cuerpo colectivo más potente y creativo. Igual sucede cuando entran en relación las fuerzas humanas con las de la naturaleza no humana y componen un territorio que combina y complementa las fuerzas singulares de cada cual. Si el fluir del agua y la salud de un bosque frondoso se integra con la vitalidad y la sabiduría humanas podrán constituir una territorialidad en la que se afirma la vida de todas las especies vivientes. O cuando el misterio de la roca se compone con el conocimiento humano para producir artefactos más potentes en defensa y expansión de lo vivo, mediante un uso pacífico de la tecnología.

Otra cosa sucede cuando el encuentro de dos cuerpos desarrolla una relación en la que las fuerzas comprometidas se repelen, o no consiguen componerse de manera que convenga a ambas. Si, por ejemplo, el organismo humano se encuentra con un cuerpo venenoso, o con un alimento tóxico. En ese caso la combinación no da como resultado un cuerpo más potente, sino uno disminuido en su potencia. Ocurre también en las relaciones interpersonales: la combinatoria de dos caracteres o energías que no son compatibles, que tienden a chocar, que no producen empatía. De ese encuentro salen cuerpos debilitados. O, en la relación subjetiva con uno mismo, cuando no se es capaz de procesar el encuentro con las ideas y energías que provienen del afuera, el individuo se arroja a la locura o al suicidio<sup>2</sup>.

El detrimento de la potencia, en razón de los afectos tristes, se hace tanto por la vía de la falta de composición de las dos fuerzas en juego, como por la necesidad de dedicar una parte de la propia potencia para tomar distancia y construir las defensas ante el efecto de la fuerza contraria. El cuerpo debe dedicar buena parte de la energía para superar las consecuencias de su relación con el cuerpo tóxico, o para huir de la energía antipáti-

ca, o para trazar los límites ante la pulsión suicida. Un cuerpo social que debe enfrentar una guerra ha de dedicar sus mejores esfuerzos a ponerle fin, o a huir de ella para sustraerse a esa máquina que envenena el cuerpo de la comunidad, la divide en bandos, agota su energía y la hace incapaz de afirmar su ser singular y participar de la acción transformadora.

He aquí lo que quiere decir que mi potencia es disminuida. No es que tenga menos potencia, es que una parte de ella es sustraída, en el sentido de que está necesariamente afectada a conjurar la acción de la cosa. Todo ocurre como si ya no dispusiera de una parte de mi potencia. Esa es la tonalidad afectiva «tristeza». Una parte de mi potencia sirve a este trabajo verdaderamente indigno que consiste en conjurar [...] la acción de la cosa. Tanta potencia inmovilizada [...] en impedir que destruya mis relaciones. (Deleuze, 2008: 234)

Pero, ¿qué tiene esto que ver con el poder tal como se le conoce, en su versión de dominación? Lo primero que hay que decir es que la potencia se encuentra antes y más allá del poder. La potencia está en la vida y lo que acontece en ella, en sus entramados y conjugaciones, tiene que ver con los modos de existencia antes que con las maneras de dominación. La sociedad humana ha inventado una densa red de discursos, prácticas y técnicas para capturar la potencia de la vida. Y ha conseguido hacerlo en aquellos estratos de la vida en que logra imponer obediencia, disciplina y tecnologías de gobierno para suprimir las diferencias, para desarrollar acciones destinadas a controlar el comportamiento de los otros y de lo otro.

La potencia es la dimensión ontológica de la vida, atañe al ser, a su capacidad de incidir, de moverse. Somos lo que podemos. ¿Hasta dónde podemos afectar nuestro entorno? ¿cuáles son los límites que estamos en condiciones de poner en una relación que nos afecta? ¿qué cantidad y tipo de composiciones estamos en capacidad de desplegar para que susciten afectos alegres?

«Nadie sabe lo que puede un cuerpo»<sup>3</sup> dijo Spinoza en referencia al cuerpo no como cosa, sino como un

<sup>2</sup> «Los que se suicidan son impotentes de ánimo y enteramente vencidos por las causas externas que repugnan a su naturaleza» (Spinoza, 2002: 188).

<sup>3</sup> En el escolio de la Proposición II de la Tercera parte de la Ética se puede leer: «En efecto, nadie ha determinado hasta aquí lo que puede el cuerpo, esto es, la ex-

conjunto de acciones que dependen de su potencia de ser. Los cuerpos son relaciones y acciones. El límite del cuerpo será el límite de sus acciones, que es el límite de su potencia, el que define hasta donde se puede<sup>4</sup>. Rosi Braidotti, lo expresa de la siguiente manera:

Si lo esencial de la ética es indagar cuánto puede hacer un cuerpo en la busca de modos activos de potenciarse a través de la experimentación, ¿cómo sabemos cuándo hemos ido demasiado lejos? ¿cómo sabe uno si ha alcanzado el umbral de la sustentabilidad? [...] Pues el cuerpo dicta a cada uno si ha alcanzado un umbral o un límite y cuándo lo ha hecho. (Braidotti, 2009: 219-220)

La modernidad occidental abrió el sendero de la subordinación de la potencia humana y de la colonización del conjunto de las formas de vida; intentó oscurecer el poder constituyente de estas, derivando en cambio hacia la instauración de aparatos rígidos en los que pretendió condensar los procesos del poder, estableciendo poderes constituidos cimentados en la representación de seres individualizados y de contratos sociales que prefiguraron los sujetos de la ciudadanía.

Los poderes, así puestos en marcha, procuraron someter la molecularidad de las fuerzas sociales que configuran el campo de relaciones entre los seres humanos, dominar el mundo natural, instrumentalizar la ciencia, estructurar la producción material alrededor de la teleología de la ganancia y cultivar los afectos tristes de la guerra y del mundo mercantil.

Para Spinoza, los poderes centrales construyen su poder medrando en la tristeza de los otros. Allí radica la impotencia de los poderosos; incapaces de construir sobre los afectos alegres, sobre el amor, la concordia, la justicia, la lealtad, la dignidad y la risa, edifican su fuerza sobre la tristeza de los otros. Instauran su predominancia mediante la proliferación de un régimen de afectos

periciencia no ha enseñado a nadie hasta aquí lo que el cuerpo, por las solas leyes de la naturaleza, en cuanto se la considera solo como corpórea puede obrar, y lo que no puede, sin ser determinado por el alma» (Spinoza, 2002, 106).

<sup>4</sup> «La cosa no tiene otro límite que el de su potencia o acción. La cosa es entonces potencia y no forma. El bosque no se define por una forma se define por una potencia: potencia de hacer proliferar árboles hasta el momento en que ya no puede más [...] La única pregunta por hacer al bosque es: ¿cuál es tu potencia? Es decir: ¿Hasta dónde irás?» (Deleuze, 2008: 380, 381).

tristes: el odio, la venganza, la inquina, la envidia, el desprecio, la ira, la indignidad, la injusticia. Son regímenes del miedo, que dan a luz mundos gobernados por la imposición de órdenes trascendentes muy eficaces para sustraer la potencia de los otros<sup>5</sup> y para impedir que en estos se produzcan movimientos inesperados de los de abajo para tomar el camino del éxodo, de la fuga de las soberanías del odio<sup>6</sup>.

Esta óptica spinoziana se la juega por una ética de la vida que concede la mayor importancia a la vocación nómada de las fuerzas sociales. Desde allí, la libertad solo ocurre como despliegue de potencias inmanentes, y no va a poder ser engendrada por aquellas que provienen de la soberanía, la disciplina o el control. Huir de la captura de los poderes de centro implica buscar nuevas composiciones de potencia que refunden el campo del poder, a partir de movimientos provenientes de la fuerza constituyente de la microfísica social. Todo esto desemboca en el acto ético, de profundo significado político, que consiste en promover la proliferación de los afectos alegres, en tanto el devenir de la razón está atado al cuerpo, al deseo y a las pasiones<sup>7</sup>.

El gobierno de los afectos no debe ser otro que el de la autonomía, la autolegislación y los pactos colectivos parciales y revocables, sin depender de un gobierno exterior que exige que un contrato hipotético sea efectuado<sup>8</sup>. El contrato por sí mismo, como causa externa, no puede producir libertad, en cambio desata formas despóticas en las que el pueblo resulta luchando por su propia esclavitud. Esto para Spinoza es de una irracionalidad mayúscula.

<sup>5</sup> Deleuze dice que estos regímenes son del tipo: «Odién a alguien y si no tienen a nadie, ódiense a ustedes mismos [...] Una especie de inmensa cultura de la tristeza, de valorización de la tristeza» (Deleuze, 2008: 236).

<sup>6</sup> «Todo lo que apetece por estar afectados de odio es deshonesto y, en el Estado, injusto [...] el que vive conforme a la guía de la razón, se esforzará, cuanto pueda, en hacer que no sea dominado por los afectos de odio y, por consiguiente se esforzará en que otro tampoco padezca esos afectos [...] compensar el odio del prójimo con lo contrario, el amor, es decir la generosidad» (Spinoza, 2002: 210, 211, 212).

<sup>7</sup> «El deseo que nace de la alegría, siendo iguales las demás circunstancias, es más fuerte que el deseo que nace de la tristeza» (Spinoza, 2002: 187).

<sup>8</sup> «A la impotencia humana para gobernar y reprimir los afectos los llamo servidumbre; porque el hombre sometido a los afectos, no depende de sí, sino de la fortuna, bajo cuya potestad se encuentra de tal manera que a menudo está compelido, aun viendo lo que es mejor, a hacer, sin embargo, lo que es peor» (Spinoza, 2002: 172).

De esta manera, no es el poder absoluto del soberano el llamado a definir la asociación humana. Su fundamento está en la organización de la potencia de los miembros de la comunidad, lo común, en la fuerza constituyente de la resistencia activa, inherente a la vida. Es decir, la búsqueda del bien común —que conduce a la cooperación y la asociación— no puede derivarse de un acto de delegación, que legitime la cesión voluntaria de la potencia de la multitud a un soberano que la enajena.

## El poder como relación de fuerzas

El Estado, al decir de Foucault, no es el único lugar del poder; porque todo poder es una relación de fuerzas que provienen de la potencia. Fuerzas que se afectan unas a otras de múltiples maneras. De tal manera que el Estado no es una esencia sino que es un proceso por el cual un conjunto de fuerzas, en una formación social histórica situada, afectan a otras fuerzas desarrollando estrategias y técnicas de poder dadas.

Se trata, ante todo, de procesos de estatización y «gubernamentalización»<sup>9</sup> y estos no son otra cosa que la conversión de las fuerzas sociales instituyentes en formaciones instituidas que configuran un sistema de instituciones molares (grandes conjuntos). Allí se integran unos afectos específicos, se establecen unos tipos particulares de relaciones de poder, y de sincronías y discordancias, que dependen de los campos sociales históricamente dados que configuran jerarquías y estratificaciones, en permanente recomposición, como resultado de la lucha de las fuerzas que están en juego. Lo fundamental en esta mirada es que estas fuerzas molares institucionales actualizan, segmentan y condensan las nuevas composiciones de las fuerzas moleculares provenientes de la microfísica social.

<sup>9</sup> «[...] los problemas de la gubernamentalidad y las técnicas de gobierno se convirtieron efectivamente en la única apuesta política y el único espacio real de la lucha y las justas políticas [...] aquella gubernamentalización fue el fenómeno que permitió la supervivencia del Estado» (Foucault, 2006: 137).

Entonces, es una simplificación señalar que el Estado es un ente todopoderoso que se impone sobre la sociedad reclamando que ostenta el pleno poder de obligar a todos por la fuerza y que tiene el pleno derecho sobre todos. El poder de hoy funciona de otra manera: se distribuye, opera de manera reticular y está en condición agonial, como espacio de afecciones que se entrecruzan e intentan incidir sobre la conducta de los otros. Por tanto el poder tiene muchos territorios, se difunde por el espacio, está en cada uno y se despliega a la par con la realización de nuestra potencia de afectación, de relación, de combinación de fuerzas. Allí se originan el lazo social y el poder político como ejercicio concreto.

Ahora bien, cuando Foucault habla de relaciones de fuerzas no se refiere a la violencia. Por supuesto existen relaciones de fuerzas en las que se ejerce la violencia, pero las relaciones constitutivas no se reducen a ella. En la teoría convencional del poder aparecen una serie de lugares externos a la potencia en los que se codifica, se territorializa y se hace trascendente el poder: el contrato, el Estado, la ley. Todos ellos irían en la dirección de garantizar el monopolio del poder mediante el ejercicio de diversas formas de violencia física, estructural y simbólica. Con ello aspiran poner a distancia la potencia originaria, las relaciones entre los cuerpos, su capacidad para asociarse, de afirmar y no de someter.

Foucault representa estas mallas del poder a través de un diagrama, una conexión de puntos en las que emergen las micro-relaciones entre elementos que funcionan como corpúsculos o como mónadas, como señalara Leibniz<sup>10</sup>. De este diagrama de flujos y vectores de fuerza, Foucault abstrae algunos principios o postulados que están a lo largo de sus obras sobre el poder y que podrían resumirse como<sup>11</sup>:

El poder no es propiedad de nadie, se ejerce y opera como estrategia, es decir a la manera de «puntos innu-

<sup>10</sup> Leibniz es autor de la teoría de las mónadas, especies de centros de fuerza inmanente, caracterizados por su singularidad. La conexión de las mónadas explica el universo y produce la extensión de los cuerpos de la naturaleza. Teóricos de la diferencia como Deleuze o Lazzarato, retoman a Leibniz, a través de su obra *La monadología* (1715).

<sup>11</sup> Para una ampliación ver: Deleuze, 2014: 37-51.

merables de enfrentamiento, focos de inestabilidad»<sup>12</sup>. Asunto distinto es que a partir de ellos se creen conjuntos molares, mediante la estratificación y sedimentación, hasta adquirir formas estatales o institucionales. En ese sentido puede haber sociedades sin Estado, pero no sociedades sin poder.

Las relaciones de poder son locales, y en tal situación seguirán manifestándose incluso cuando los procesos de estratificación hayan creado grandes conjuntos globales. La micropolítica («el poder consiste siempre en focos locales») mantiene su dinámica aún ante los grandes enunciados de la macropolítica.

El poder no está en relación de subordinación con otros elementos de las formaciones sociales, como las provenientes de un modo de producción dado. Las relaciones de producción siempre están entrelazadas con las relaciones de poder y éstas no son un derivado de las relaciones en el campo económico y productivo.

El poder no es un atributo que corresponda a una situación de dominación. No es atribuible a lo dominante o a lo dominado. El poder es una relación que atraviesa a ambos, no es una esencia que configure la dominación o la liberación<sup>13</sup>. El poder se ejerce de muchos modos; no únicamente como poder represivo mediante la violencia, ni como poder ideológico. El poder corresponde al ejercicio de acciones sobre acciones (Foucault, 1988). La violencia se ejerce sobre el soporte de la acción, que es el sujeto, no sobre la acción. Al actuar de esa manera deja de ser una relación entre fuerzas, o pone fin a esas relaciones entre fuerzas.

Como el poder se propone moldear el comportamiento de otras fuerzas con las que entra en relación pone su acento en la combinación, en suscitar otras maneras de ser. Para ello su modalidad será buscar otras composiciones del espacio y del tiempo, producir un efecto superior a la suma de las fuerzas en relación. Además, el problema de hoy es «la consideración de la

vida por parte del poder»<sup>14</sup> Y esto cuenta para buscar efectos de dominación o de liberación.

## El retorno de la vida

Hay entonces que intentar definir la vida<sup>15</sup>. Lo primero que salta a la vista es la creatividad y complejidad que hay en todo comportamiento de lo vivo. De alguna manera, la vida, en cualquiera de sus manifestaciones, sean ellas las microscópicas bacterias o el portentoso sistema de la biósfera, se auto-produce (es autopoietica), gracias a su libertad de acción y a su capacidad para producir un plus, una generación excedentaria de sí misma. El proceso de la reproducción celular es un buen ejemplo de ello por su extraordinaria tendencia al movimiento y a la expansión incesante que siempre sobrepasa sus propios límites, aprovechando el intercambio de información y de materia-energía y auto-generando potentes formas ecológicas de asociación, cooperación y síntesis.

Sin embargo, una de las verdades esenciales del pensamiento hegemónico fue la de la inevitable y necesaria dominación del ser humano sobre el conjunto de la vida natural (*zōé*)<sup>16</sup>. Es esta imagen antropocéntrica la que se hizo dominante y aún sigue dirigiendo la posición del humano contemporáneo ante la vida, en la cual está inscrito. Se pretende que los organismos vivos funcionen como los sistemas lineales y cerrados del poder de dominación y se vuelvan tributarios de los limitados modos de producción que él ha inventado.

Los múltiples órdenes interiores y exteriores que crean los ecosistemas exigen modos de acceso de co-

<sup>12</sup> Para Foucault, el poder es una relación de fuerzas que nunca se posee. El poder se ejerce, es decir, es una estrategia. (Foucault, 1975: 33).

<sup>13</sup> «El poder invierte a los dominados, pasa por ellos y a través de ellos, se apoya sobre ellos, tal como ellos mismos, en su lucha contra el poder, se apoyan a su vez sobre las influencias que ejerce sobre ellos». (Foucault, 1975: 33-34).

<sup>14</sup> En *Defender la sociedad*, se lee: «[...] la consideración de la vida por parte del poder, por decirlo de algún modo, un ejercicio del poder sobre el hombre en cuanto ser viviente, una especie de estatización de lo biológico» (Foucault, 2002: 217).

<sup>15</sup> Erwin Schrödinger, físico y filósofo ha propuesto entender que: «La vida es materia que repite su estructura a medida que crece, como un cristal, un extraño cristal aperiódico [...] pero, su estructura, a diferencia de la del mineral cristalizado [...] que es como un papel pintado ordinario, en el que el mismo dibujo se repite una y otra vez en períodos regulares [...], (en la vida) no presenta una repetición tediosa, sino un diseño elaborado y lleno de sentido» (Schrödinger, 1988: 19-20).

<sup>16</sup> Nietzsche recordaba que en el principio del pensamiento griego, que dio origen al pensamiento occidental, se partía de que el hombre era la verdad y el núcleo de las cosas y que el resto de la naturaleza era tan solo una expresión, un «fenómeno ilusorio» (Nietzsche, 2001: 48).

nocimiento de complejidad creciente, con los que se puedan llegar a comprender las relaciones de sutiles sincronidades y conectividades que responden a pautas surgidas de las contingencias y del caos de la naturaleza. Es la dinámica caótica la que produce órdenes abiertos, casi siempre inesperados, en cuyos límites se originan puntos de nuevas aperturas (los puntos del diagrama), acontecimientos fruto de desequilibrios y fluctuaciones, que dan origen a otras estructuras de orden y a una mayor complejidad.

Tampoco es posible imaginar la vida humana en estado de permanente equilibrio, o de reposo, cuando navega en un océano de inestabilidades y turbulencias que le exigen formas distintas de organización y reorganización en medio de un movimiento incesante. Un aspecto de esa dinámica está constituido por la especial relación entre la forma de ser, radicalmente singular, de lo humano —su manera de ser *ζοέ*— y su propensión a la socialidad, a la configuración de ordenes sociales y culturales integrados<sup>17</sup>.

Ningún sistema lineal puede explicar más que fragmentos de estos procesos. Se requieren métodos más profundos y eficaces de abordaje de esta expansión generativa y de las múltiples interacciones que alumbran la vida sobre la Tierra, este singular y pequeño planeta en donde la materia viviente depende completamente de la energía de una estrella de tamaño medio, el Sol. Es tal la capacidad auto-creadora de la vida que:

Menos del uno por ciento de la energía solar que incide sobre la Tierra se canaliza a través de procesos biológicos. Pero lo que la vida hace con ese uno por ciento es asombroso. Fabricando genes y vástagos a partir de agua, energía solar y aire, formas festivas pero peligrosas se confunden y divergen, se transforman y contaminan, matan y nutren, amenazan y vencen. Mientras tanto, la biosfera misma, cambiando sutilmente con las entradas y salidas de especies individuales, sigue perviviendo como lo ha hecho durante más de tres mil millones de años. (Margulis y Sagan, 2005: 14)

<sup>17</sup> El ser humano « [...] está en el nudo de las interferencias del orden biológico de la pulsión y el orden social de la cultura; es el punto del holograma que contiene el todo (de la especie, de su sociedad) al tiempo que es irreductiblemente singular» (Morin, 2003: 59).

La vida no se implanta como una jerarquía predefinida. La tendencia de la vida a afirmarse y expandirse, así como a configurarse en nuevas formas, solo puede sobrevivir del acontecimiento creativo y éste, en ningún caso, surge de la nada, sino de la combinación singular de elementos preexistentes. Son las alianzas, las nuevas complejidades que emergen del trabajo conjunto de las fuerzas naturales, la forma particular como se agitan y se recomponen, lo que da origen a inesperadas nuevas formas u organismos.

Desde el Sur de América, científicos como Humberto Maturana y Francisco Varela han aportado su teoría de la autopoiesis que proponen como una forma de comprender la compleja dinámica constitutiva de los seres vivos<sup>18</sup>. Esto coloca la autonomía y la fuerza immanente de lo vivo como lo fundamental y señala la capacidad auto-generativa de los organismos vivientes, que se da a partir de las interacciones, o sea de la constitución de redes. En ello radica la capacidad productiva de la *ζοέ* (vida natural) que permite la proliferación de lo diverso y que asigna nuevos sentidos a las preguntas sobre los actos que configuran el vivir.

El sentido de la vida es inmanente y radica en afirmarse a sí misma, reproducir e incrementar su potencia de ser<sup>19</sup>. La vida persevera para concatenar procesos que le hacen posible expandirse y esos procesos son básicamente internos, no tienen una finalidad, un objetivo o una función predeterminada por alguna fuerza exterior.

El humano moderno ha desarrollado el conocimiento científico y la técnica esperando que las fuerzas de la naturaleza se adapten a su modo de producción y se sometan a su dictado. El antropocentrismo ha envilecido y debilitado la relación ineludible con el mundo natural, con la tierra y con la comunidad de vida, que siempre creímos estaban colocados a disposición de nuestra voluntad de dominio y enriquecimiento.

Pocas veces, como especie, nos hemos planteado seriamente nuestra propia transformación para reconocer

<sup>18</sup> «El ser vivo es un sistema autopoietico molecular; es una dinámica molecular, no un conjunto de moléculas» (Maturana & Varela, 2003:15).

<sup>19</sup> «El sentido de la vida de una mosca es mosquear, ser mosca [...] el sentido de la vida de un ser humano es en el humanizar» (Maturana & Varela, 2003:15).



las potencias de las cuales estamos constituidos como parte infinitesimal del universo<sup>20</sup>. Esta es una nueva forma de concebir el lugar de lo propiamente humano, atado a la suerte de la biósfera y del universo que nos configura, y en cuyo devenir aportamos ciertas energías y movimientos. Tal es la razón de ser de la epistemología y la práctica ecologista.

Con ellas renace, en medio de la aridez, el principio de la unidad compleja de todos los seres vivos, que genera los afectos alegres que provienen del sentimiento íntimo de comunión con la totalidad de la naturaleza. Al respecto, puede ser de mucha ayuda echar una ojeada al trabajo visionario del filósofo post-estructuralista francés Félix Guattari quien articula las diversas dimensiones de los procesos de subjetivación y de las múltiples relaciones que los humanos establecen en sus prácticas vitales<sup>21</sup>.

## Zoé/Bios

La categoría «vida» y la concepción dual (*zoé/bios*) que se encuentra en la tradición clásica de los griegos, son claves para comprender la mutación de la política democrática moderna en biopolítica. Después de Foucault han sido estudios como los de Giorgio Agamben (2001; 2003) sobre la *nuda vida* o vida desnuda, o los de Rosi Braidotti (2009, 2015) sobre la ética y la política de la *zoé*, los que actualizan el tópico de la distinción entre el simple hecho de vivir como materialización de la vida natural, común a todos los seres vivientes (*zoé*), y las maneras, formas o estilos de vida que construyen los humanos al establecerse en territorios, colocar fronteras, producir identidades y maneras particulares de asentarse en el mundo (Bios)<sup>22</sup>. Agamben aclara sobre la etimología del término que:

<sup>20</sup> En palabras del físico cuántico David Bohm, la humanidad apenas si podría ser una «subtotalidad» del orden implicado, plegada dentro de una región del espacio y del tiempo (Bohm, 1992).

<sup>21</sup> Su propuesta es la «ecosofía» en la que integra «[...] los tres registros ecológicos, el del medio ambiente, el de las relaciones sociales y el de la subjetividad humana [...]» (Guattari, 1996: 8).

<sup>22</sup> «Con el término forma-de-vida entendemos [...] una vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida.» (Agamben, 2001:13).

En el derecho romano, vida no es un concepto jurídico, sino que indica el simple hecho de vivir o un modo de vida particular. No hay en él más que un caso en el que el término vida adquiere un significado jurídico que lo transforma en un verdadero *terminus technicus*: es en la expresión *vitae necisque potestas*, que designa el poder de vida y muerte del *pater* sobre el hijo varón [...]. Así pues la vida aparece originariamente en el derecho tan solo como la contrapartida de un poder que amenaza con la muerte. (Agamben, 2001: 61)

Es de una gran relevancia, además, que en el capitalismo avanzado que hoy discurre, la *zoé* —esa vida no humana diferenciada de *bios* y siempre arrojada a la exterioridad del sistema político y económico moderno— haya emergido como un sujeto político de primer orden. Así, la vida biológica, pese a haber sido tanto tiempo infravalorada y cargada de connotaciones negativas, es ahora asumida con importancia inusitada por el poder y pasa a ser uno de los problemas específicos, primero de la soberanía y luego de la disciplina y del control de poblaciones.

Desde la instauración del «Estado benefactor» de la segunda posguerra mundial, las políticas públicas se dirigieron con mayor frecuencia a la intervención y control sobre las poblaciones<sup>23</sup>. Esta estrategia absorbía y subordinaba las políticas de disciplina sobre los cuerpos, sin abandonar el derecho soberano de decidir sobre la muerte. Pero, la sociedad de control<sup>24</sup> se centra en la producción y administración de la vida desde el poder (biopoder), resquebrajando la figura del hombre, de la persona humana, como sujeto de derecho tal como estaba codificado en el derecho civil propio de los regímenes disciplinares.

Ahora, dice Deleuze, aparece el nuevo derecho social, que no es un derecho de las personas sino de lo viviente, lo que quiere decir que «el problema del derecho hoy es la vida en el hombre», no como individuo, sino como especie cuya juridicidad está inscrita en lo que concierne a lo vivo. El sujeto de derecho «ha devenido

<sup>23</sup> Jessop, Bob (1999). *La crisis del Estado de Bienestar. Hacia una nueva teoría del estado y sus consecuencias sociales*. Bogotá, Siglo del Hombre editores.

<sup>24</sup> Deleuze, Guilles (1995). «Post-scriptum sobre las sociedades de Control». En *Conversaciones*. Valencia. Pretextos.

lo viviente en el hombre»<sup>25</sup> y esta inscripción de la vida en el derecho social no deja de tener semejanzas con las políticas para controlar la población animal del planeta, para incidir sobre su hábitat limitando su expansión o decidiendo la extinción de especies completas. Igual, en aquellas políticas que definen la modificación del curso de los ríos, o deciden sobre la eliminación de los bosques, o permiten la contaminación de las aguas, de tal manera que todas las formas vivientes queden sujetas a las urgencias del *homo economicus*.

El experimento del fascismo señaló la puesta en escena a gran escala de la biopolítica de las poblaciones. Aparte de la guerra racial (ataque a una población proscrita) y del expansionismo para buscar un mayor «espacio vital» para «su» población, el régimen condenó al genocidio a una población enemiga, acusada de contaminar la sangre aria pura. Esto es, recurrió al argumento del origen biológico (sanguíneo) de un agente supuestamente tóxico (¿una raza inferior?) que amenazaba con alterar la pretendida homogeneidad y superioridad biológica, social, económica y cultural del *bios* dominante. La estrategia del biopoder nazi fue reducir a la condición de vida desnuda (como la acepción más negativa de la *zōé*) a los enemigos.

Ahora bien, el hecho fundamental es que las formas de vida están compuestas por una multiplicidad de procesos singulares que encarnan no solo sucesos y acciones sino ante todo posibilidades de ser. Es decir, las formas de vida son la vida misma devenida potencia, y en ellas está puesto en juego el acontecimiento mismo de vivir. Por eso es imposible, sin aniquilarla, aislar en una forma de vida algo así como la vida en su mero transcurso natural (*zōé*), la vida desnuda.

A esto se añaden las dinámicas impuestas por el capitalismo cognitivo con su multiplicación de experimentaciones tecno-científicas para intervenir la vida humana, y transformar sus cuerpos, estableciendo interfaces con dispositivos cibernéticos (tecnocuerpos),

<sup>25</sup> Poniendo como ejemplo el caso de la seguridad social, Deleuze señala que: «[...] a medida que se desarrollaba el derecho social la relación médica ya no pasaba por la relación contractual. O si preferen ya no tomaba como sujeto de derecho a la persona. El enfermo había dejado de ser una persona [...] ha devenido un viviente» (2014: 374).

o mediante manipulaciones del código genético. Y los ensayos de ingeniería social que reorganizan espacios y producen máquinas de subjetivaciones que inciden en las mentalidades para redefinir los campos de significación y agigantar los campos de no-sentido y la profunda crisis de las subjetividades modernas<sup>26</sup>.

Esto incluye, así mismo, las operaciones para ampliar el dominio del biopoder sobre las formas de vida no humanas que configuran la *zōé*, a través de la administración biotecnológica y la aplicación de la revolución genética para el control de estas poblaciones. Asistimos al parto de la sociedad biológica; a la primacía del mundo de la *zōé* como objeto fundamental del poder.

## El Biopoder y el problema Bioeconómico

Lo que se constituye es un poder sobre la vida en todas sus manifestaciones, yendo más allá del dominio de la vida humana y de sus vínculos sociales, políticos, discursivos (*bios*). La vida toda deja de ser mero objeto de colonización y exacción, para asumirse como sujeto del poder, del derecho, de la ciencia y campo de disputa por excelencia entre las políticas de los biopoderes reinantes y la biopolítica de las resistencias (resistencia en y desde la vida, *bio/zōé-política*).

Se va así delineando la diferenciación entre el biopoder y la biopolítica. La configuración del biopoder se da en un trayecto que culmina en la constitución de regímenes de gobierno (gubernamentalidad) que tienen por objetivo incluir, para controlar, las poblaciones que hacen parte de la comunidad de la vida (la vida misma). Estas son, hoy por hoy, las fuerzas productoras, generativas del modo de producción del capitalismo cognitivo y el sustrato de las grandes transformaciones del derecho y de las técnicas de administración de la vida.

El biopoder sería lo que Foucault llama el «umbral de la modernidad biológica» y estaría dado por:

<sup>26</sup> Virilio, Paul (1995). *La velocidad de liberación*, Buenos Aires: Manantial También: Braidotti, Rosi (2015). *Lo posthumano*, Barcelona: Gedisa.

[...] el paso del Estado territorial al Estado de población y el consiguiente aumento vertiginoso de la importancia de la vida biológica y de la salud de la nación como problema específico del poder soberano, que ahora se transforma de manera progresiva en gobierno de los hombres... El resultado de ello es una suerte de animalización del hombre llevada a cabo por medio de las más refinadas técnicas políticas. (Foucault, 2009: 135)

La relación entre régimen de gobierno y *zōé* plantea vías de inclusión de ésta en el poder que van exigiendo regulaciones, a veces muy detalladas, acerca de las condiciones en las cuales la vida desnuda puede ser excluida, es decir, puede ser eliminada. En su defecto, también se buscará normalizar la exacción de los excedentes productivos de la *zōé*. En el primer caso, el régimen de gobierno deriva en la propensión al uso de los estados de excepción por los poderes soberanos, que son aquellos por medio de los cuales la «exclusión inclusiva» (excepción) puede hacerse norma permanente como privilegio jurídico y fáctico del soberano.<sup>27</sup>

El análisis de Agamben al respecto se dirige a mostrar la complejidad de los procesos de politización de la vida desnuda, enfatizando en la carga de totalitarismo que conlleva y que se materializa en la experiencia de los campos de concentración (el espacio por excelencia de la *nuda vida* por cuanto es lo inhumano llevado al límite de la dominación total). El «estado de excepción» se habría convertido en la estructura fundamental del orden político, que generaliza la soberanía policial y suspende el orden jurídico de tiempos «normales».

La figura del campo (de concentración), dice Agamben, se erige como el modelo dominante de los ejercicios de gobierno y «zona de indiferencia entre lo público y lo privado». En tanto, se va produciendo un gran movimiento de exclusión y migración de millones de personas aupadas por la guerra, o por el despojo, que encarnan la metamorfosis del ciudadano en refugiado y el paso del «desplazado» o el «desterrado», de ser figuras marginales (una disfunción del sistema) a evidenciar la

crisis de los llamados derechos humanos, emblemáticos de los Estados modernos.

Al haber sido despojados sus moradores 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 que el poder no tiene frente a él más que la pura vida biológica sin mediación alguna. (Agamben, 2001: 40)

Hay en esta visión, como ha sido dicho, una definición de las características del devenir totalitario del biopoder, pero también un enorme pesimismo acerca de las posibilidades productivas de la vida, de su capacidad de resistencia y de emergencia de nuevas subjetividades en estos espacios endurecidos del poder. Así, lo que resta, es el vacío ocasionado por la disolución de lo social y por la ausencia de sujetos de transformación, así como la revelación de ese ser sin atributos que Agamben denomina el «cualsea».

En su concepto, «el ser que viene», desposeído de toda propiedad común a algo que pueda hacerlo perteneciente a tal o cual conjunto, «a esta o aquella clase (los rojos, los franceses o los musulmanes)», pero en quien se intensifica la singularidad. Una singularidad que ya no se refiere al sujeto en cuanto está comprendido en una serie, sino «la singularidad en cuanto a singularidad cual sea»<sup>28</sup>. El cuerpo individual se desnuda como mera vida natural, objeto de intervención del poder soberano, ya no en su condición de ciudadano, de cuerpo politizado sujeto de derechos, sino de cuerpo indiferenciado, de mera corporalidad «cualsea».

De otra parte, la normalización de la exacción de los excedentes productivos de la *zōé* implica el desarrollo de técnicas de poder que se desplazan hacia una primacía de la esfera económica alrededor de la cual se busca reordenar el conjunto de la vida humana y la naturaleza, siguiendo las pautas de la jerarquización dictadas por las nuevas formas de acumulación del capital.

En el análisis sobre el liberalismo hecho por Foucault en *Nacimiento de la biopolítica*, se amplía su conclusión respecto del pasaje desde las soberanías propias del

<sup>27</sup> «[...] la *nuda vida*, que constituía el fundamento oculto de la soberanía, se ha convertido en todas partes en la forma de vida dominante. Es un estado de excepción que ha pasado a ser normal, la *nuda vida* es la vida que separa en todos los ámbitos las formas de vida de su cohesión en una forma-de-vida» (Agamben, 2001: 16).

<sup>28</sup> Para un desarrollo del concepto del «cualsea» ver Agamben, Giorgio (1996). *La comunidad que viene*, Valencia: Pre-Textos.

Estado territorial, en el amanecer de la modernidad, a la biopolítica (biopoder). Fue esta la forma de culminar, y llevar a un nuevo nivel, la fase del disciplinamiento social que había sido funcional al modo de producción del capitalismo industrial.

No obstante, han sobrevenido drásticas mutaciones en la estructura económica, que estuvo mucho tiempo configurada por dos fuerzas delimitadas y en pugna asimétrica (capital y trabajo), y que ahora se plantea someter a su administración integral el conjunto del sistema de la vida, que contiene infinitud de formas de vida humanas y de otras especies naturales.

Esto da origen al problema bio-económico, como campo específico del biopoder. Su signo distintivo es la expansión del campo de la gestión económica humana a los distintos componentes o confines de la biósfera. De esta manera, la racionalidad económica de mercado busca subordinar los intrincados y singulares procesos de reproducción de los sistemas naturales y asumir su gobierno haciéndolos tributarios de la lógica de acumulación del capital.

En esta deriva se efectúa uno de los aspectos del carácter productivo de la *zōé* y del biopoder mismo. Son múltiples los procesos que involucra este tipo de producción de formas de vida; algunos, por supuesto, son de naturaleza económica, en tanto que valorización de los excedentes de la acción humana y natural. Pero, de manera privilegiada, la «bio-economía» desata prácticas, disposiciones y relaciones de poder, y aún más, elementos de carácter ontológico como los atinentes a la emergencia de modos de existencia y a la metamorfosis de valores sociales, políticos y culturales. Fumagalli, resume así, este aspecto del problema «bio-económico»:

La bio-economía representa la difusión de las formas de control social (no necesariamente disciplinarias) a fin de favorecer la valorización económica de la vida misma: bioeconomía, esto es, el poder totalizador e invasivo de la acumulación capitalista en la vida de los seres humanos. (Fumagalli, 2010: 27)

El régimen de gobierno que caracteriza la sociedad de control (biopoder) ha impulsado también transformaciones en el universo del trabajo, del medio rural y

de las relaciones con las fuerzas vivas del planeta. Han surgido nuevas figuras de cooperación del trabajo vivo, cuya capacidad es captada y sometida en alto grado por el capital en nuevos escenarios de producción que se decantan cada vez más por la primacía de la producción de bienes inmateriales.

La pregunta es si, a partir de estas fuerzas que se forjan desde la diferencia y la multiplicidad, es posible imaginar relaciones externas al capital y buscar nuevas líneas de creación de lo común que den lugar a otras composiciones de la potencia vital en la efectuación de una forma biopolítica de las resistencias.

## Biopolítica de las resistencias

La velocidad inusitada con que se producen los cambios en las relaciones económicas y sociales tiende un velo sobre el excedente de potencia productiva, el plus valor social que se manifiesta en saberes, en inteligencia colectiva, en nodos de comunicación y capacidades para generar nuevas intersecciones, composiciones y encuentros.

La biopolítica, como política de la vida que despliega la potencia productiva de la *zōé*<sup>29</sup>, puede aparecer como despliegue de afectividades y solidaridades, como fuerza inmanente, en donde pueden fundarse procesos innovadores y liberadores. Esta tendencia entra en sincronía con los movimientos diversos y complejos característicos de la evolución de lo viviente. Los sistemas de alta complejidad propios de la biósfera establecen redes de interacciones infinitas que ignoran las reglas del «óptimo económico».

En esta dimensión, la biopolítica se erige como resistencia en y desde la vida. Se concibe la resistencia en su sentido inmanente, de auto-constitución, en cuanto a su capacidad de creación y de afianzamiento vital. La producción de la resistencia biopolítica se da al interior mismo de los procesos de la vida, y es directamente

<sup>29</sup> «Una política de la vida definida como el poder de *bios/zōé* abre la posibilidad de que proliferen poshumanidades muy generadoras» (Braidotti, 2009: 360).

constitutiva de nuevos espacios de fuerza que son los que van a definir las posibilidades de que emerjan otros mundos, o sea sí se pueden dar otras formas de existir.

Si los mecanismos de la vida del planeta están siendo amenazados gravemente por la acción antrópica, las acciones correspondientes a una política de la vida están obligadas a resistir en esta esfera, disponiéndose a conocer y adaptarse al juego de reservas y regulaciones que aseguran la estabilidad de los sistemas en los que se soporta la vida (Passet, 1996: 101-102). Poner límites al crecimiento que arrasa, poner en marcha programas que desplieguen la capacidad de regeneración y coadyuven a la recomposición del entorno natural donde se realiza la actividad humana, superando la idea neoclásica de que la naturaleza no es más que un «stock» inanimado de recursos para la producción.

En ello las comunidades rurales juegan un papel fundamental, derivando hacia formas de producción orgánica, manteniendo el suministro de la alimentación y de las materias primas con niveles razonables de consumo eco-energético, profundizando su integración con los ritmos y las leyes de la biósfera, protegiendo el agua y la biodiversidad.

Las fuerzas situadas de la vida (afectos, lenguajes, composición de potencias en cuerpos y deseos) están en el núcleo de la biopolítica de las resistencias, desencadenando la creación de nuevas subjetividades de resistencia. Son resistencia en la medida en que trazan líneas de fuga de los diagramas de muerte o de la producción de vidas sujetadas propuestos por el poder constituido. También en cuanto son acontecimientos que saltan los umbrales de lo instituido y devienen un repertorio de muchos posibles; es decir no son una mera novedad instantánea y percedera. Son vectores de fuga que persisten en intentar lo inédito a partir de la fuerza que le otorga su relacionamiento con las condiciones históricas en las cuales navega<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> «La biopolítica es una relación partisana entre la subjetividad y la historia que está trabajada por una estrategia multitudinaria, formada por acontecimientos y resistencias, y articulada por un discurso que vincula la toma de decisión política con la construcción de los cuerpos en la lucha» (Negri & Hardt, 2009: 76).

## A manera de colofón. Biopolítica y memoria

Como acontecimiento, las resistencias biopolíticas son una posibilidad, una potencia, pero también son conatos en el tejido que se traza entre memoria actualizada y el devenir fuerza que conecta múltiples afectos de vida.

Se puede comprender lo vivo como memoria<sup>31</sup>. Si se habla en términos de las ciencias de la complejidad, uno de los fundamentos que explica la prodigiosa capacidad de comunicación y de síntesis entre la totalidad y lo que hay de singular en el orden implicado, es el de la memoria, presente de manera indispensable en los actos de creación y realización de lo sensible (Bhom, 1992).

Así, la memoria también contribuye a crear un campo de relaciones entre la emergencia de resistencias biopolíticas y el ámbito de lo estético (en tanto que la resistencia es una sucesión de acciones creativas y de producción de novedades). En esa perspectiva hay que aproximarse a un concepto de la memoria que se deslinde de la idea peregrina de que su objeto es migrar en busca de los recuerdos enterrados en un territorio estático, como verdades preconcebidas.

La memoria humana, en clave biopolítica, es la capacidad de actualización de lo que hay de profundo en nuestra sensibilidad, en nuestros orígenes sociales e individuales. Se trata de la fuerza que nos hace posible traer virtualmente la herencia de nuestros vínculos ancestrales y transformarlos en materia, información y energía de los actos creativos de un presente historizado y situado, pero en constante emergencia de dinámicas abiertas y no lineales. De tal forma que son actos de producción de lo nuevo y no una simple evocación o reproducción del pasado.

Es algo así como traer de vuelta a la vida el pensamiento y la experiencia de los que ya murieron, ins-

<sup>31</sup> La biología molecular contemporánea, lo había enunciado de la siguiente manera: «La esencia de lo vivo es una memoria, la preservación física del pasado en el presente. Al reproducirse las formas de vida vinculan el pasado al presente y graban los mensajes para el futuro» (Margulis & Sagan, 1995: 64).

cribiéndolos en un vector que permite su conexión, a través de la memoria que los convoca, para hacer parte de un haz de conocimiento y de prácticas que producen un cuerpo comunitario más potente.

Las comunidades indígenas han aprendido a hacerlo secularmente. En ellas viven las sabidurías ancestrales; sus espíritus se conectan con los de sus antepasados; sus afectos espirituales no son entes inertes y están firmemente enraizados en el entorno natural poblado de seres vivos con quienes dialogan; son energías que activan poderosamente su deseo colectivo, su resistencia y su proyección hacia nuevos modos de existencia que no pierden las raicillas rizomáticas con sus antepasados, ni la perspectiva del buen vivir.

La memoria se configura como una red de agenciamientos (entendidos como vehículos del deseo) que conectan distintos campos de fuerza y permiten la circulación y el fortalecimiento de la diferencia. Es entonces una experimentación que favorece el tránsito de intensidades en los distintos tipos de experimentación y promueven la multiplicidad y el pluralismo. Los movimientos de la memoria hacen parte de los procesos de ficcionalización que se arriesgan por los caminos de la búsqueda de las verdades relativas de las comunidades.

En ese sentido se orientan a producir interconexiones que susciten reelaboraciones creativas del pasado (recordaciones), transitando por los afectos como anclajes del devenir rizomático en el que nos hemos formado. Con ello se minan los territorios de las certezas y los principios establecidos y, a través de las rupturas, se propician procesos de des-territorialización que desgarran las estructuras y espacios cristalizados de la memoria institucionalizada o mayoritaria.

La memoria es también un acontecimiento del lenguaje. Como señala Braidotti, sus estructuras volátiles y dinámicas transforman las palabras en vehículos que transmiten y transforman fuerzas o contagian energías disímiles. La memoria, dice, es una forma de experimentación que hace posible tener la oportunidad de ir más allá de lo que hubiéramos creído posible. O sea que es materia fundamental para el desarrollo de las estrate-

gias que deriven en un ecosistema de otros posibles, de mundos emergentes<sup>32</sup>.

Se alude a la memoria mayoritaria como aquella que abreva en la linealidad y que está incorporada a las grandes máquinas de subjetivación de los poderes de centro. Es el relato unificado, productor de identidades esenciales que se va constituyendo en el disco de memoria obligatorio del poder. Corresponde a la naturalización de un vector de tiempo lineal, entre el pasado y el presente, que se proyecta al futuro, en el que discurre y se afirma la identidad fija de un sujeto de la mayoría representado en el discurso del biopoder.

Tal memoria mayoritaria sería el logos ordenador de la información que opera como un dispositivo que territorializa, unifica y centraliza. Para el ejercicio de un poder sobre poblaciones que desbordan las fronteras y se mezclan caóticamente, este disco central de memoria es fundamental para el régimen de gobierno propio del biopoder.

Las memorias minoritarias, por su parte, engendran diferencias y activan rememoraciones que se resisten a pertenecer al banco de datos centralizado. Su modelo no es el de la temporalidad lineal, sino que se da en experimentaciones de alta intensidad que crean narrativas disruptivas, desterritorializadas, en temporalidades singulares, difíciles de capturar por los dispositivos de memoria e identidad cristalizada del biopoder.

Son memorias en fuga y resistencia que atraviesan telúricamente los cuerpos individuales y colectivos y que se generan al margen de los relatos autorizados por el centro de mando del régimen de gobierno. Al partir del propio ser, aprenden de los ejercicios de auto-reconocimiento y autovaloración de la potencia con la que cuentan, y de la experiencia de la comunicación con otros devenires con los que pueden encontrar puntos de contacto y elementos de rememoración colectiva.

Las memorias minoritarias y en resistencia son una dimensión decisiva de la biopolítica emancipatoria.

<sup>32</sup> Esto es la memoria: palabra creada, transformada y transpuesta en uno de los planos más dinámicos de la biopolítica: el lenguaje como estructura polisémica. « [...] tener memoria, definida aquí como una noción ecofilosófica, como la capacidad de volver sobre los propios pasos, como leer las huellas del lobo en la nieve y encontrar los rastros [...]» (Braidotti, 2009: 239).

Pueden movilizar los deseos de cambio que han sido congelados por las fronteras de la memoria mayoritaria hegemónica. Para ello han de construir dispositivos en red que habiliten nuevos encuentros y confluencias promovidas por el discurrir del deseo colectivo de liberación.

En esos encuentros van emergiendo otros territorios de la memoria, borrosos, líquidos, sin vocación de permanencia, y otras temporalidades signadas por la mutua afectación entre las narrativas colectivas. Si las nuevas composiciones consiguen una primacía de los afectos afirmativos de vida: el amor, la solidaridad, el humor, el goce estético, la hospitalidad, entonces podrán expandir las fuerzas de la resistencia y desplegar una política y una ética para la vida.

## Referencias

- AGAMBEN, Giorgio (1996), *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos.
- (2001), *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos.
- (2003), *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*. Valencia: Pre-Textos.
- BOHM, David (1992), *La totalidad y el orden implicado*. Barcelona: Kairos.
- BRAIDOTTI, Rosi (2015), *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa
- (2009), *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Barcelona: Gedisa
- CASTRO, Edgardo (2008), «Biopolítica: De la Soberanía al Gobierno», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXXIV, n.º 2.
- DELEUZE, Gilles (2014), *El poder. Curso sobre Foucault*. Buenos Aires: Cactus.
- (1986). *Foucault*. Paris: Minuit.
- (1995), «Post-scriptum sobre las sociedades de control». En *Conversaciones*, Valencia: Pretextos.
- (2001), *Spinoza, Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.
- (2008), *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- FOUCAULT, Michel (1975), *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard.
- (1975), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.
- (1988). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.
- (2002), *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2004), *Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Ediciones Akal.
- (2006), *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2009), *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI
- FUMAGALLI, Andrea (2010), *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- GUATTARI, Félix (1996), *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-Textos.
- HARAWAY, Donna (1984). «A Manifesto for Cyborgs». *Socialist Review*.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio (2009), *Common Wealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal.
- JESSOP, Bob (1999). *La crisis del Estado de Bienestar. Hacia una teoría del estado y consecuencias sociales*. Bogotá, Siglo del Hombre editores.
- MARGULIS, Lynn y SAGAN, Doron (1996), *¿Qué es la vida?* Barcelona: Tusquets.
- (2005). *Microcosmos*. Barcelona: Tusquets.
- MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco (2003), *De Máquinas y seres vivos*. Buenos Aires: Lumen: Editorial Universitaria.
- MORIN, Edgar (2003), *El método V. La humanidad de la humanidad*. Madrid: Cátedra.
- NIETZSCHE, Friederich (2001), *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Madrid: Valdemar.
- SCHRÖDINGER, Erwin (1988), *¿Qué es la vida?* Barcelona: Tusquets.
- SPINOZA, Baruj (2002), *Ética demostrada según el orden geométrico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PASSET, René (1996), *Principios de bioeconomía*. Madrid: Fundación Argentina.
- VIRILIO, Paul (1995). *La velocidad de liberación*. Buenos Aires: Manantial.