

La materia de la vida. Bio-onto-logía del laberinto y bio-política de la risa.

The Matter of Life. Bio-onto-logy of Labyrinth and Bio-politics of Laughter.

Germán O. Prósperi*

Fecha de Recepción: 12 de mayo de 2014
Fecha de Aceptación: 02 de noviembre de 2014

Resumen: *El pensamiento biopolítico gira inevitablemente sobre dos ejes: el poder y la vida. Si bien el primero de ellos ha sido analizado con minuciosidad por Foucault, el segundo, la vida, he permanecido, en el pensamiento del mismo Foucault, en una inquietante indeterminación. En este artículo intentamos mostrar, por un lado, los problemas que surgen cuando se intenta pensar la relación entre el poder y la vida. Para esto, consideramos necesario hacer dialogar los pensamientos de Foucault, Deleuze y Agamben, mostrando no sólo sus puntos de convergencia, sino también de ruptura e irreductibilidad. La figura, un tanto marginal, de Georges Bataille, por otro lado, nos permite pensar (de modo embrionario, por supuesto) una ontología y una política, desde una perspectiva similar a la deleuziana pero al mismo tiempo sutilmente diferente, en cuyo centro, según una exigencia que Foucault retrotrae a los siglos XVII y XVIII, se encuentra la vida. A partir de conceptos como los de “laberinto”, “risa” y “polo de atracción” Bataille nos propone una visión de la vida y del poder que pareciera sustraerse a algunos de los problemas suscitados por la filosofía actual.*

Palabras clave: *Vida, ontología, biopolítica, materia.*

* PObtuvo el título de Profesor en Filosofía en el año 2000 en la UNLP. En el 2003 se recibió de Licenciado en Filosofía en la misma Universidad. Ha sido becado por el Ministero degli Affari Esteri de Italia, a través del Istituto Italiano di Cultura, para realizar cursos y seminarios de postgrado en la Università degli Studi di Genova. En el año 2012 se doctoró en Filosofía en la UNLP. Actualmente es docente de Filosofía en la UNLP e Investigador en la misma institución.
Correo electrónico: gerprosperi@hotmail.com

Abstract: *Biopolitical thought revolves around two axes: power and life. Though the former has been meticulously examined by Foucault, the latter, life, has remained, even in Foucault's own philosophy, indeterminate. This paper is concerned, first, with the problems that arise when philosophy try to reflect upon the relation between power and life. To this end, we consider briefly three main figures of contemporary philosophy: Michel Foucault, Gilles Deleuze and Giorgio Agamben. The first section, therefore, reviews the fundamental assumptions and concepts used by each of these thinkers. In the second section, we try to provide a conceptual framework (ontological and political), closer to Deleuze but at the same time different, that allows us to consider the problem of life and power from another perspective. This will be done using Georges Bataille's thought as theoretical background, in particular the following concepts: "labyrinth", "laughter" and "pole of attraction". These concepts allow us to reflect upon the relation between life and power, avoiding some of the difficult problems of contemporary thought.*

Keywords: *Life, Ontology, Biopolitics, Matter.*

Introducción

En el último capítulo de *La volonté du savoir*, como se sabe, Michel Foucault se dedica a mostrar la profunda transformación que experimenta el poder, en sus mecanismos y en su funcionamiento, durante los siglos XVII y XVIII. Ese poder, que se fundaba en el derecho del soberano de matar y dejar vivir, tiende a desplazarse y convertirse en un poder "...que se ejerce – según una fórmula cuya complejidad analizaremos a continuación – positivamente *sobre* la vida..." (Foucault, 1976: 180. El subrayado es nuestro). El gran desafío consiste en pensar esta preposición: *sobre*. Ella condensa gran parte de los debates contemporáneos que intentan dar cuenta de la relación (positiva, según Foucault) que existe entre el poder y la vida. La preposición, utilizada por Foucault para describir la nueva configuración que caracteriza al poder a partir de los siglos XVII-XVIII, resulta (quizás a causa de una indeterminación en el

pensamiento mismo de Foucault) problemática y compleja. Por su misma indeterminación, el *sobre*, que en principio debería explicar la relación entre el poder y la vida, necesita ser sopesado en profundidad.

El objetivo general del presente artículo, por lo tanto, consiste en examinar la relación (equívoca y, por así decir, aparentemente irresoluble) entre la vida y el poder. Lo cual nos obliga a considerar qué entendemos por vida y qué entendemos por poder. De alguna manera, este segundo elemento de la relación, el poder, ha sido analizado con gran detalle y lucidez por el mismo Foucault, al menos desde los años setenta en adelante. El primer elemento, en cambio, la vida, como indicamos, adolece de una mayor indeterminación. En un primer momento, entonces, intentaremos considerar la concepción de la vida que se desprende, no siempre de modo explícito, de los textos foucaultianos, relacionándola (y también contraponiéndola, en los casos en que sea necesario) con otras dos figuras relevantes del pensamiento contemporáneo: Gilles Deleuze y Giorgio Agamben. Como bien han mostrado estos autores, sobre todo el primero, la ontología y la política, al menos en la época del biopoder, se requieren y se presuponen mutuamente. En un primer momento del artículo, por lo tanto, reconstruiremos las principales líneas en las que se articulan estos pensamientos, mostrando cómo tanto la concepción de la vida cuanto la relación que la liga a (o la captura en) los diversos dispositivos de poder presenta serias dificultades teóricas.

En un segundo momento, haremos referencia a algunos conceptos de Georges Bataille, sobre todo a su concepción particular del materialismo (o, según su fórmula propia, *bajo materialismo*), ya que esta categoría, al igual que las de *laberinto* y *risa*, de algún modo, nos permiten esbozar una ontología, muy próxima a la deleuziana, y una política que dé cuenta de un poder que se ejerce, tal como ha anunciado Foucault, efectivamente sobre la vida. Creemos que el pensamiento de Bataille, prácticamente ausente de los debates biopolíticos, puede proporcionarnos herramientas teóricas útiles para pensar la relación problemática entre el poder y la vida.

I. Materia desnuda, vida primera

Como hemos visto, en el primer tomo de la *Histoire de la sexualité*, Foucault avanza la tesis, también sostenida en los cursos dictados en el *Collège de France* en los años 1978-79, de que alrededor de los siglos XVII-XVIII (un momento siempre determinante en la visión histórica – y discontinua – de Foucault) el poder soberano, fundado en el derecho de matar o de dejar vivir, sufre una “profunda transformación” (cf. Foucault, 1976: 179) y se configura, de allí en adelante, como un biopoder, es decir, como “...un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales.” (Foucault, 1976: 180). Este poder sobre la vida, desarrollado en dos ejes bien demarcados, la anatomopolítica del cuerpo humano y la biopolítica de la población, se presenta como una economía o una gestión calculadora de la vida. Foucault dedica el último capítulo de la *La volonté du savoir* a explicar los rasgos principales que definen a esta nueva configuración del poder. La vida, sin embargo, esa “materia viviente” sobre la cual aparentemente el poder ejerce sus controles y sus efectos, permanece en una inquietante indeterminación.¹ La única referencia que desliza Foucault, en el mismo capítulo, la identifica con aquello que, frente a las diversas técnicas y tácticas que intentan controlarla y administrarla, “...se les escapa sin cesar.” (cf. Foucault, 1976: 188). Esta fuga o escape del poder, en la que acaso se perciben reminiscencias deleuzianas, no supone, sin embargo, un afuera del poder. Sostener, como hace Foucault, que “...allí donde hay poder, hay resistencia...” (cf. Foucault, 1976: 125), no significa pensar a esa resistencia, es decir a la vida, como algo anterior al poder, como una suerte de sustrato sobre el cual se ejercerían los efectos del poder. Por eso hacíamos referencia, al inicio de este capítulo, a la complejidad de la proposición “sobre”. Afirmar que el poder actúa *sobre* la vida puede dar lugar a una interpretación errónea de las tesis foucaultianas. El poder no está por encima de la vida, en una suerte de trascendencia (más ligada, eso sí, a la figura del

¹ Para un panorama general de esta indeterminación en el pensamiento de Foucault y de los problemas respectivos, cf. la primera sección del texto de Roberto Esposito *Bios. Biopolítica y filosofía*, titulada “El enigma de la biopolítica” (Esposito, 2006: 23-72).

soberano) o posterioridad respecto a la vida. En la famosa entrevista *Non au sexe roi* con B.-H. Lévy de 1977, Foucault es claro al respecto: “Ella [la resistencia (o la vida)] no es anterior al poder ni contra él. Ella le es coextensiva y absolutamente contemporánea.” (Foucault, 1994: 267). No es posible, en la línea de Foucault, considerar a la vida como algo separado del poder, como algo que existiría por un lado, de forma independiente, y sobre la cual, en un momento ulterior, se ejercería la acción del poder.

Una concepción diversa (o tal vez no tan diversa) de la relación problemática entre el poder y la vida podemos encontrar en el pensamiento de Giorgio Agamben. En *Che cos'è un dispositivo?*, por ejemplo, podemos leer:

Propongo nada menos que una general y maciza partición de lo existente en dos grandes grupos o clases: por un lado los seres vivientes (o las sustancias), por el otro los dispositivos en los cuales ellas son necesariamente capturadas. Por un lado, entonces, para retomar la terminología de los teólogos, la ontología de las creaturas; por el otro, la *oikonomia* de los dispositivos que intentan gobernarlas y guiarlas hacia el bien. (Agamben, 2006: 21. El subrayado es de Agamben).

Esta distinción que introduce Agamben en el seno de lo existente, desde la perspectiva de Foucault, resulta problemática. Todo depende, sin embargo, del modo en el que se piense a esa *partición de lo existente*. Si se la piensa como dos instancias irreductibles y diferentes, una de las cuales sería anterior (política y ontológicamente o, en términos de Agamben, económica y ontológicamente) a la otra, se arriba a ciertas dificultades que podríamos calificar de metafísicas. Una visión así, cuyos presupuestos metafísicos son evidentes, daría lugar a pensar la resistencia, es decir, uno de los conceptos con los cuales Foucault identifica a la vida, como una liberación de aquello que ha sido capturado por los dispositivos de poder. Esta *praxis* política, que Agamben suele identificar con la *profanación*, parecería indicar, acaso a pesar del propio Agamben, una suerte de restitución a un estado previo de libertad. “Puesto que

se trata de *liberar* lo que ha sido capturado y separado a través de los dispositivos para *restituirlo* a un posible uso común.” (Agamben, 2006: 26. El subrayado es nuestro).

Si en cambio se piensa esa *partición de lo existente* como dos instancias, la vida y el poder, coextensivas y contemporáneas (lo cual, creemos, refleja de manera más fidedigna la posición de Agamben), entonces se evita caer en ciertas inconsistencias filosóficas (y en ciertos supuestos metafísicos). Los análisis de Agamben, no obstante, sumamente profundos y originales, parecen dar lugar, quizás por su propia ambigüedad, a ciertas interpretaciones que tienden a identificar en sus presupuestos una suerte de anterioridad de la vida respecto al poder. Según estas lecturas, con seguridad infundadas, primero estaría la vida, luego sería capturada por los dispositivos, y finalmente sería restituida, por ejemplo a través de la profanación, a su estado de libertad. De tal manera que, en la ontología/economía del autor de *Homo sacer*, existiría una cierta exterioridad (o anterioridad, si lo pensamos en una clave temporal o lógica) de la vida respecto al poder. Este afuera de los dispositivos, por otra parte, aparecería con claridad por ejemplo en *Altissima povertà*, un texto que, al igual que *Profanazioni*, tiene en su centro la categoría de uso. La vida franciscana, la forma de vida que se define a partir del uso que los franciscanos han hecho de las cosas, es el paradigma que encuentra Agamben de una vida *fuera* del dispositivo jurídico. En la *Soglia* con la cual finaliza el libro, leemos, en efecto: “Por cierto, gracias a la doctrina del uso, la vida franciscana ha podido afirmarse sin reservas como aquella existencia que se sitúa *fuera* del derecho...” (Agamben, 2011: 177. El subrayado es nuestro). Si uno se atuviese a estas interpretaciones demasiado apresuradas del pensamiento agambeano, debería concluir que la *forma vitae* franciscana representa la posibilidad de un *afuera* del derecho. A través del uso, los franciscanos habrían hecho posible la restitución de la vida a un estadio previo al de su captura jurídica. Y es por cierto este afuera, esta forma de pensar la resistencia como restitución a un estado previo o como apertura a un afuera, lo que Foucault se habría encargado de desmontar. En los términos del pensador francés, la posición que según ciertas lecturas (descuidadas, volvemos a aclarar) representaría la de Agamben entraría en la categoría de lo que Lévy llama, en la entrevista aparecida en el número

644 de *Le Nouvel Observateur*, “naturalismo”, es decir, “...la idea de que bajo el poder, sus violencias y sus artificios se deben reencontrar las cosas mismas en su vivacidad primitiva.” (Foucault, 1994: 264-265). El uso, en este sentido, sería la operación que permitiría reencontrar una vida fuera del derecho (uno de los paradigmas, en la filosofía de Agamben, del poder biopolítico de Occidente), es decir, que permitiría devolver la vida, restituirla, como han hecho (parcialmente) los franciscanos, a su *vivacidad primitiva*. No creemos, sin embargo, que estas interpretaciones sean pertinentes para dar cuenta de la posición, a la vez filosófica y política, u ontológica y económica, del pensador italiano. La *partición de lo existente* que propone Agamben en *Che cos'è un dispositivo?* debe ser interpretada según una concepción, para retomar las categorías de Foucault, *coextensiva y contemporánea* de la vida y el poder. De todas formas, una cierta ambigüedad, sobre todo en las polaridades poder/vida, *zoé/bíos*, sacralización/profanación o propiedad/uso, en el modo en que estos dos polos se relacionan y se retroalimentan, está indudablemente presente en el pensamiento, o por lo pronto en su exposición, del filósofo italiano, cuando no de la filosofía contemporánea en general.

En la *Révue de Métaphysique et de Morale* de febrero-marzo de 1985, se publica el último texto que Foucault, en abril de 1984, había consignado a la imprenta. El escrito, un homenaje a Georges Canguilhem, maestro de Foucault, tiene por tema central la noción de vida.² La definición que ofrece ahora Foucault, si bien no tan indeterminada como la de *La volonté du savoir*, sigue siendo enigmática. “En el límite – leemos casi al final –, la vida – de allí su carácter radical – es aquello capaz de error.” (Foucault, 1994a: 774). Si reflexionamos sobre esta definición, y sobre las aclaraciones (someras) que el mismo autor introduce en la trama del texto, algo así como una cierta concepción de lo humano sale a la luz. No es, por supuesto, una esencia la que define al hombre; no es tampoco una sustancia ni una naturaleza. El hombre, según leemos en *La vie: l'expérience et la science*, es quien no puede ni podrá nunca coincidir consigo mismo, quien no tiene forma propia ni obra que lo defina. El hombre, escribe Foucault, es “...un viviente que no se encuentra nunca

² Cf. Agamben, 2005: 377-379.

completamente en su lugar, un viviente que está destinado a ‘errar’ y a ‘engañarse’.” (Foucault, 1994a: 774). Según esta fórmula que al menos en apariencia simula ser existencialista, el hombre no tiene lugar propio, no tiene hogar ni morada, sólo se define por el error, por la potencia de errar, y por una errancia consecuente. El hombre es el que *erra*. La vida humana, pues, es esa potencia de error, o, dicho de otro modo, la “...posibilidad de error [es] intrínseca a la vida.” (Foucault, 1994a: 775). Los juegos de codificación y decodificación que, en un lenguaje tanto biológico como deleuziano, pretenden dar cuenta de la vida, dan lugar a algo así como un azar o una franja de indeterminación. Este límite o margen que parece abrirse entre los códigos es precisamente el error. Ahora bien, si la vida es la posibilidad de error, ¿cómo funciona el poder y qué relación guarda con ella? En el marco conceptual de *La vie: l’expérience et la science*, los dispositivos de poder son entendidos como la posibilidad de crear conceptos. Frente a este margen indeterminado, frente a la condición fortuita del error, la vida misma genera, como respuesta a esa incertidumbre, un concepto que conjure lo imprevisto. “Y si se admite que el concepto es la respuesta que la vida misma ha dado a esta indeterminación, es necesario convenir que el error es la raíz de lo que hace al pensamiento humano y a su historia.” (Foucault, 1994a: 774-775). Podemos ver, en esta perspectiva, que no se encuentra por un lado la vida y por el otro el poder. Si bien el poder es una respuesta *tardía*, lo cual podría hacer creer en una anterioridad lógica de lo viviente en relación al poder, lo cierto es que es una respuesta creada por la misma vida. En definitiva, nos acercamos a la pregunta abierta por Nietzsche y retomada, entre otros, por Deleuze: ¿por qué los hombres desean que se ejerza el poder sobre sus vidas? El gobierno, lo que Foucault llama la gubernamentalidad, no es sino el intento, muy tardío, hecho por la vida para controlar esos focos o franjas de indeterminación que les son sin embargo inherentes. Esta consideración de la vida supone una consideración coextensiva de la historia. Con ciertos ecos hegelianos, aunque tal vez sólo en apariencia, Foucault avanza la idea de que la historia (discontinua) no sería más que una “...serie de ‘correcciones’...” (cf. Foucault, 1994a: 775) que pretenden conjurar el error, es decir, que pretenden controlar esa “...dimensión propia a la vida de los hombres e

indispensable al tiempo de la especie.” (Foucault, 1994a: 775). Este mecanismo de corrección, con el cual Foucault, en su último escrito, parece explicar el funcionamiento del poder, no presupone, sin embargo, la vida como dato previo o sustancia autónoma. No hay error sin corrección. Ambos movimientos, como aclaraba ya en *Non au sexe roi*, son coextensivos y simultáneos. Por este motivo es preciso leer un pasaje de *La volonté du savoir*. “Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente.” (Foucault, 1976: 188. El subrayado es nuestro). De algún modo, en Foucault subyace la idea de que en el hombre, hasta la Modernidad, convivía un aspecto vital con un aspecto político. La vida, por un lado, y además (*et de plus*) la política. Esta expresión, este *plus*, marca precisamente la distinción, cuyo caso paradigmático es Aristóteles, entre una vida natural y una vida política; básicamente entre *zoé* y *bíos*. A partir de los siglos XVII-XVIII, en cambio, tal demarcación se volvería imposible.

En el funcionamiento propio de los dispositivos biopolíticos existen dos polos bien diferenciados: un polo negativo, que consiste en el control y la administración sobre la vida que realizan los diversos aparatos de poder; un polo positivo, que consiste en la posibilidad de crear otras formas de subjetividad y de experimentación. En ambos casos la vida ocupa un lugar central, pero mientras que el primero se define, de alguna manera, a partir de un movimiento que va de afuera hacia adentro, de los dispositivos hacia la vida, el segundo, en cambio, se define por un movimiento inverso, de adentro hacia afuera, de la vida hacia los dispositivos. Es siempre en este mismo plano que las luchas se realizan. No hay un afuera del movimiento. El error, para utilizar el marco conceptual del “último” Foucault, es la experiencia que realiza la vida para relacionarse, a través del gobierno (en el caso de las sociedades de control), consigo misma. El error presupone los dispositivos de corrección, así como éstos presuponen la eventualidad del error. La expresión que condensaría toda la carga y la complejidad que define a la relación entre el poder y la vida sería, para retomar una noción deleuziana a la que volveremos, la de *presuposición recíproca*. El error y

la corrección, la indeterminación y el concepto, la vida y los dispositivos, lejos de excluirse mutuamente, es decir, de oponerse como dos instancias irreductibles, se presuponen de forma recíproca. La presuposición recíproca significa que tanto la vida como el poder son impensables sin referencia al otro polo de la relación. Hay que tener presente, por lo tanto, que la resistencia *al* poder no supone un *afuera del* poder. Por esa razón en la Modernidad no se puede hablar ya de los vivientes y además (*et de plus*, según la fórmula de Foucault) del poder. Dicho de otro modo: el pasaje del poder soberano al biopoder supone la imposibilidad de distinguir vida natural o animal de vida política, *zoé de bios*. La *zoé*, ya desde el inicio, supone una cierta configuración política.³

En el pensamiento de Gilles Deleuze, sobre todo en el texto que le dedica a Foucault, la vida se identifica directamente con el afuera. “La fuerza venida del afuera, ¿no es una cierta idea de la Vida, un cierto vitalismo en el que culminaría el pensamiento de Foucault?” (Deleuze, 1986: 98). Deleuze distingue dos niveles diferentes pero interconectados: el nivel del saber, con sus dos polos de lo visible y lo enunciable, los cuales constituyen las diversas formaciones históricas o los diversos estratos; el nivel del poder, de las relaciones de fuerzas y de sus múltiples variaciones, las cuales conforman los diversos diagramas en los que se efectúan las mutaciones potenciales. Estas relaciones de fuerzas, que se coagulan en los estratos, constituyen el afuera del saber. Lo visible y lo enunciable suponen (y expresan), en este sentido, una cierta configuración de las fuerzas, las cuales, sin embargo, pertenecen a otro plano, a otro nivel. Entre el saber y el poder existe, para Deleuze, según anunciamos, una *presuposición recíproca*. Ahora bien, el plano del poder, de las fuerzas, es el afuera del saber y de los estratos. “Las relaciones de fuerzas, móviles, efímeras, difusas, no están afuera de los estratos, sino que son el afuera.” (Deleuze, 1986: 90). Este afuera, sin embargo, es por así decir un *afuera relativo*. Los diagramas en los que se

³ Sobre los problemas hermenéuticos suscitados por los conceptos de *zoé* y vida desnuda en Agamben, cf. Castro, 2008: 57-58. Edgardo Castro, siguiendo una perspectiva ya presente en Agamben, propone interpretar la *nuda vita*, para salvarla de su deriva metafísica, no como una vida pura y previa a los dispositivos, sino como una vida *abandonada*. Roberto Esposito, por el contrario, parece dar a entender que en Agamben subyace una concepción de la *nuda vita* como una vida sin forma, sin *bios*, y por lo tanto la juzga una imposibilidad y, en cierto sentido, una inconsistencia teórica.

distribuyen y se producen las múltiples mutaciones potenciales presuponen, sin embargo, un afuera informe e indeterminado que Deleuze identifica con la resistencia y con la vida. Habría, en consecuencia, tres niveles irreductibles pero interconectados: los estratos (saber: lo visible y lo enunciado); los diagramas (poder: relaciones de fuerzas); la materia informe (Vida, resistencia, afuera). Así como los diagramas son el afuera de los estratos, la materia informe o primera es el afuera de los diagramas, el *afuera del afuera*. La resistencia concierne, precisamente, a esta suerte de afuera al cuadrado. Cuidar de sí significa, en esta perspectiva, generar formas de interioridad a partir de una técnica de plegado o de doblez. Es preciso estar atento a la complejidad de las categorías políticas y ontológicas de la filosofía deleuziana. Este afuera, al cual podríamos llamar, para distinguirlo del afuera de los estratos, es decir para distinguirlo de los diagramas, *afuera absoluto*, es precisamente la Vida (con mayúsculas), la resistencia entendida como potencia. La Vida, por lo tanto, no está afuera de la potencia o de la fuerza; la Vida es fuerza, sólo que fuerza informe, materia desnuda. “Se trata de una pura materia, no-formada, tomada independientemente de las sustancias formadas, de los seres o de los objetos cualificados en los cuales ella entrará: es una física de la materia primera o desnuda.” (Deleuze, 1986: 79). La referencia al modelo aristotélico, como en el caso de Agamben, es evidente. La *forma* de los estratos (saber) remite a la *materia segunda* (poder), la cual, a su vez, remite a la *materia primera* (Afuera). Esta materia primera, sin embargo, no es una ausencia o una privación de potencia, es la fuerza en estado bruto, el plano de inmanencia en el que “...una fuerza actúa sobre otra o es actuada por otra.” (Deleuze, 1986: 92). Como podemos observar, la materia primera no supone un afuera de la fuerza, una suerte de potencia inmóvil, inerte. El vitalismo, por otra parte, vuelve imposible pensar la vida sin potencia, ya que ambos términos, al menos en Nietzsche, se confunden, lo cual, por otro lado, genera un equívoco entre la potencia y el poder que el mismo Deleuze se encarga de denunciar. En efecto, en sus conversaciones con Claire Parnet, Deleuze distingue claramente la potencia del poder. Ninguna potencia, sostiene Deleuze, es mala. Lo que resulta malo es el grado más bajo de la potencia, es decir, el poder. Ya lo veíamos en *Nietzsche et la philosophie*. Las fuerzas activas, identificadas en este caso

con el concepto de potencia, se afirman a sí mismas y buscan realizarse plenamente, es decir, efectuar o colmar aquello de que son capaces. Este es el nivel de la potencia. Las fuerzas reactivas, por su parte, en lugar de afirmarse a sí mismas, imposibilitan la realización potencial de las fuerzas activas, es decir, no dejan que las fuerzas activas desarrollen su potencia. Este es el nivel del poder. La dificultad surge rápidamente. En la misma entrevista vemos vacilar a Deleuze, quien confiesa que "...es la misma palabra potencia la que resulta equívoca..." y que "evidentemente eso plantea problemas que requieren algunas precisiones."⁴ En algún sentido, toda la filosofía actual, sobre todo a partir de su configuración biopolítica, se define como el intento heterogéneo y con seguridad acuciante de precisar este equívoco. En el lugar abierto por esta ambigüedad se sitúa, y debe situarse necesariamente, la filosofía biopolítica. Las precisiones que inmediatamente propone Deleuze consisten en afirmar, como anticipamos, que ninguna potencia es mala. "No hay potencia mala. Lo que es malo es el grado más bajo de la potencia, o sea, el poder. ¿Qué es la maldad? Es impedir que alguien haga lo que puede, que efectúe su potencia. De tal suerte que no hay potencia mala sino que hay poderes malos."⁵ Se puede observar la persistencia de la dificultad, incluso (o más aún) luego de las precisiones avanzadas por Deleuze. El problema es que el poder, que en el contexto de la entrevista se identifica con la tristeza, es el grado más bajo *de* la potencia. Más allá de la distinción, y tal como sostenía en *Nietzsche et la philosophie*, las fuerzas reactivas son también expresión de la voluntad de potencia, es decir, el poder, el cual impide a las singularidades vivientes que desarrollen su potencia, es también, y necesariamente, una forma (rebajada, claro está, mala o resentida) de la potencia. El poder es la misma potencia, la misma vida que, por una contingencia a la que pareciera sin embargo (y Deleuze se lamenta de ello) estar históricamente "condenada",⁶ se relaciona consigo misma de una manera

⁴ Hemos extraído las dos frases del famoso *Abécédaire* que Deleuze realizó con Claire Parnet; ambas corresponden a la letra *J comme Joie*. En línea: <http://www.youtube.com/watch?v=Hg5ZEnVGkO4>.

⁵ *Ibid.*

⁶ Deleuze reconoce con amargura que no hemos experimentado otro devenir de las fuerzas que no sea un devenir-reactivo. De todos modos, esta configuración reactiva de la historia y del hombre responde a una contingencia y no a una necesidad. Cuando afirmamos que la vida pareciera estar *condenada* a manifestarse de una manera reactiva, nos referimos precisamente a que la historia del hombre occidental ha sido, según la perspectiva adoptada por Deleuze en su texto sobre Nietzsche, la historia

negativa. Por eso, lo que está en juego en la precisión formulada por Deleuze es la posibilidad de pensar en una potencia sin poder, una vida sin reactividad, o, dicho de otro modo, en una vida que sea pura potencia. De nuevo volvemos al problema de cómo entender el “afuera” del poder. La distinción entre potencia y poder, por supuesto, es propia de la filosofía deleuziana. En el caso de Foucault, las relaciones entre el poder y las fuerzas de resistencias, lo que en términos deleuzianos entenderíamos por el poder y la potencia, funcionan a través de un “...requerimiento recíproco, [de un] encadenamiento indefinido [y de una] inversión perpetua.” (Foucault, 1994a: 242). Con lo cual, distinguir entre la potencia y el poder, o entre la vida y los dispositivos, en la perspectiva de Foucault, no tiene sentido. En tanto que el poder es positivo, y por ende productivo de lo real, no difiere sustancialmente de la potencia. Ambas instancias, en su positividad recíproca, designan dos juegos o funcionamientos diversos (pero en los dos casos *creativos*) de las fuerzas. El punto que distancia a Foucault y Deleuze, en este sentido, puede resumirse en dos frases concretas que hacen referencia al modo en que cada filósofo entiende la relación entre el poder y la resistencia. La primera, de Foucault, ya la hemos citado: la resistencia “...no es anterior al poder que ella enfrenta.” (cf. Foucault, 1994: 267); la segunda, de Deleuze, a la que volveremos más adelante: “...la resistencia es primera...” (cf. Deleuze, 1986: 95) respecto al poder. El profundo antagonismo de las dos posiciones indica un problema fundamental que se abre en el centro mismo del pensamiento biopolítico. La no-anterioridad de Foucault y la anterioridad de Deleuze constituyen algo así como los dos grandes modos de entender la ontología y la (bio)política actual. Agamben, de algún modo, y de allí la profunda ambigüedad (y a la vez la riqueza) que atraviesa todo su pensamiento, tiende a oscilar entre una posición y la otra. Como el sujeto, que, según señala en *Che cos'è un dispositivo?*, se produce en la tensión, en el cuerpo a cuerpo, entre los vivientes y los dispositivos, de la misma manera su pensamiento filosófico se produce, acaso también como un efecto, como un

de una vida decadente y nihilista. Para hacer posible otro devenir de las fuerzas, Deleuze apela a la tesis del eterno retorno, la cual garantiza y afirma el devenir-activo de las fuerzas, es decir, el retorno de las diferencias. Cf. Deleuze, 1962: 72-74 y 191-196.

precipitado, en ese cuerpo a cuerpo entre Foucault y Deleuze, en esa zona de indistinción entre un adentro y un afuera.

De todas formas, es claro que para Deleuze la Vida misma es potencia. Pero por eso mismo, quizás, y es uno de los puntos más difíciles de la filosofía deleuziana, es posible pensar en una *potencia sin poder*, es decir en una *vida primera o desnuda*. Esta posibilidad, por otro lado, es la que parece proponer Deleuze cuando introduce la distinción entre potencia y poder en la entrevista con Parnet. Por eso en Deleuze, y tal vez de una manera mucho menos explícita en Agamben, sigue presente la idea de una Vida fuera de toda forma, lo que en el texto sobre Foucault aparece como *pura materia no-formada* o también como *materia primera o desnuda* (cf. Deleuze, 1986: 79). La resistencia, en este sentido, remitiría a un plano amorfo de materias puras. ¿Cómo pensar esta vida amorfa, esta materia primera que en Aristóteles se anunciaba, al igual que la cosa en sí kantiana, más allá de los límites de lo pensable? ¿Es posible detectar en el concepto agambeano de *nuda vita* algo así como un guiño remoto pero sugestivo a la *materia desnuda* de Deleuze? Por otro lado, estas dos categorías, la *materia desnuda* y la *vida desnuda*, ¿no harían referencia, incluso a pesar del persistente esfuerzo de sus autores por absolverlas de toda connotación metafísica, a esa suerte de “vivacidad primitiva” que Foucault, en 1977, denunciaba como “naturalista”?

Estos interrogantes, a los cuales no pretendemos (ni podemos) responder, permanecen abiertos en las filosofías aquí mencionadas. Cada pensador, con el estilo y el aparato teórico que le es propio, se ha enfrentado, y se enfrenta aún, a estos problemas. Pero si bien está lejos de nuestro alcance resolverlos, sí podemos intentar abordarlos desde otra (o acaso la misma) perspectiva. Se trata de cómo pensar, si es que tal cosa es posible, esta materia primera o desnuda, es decir, cómo pensar el *no* de lo no-formalizado. En Aristóteles, por supuesto, la materia primera, identificada con la ausencia total y absoluta de forma, es incognoscible. No se puede percibir, o al menos no podemos conocer, una materia sin ningún tipo de determinación, sin ser afectada, aunque sea a nivel mínimo, por una forma. De ser esto así, no habría posibilidad de pensar en una materia desnuda, en un afuera de la forma, o, en términos deleuzianos,

en una potencia sin poder. Si identificamos, sólo por comodidad de expresión, al poder con la forma y a la vida con la materia, es decir, con el sujeto o el sustrato sobre el cual se ejerce la acción de la forma, entonces no sería posible pensar, respetando los presupuestos aristotélicos, un afuera del poder, una materia sin forma. ¿Cómo debemos entender entonces esta materia pura no-formada o esta materia desnuda? ¿Es posible, por otro lado, una vida sin forma? Y más aún, ¿es posible pensar a la resistencia al poder como un excedente de la forma, es decir, como aquel resto que toda forma deja sin formar?

Al desplazar el problema de la potencia y el poder al de la materia y la forma se vuelve quizás más claro uno de los problemas al que se ha enfrentado la filosofía desde Aristóteles en adelante, sólo que, a partir de lo que podríamos identificar con la época clásica (en el sentido foucaultiano), de ser un problema por así decir ontológico ha pasado a ser un problema también (y de forma urgente y radical) político. En efecto, afirmar la posibilidad de una potencia sin poder no parece tan problemático (aunque lo es) como afirmar la posibilidad de una materia sin forma. La resistencia misma, por cierto, tanto en Foucault como en Deleuze, no consiste en una negación de los modos de subjetividad sino en la creación de formas de vida que puedan desarrollar su potencia. Pero si esto es así, la potencia supone también una forma (o varias) de vida. Lo cual nos remite de nuevo a la dificultad de pensar en un Afuera no formado, en una materia desnuda no formalizada que coincidiría, incluso, con lo que Deleuze entiende, al menos en *Foucault*, por resistencia. Si resistir es crear posibilidades de vida, es cuidar de sí y usar de los placeres, entonces resistir pareciera suponer una cierta cualificación de la vida, una forma de vida. Crear posibilidades de vida es lo mismo que crear formas de vida, o sea, darle una cierta forma a la vida. Pero entonces, ¿por qué identificar a la resistencia precisamente con la materia no formada o con la materia desnuda? Deleuze, a diferencia de Foucault, da un paso acaso más osado. No sólo la resistencia y el poder, el error y la corrección, son coextensivos y contemporáneos, sino que la resistencia, en un sentido decisivo, es *primera* respecto al poder. “Además, la última palabra del poder – sostiene Deleuze –, es que la *resistencia es primera...*” (Deleuze, 1986: 95. El subrayado es de Deleuze).

Así como el poder depende del diagrama en el que se efectúa, las resistencias dependen del afuera, de ese mismo afuera no formado, además, del que han surgido, por razones contingentes e históricas, los diferentes diagramas. Este afuera, por otro lado, no es sino la potencia, mientras que los diagramas son el poder o, más bien, las configuraciones concretas, expresadas en los estratos de saber, en las que se efectúan las relaciones de poder. Este nivel del afuera, esta potencia pura o esta materia no formada, que a veces el mismo Deleuze ha identificado con lo *virtual*, es quizás la cuestión, tanto ontológica como política, más difícil de pensar. No sólo constituye el nivel más profundo, y más inaccesible también, de la ontología deleuziana, sino de la ontología en general de los últimos tiempos. Si el anuncio fraternal de Foucault de que un día el siglo sería deleuziano tiene un sentido más allá de la relación amistosa entre los dos filósofos, es sin duda porque este nivel último (o primero) de la ontología deleuziana, esta *física de la materia primera o desnuda*, constituye hoy, en pleno auge de la biopolítica, lo que debe ser pensado en toda su complejidad. En Deleuze, y no sólo en él, la política sobre la vida en la que, según Foucault, ha derivado aquella profunda transformación que sufrió el poder en los siglos XVII y XVIII, se suelda o se refleja en una ontología cuyo centro, difícil de aprehender conceptualmente, es también la vida misma. El prefijo “bio” que, desde los cursos de Foucault en adelante, pareciera anteceder necesariamente a la política de nuestro tiempo, se traduce también, y con la misma necesidad, en un nivel ontológico, constituyendo algo así como una bio-ontología, cuya figura ejemplar es sin duda Deleuze. Como afirma Agamben en un ensayo que también tiene por tema central a la vida, es preciso pensar el legado, tanto de Foucault como de Deleuze, y sopesar el límite siempre frágil en el que la política es también, y por fuerza, por una fuerza que tal vez ya haya sido prevista entre otros por Nietzsche, ontología, y ésta, también por fuerza, política.

II. La risa y el laberinto

Uno de los tantos pensadores que pueden ayudarnos a entender esta suerte de *física de la materia primera o desnuda* con la que Deleuze identifica a su ontología es

Georges Bataille, una figura por la que curiosamente (o no tanto) Deleuze nunca tuvo demasiada simpatía filosófica. En particular, resultan interesantes dos artículos sobre el problema del materialismo. El esfuerzo de Bataille consiste en pensar un materialismo que no quede atrapado en el dualismo clásico que definió a los siglos XVIII y XIX y que lo opuso, casi de forma irreversible, a una cierta forma ideal. “La mayor parte de los materialistas, aunque hayan querido eliminar toda entidad espiritual, han llegado a describir un orden de cosas que relaciones jerárquicas caracterizan como específicamente idealista.” (Bataille, 1970: 179). En líneas generales, lo que sugiere Bataille es que los materialistas, incluidos los marxistas, debido a una concepción inerte de la materia, han terminado cediendo a la “... obsesión de una forma *ideal* de la materia...” (Bataille, 1970: 179). El materialismo típico de los siglos XVIII y XIX, en este sentido, basado en una “materia muerta” (cf. Bataille, 1970: 179), es funcional (y por ende cómplice) de su antagonista ideal. Tanto el materialismo como el idealismo, al menos en su versión ilustrada y decimonónica, constituyen las dos caras de una misma máquina metafísica. Lo que se propone Bataille es dismantelar esa máquina y restituir al materialismo su potencial subversivo. Para ello, requiere otra concepción de la materia, una concepción que, por decirlo así, excluya toda forma de idealismo, una concepción activa y vital de lo material. “Es tiempo, cuando la palabra *materialismo* es empleada, de designar la interpretación directa, *excluyendo todo idealismo*, de los fenómenos brutos y no un sistema fundado sobre elementos fragmentarios de un análisis ideológico elaborado sobre el signo de las relaciones religiosas” (Bataille, 1970: 180. El subrayado es de Bataille).

Podemos ver que estos *fenómenos brutos*, ajenos a toda forma ideal, parecieran repetir, en otra clave (quizás en la misma), las *materias no-formadas*, también brutas, de Deleuze o la *nuda vita* de Agamben, al menos según una de sus interpretaciones posibles (o imposibles). Esta brutalidad, animada y activa, pareciera ser el rasgo que define, para Bataille, a la vida. Este materialismo que concierne a los fenómenos brutos de la vida se distancia con rapidez del materialismo dialéctico, el cual “...es, ante todo, la negación obstinada del idealismo...” (Bataille, 1970: 220).

Afirmar un materialismo que sólo sea la negación del idealismo no le resulta pertinente a Bataille. Se necesita algo más radical: "...una subversión bizarra, pero mortal, del orden y del ideal..." (Bataille, 1970: 221). ¿En qué consiste esta subversión que, al parecer, coincide con lo que, siguiendo a Foucault y Deleuze, habría que entender por resistencia? En principio consiste en pensar a la materia, cosa que también hace Deleuze, como un *principio activo*. Bataille se vale, lo mismo que Baudelaire pero en otro sentido, del pensamiento gnóstico. "Prácticamente, es posible dar como *leitmotiv* de la gnosis la concepción de la materia como un principio *activo* con una existencia eterna autónoma..." (Bataille, 1970: 223). Esta concepción activa de la materia le permite a Bataille desprenderse de las versiones metafísicas del materialismo (y, por oposición, también del idealismo). A este nuevo materialismo, que no elige la estrategia de la oposición o de la mera negación para distanciarse del idealismo, Bataille lo identifica con la "materia baja", con aquello que resulta heterogéneo a toda forma ideal. "La materia baja es exterior y extranjera a las aspiraciones ideales humanas y rechaza dejarse reducir a las grandes máquinas ontológicas que resultan de dichas aspiraciones." (Bataille, 1970: 225). Esta concepción de una materia baja, que Bataille resume en la expresión "bajo materialismo" (cf. Bataille, 1970: 220), supone una forma de resistencia al orden establecido. El bajo materialismo, como el afuera de Deleuze, es aquello que, sin estar afuera del poder, sino más bien *siendo* su afuera, escapa de él, como la vida en *La volonté du savoir*, todo el tiempo. Este materialismo, que Bataille no duda en calificar de "intransigente", se expresa de manera eminente, según el autor, en las artes plásticas. "Ahora bien, hoy, en el mismo sentido, las figuraciones plásticas son la expresión de un materialismo intransigente, de un recurso a todo lo que compromete los poderes establecidos en materia de forma, ridiculizando las entidades tradicionales, rivalizando ingenuamente con espantajos llenos de estupor." (Bataille, 1970: 225).

En esta ontología materialista de Bataille (pero también de Deleuze), el ser mismo es pensado como una vida sin límites ni determinación. "El 'ser' crece en la agitación tumultuosa de una vida que no conoce límites..." (Bataille, 1970: 434).

Identificar al ser con la vida es al mismo tiempo identificar, al menos a partir de los siglos XVII y XVIII, a la ontología con la política. Para mostrar esta presuposición recíproca entre ontología y política es preciso, sin embargo, liberar a la ontología de Bataille de todos aquellos elementos que la remiten aún, incluso a pesar de su autor, a su ascendencia hegeliana. Lo cual significa liberarla básicamente de una cierta negatividad o insuficiencia. “En la base de la vida humana, existe un *principio de insuficiencia*.” (Bataille, 1970: 434. El subrayado es de Bataille). Y es aquí donde Deleuze se distancia de Bataille y donde el abismo que los separa se hace más profundo. El ser, en Deleuze, la vida, la potencia, no carece de nada, es pura fuerza de creación. En Bataille, sin embargo, hay un vacío fundamental, una “falta total e irremediable.” (cf. Bataille, 1970: 435). Por ese motivo es preciso seguir la sugerencia de Derrida e “...interpretar a Bataille contra Bataille...” (cf. Derrida, 1967: 404). Nos interesa un cierto estrato de su ontología, aquel que identifica al ser con la vida sin límites, con una vida que excede los límites de la subjetividad personal.

En un artículo titulado *Labyrinthe*, Bataille da una serie de precisiones sobre su ontología. El hombre o la existencia personal no es más que una partícula (o un compuesto de partículas) del ser.

Un hombre no es sino una partícula insertada en conjuntos inestables y entremezclados. Estos conjuntos se componen en la vida personal bajo forma de múltiples posibilidades, [...] y la existencia de la partícula no se deja de ninguna manera aislar de esta composición que la agita en medio de un torbellino de efímeros. La extrema inestabilidad de las conexiones sólo permite introducir como una ilusión pueril pero cómoda una representación de la existencia aislada replegándose sobre sí misma (Bataille, 1970: 437).

El ser es un torbellino, un remolino caótico de partículas. Sin embargo, estas partículas pueden componerse de tal manera que den lugar a una forma humana, lo que Bataille llama una *vida personal*. Esta subjetivación de la vida supone un

repliegue del ser sobre sí mismo. Todas las partículas, así como todos los conjuntos y compuestos de partículas, se conforman y existen en una inestabilidad radical (o extrema, según Bataille). Todo elemento aislable del universo aparece siempre como “...una partícula que puede entrar en composición en un conjunto que la trasciende.” (Bataille, 1970: 437). Esta trascendencia del ser, sin embargo, no debe entenderse a la manera metafísica o teológica. Cuando Bataille dice que el ser trasciende a las partículas se refiere a que una partícula o un compuesto determinado de partículas no agotan la totalidad del ser, sino que más bien lo expresan o lo determinan de una cierta manera. El ser, lo que Bataille identifica con la materia baja, con ese “... principio horrible y perfectamente ilegítimo...” (cf. Bataille, 1970: 223), y los conjuntos en los que se actualiza no pertenecen a niveles separados y jerárquicos. Ahora bien, el compuesto de partículas que da lugar a una forma personal, a un *ipse*, no es sino “...un recorrido que no deja de poner *todo* en cuestión.” (Bataille, 1970: 437). Las formas en las que el ser se actualiza y determina son contingentes y fortuitas. Todos estos elementos que parecieran acercar la ontología de Bataille a la de Deleuze provienen de una fuente común: Nietzsche. La influencia de Nietzsche, en el pensamiento de ambos filósofos, constituye, por así decir, su punto de contacto. De todos modos, hay que señalar también que la presencia de Hegel, en Bataille, constituye su punto de ruptura. Ahora bien, para Bataille, el hombre, el compuesto de partículas que adopta una modalidad humana o que imprime a la vida de las partículas una forma humana, no existe en un medio inmediatamente informe o caótico, sino que gravita alrededor de un centro que dota al conjunto general de una cierta consistencia. Por eso Bataille puede referirse al compuesto humano como un “...modo de existencia satelital.” (cf. Bataille, 1970: 438). “El ser particular no se comporta solamente como elemento de un conjunto informe sin estructura (...) sino también como elemento periférico que gravita alrededor de un núcleo donde el ser se endurece.” (Bataille, 1970: 438).

El poder, a decir verdad, se presenta aquí como un endurecimiento del ser. Las ciudades, por ejemplo, pero también la historia en cuanto tal, se han constituido a partir de estos nudos o focos en los que el ser se endurece, y alrededor de los cuales

los hombres, como satélites, gravitan en la periferia. Por supuesto que hablar de centro y de periferia no supone una concepción centralizada del poder, por ejemplo a la manera marxista tradicional. Los centros son plurales, son funciones determinadas por el ejercicio mismo del poder, lugares inestables de endurecimiento. Estos focos, por lo tanto, pueden ser actualizados de diversas maneras y por diversos sujetos. El Estado es un nudo de endurecimiento del ser, por supuesto, pero también lo son, y acaso de una manera más perversa y subrepticia, las corporaciones multinacionales, los medios de comunicación, la policía, la familia, etc. El objetivo de estos focos ontológico-políticos de endurecimiento es convertir a los seres personales en sombras vacías.⁷

En razón de la atracción que compone, la composición vacía a los elementos de la mayor parte de su ser en beneficio del centro, es decir del ser compuesto. Se añade a ello el hecho de que, en un dominio dado, si la atracción de un cierto centro es más fuerte que la de un centro vecino, este último perece. La acción de los polos de atracción poderosos a través del mundo humano reduce así, siguiendo su fuerza de resistencia, una multitud de seres personales al estado de sombras vacías, en particular cuando el polo de atracción del que dependen perece también en razón de la interacción de otro polo más poderoso. (Bataille, 1970: 439)

Podemos ver, en este pasaje decisivo, que esta fuerza de resistencia de la que habla Bataille, a diferencia quizás de Deleuze, no supone una vida afuera de los conjuntos corpusculares en los que el ser se actualiza, sino más bien una desestabilización de los polos dominantes o hegemónicos. Si las vidas humanas pueden ser transformadas en sombras vacías no es tanto porque están condenadas a girar irrevocablemente alrededor de un polo determinado que las regula y las administra, sino porque el polo de referencia que las componía es absorbido por un polo más poderoso. El conflicto se establece siempre entre los polos, no entre los

⁷ La figura del musulmán, en los análisis de Agamben, representa un caso extremo de esta conversión de la vida humana en una sombra vacía. Cf., al respecto, Agamben, 1998: cap. II.

polos y las partículas. Es la misma idea que encontramos en un excelente texto de Philippe Mengue titulado *Faire l'idiot. La politique de Deleuze*.

El poder capitalista, llevando hoy sus fuerzas de desterritorialización hasta el extremo y extendiéndose por todo el planeta (la 'globalización') encuentra al Estado tradicional no como su instrumento o su 'chargé d'affaires', como Marx lo teoriza en el *Manifiesto*, sino como su *antagonismo*. El nuevo modo de poder, que caracteriza al capitalismo globalizado, se sustrae entonces por necesidad a la existencia de los Estados soberanos que están constitutivamente ligados a la existencia de territorios y de fronteras de toda clase. (Mengue, 2013: 37).

El Estado, otrora identificado con la fuente de todo Mal, en el capitalismo globalizado actual, se constituye (o al menos puede llegar a constituirse) en un foco de resistencia. En el mismo sentido, Bataille afirma que los seres personales son convertidos en sombras vacías cuando el polo de atracción del cual dependen es destruido por la acción de otro polo más potente. Para desplazarnos de nuevo a la filosofía deleuziana, habría que decir que las existencias humanas, para resistir a los núcleos duros de poder, deben construir "agenciamientos colectivos de enunciación" (cf. Deleuze – Guattari, 1975: 145-157). Estos agenciamientos, en el sistema de Bataille, se traducen en el concepto de *polo de atracción*. Frente a los polos más duros de poder, frente a los focos en donde el ser alcanza un grado casi insoportable de endurecimiento, es preciso construir otros polos de atracción, otras formas posibles (y siempre inestables) de subjetividad, lo que Foucault entiende, nos parece, por el cuidado de sí o las tecnologías del yo y Deleuze por la creación de nuevas posibilidades de vida. La diferencia entre la pragmática o la política de Bataille y Deleuze consiste, para decirlo rápidamente, en que así como para este último la resistencia pareciera suponer un afuera de los polos de atracción, para aquél la

resistencia es posible sólo a través de un campo gravitatorio. No hay resistencia posible que no suponga un uso estratégico de un cierto polo de atracción.

Es preciso señalar la importancia de las categorías propuestas por Bataille y la utilidad que poseen a la hora de abordar ciertas discusiones biopolíticas actuales. Si bien es un autor que no suele figurar, salvo quizás en las filosofías de la “comunidad” (Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy y Roberto Esposito, sobre todo), en los debates actuales sobre biopolítica, consideramos que existen algunos conceptos, y no de los más trabajados incluso por los especialistas en el pensamiento de Bataille, que resultan relevantes para pensar ciertos problemas desde una perspectiva diferente. Las categorías de *polo de atracción*, por ejemplo, o la de *modo de existencia satelital*, se revelan en seguida fructíferas para dar cuenta de ciertos problemas biopolíticos. De alguna manera, la ontología materialista de Bataille, así como también la política, se ubica en una zona intermedia entre la materia ya formada (sujetos, sustancias, etc.) y el caos informe (materia desnuda y no-formada). En este sentido, el pensamiento de Bataille permite incluso abordar la ontología deleuziana desde otra perspectiva, enfatizando, por así decir, ese intersticio que se abre entre la materia primera o desnuda y las formas impuestas por el poder, es decir, entre el afuera y los diagramas. Esta concepción satelital de la existencia humana permite de cierta forma articular la resistencia deleuziana, el afuera o la potencia, con los diagramas de poder y los estratos de saber. Por eso Bataille, más próximo quizás a Foucault, sostiene que no hay resistencia que no suponga un campo gravitatorio, un polo de atracción contingente recorrido por fuerzas y tensiones, es decir, que no suponga una cierta formalización, aunque no por cierto una formalización hermética y acabada, de la vida. La resistencia, en este sentido, se produce en estos mismos campos gravitatorios y corpusculares, en estos espacios (ya políticos) que se instauran entre lo no-formado y lo formado, entre la potencia y el poder, entre el afuera y los diagramas, entre la vida y el poder. Es interesante el lugar, liminal o subliminal, en el que se demora Bataille para construir su ontología y su política. El bajo materialismo, en esta perspectiva, vendría a operar una cesura en la conceptualización deleuziana e instalarse, como dijimos, entre la materia no formada, la materia desnuda o primera, y

la materia formada o segunda. Bataille nos permitiría, pues, pensar la división propuesta por Deleuze, y acaso también por Agamben, entre la vida y el poder, o entre las sustancias y los dispositivos, instaurando una suerte de línea intermedia en la división, una forma/informe de vida, una vida a medio camino entre la forma y lo no-formado. Todo se juega en este margen prácticamente inasible, en esta película sin espesor. Este juego concierne, por supuesto, como en Deleuze y Foucault, a las estrategias y los funcionamientos, a las técnicas y los ejercicios. De tal manera que existirían como dos funcionamientos posibles: uno que tiende al endurecimiento, a la constitución de polos autoritarios de poder; otro que tiende a disolver o ablandar los focos duros. La importancia de Bataille, como observamos, es que la disolución o subversión de los centros hegemónicos de poder no puede realizarse más que construyendo otros focos o polos de atracción.

Ahora bien, este segundo funcionamiento del ser, más flexible y periférico, este otro polo subversivo de atracción es identificado por Bataille con la risa. La risa deja de ser un mero gesto humano o una expresión anímica para asumir rápidamente la seriedad de un estatuto ontológico-político. “La risa es asumida así por la totalidad del ser. Renunciando a la malicia avara del chivo expiatorio, el ser mismo, en tanto que es el conjunto de existencias en el límite de la noche, es sacudido espasmódicamente por la idea del suelo que se sustrae a sus pies.” (Bataille, 1970: 441).

La risa, como en Nietzsche, describe la condición misma del ser, la ontología misma devenida política. La risa es el movimiento azaroso de las partículas en las que se articula el ser mismo. La risa se ríe de los focos de poder porque éstos no son sino una risa fosilizada, una risa que ha perdido, por así decir, su fluidez ligera; una risa que se ha eternizado, como el gesto de un cocainómano, en una mueca dura y hegemónica. La risa sustrae todo fundamento, hace que el *Grund*, para expresarlo en términos heideggerianos, se revele finalmente *Ab-grund*. La risa, por lo tanto, es esa convulsión que coloca el *Ab* delante del *Grund*, es ese espasmo contingente que tiende a desarticular y reblandecer los centros y los polos en los que se anquilosan las vidas de los hombres.

La risa no alcanza solamente a las regiones periféricas de la existencia, su objeto no es solamente la existencia de los tontos y de los niños (...): por una inversión necesaria, es reenviada del niño al padre y de la periferia al centro cada vez que el padre o el centro revelan a su vez una insuficiencia comparable a la de las partículas que gravitan alrededor de ellos. (Bataille, 1970: 440)

Esta *inversión necesaria* es precisamente la resistencia, no ya como algo ajeno al poder, sino como algo coextensivo y contemporáneo. Si debiéramos traducir estas reflexiones a la terminología de Deleuze, tendríamos que decir que el movimiento que va del padre al niño o del centro a la periferia se corresponde con el movimiento propio del *poder*; mientras que el movimiento que va del niño al padre o de la periferia al centro se corresponde con el movimiento propio de la *potencia*. Lo interesante en los planteos de Bataille, tal como vimos respecto a los conceptos de polo de atracción o existencia satelital, es que la presunta bipolaridad entre el poder y la resistencia o entre los dispositivos y la vida tiende a volverse secundaria y a primar sobre todo la tensión que las distribuye en un campo gravitatorio. De tal manera que lo importante no es tanto el centro o la periferia cuanto el movimiento que va de un extremo al otro, la tensión o la relación, siempre reversible e inestable, que los remite mutuamente. La risa designa, por cierto, este movimiento que se instaura entre la vida y el poder o, para decirlo de otro modo, entre la vida activa (en el sentido nietzscheano retomado por Deleuze) y la vida reactiva, es decir, entre la Vida y la vida.

Los diferentes estratos y conjuntos en los que se estructura y determina el ser conforman un laberinto, una distribución laberíntica de las partículas que lo constituyen. Como en las cosmologías renacentistas, el nivel ontológico repite el nivel antropológico y viceversa, el "...laberinto donde se pierde extrañamente lo que había surgido" (cf. Bataille, 1970: 436), es decir, el plano del ser, se refleja en "...la estructura laberíntica del ser humano" (cf. Bataille, 1970: 437), es decir, el plano del

hombre. Esta figura del laberinto, sin embargo, no supone un centro como en el mito griego del minotauro. Borges, también afecto a los laberintos, avanza una consideración similar en sus últimos años. En *Elogio de la sombra*, sin ir más lejos, se refiere al laberinto como un alcázar que “...no tiene ni anverso ni reverso // Ni externo muro ni secreto centro.” (1969: 986). Nada se esconde, pues, en lo más profundo de esa construcción hecha para que el hombre erre y se pierda, ni siquiera algo abominable. La gran máquina del universo, por lo tanto, gira en el vacío. La idea del laberinto en Bataille reproduce, en una clave ontológica, la misma sospecha de Borges. Por eso la risa provoca una sustracción del fundamento, una insuficiencia que ahora no se confunde con ninguna falta o carencia, sino más bien con la alegría, en el sentido de Spinoza y de Deleuze, de una vida infundada y por eso capaz de resistir.

No es casual que la figura del laberinto aproxime, esta vez, a Bataille y Foucault. Si el laberinto es una construcción, como dice Borges, hecha para que el hombre erre y se pierda, y si la vida, según el último texto de Foucault, no es sino esa capacidad de error y de errancia, esa imposibilidad que obliga a los hombres a no encontrar nunca un lugar propio, entonces el laberinto es el espacio mismo de la vida, el espacio que describe nuestro ser actual en el mundo. Se ve por qué la ontología que resulta imperioso pensar es por fuerza una ontología de la vida y por ende del laberinto: una bio-onto-logía laberíntica, una ciencia del ser entendido como vida laberíntica. A través del conocimiento (de los conceptos, en el texto de Foucault), la vida intenta corregir sus errores. Este intento, por supuesto, es tan inestable como real. Los vivientes, en este sentido, erran en el laberinto del ser, y al mismo tiempo, en un movimiento coextensivo y contemporáneo, conjuran esa errancia y ese error con el poder de los conceptos.

El concepto de “laberinto” posee una importancia decisiva en el pensamiento de Bataille y también en la perspectiva biopolítica de este artículo. En él confluyen tanto el aspecto ontológico (bajo materialismo) cuanto el aspecto político (risa). El laberinto designa el espacio en el cual se distribuyen los polos de atracción y las existencias satelitales, es decir, el lugar mismo en el que se instaura un campo de tensiones y de corpúsculos que no remiten, en rigor de verdad, ni a una materia

primera no-formada ni a una materia formada y configurada por los dispositivos de poder. Por eso el laberinto y la risa constituyen las dos facetas de una misma formación social: una ontológica o topológica; otra política o pragmática. La risa es lo propio del laberinto porque éste, tanto en Bataille como en Borges, no se define por un centro, sino por un espacio siempre descentrado e infundado. El objeto de la risa es justamente este descentramiento del ser. La resistencia, en Bataille, si bien concierne a esta ausencia de fundamento y de centralidad, no supone sin embargo una inmersión en el caos y lo informe. Por el contrario, supone la instauración estratégica (y no metafísica) de polos de atracción y de centros inestables, es decir, descentrados, a partir de los cuales se establecen las diferentes luchas y tensiones (bio)políticas.

Conclusión

Este largo rodeo por la cuestión de la vida y del poder nos permite dar unas últimas precisiones al tema general de este artículo. Hemos mostrado, en primer lugar, la profunda complejidad que subyace a todo pensamiento que pretenda dar cuenta de la relación entre la vida y del poder, así como de una ontología y una política en cuyo centro se encuentre precisamente la vida. Esta dificultad se vuelve palpable, con una urgencia acaso inquietante, sobre todo en las figuras de Deleuze y Agamben: en la libertad del primero para despreocuparse de la (a veces) excesiva cautela de Foucault a la hora de pensar a este poder que se ejerce *sobre* la vida; en la ambigüedad del segundo a la hora de pensar tanto el estatuto de los vivientes frente a los dispositivos cuanto la relación que los incluye en el mismo movimiento que los excluye (Estado de excepción). En segundo lugar, hemos recurrido a la filosofía de Georges Bataille para esbozar ciertas líneas de una ontología muy próxima a la deleuziana, pero al mismo tiempo, ligeramente diversa. En particular, nos han interesado el concepto de *bajo materialismo*, en lo que hace a un nivel ontológico, y los conceptos de *risa* y de *polo de atracción* en lo que concierne a un nivel político-pragmático. Por otro lado, en el concepto de *laberinto*, que Bataille expone de manera magistral, hemos encontrado una proximidad interesante con Foucault, en particular en lo que respecta a su última

palabra acerca de la vida, entendida, en la estela de Georges Canguilhem, como error y errancia. Si la vida, tal como hemos indicado al inicio de este artículo, no es más que la posibilidad de error, es decir, la imposibilidad, para los vivientes, de existir en un lugar propio, la imposibilidad consecuente de poseer una forma o una obra que los defina, entonces el laberinto, como hemos indicado, es la figura (ontológica, arquitectónica, política, técnica, etc.) que mejor define nuestra vida actual. Al mismo tiempo, constituyendo algo así como el aspecto pragmático y político del laberinto del ser, hemos propuesto, también a partir de Bataille, la categoría de *risa*. En efecto, acaso la vida, la resistencia, no sea finalmente más que una cierta carcajada, en el sentido – acuciante y profundo – que posee el término en Bataille; una risa (o risotada) convulsiva y monstruosa. Y acaso también, por lo mismo, el poder no sea más que la tendencia que tiene el ser a endurecerse y a generar focos hegemónicos de sentido. Pero si la risa es la expresión misma de la resistencia, el espasmo mismo de la vida, es porque en su mismo gesto se juegan los dos polos de atracción que Bataille, con lucidez, y nosotros después de él, ya sin tanta lucidez, hemos intentado sacar a la luz.

Bibliografía

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer III. Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2005). “L'immanenza assoluta”. En: *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben, G. (2006). *Che cos'è un dispositivo?*. Roma: Nottetempo.
- Agamben, G. (2011). *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*. Vicenza: Neri Pozza.
- Bataille, G. (1970). “Labyrinthe”. En: *Oeuvres complètes I*. Paris: Gallimard.
- Bataille, G. (1970). “Le bas matérialisme et la gnose”. En: *Oeuvres complètes I*. Paris: Gallimard.
- Bataille, G. (1970). “Matérialisme”. En: *Oeuvres complètes I*. Paris: Gallimard.

- Borges, J. L. (1969). *Elogio de la sombra*. En: (1974). *Obras completas: 1923-1972*. Buenos Aires: Emecé.
- Castro, E. (2008). *Giorgio Agamben: una arqueología de la potencia*. Buenos Aires: UNSAM Edita.
- Deleuze, G. (1962). *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Paris: Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1975). *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris: Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1967). “De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve”. En: *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil.
- Esposito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu. Traducido por Carlo R. Molinari Marotto.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I. La volonté du savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994). “Non au sexe roi”. En: *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994a). “La vie: l'expérience et la science”. En: *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard.
- L'abécédaire de Gilles Deleuze (1988-89). Entretien avec Claire Parnet. J comme Jolie*. [en línea]. [consulta: 18 de abril de 2013]. Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=Hg5ZEnVGkO4>.
- Mengue, P. (2013). *Faire l'idiot. La politique de Deleuze*. Paris: Germina.