

**LA VIDA Y SUS RESISTENCIAS: RETROSPECTIVAS, PESQUISAS Y DERIVAS
PARA UNA NOCIÓN**

Tuillang Yuing*

Resumen

El presente trabajo discute la noción de vida inserta en la fórmula 'biopolítica', abriendo un debate en torno a sus supuestos. Para ello, se contemplarán tanto los usos que la idea de vida tiene en Foucault como los iluminadores aportes de Canguilhem: la multiplicidad de la vida desdibuja los límites del hombre con la animalidad y con otras formas de vida. Por último, se pretende enriquecer esta discusión con los aportes de Derrida y Agamben acerca de los cruces entre animalidad y política.

Descriptor: vida- biopolítica- resistencia- muerte- animalidad

Recibido en julio de 2009/Aceptado en agosto de 2009

* Licenciado y Doctor © en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, becario CONICYT-2009, Gobierno de Chile. E-mail: tuillang@yahoo.com

Se puede comenzar con un relato, es un episodio de *El marino que perdió la gracia del mar*, de Mishima. Se trata del momento en que un grupo de niños se da cita para una ordalía, una prueba en la que se aniquila la vida de un pequeño gato, no como sacrificio, sino con la excusa de “llenar los grandes huecos del mundo”¹ y a la vez “lograr un poder real sobre la existencia”².

Comenzando la ejecución, Noboru –protagonista de la novela– lanza al animal con violencia contra un madero, sin embargo el animal no muere inmediatamente y es necesario reiterar el ataque. Después de esto, lo que Noboru tiene entre sus manos ya no se percibe como un gato; el animal ha muerto. Como si “mirara un pozo profundo”³, Noboru ve al animal “caer por el pequeño agujero de la muerte”⁴. Luego de ello, el jefe del grupo –otro niño– monta el espectáculo de diseccionar con quirúrgica destreza los restos del animal. Finalmente, “el cuerpo desollado que yacía airosamente en el suelo, parecía llevar una máscara de gato. El gato era solamente lo exterior; la vida se había hecho pasar por un gato”⁵.

Sin embargo, tras la superficie hay un interior sin expresión, no hay rastros que puedan dar cuenta fiel de la vida del animal. Nada parece poder describir cómo vivió, no hay nada más que “una vida interna plácida”⁶ que sólo se deja sentir en los propios recovecos corporales de Noboru. El aspecto del animal que esperaba un encuentro con *la vida*, ha servido de pantalla para su escape, para su evasión. La vida se ha esfumado y sólo deja en su lugar el impacto y la consternación en la vida de los propios niños: “Ahora al fin, los chicos y el gato –o, más exactamente lo que había sido un gato– se hicieron perfectamente armónicos”⁷.

Todo indica que se trata de una búsqueda, de acercarse a la vida en su desnudez, de desarroparla, desabrigarla de adjetivos y predicados. Sin embargo, para Noboru, lo único que emerge es la propia intensidad, la propia presencia corporal, vital, sanguínea, estremecedora, semiaturdida y dispersa por tanta vehemencia y por tan alta dosis de patetismo.

Podemos sumarnos entonces a la pregunta que, en cursivas, Mishima pone en labios de Noboru: “¿Qué es lo que en realidad sucede aquí?”⁸ La vida se agota, y al hacerlo se revela única, siempre única, pero a la vez universal. La vida de todos, la de cualquiera. La vida padeciente, com-padeciente. En efecto, llama curiosamente la atención la consonancia de estas vidas que intervienen en el suceso. Llama también la atención que tras la máscara, tras

¹ Mishima, Yukio, *El marino que perdió la gracia del mar*, Alianza editorial. Madrid, 2003, p. 59.

² *Ibid.*, p. 59

³ *Ibid.*, p. 60.

⁴ *Ibid.*, p. 60.

⁵ *Ibid.*, p. 61.

⁶ *Ibid.*, p. 61.

⁷ *Ibid.*, p. 61.

⁸ *Ibid.*, p. 62.

la careta de gato, la vida se le escabulle a Noboru. Tras ser perseguida, la vida sólo lleva a la propia vida, re-instalando el acertijo en la propia conmoción del niño.

Quizás por eso, cuando se habla del *poder sobre la vida*, resuena un cierto silencio. Más allá de las garantías que esta categoría de análisis ofrece, hay también un rumor indescifrable, una reserva muda. Preguntas que intentaremos al menos bosquejar: Biopolítica como poder sobre la vida. La vida como aquello que resiste al poder. Fórmulas y sentencias todas temibles, poderosas, desbordantes y en ocasiones desconcertantes.

Es, desde luego, Foucault quien dice en *La voluntad de saber*: “que donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en oposición de exterioridad respecto del poder”⁹. Y agrega que las relaciones de poder “No pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia”¹⁰ y éstas a su vez “no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder”¹¹.

El poder no puede ejercerse sino sobre aquello que resiste, sobre otra fuerza, sobre la vida, pero, en rigor, sobre qué otra cosa podría ejercerse. El poder es, así visto, secundario, supone la vida como soporte, como lugar necesario de aplicación. Desde luego, esto no quiere montar la pregunta acerca de una posible anterioridad lógica o cronológica de la vida respecto del poder sino tan sólo enfatizar “el carácter estrictamente relacional de las relaciones de poder”¹². Como sea, algunas páginas más adelante de la última cita, Foucault abre la cantera del análisis biopolítico, ceñido, por cierto, a un instante histórico preciso y a una racionalidad definida que se expresa en la conformación de una serie de saberes acerca de la vida y en una gama de técnicas sobre su modelamiento.

La biopolítica se cruza y complementa con la disciplina. Allí la vida se vuelve cálculo, es atendida como rango, como proyección, como estadística, manejo, control. Pese a todo, ello muestra también a la vida como un saldo incancelable, como un coeficiente resguardado, como “el irreducible elemento enfrentador”¹³ que ratifica a la vida como la fuerza sobre la cual el poder se deja ver. Foucault, sin embargo, no agrega mucho más en esos pasajes acerca de lo que entiende por vida, ni tampoco de su poder de resistencia.

En todo caso, la vida ya era explícitamente una preocupación para Foucault en *El nacimiento de la clínica*. En ese trabajo la vida se acentuaba en su corporalidad, se asomaba tras la mirada que la medicina había tenido sobre los cuerpos cuando enferman y en los discursos que le eran adyacentes.

Allí cobra relevancia el rol que ha jugado el cuerpo muerto, el sitio del cadáver en la construcción de una anatomía patológica. Destaca el papel y el aporte que hace la muerte para poder enfrentar la enfermedad. Es el intento de develar aquella amenaza de lo anormal, de desenmascarar lo que acecha a la vida para encarar lo patológico. Foucault levanta, por ejemplo, estas frases: “La enfermedad, autopsia en la noche del cuerpo, disección en lo

⁹ Foucault, Michel, *La voluntad de saber*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2000, p. 116.

¹⁰ *Ibid.*, p. 116.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 117.

vivo”¹⁴. O también: “*El cadáver abierto que exteriorizado es la verdad interior de la enfermedad*”¹⁵.

El autor revisa las dificultades de esta empresa; ¿cómo distinguir en el cuerpo lo que es resultado de la enfermedad, de lo que es resultado de la muerte? Parece, en efecto, que se abre una brecha difícil de atravesar, entre la visibilidad del cadáver y la invisibilidad de la vida enferma:

“No narrando sino lo visible, y en la forma simple, final y abstracta de su coexistencia espacial, la anatomía no puede decir lo que es encadenamiento, proceso y texto legible en el orden del tiempo. Una clínica de los síntomas busca el cuerpo vivo de la enfermedad; la anatomía no le ofrece más que el cadáver”¹⁶.

Cadáver engañoso, dice Foucault, porque en el tiempo propio de la muerte confunde la vida, la enfermedad y la salud en un vínculo indeterminado. Es preciso entonces detenerse en los esfuerzos de Xavier Bichat por dilucidar de forma rigurosa las características de esta relación *oscura*; si se considera que el instante del deceso aparece como “*una señal sin espesor*”¹⁷ carente de potencial semántico para el saber médico, instante pasmoso, revelador de ignorancia, fragilidad y misterio. Frente a esto, la astucia de Bichat consiste en volatilizar lo que hasta el momento se consideraba el tiempo propio de la muerte. Con ello, la muerte se pluraliza en sus espacios y momentos; se vuelve hormigueante, corrosiva, se reparte en un sinfín de pequeños fallecimientos que el cuerpo padece silenciosa y alternadamente. Foucault concede, no obstante, una cierta diferencia de importancia entre los distintos derrumbes del organismo, pero enfatiza el carácter equívoco de estas muertes minúsculas y parciales que vendrían a disociar los islotes más obstinados de la vida. Así mirada, la muerte se transforma en un observatorio privilegiado para comprender la vida, a la vez que la triada vida-enfermedad-muerte forma un proceso indisoluble y potente que fortalece los avances de la anatomía patológica. La muerte es entonces la que permite comprender y resolver la consistencia de la vida a tal extremo que define la vida como aquello que *resiste a la muerte*.

La verdad de la vida entonces no es más que oposición, lucha, resistencia a la muerte. Enfrentamiento tan radical que pone a ambos procesos en una complicidad paradójica que hace protagonista a la enfermedad, que vuelve indispensable considerar la patológica amenaza de la anormalidad.

Llegado este punto, no es casual que una de las notas del texto haga referencia al trabajo de Georges Canguilhem, delatando lo que, a nuestro juicio, es un diálogo implícito entre los autores. Para empezar, una de las conclusiones del análisis que Foucault hace del trabajo de Bichat es que “*no hay hecho patológico sino comparado*”¹⁸, comparación entre las funciones que se atribuyen a los órganos en su estado normal y sus alteraciones. ¿Cómo no pensar entonces que Foucault tiene también presente las contribuciones de Canguilhem acerca de *Lo normal y lo patológico*?

¹⁴ Foucault, Michel, *El nacimiento de la clínica*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 1966, p. 187.

¹⁵ *Ibid.*, p. 195.

¹⁶ *Ibid.*, p. 191.

¹⁷ *Ibid.*, p. 200.

¹⁸ *Ibid.*, p. 192.

Esta obra que Canguilhem presenta como tesis de medicina en medio de un clima asediado por la guerra y la desesperación, elabora un gesto crítico frente al establecimiento tajante de criterios que delimiten lo normal y lo anormal para la vida, y que indiquen con ello lo que debe calificarse de patológico.

En cierto modo, Canguilhem pasa revista a los principales esquemas discursivos que han sostenido el saber sobre la salud. Desde un comienzo se percibe la imposibilidad de ser rígido en las fronteras; lo normal no es más que un apego, una adhesión a una cierta estimación, pero que en rigor carece de una solvencia unívoca: más que una esencia es un rango dentro de un amplio diagrama. Por esta razón, los criterios de normalidad se vuelven confusos, ambiguos. Es más, carece de sentido no pensar la enfermedad de manera polémica, como una cierta lucha. Hay así una cierta “*continuidad entre la vida y la muerte*”¹⁹, entre lo normal y lo patológico, continuidad simétrica que disgrega todo intento de pensar el estado normal como una especie de inocencia biológica, como una virginal blancura carente de infección y toxinas. En efecto, al alero de Leriche, Canguilhem da cuenta de que la salud es “*la vida en el silencio de los órganos*”²⁰, vale decir, es la inconciencia del cuerpo y de la propia estabilidad, que se ve entonces revelada solamente cuando la enfermedad molesta el normal ejercicio de la vida, cuando se plasma como el sufrimiento de un individuo. Así, lo normal, aquellos límites apetecidos y valorados de la salud, se producen y declaran en el sentimiento de su trasgresión, bajo el acecho de una amenaza: “*la noción vivida de lo normal depende de la posibilidad de infracciones a la norma*”²¹. Salud y enfermedad solo se entienden desde una tensión que es a la vez un cierto equilibrio: su identidad y definición no son más que los polos alter-referentes de un mismo movimiento continuo. Un reto, un desafío permanente que tiene un mismo sostén, un mismo fundamento o quizás un mismo resultado: la vida.

También de la mano de Xavier Bichat, Canguilhem muestra que la inestabilidad e irregularidad son fenómenos vitales constituyentes. A ello agrega que la enfermedad es un acontecimiento que ocurre al organismo en su totalidad: la enfermedad, y por tanto la salud, no la padece un órgano, un tejido, no es indicada por un síntoma sino por el padecimiento y sufrimiento de la vida considerada en su completa y específica singularidad.

La vida se enarbola entonces como protagonista, como el eje que sostiene la discusión. Protagoniza y a la vez agoniza, se revela como un enfrentamiento, como una discordia. ¿Qué sentido, entonces, darle al calificativo de normal? Más que una adscripción a un valor, Canguilhem invita a concebir el estado normal del organismo, el estado saludable, como un estado *normativo*, vale decir, capaz de imponer normas, de crear constantemente reglas vitales. La vida será entonces esa tarea permanente de normalizar, de luchar frente a lo que obstaculice su persistencia. La vida es definida como una polaridad dinámica y normativa; preferencia de ciertas condiciones, de ciertos momentos que sin embargo son a su vez superados –aunque sea virtualmente– ya que si bien la vida genera un estado normativo, éste sólo tiene sentido y valor si desde esa trinchera puede resistir, vale decir, re-constituirse, invertirse e imponer nuevas leyes. La norma sólo sirve si puede ser superada, trasgredida y revertida. La vida es normal y saludable en cuanto puede resistir

¹⁹ Canguilhem, Georges, *Lo normal y lo patológico*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1971, p. 47.

²⁰ *Ibíd.*, p. 63.

²¹ *Ibíd.*, p. 150.

una lucha que la expone a la novedad, a algo nuevo que le exige un desplazamiento y la lleva más allá de sus límites. La vida más allá de la vida: en ese sentido, la vida es siempre un proyecto, una exploración de sí misma para ver lo que puede dar. La vida es normal, es sana cuando posee una reserva de posibilidades inexploradas que le permiten resistir y enfrentar acontecimientos siempre inéditos y desafiantes.

Por lo tanto, toda distinción entre patología y normalidad no está centrada en la pertenencia o inclusión dentro de ciertos rangos, cantidades y definiciones orgánicas. Más bien lo patológico, lo anormal, viene dado por una cierta intolerancia a nuevas condiciones que serán sentidas como amenazas, como invasiones, como ataques que en último término pueden llevar a la muerte. Enferma será aquella vida que es menos versátil, que no soporta desviación alguna, que sólo persiste dentro de normas delimitadas, reducidas, incapaz de sorpresa, de resistir, de reinventarse.

Mucho más podría decirse sobre el libro de Canguilhem. Pensamos que Foucault está al tanto de sus conclusiones y alcances. En efecto, un diálogo algo silencioso recorrerá la obra de ambos autores, diálogo que creemos ofrece un campo de análisis para la biopolítica que es de gran rendimiento y vigencia. No sorprende entonces que Foucault atienda a las nuevas reflexiones que Canguilhem ofrece sobre el tema veinte años después, en 1972, y que de ahí surjan ideas que lleven a Foucault a concebir el poder como productivo. En el curso de 1975 sobre *Los anormales* el autor repara sobre:

“(…) la idea, creo que importante, de que la norma no se define en absoluto como una ley natural, sino por el papel de exigencia y coerción que es capaz de ejercer (...) La norma, por consiguiente, es portadora de una pretensión de poder. (...) es un elemento a partir del cual puede fundarse y legitimarse cierto ejercicio del poder. Concepto polémico, dice Canguilhem. Tal vez podría decirse político. (...) Su función no es excluir, rechazar. Al contrario, siempre está ligada a una técnica positiva de intervención y transformación, a una especie de proyecto normativo”²².

Una página más adelante Foucault anticipará la perspectiva de *Vigilar y castigar*: el poder opera positivamente, produce realidad y verdad.

Lo que Foucault inaugura está al amparo de la comparación de Canguilhem entre normas vitales y normas sociales, plano en el que, evidentemente, la vida ya no es solamente organismo, sino organización. En ese marco, Canguilhem señala que la norma extrae su sentido desde aquello que escapa a su operación: la norma consiste en imponer una exigencia a una existencia, convirtiéndose ella misma en una proposición más que en una imposición, detallará sutilmente el autor. La norma requiere la anormalidad, suponiendo por ello la posibilidad de una inversión de los términos. En efecto, es la norma la que funda la infracción, es la regla la que posibilita el desarreglo en cuanto a-rregla. Simultáneamente, la regla, la norma, produce la relación; levanta una polémica, una lucha: con su violencia también inaugura el desvío, la posibilidad de una resistencia.

Ahora bien, con lo anterior Canguilhem y Foucault han generado una pregunta. Hay aquí un problema cuando la vida –como resistencia– es pensada normativa y

²² Foucault, Michel, *Los anormales*, curso en el *Collège de France* 1974-75, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999, p. 57.

políticamente. Se produce una interrogante al pensar el poder productivamente. ¿Es que acaso la resistencia es también producto del poder? ¿De qué puede ser resistencia entonces si pensamos que se asienta sobre el poder normativo de la vida? ¿Cómo entender la irreducible relación entre poder-resistencia? Y por sobre todo, ¿cómo deslindar una resistencia de la vida que sea una mera supervivencia, de una resistencia que ofrezca rendimiento político?

Foucault es sin embargo optimista en 1976 para dar cuenta de este nudo en *La voluntad de saber*: los focos de resistencia no son sólo una contrapartida, mas “no por eso son engaño o promesa necesariamente frustrada”²³. Estos focos actuarán:

“(…) encendiendo algunos puntos del cuerpo, ciertos momentos de la vida, determinados tipos de comportamiento. (...) abriendo surcos en el interior de los propios individuos, cortándolos en trozos y remodelándolos, trazando en ellos, en su cuerpo y su alma, regiones irreducibles”²⁴.

Foucault parece estar pensando en una resistencia que es más que política, al menos más que una convencional política. De hecho nos habla de individuos, de cuerpos que resisten, de comportamientos encendidos, en suma de una resistencia que se vislumbra no sólo en colectividad, y que en ese sentido se escapa de la política organizada y ajustada a un plan. Una resistencia visceral que toma lugar en el cuerpo, que emerge como una incorporación anclada en la vitalidad. El texto de 1977, *La vida de los hombres infames* resuena con este mismo lenguaje. ¿Cómo situar o intentar clasificar comprensivamente dicho texto en la obra de Foucault, considerando su preocupación simultánea por la biopolítica expresada en los cursos del *Collège de France*? *La vida de los hombres infames* transita en ese mismo esplendor corpóreo-visceral que señala al hablar de resistencia al poder. Foucault habla de placer, de goce, de escalofrío y otras sensaciones que lo invaden y conmocionan al enfrentarse a los fragmentos que el texto debe presentar. Allí la vida, los poemas-vida braman en protagonismo. Se trata de trozos de vida que por resistencia, que por su encuentro con el poder han quedado atrapados por él. Es el mismo poder el que los ha llevado a decirse y el que los ha silenciado y ocultado en los registros y bitácoras, donde en todo caso han dejado la huella de una quemadura. Los hombres infames, curiosos personajes que han brillado en un instante de desmesura, pero sólo por un instante. Los infames; esas vidas en rebeldía que han emergido incalculables, pero que simultáneamente han llevado al poder más allá, obligándolo a un nuevo lenguaje, a una nueva categoría que finalmente los atrapa y clausura bajo el orden de un saber, bajo el orden del discurso.

Por una parte, la infamia señala la insignificancia de esas vidas, su minúscula relevancia en términos históricos, su irrelevante capacidad de suceso social o político. No obstante Foucault descubre en estos desvíos, en estos tropiezos, un enfrentamiento patente con el poder, necesariamente entonces una resistencia:

“Para que algo de esas vidas llegase hasta nosotros fue preciso, por tanto, que un haz de luz, durante al menos un instante, se posase sobre ellas, una luz que les venía de fuera: lo que las arrancó de la noche en la que habrían podido, y quizás

²³ *La voluntad de saber*, ed. cit., p. 117.

²⁴ *Ibíd.*, p. 117.

debido, permanecer fue su encuentro con el poder; sin este choque ninguna palabra, sin duda, habría permanecido para recordarnos su fugaz trayectoria²⁵.

Foucault da cuenta de cómo estos personajes cobran mayor intensidad en el encuentro mismo con el poder, en su resistencia, en cómo “*luchan con él, intentan reutilizar sus fuerzas o esquivar sus trampas*”²⁶. Sin embargo, nada queda de estas vidas sino las palabras que los mismos registros del poder ofrecen a la mirada del curioso archivista. Lo que queda de dicha resistencia no es más que el saldo de una bitácora, de un escrito, de una denuncia.

Se trata entonces de una resistencia que no parece tener relevancia política; la ganancia que puede obtenerse de allí no es más que la inspiración que puedan ofrecer a un descubridor lejano. Por otra parte, en tanto estas vidas han dado prueba de resistencia han hecho hablar al poder. La complicidad poder-saber ha hecho de ellos lugar de cultivo de saberes científicos, de categorías psicológicas, criminales y otras; en suma, los infames han sido la posibilidad de que el poder se re-nombre y se amplíe. Así, todo nuevo destello, todo nuevo desvío deberá aparecer más allá de aquellos límites, deberá arrancarse de dichas categorías para escapar a la normalización. Sin embargo, una vez más los linderos se reconfigurarán bautizando los acontecimientos con palabras oficiales.

La infamia se muestra entonces como un momento de resistencia a la configuración de un cierto presente dado por relaciones de poder. El infame es alguien que escapa a la actualidad, vale decir, a lo que *actualiza* toda otra posibilidad, todo desvío posible. Hay por tanto un tiempo –un presente– que se rompe por un antes y un después, que es atravesado en su organización temporal por un acontecimiento, por un suceso infame, carente de testigos, que será sin embargo un punto de referencia para hacer una lectura distinta del pasado, abriendo un relato distinto para la propia historia. He ahí la fortaleza de la infamia: ser un modo de fama universal, un signo de la resistencia del cuerpo y la vida, en la extensión de la historia.

Sin embargo, todos estos pronunciamientos sobre la resistencia y la vida entendida como resistencia, parecen llevar al silencio a Foucault, parecen ponerlo en una trampa de la que intentará salir años después, al amparo de su preocupación por el sujeto, trampa de la que el agotamiento de su propia vida le impedirá pronunciar una última palabra.

“¿*Qué ha pasado durante el largo silencio que ha seguido a La voluntad de saber?*”²⁷ preguntará Deleuze, acentuando el callejón sin salida, la vacilación y la interrogante que caen sobre Foucault durante esos años y que llevarán por otros rumbos su *Historia de la sexualidad*. Lo que es la vida en cuanto resistencia, y lo que es la resistencia al poder, hemos visto, juegan en este nudo un rol fundamental. No ha sido nuestra pretensión desatarlo, sino más bien acariciarlo e instalarlo dentro del campo de la biopolítica, fórmula que supone a ambos, pero que a su vez los oculta y los desplaza. Quizás sea por eso que, al contrario de las temáticas de sus otros cursos, Foucault no publica ninguna obra definitiva sobre el tema de la biopolítica salvo ese capítulo final de *La voluntad de saber* que, hemos visto, es seguido de un largo silencio.

²⁵ Foucault, Michel, “La vida de los hombres infames”, en *Obras esenciales*, volumen II. *Estrategias de poder*, Paidós, Buenos Aires, 1999, p. 393.

²⁶ *Ibid.*, p. 394.

²⁷ Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paidós, Argentina, 1987, p. 125.

Podríamos insistir en cuestionar la eficacia política de la infamia como resistencia. Vidas vociferantes que se recogen de los archivos con un gesto estético, romántico, pero que distan de ofrecer una salida, una manera de enfrentarse al poder. Puede ser, pero quizá lo que debe repensarse, es el rango de lo que consideramos como político. Quizá es la mirada que echamos a la política la que debe ampliarse y enriquecerse con la resistencia siempre parcial e intensa que hace la vida. En rigor, podría decirse que el cómo resistir al poder, no es el último problema, no es la más radical de las preocupaciones puesto que de alguna u otra forma la vida ya está resistiendo, anticipando incluso a la propia subjetividad.

Quizá es necesario preguntar por una política más allá de la política, que dé cuenta entonces de cómo la vida es su más infranqueable soporte. Vida que –ya lo observamos– es paradójica, enredada, plural y diversa.

Puede ser entonces necesario echar un vistazo a cómo el poder, o si se quiere las fuerzas, recaen sobre la vida más allá de nuestros propios modos de vida, allí donde la multiplicidad se abre a la sorpresa, la belleza y el espanto. En efecto, sobre los hombres infames Foucault deja escapar algo importante que extiende el horizonte de lo que llamamos vida:

“(…) he buscado cuál era su razón de ser, a qué instituciones o a que práctica política se referían; intenté saber por qué había sido de pronto tan importante en una sociedad como la nuestra que estas existencias fuesen «apagadas» (del mismo modo que se ahoga un grito, se apaga un fuego o se acaba con un animal)”²⁸.

Comenzamos nuestro recorrido en un punto nodal que entrelazaba la vida de un niño con la muerte de un animal. Creemos que hay mucho que preguntar al respecto. No solamente de la ligazón entre vida y muerte, de la que ya vimos se hizo cargo cierto momento de la medicina, sino también de los límites que se dibujan alrededor del hombre, del animal político, del animal que puede bosquejar todo un proyecto político y todo un ideal de progreso en la historia, protagonizado por lo *propio del hombre*, por el *cogito*, por la razón, aquella que tradicionalmente se ha dicho que lo separa del animal.

Vale entonces mencionar a Agamben, quien ha insistido en la relevancia de un pasaje de *La Política* de Aristóteles que se revela como fundacional para la esquemática política occidental. Allí se muestra que el ser humano –animal racional– es capaz de fundar la política en cuanto excluye la propia animalidad, en cuanto destierra la *zoe*, la vida animalizada o *nuda vida* que se expresa en el grito animal, poniendo en su lugar la eficacia del lenguaje:

“La pareja categorial fundamental de la política occidental no es la de amigo-enemigo, sino la de nuda vida-existencia política, *zoe-bíos*, exclusión-inclusión. Hay política porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva”²⁹.

²⁸ Michel Foucault, *La vida de los hombres infames*, ed. cit, p. 391.

²⁹ Agamben, Giorgio, *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia, 1998, p. 18. El reparo de Agamben en la relevancia de la frontera animal-humano se manifiesta no sólo en la política sino también en la posibilidad de la historia como advenimiento al lenguaje y en la constitución de formas

Esta exclusión de la animalidad se posiciona como condición de la política: la *polis* sólo surgiría en la medida que tiene lugar un retiro de la animalidad que a su vez posibilitaría la emergencia de lo humano, de la razón, de la palabra, de la ley, en fin, de todo aquello sobre lo cual se articula la política. De este modo la animalidad –desde luego todo lo animal en el hombre– se robustece desde el lugar de su propia retirada, transformándose en un punto fundamental gracias a la *necesidad* de su exilio.

Puede ser entonces momento de evocar a Derrida, en sus conversaciones con Elisabeth Roudinesco. Ambos recuperan la pregunta de Bentham acerca de una cierta dignidad y derecho de los animales para levantar la pregunta por las maneras en que el ser humano se involucra con otras formas de vida, tomando en cuenta que una separación unívoca entre el ser humano y el entorno ya no es evidente ni suficiente, sino que requiere de precisiones que permitan la emergencia de las singularidades que se encierran en todo aquello que no es humano, pero que por la misma razón define y dibuja su rostro³⁰.

“*La cuestión no es: ¿pueden hablar?, sino ¿pueden sufrir?*”³¹; desde allí Derrida se atreve a instalar el problema de la vida animal como fundamental en la medida que se dirige al límite desde el cual se construye lo propio del hombre como garantía y sostén del derecho y la política. Es quizás el intento de pensar y perderse en la aventura de descifrar el por qué de una política que se establece en la negación del grito y la afirmación de la palabra, el por qué de una política que relega la vitalidad común que comparte el humano con el animal. En todo caso, para Derrida, la tarea es deconstruir la idea de que existe una frontera entre el animal y el hombre, y más bien pensarla como una infinita gama de posibilidades. Entre otras cosas, el autor intenta dar cuenta de las concepciones de vida sobre las que se practica y legitima una violencia, un tratamiento instrumental, industrial y genético de los vivientes no humanos. Tal vez “*el espectáculo que el hombre se da a sí mismo en el tratamiento de los animales*”³² puede ser un punto de partida para explorar el nudo desde el cual la técnica se potencia como una gran maquinaria que gestiona y destruye la vida.

La producción atada a la vida, el poder productor que se ejerce sobre la vida no humana, sobre la vida no garantizada ni respaldada por lo que le corresponde *por derecho* a los seres humanos, llevaría a re-pensar la constitución misma del derecho en la medida en que el hombre se ha dado a sí mismo, a su imagen y semejanza, la medida y estatura para definir la aplicación y el alcance del derecho que regula la convivencia, y en definitiva, la política.

culturales de hominización. Ver Agamben, Giorgio, *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2004 y *Lo abierto*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2007.

³⁰ Rostro que, lejos de una univocidad, se deforma y reforma históricamente, adecuándose a las transformaciones epistemológicas y políticas por las que atraviesa, y que en ningún caso está eximido de su desaparición, según lo indica Foucault: “*Si estas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, (...) oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena*” (Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI Editores, Argentina, 1968, p. 375).

³¹ Derrida, Jacques y Roudinesco, Elisabeth, *¿Y mañana qué...?*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002, p. 82.

³² *Ibíd.*, p. 83.

El trato que el humano ejerce sobre los animales y sobre las otras formas de vida, se mostraría misteriosamente espantoso no sólo por su crudeza o por la calculadora tecnificación de la muerte que integra, sino también por la posibilidad de su legitimación, por su integración como práctica legal en nombre de la necesidad, de la libertad o incluso de la misma vida.

Desde luego, todas son hipótesis que valdría la pena explorar para pensar lo que se juega en la noción de vida que se esconde en la categoría de biopolítica. Como hemos podido apreciar, ya algunos autores han visto la necesidad de fisurar estas inercias conceptuales y lugares comunes de la vitalidad, para abordar una discusión que no sólo es interesante, sino que se revela crucial y urgente. Una discusión pasmosa que entraña secretos, conmociones y patetismos, tal como los que experimentó y sufrió Noboru, al preguntar por la vida, por una vida, por su vida, mientras entregaba un animal al sacrificio, al enigma oscuro de una muerte cruel.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia, 1998.
- CANGUILHEM, Georges, *Lo normal y lo patológico*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 1971.
- DELEUZE, Gilles, *Foucault*, Paidós, Argentina, 1987.
- DERRIDA, Jacques y ROUDINESCO, Elisabeth, *¿Y mañana qué...?*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad tomo I: La voluntad de saber*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2000.
- El Nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Siglo XXI editores, Buenos Aires, 1966.
- Los anormales*, Curso en el Collège de France 1974-75, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999.
- “La vida de los hombres infames” en *Obras esenciales volumen II, Estrategias de poder*, Paidós, Buenos Aires, 1999.
- Las palabras y las cosas, Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2002.
- MISHIMA, Yukio *El marino que perdió la gracia del mar*, Alianza editorial, Madrid, 2003.