

## Biopoder: dos perspectivas (Agamben y Negri)

Jorge Álvarez Yágüez

Jorge Álvarez Yágüez es doctor en Filosofía, catedrático de Instituto, autor entre otros libros de: Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad, Madrid, 2001; Individuo, libertad y comunidad, A Coruña, 2000; y con Santiago Lago (eds.), La convivencia plural: derechos y políticas de justicia, Barcelona, 2009.

### LA CONCEPCIÓN DE AGAMBEN: BIOPOLÍTICA Y SOBERANÍA

El filósofo italiano Giorgio Agamben toma apoyo en la noción de *biopolítica* de Foucault, aunque su análisis es conducido, en realidad, por un derrotero distinto que en más de un aspecto entra en conflicto con el planteamiento del maestro francés. Agamben reprocha a Foucault particularmente dos puntos: el que no haya sometido a análisis la conexión entre el biopoder y la forma de poder de la soberanía; y en segundo lugar el que no se haya ocupado detenidamente de los dos focos principales de ejercicio del biopoder moderno: el campo de concentración y el fenómeno del totalitarismo.<sup>1</sup> Respecto del primero aunque Foucault dejó más de una observación, ciertamente no se detuvo especialmente en ello, y lo mismo puede decirse en cuanto al fenómeno totalitario. Son estos justamente los puntos en que él se centrará. Pero su camino no será el de la genealogía de las prácticas imbricadas con los discursos, sino que se desenvolverá en un plano más abstracto y deshistorizado, muy apegado al derecho, no en vano Agamben es de formación jurídica.<sup>2</sup> Esta diferencia metodológica, será muy apreciable en su distinto resultado.

Si Foucault cifraba en el ingreso de la vida en el ámbito de las estrategias políticas una marca de la modernidad y su nueva tecnología de poder, en el filósofo-jurista italiano esto, en realidad, solo representaría una diferencia de grado con etapas anteriores, una intensidad y extensión mayor de lo biopolítico de manera que llega recubrir todo lo social; y también una diferencia epistemológica en la medida en que lo que estaba oculto, la conexión vida-poder, aflora a la luz. Todo esto supone por parte de Agamben una perspectiva histórica más continuista y una difusa ampliación del concepto de biopolítica en la que se pierde la especificidad que tenía en el genealogista francés.

En efecto, según este nuevo enfoque, el poder soberano desde su nacimiento habría capturado en sus redes lo que denomina «nuda vida», esto es, lo biológico común a cualquier forma de vida. «La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana». El poder moderno al respecto no haría sino desvelar «el más inmemorial de los *arcana imperii*» (HS, 16), el lazo nuda vida y poder político. Consecuentemente con esto Agamben se ve obligado a revisar la cesura aristotélica entre el ámbito del *oikos* (casa) y el de la *pólis* (ciudad), que funda lo político mismo, toda vez que el orden de la *pólis* es esencialmente distinto al tipo de relaciones jerárquicas, subordinadas al padre-amo (*despótes*) imperantes en la casa. El orden político exige la igualdad que debe reinar entre hombres libres. Esa cesura, desde el punto de vista de Agamben, se superpondría a la que separa la nuda vida de una forma de vida en toda su amplitud, sin reducción a lo biológico, lo que, en términos griegos equivaldría sin mayor precisión a la división entre *zoé* y *bíos*, entre el mero vivir y el vivir de una forma determinada. Sin embargo, esa cesura no dejaría a lo político fuera del *oikos*, de la vida natural de la casa, pues, en realidad, ahí se vendría a realizar la operación característica del poder jurídico

1. G. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. A. Gimeno, Valencia, Pre-textos, 2003, págs. 13-14, 152 (citado desde ahora por HS seguido del número de página).

2. Esta es una crítica en la que coinciden varios autores. Véase el competente libro de A. Galindo, *Política y mesianismo. G. Agamben*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005; la puntillosa crítica de Kattia Genel: «Le biopouvoir chez Foucault et Agamben» en *Methodos*, 4, 2004. Más adelante veremos la convergencia crítica en esto por parte de A. Negri.

de la soberanía, por la que al mismo tiempo que la vida se pone fuera, se exceptúa de lo político, queda a él sometido, bajo su dominio. La excepción responde aquí a su etimología es una *ex-ceptio* (*ex-capere*), lo que es excluido queda capturado (*captio, capere*), incluido de una especial manera, es situado en un afuera sometido al poder, una excepción sujeta veladamente a la regla. El concepto de soberanía del jurista alemán Carl Schmitt mostraría bien ese sutil mecanismo, pues para él soberano es quien decide en el «estado de excepción», ese momento de institución del derecho desde un afuera, pero en el que a la vez se suprime todo afuera. Esta es su naturaleza paradójica, un derecho que no reconoce la validez de nada que escape a su dominio, pero que él mismo es resultado de un acto externo a todo derecho. Y de ella no podrá librarse. Esa mácula originaria hará que las condiciones del estado de excepción no dejen de estar presentes en todo momento, si bien de forma latente.

#### ESTADO DE EXCEPCIÓN, TOTALITARISMO Y CAMPO

Agamben profundiza en ese concepto de estado de excepción, en las paradojas que lo recorren, haciendo de él un concepto capital en todo su planteamiento crítico. Se trata de un singular estado en el que si bien se suspende la ley, lo que queda suprimido, en realidad, es su aplicación pero no su vigencia, o al menos no la legitimidad que concede a la fuerza que ampara la ley, de forma que el empleo de esa fuera no lo devuelva simplemente a un estado de naturaleza; ahí reside toda su contrariedad pues ello le sitúa en un terreno oscuro de contornos difusos en que hay y no hay derecho, se está y no está en un estado de naturaleza. Es un estado en que la divisoria entre violencia y derecho desaparece, y con ella también otras divisiones binarias como las existentes entre hecho y derecho, o incluso naturaleza y cultura.<sup>3</sup> La figura del derecho romano arcaico del *homo sacer* (hombre sagrado) que designaba a una persona excluida de la comunidad, que, si bien no podía ser objeto en los rituales de sacrificio se le podía dar muerte impunemente, sirve a Agamben para ilustrar la situación de esa situación del individuo en el estado de excepción. Del mismo modo que para Carl Schmitt la excepción tiene la virtud cognitiva de revelar la naturaleza de la regla, de lo normal, el estado de excepción tiene para Agamben la cualidad de desvelar la esencia de la soberanía, del poder político: esa inclusión en su dominio de lo que parece excluir. La figura jurídica que fundamenta el poder moderno, *el contrato*, vela todo esto, pues traza una cesura entre la emergencia del poder resultado del pacto, y el *estado de naturaleza* anterior. En Hobbes, sin embargo, puede apreciarse que el estado de naturaleza sigue de algún modo presente en la naturaleza de un poder, el Leviatán estatal, que toma a su cargo la vida de sus súbditos, detenta un derecho a hacer cualquier cosa para mantener el orden constituido, precisamente la vida de todos. En Hobbes la guerra sigue internamente presente en el poder erigido para excluirla, en él la política es prolongación de la guerra en una nueva forma.

El poder político, según todo este enfoque, desde su misma constitución se ocupa de la nuda vida, pues el *oïkos*, donde se desarrollan los procesos vitales naturales, está sometido a su dominio. En el poder de la soberanía moderna esto no haría sino incrementarse y hacerse más claro. Diríamos que hegelianamente su diferenciación ontológica es acompañada por su desvelamiento gnoseológico. Las mismas declaraciones de derechos estatuidas por las revoluciones modernas, especialmente la de la Revolución francesa,

3. G. Agamben, *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, Valencia, Pre-Textos, 2004, págs. 57 ss. (citado desde ahora por EE).

recogerían ese lazo entre vida y poder, toda vez que en ellas se fundamenta el derecho del hombre en un elemento *natural*, en su *nacimiento*, de donde la idea de que la *nación* (el conjunto de los nacidos (*nascere*) en un mismo suelo) sea el depositario de la soberanía (HS, 162). La igualdad ciudadana, la *isonomía* se basa pues en una *isogonía*, en una igualdad de origen. El nazismo con su emblema de *Blut und Boden* (sangre y suelo) no vendría sino a culminar la modernidad cuando establecía como principio de la ciudadanía un elemento natural. En este sentido, el fenómeno totalitario lejos de ser una especie de singularidad fuera de toda comprensión, permanece en continuidad con los elementos más específicamente modernos, condensándolos en una figura extrema, que Agamben convierte en herramienta de análisis de los regímenes considerados aceptables. El nazismo, entonces, sirve de elemento revelador de los males de las democracias. De nuevo la excepción pone al descubierto la regla, lo patológico muestra la realidad de lo normal. Al fin, el nazismo incluso desde un punto de vista formal, jurídico, no dejó de ser nunca un estado de excepción toda vez que el decreto por el que se suspendían las libertades fundamentales que garantizaba la Constitución de Weimar nunca sería revocado, como subraya Agamben interesado en mostrar el elemento totalitario inserto en la legalidad admitida (EE, 11).

Se quejaba Agamben de que Foucault no se hubiera ocupado de lleno en este punto, pero tampoco su admirada Hannah Arendt, que sí había entrado con acuidad en el análisis del totalitarismo, y en cuyo pensamiento se apoyan muchos de los planteamientos del filósofo italiano, atinaría del todo a pesar de sus muchos aciertos. La solución consistiría en cruzar las perspectivas de ambos, la foucaultiana y la arendtiana, por otra parte, no tan alejadas en tantos puntos, aun cuando el francés desconociese la obra de la pensadora alemana. Lo que faltaría, a ojos de Agamben, en el planteamiento de Arendt sería el situar el Estado totalitario en el marco de la biopolítica. Sería la conversión de la nuda vida en dato inmediatamente político, el que la vida en su mínima expresión además de objeto deviniera también sujeto político, como nación, raza o deseos del viviente, el que lo biopolítico situado originariamente en los márgenes del orden jurídico se extendiera hasta coincidir con el espacio político mismo, lo que estaría en la base de la acelerada emergencia del totalitarismo. «Solo porque en nuestro tiempo la política ha pasado a ser integralmente biopolítica, se ha podido constituir, en una medida desconocida, como política totalitaria» (HS, 152). Para Agamben si el nazismo muestra en toda su cruel dimensión estas características, con sus leyes racistas, con sus proyectos eugenésicos y de purificación de la raza, la democracia no haría sino esconder bajo la capa de los derechos la progresiva extensión por la que el *bíos*, toda forma de vida, se ve reducida progresivamente a *zoé*. Los cuidados del cuerpo, y la satisfacción de deseos del consumo, la ubicación de la felicidad en la misma *zoé* absorbe enteramente lo político.<sup>4</sup> Agamben, consciente de lo polémico de esta contigüidad entre democracia y totalitarismo, trata de esquivar las críticas que por este flanco pudieran hacérsele ubicando su tesis en un plano «histórico-filosófico» y no «historiográfico». Un recurso a la abstracción que mucho nos tememos no le deje bien protegido. En cualquier caso, desde su perspectiva uno y otro régimen no serían sino dos concreciones distintas de una misma forma o modelo en que lo político se ha plegado a lo biológico.

4. Ver el diagnóstico sobre el presente, basado en este aspecto de "humanidad poshistórica" en: G. Agamben, *L'Aperto. L'uomo e l'animale*, Turín, Bollati Boringhieri, 2002, pág. 80 (A).

Es la abstracción del planteamiento lo que le permite precisamente convertir la experiencia del *Lager*, del *campo de concentración*, en un modelo que revela la «matriz oculta, el *nómos* del espacio político en que vivimos todavía» (HS, 212), la violencia ínsita al derecho. Siguiendo con su estrategia de la continuidad latente Agamben quiere mostrarnos que aquellos espacios infernales no han sido sino un paso más en una determinada progresión jurídica pues la figura del estado de excepción sería la que había preparado desde un plano formal su advenimiento.<sup>5</sup> En una lógica de reducción y adensamiento progresivos por la que pasamos de la democracia formal al estado de excepción, clave del totalitarismo, de este al campo, su verdadera esencia, que escondía ya la primera capa. Como en un juego de muñecas rusas, ésta es la pieza última que todas las demás acogen. «El campo es la estructura en que el estado de excepción es permanentemente realizado»,<sup>6</sup> por tanto, esa zona en que, como apuntamos, desaparecen las fronteras que separan hecho y derecho, violencia y ley. Y en tanto que en él el ser hombre es tomado como nuda vida sin mediación alguna, es también «el espacio biopolítico más absoluto» (ME, 41), en él se desvanece también la separación *bíos/zoé*, y la de vida y muerte, como bien refleja la figura del «musulmán» (*Muselmann*) de los campos de exterminio nazis, aquellos seres que deambulaban con un hálito de vida en medio de la indiferencia e indiferentes a todo, que solo tenían la muerte como próximo y seguro final, denominados significativamente «muertos vivientes».<sup>7</sup> En el espacio campo *todo es posible*, en él cada prisionero es *homo sacer* que puede, en consecuencia, ser impunemente asesinado. En el campo la excepción se ha hecho regla. Y es precisamente esta característica la que Agamben ve cada vez más presente en la evolución del derecho en nuestras sociedades. La forma campo se daría allí donde se borran las divisiones categoriales que caracterizan al derecho, y donde, por ello, toda violencia es posible: es campo el área de un aeropuerto en que se retiene al refugiado, un estadio en el que coyunturalmente se encierra a inmigrantes (ME, 42).

Si con respecto al concepto de biopoder Agamben procedía a una ampliación excesiva que le hacía perder relevancia, el tomar como modelo biopolítico la noción de campo incurre en un error que tiene una consecuencia semejante, que lo hace poco fértil para el análisis de las tecnologías biopolíticas, pues el campo es medio biopolítico más en lo que respecta a sus efectos *externos* que en lo que se refiere a la lógica que reina en su interior. El exterminio formaba parte de un biopoder que pretendía purificar una raza de todo aquello que juzgaba elementos debilitadores. Por esto, su efecto estrictamente biopolítico se encuentra en el exterior, en los «arios», que se van a ver vigorizados, pero en el interior del campo lo que impera es un derecho de dar muerte sin más, ejecutado de la manera más eficaz posible. El biopoder siempre tiene la muerte como límite, no como fin, lo que hace es gestionar vidas; toma pie en el elemento biológico para inducir una forma de vida que se subordina a aquel como fin. La figura del *Muselmann*, como la del *homo sacer*, no es la propia de un biopoder, pues el abandonar a la muerte no es su operación característica sino la opuesta la positiva de dar vida, reanimar, reconducir, hacer útil, etc. Por ello, Agamben, a pesar de la finura y audacia de su análisis, poco puede aportar al análisis de las tecnologías biopolíticas al tomar como herramienta la forma campo. Su planteamiento es, sin embargo, mucho más revelador en lo que se refiere a las transformaciones del derecho, a los incrementos de esas «zonas grises» (P. Levi) en que se difuminan

5. Este punto es desarrollado ampliamente en el primer capítulo de EE.

6. G. Agamben, *Means without End*, Univ. Minnesota Press, 2000, p. 40, (citado desde ahora por ME).

7. G. Agamben, *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*, Nueva York, Zone Books, 1999, págs. 41-86.

las barreras jurídicas. Su método nos parece más fértil en lo que atañe a la soberanía que en lo que respecta estrictamente al biopoder.

Bien es cierto que los cambios en el terreno jurídico y el desarrollo de la biopolítica constituyen dos caras de un mismo fenómeno, y que más allá del papel de la forma campo, Agamben acierta al poner de manifiesto el nexo entre los mecanismos de aislamiento de la nuda vida y la génesis de una dominación más total, o al interrogarse por otro modo de confrontarnos políticamente con el cuerpo, con las necesidades, lo que sin duda tiene consecuencias de envergadura, pero si Foucault ciertamente dejó a un lado el plano del derecho y se centró en el de las técnicas y mecanismos biopolíticos, creemos que Agamben cubre lo primero, pero prosigue muy escasamente la labor foucaultiana en lo segundo.

#### UNA GENEALOGÍA TEOLÓGICA DEL GOBIERNO Y DE LA ECONOMÍA

##### La naturaleza divina y su reino

Foucault dio a su curso de 1978-1979 en el *Collège de France* el título de *Nacimiento de la biopolítica*, su contenido, sin embargo, consiste fundamentalmente en un estudio del liberalismo, en particular el ordo-liberalismo alemán y el neoliberalismo norteamericano. Esto en un principio resulta sorprendente, pero lo es menos si tenemos en cuenta su tesis de que la biopolítica es una concreción de una forma de *gobierno*, de un régimen de gubernamentalidad (*gouvernementalité*), concepto, como sabemos, fundamental en sus trabajos desde el último tercio de los setenta aproximadamente. El liberalismo no es tomado como teoría económica ni como ideología, sino como una especial técnica de gobierno, «un nuevo tipo de racionalidad en el arte de gobernar». En el curso anterior, *Seguridad, territorio y población*, un curso que Foucault juzgaba debiera tener como título más adecuado el de *Historia de la gubernamentalidad*, ya se había ocupado, con ese mismo enfoque, de ese primer liberalismo que representaron los fisiócratas, con Quesnay como figura descollante. Era necesario para Foucault entrar en la historia de esa forma de gobierno para entender realmente en que consistía esa conversión de la vida en objeto de estrategias políticas. Así lo declaraba: «sólo cuando se haya entendido qué era ese régimen gubernamental llamado liberalismo, se podrá, me parece, captar qué es la biopolítica».<sup>8</sup> La emergencia de la economía política jugó un papel capital en la conformación de la biopolítica. La vinculación de ambas está en su mismo origen, pues una y otra se constituyeron en torno al tratamiento de un mismo objeto *la población* en cuanto fenómeno natural sometido a un conjunto de regularidades.

El liberalismo se caracteriza por tomar como modelo de gobierno la economía, en su condición de proceso espontáneo, natural, reluctante a las intervenciones, o al menos a aquel tipo de intervención que no sea del mismo orden, esto es que se limite a acompañar, o en su caso a reparar su mismo curso. Quesnay ya en su momento había declarado como mejor gobierno el «gobierno económico», lo que en realidad venía a ser «una tautología pues el arte de gobernar es precisamente el arte de ejercer el poder en la forma y según el modelo de la economía».<sup>9</sup>

Si tenemos en cuenta el planteamiento aristotélico de la cesura *oikos/pólis*, no se podía llegar a una contradicción mayor, una especie de *contradictio in adjectio*, en que la política consistiría en conducirse conforme al *lógos* (razón) que rige en el *oikos*,

8. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, París, Gallimard-Seuil, 2004, pág. 24.

9. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, París, Gallimard-Seuil, 2004, pág. 98.

lo que en realidad significaría que la política dejase de ser tal, algo que ya había apuntado Hannah Arendt.

Agamben también entra en la historia de este asunto, lo que podemos denominar el momento en que la política se desvanece en *oikonomía*, pero sigue una línea que apunta Foucault en diversas observaciones y análisis<sup>10</sup> pero que no profundizó: una línea teológica. Esto es lo que hace Agamben en un libro excelente *Il Regno e la Gloria*.<sup>11</sup>

Ahí se sostiene de manera convincente que el origen del paradigma del gobierno en el que se desenvuelve la biopolítica se encuentra en la teología cristiana que gira en torno al concepto de «economía», desarrollada especialmente entre los siglos II y V. El término economía tuvo desde un principio la acepción de gestión, ordenación, disposición ordenada de las partes de un conjunto, tal y como en Aristóteles era la organización de la casa y sus recursos. En latín se vertía por *dispensatio* o *dispositio*. Pablo en sus cartas había usado el término, por ejemplo en la expresión «economía del misterio», para referirse al conjunto de las actividades desarrolladas para la transmisión de la Palabra, del mensaje divino, esto es, a una labor de gestión y a la especie de encargo fiduciario que había recibido. También es muy significativo que Pablo emplee términos propios de la administración doméstica para referirse a los miembros de la comunidad mesiánica: *doulos* (esclavo), *diakonos* (servidor), *oikonomos* (administrador); a Cristo no se refiere con el término político de *arkhon* o *anax*, sino con el de patrón de la casa: *kyrios* (lat. *dominus*). «El léxico de la *ekklesia* paulina es «económico» y no político, y los cristianos son, en este sentido, los primeros hombres integralmente “económicos”» (RG, 38), esto es, se entienden a sí, su comunidad y su actividad en términos «económicos», domésticos. La Iglesia toma el modelo de la casa, no el de la ciudad.

Será más tarde cuando el término adquiera un significado más propiamente teológico. En la patrística, en Hipólito (s. II) y Tertuliano (ss. II-III) «economía» se emplea para designar el modo de relación del ser trinitario divino, para distinguir en él sus actividades y su conexión, su diversidad y profunda unidad. El modelo de la casa, con sus distintas funciones y actividades, pero al mismo tiempo profundamente unitario al servicio del amo (*despotes*), permite conciliar la pluralidad trinitaria con el monoteísmo. En Tertuliano, y después en otros, como Orígenes (ss. II-III) y Clemente (ss. II-III), economía servirá para designar también la administración de Dios, a través de la pluralidad de ángeles y de la encarnación del Hijo, que conducirá a los hombres a la salvación; el poder divino actúa a través de la pluralidad de sus ministros. La paulina «economía del misterio», se convierte entonces en «misterio de la economía» (Hipólito), por cuanto el significado del término ha sido trasladado a la naturaleza misma de la divinidad y su relación con el mundo.

Dos caras, pues, se distinguirían en esta economía divina: a) la relativa a la articulación interna de la Trinidad, la administración interna de Dios; b) la relativa a la relación de Dios con el mundo, especialmente concretada en el fenómeno de la salvación, que se desenvuelve en la historia. Después de Nicea (s. IV), el término se referirá principalmente al segundo aspecto, pero a pesar de todo no se perderá la unidad entre ambas caras. Esto es lo que observamos con el concepto de *orden* (*taxis*), que, con base en la *Metafísica* aristotélica, de San Agustín a Tomás de Aquino servirá para comprender tanto la naturaleza divina como su ordenamiento o gobierno del mundo. En esta actividad Tomás

10. En particular el curso de 1977-78 en el Collège de France, *Sécurité, territoire, population*, op. cit.

11. G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza, Neri Pozza, 2007 (citado por RG).

distingue el plano de la *creación* y el de la *conservación* o gobierno de todas las cosas a cargo de la divinidad, pues de ella dependen todos los seres en su existir. En esa distinción se venían a poner en juego, siempre según la interpretación de Agamben, las distinciones políticas entre *reino* y *gobierno*, *auctoritas* y *potestas*, *dignitas* y *administratio*. Tomás pretende conciliar los planos de la acción divina, el *orden trascendente* (*ordo ad Deum*), y el plano de las relaciones entre las cosas mismas (*ordo ad invicem*), el *orden inmanente*, evitando tanto la idea de una intervención constante, un milagro continuo, como la autonomía total del mundo una vez desprendido del momento inicial del acto de la creación. El modelo de la casa seguirá presente, reforzado por una multiplicidad conceptual sutil compuesta por distinciones como la existente entre causa primera y causas segundas, voluntad o providencia general y voluntad o providencia especial, gobierno inmediato de las cosas y gobierno mediato de unas a través de otras, etc. El gobierno de Dios sobre el mundo se realizaría a través de la naturaleza de las cosas mismas, no como una intervención externa o violenta, sino espontáneamente, sin violencia, conduciendo las cosas a su propio fin, inscrito en su *natura*. Ese modelo de gobierno tendrá su presencia mucho tiempo después, como veremos, en el fisiocratismo (RG, 148).

Será un conocido cartesiano de la segunda mitad del siglo XVII, N. Malebranche, quien sirva de eslabón intermedio que facilite el entronque con la ciencia de la economía. El problema de la conciliación de los dos planos que tantos quebraderos de cabeza había causado a la escolástica medieval, retorna bajo la forma de compatibilidad entre la voluntad divina y la libertad humana en el orden del mundo, el problema de la gracia. Su solución dará pie a un nuevo paradigma gubernamental de la providencia, según el cual Dios realizaría una denominada Voluntad general que se expresaría de la manera que le corresponde, la más simple y racional, en leyes generales y uniformes que gobiernan el universo, y no en milagros hechos a cada momento. La insistencia en esta racionalidad legaliforme ni que decir cabe que estaba en consonancia con la ciencia moderna, reluctante a las irrupciones milagrosas. Por otra parte, estarían las denominadas causas ocasionales, esto es, mediaciones a través de las cuales la Voluntad actuaba, y aquí se inscribía el papel del mismo Cristo, que como un jefe de gobierno distribuye la gracia a los hombres. De este modo se establecía un modelo de gobierno que seguiría un orden general, libre de continuas y arbitrarias intervenciones, que tanto influiría en la llamada «secta de los economistas», es decir, en los fisiócratas. Ellos tendrá muy presente la «economía de la naturaleza», o «economía del creador». Quesnay, sobre el que consta la influencia de Malebranche, antes de escribir su célebre *Tableau économique* (1758) como médico que era, publicará un *Essay physique sur l'économie animale* (1736), en el que interpreta esa economía animal como un orden de funciones y movimientos que configura un estado de salud, pero cuya más pequeña perturbación conduce a la enfermedad (RG, 308). Ese orden natural es el que debiera ser trasladado a la sociedad. El ejemplo del orden divino como gobierno será una constante. La economía política podría haber sido denominada como lo hacía otro fisiócrata Le Trosne «ciencia del orden». A la misma herencia teológica pertenecerá la idea posterior de Adam Smith de un orden en el que los sujetos particulares movidos por el propio interés no hacen sino integrarse en un plan general cual si todo fuera armonizado por una «mano invisible».

De este modo se cumplía el ciclo, del orden de la casa, de su oikonomía se habría pasado a entender la naturaleza divina y en particular el gobierno divino del mundo, de suerte que en los albores de la Edad Media la palabra oikonomía designase ese ordenamiento particular e intrincado de toda la creación, y, por fin, economía designaría una ciencia que trataba de la producción y distribución de riquezas entendida según el modelo de la naturaleza, el que la divinidad había instituido, que serviría a su vez de modelo de gobierno, ese «gobierno económico» del que hablaba Quesnay.

### La Gloria. El vacío del poder

No todo acaba aquí, pues a este paradigma *teológico-económico* le falta aún un elemento central, sin el cual nada del orden político, ningún poder, podría ser entendido: *la gloria*. Agamben se apoya en las interpretaciones de angelología de Erik Peterson para construir una tesis extraordinariamente sugerente. En contraposición a Carl Schmitt, para Peterson no es posible teología política alguna, no tiene sentido una política cristiana, lo única que cabría denominar tal es la acción de alabanza pública, visible, de Dios por parte de la Iglesia, tal como hacen los ángeles en sus cantos. No habría otra política que la liturgia, que, nos recuerda Agamben con su acostumbrado cuidado filológico, significa etimológicamente servicio público. El fin final consistiría en alcanzar una vida eterna de contemplación de Dios, una *beatitudo* que excluye toda actividad, todo el trajín terrenal de los mortales. Una felicidad que es *inactividad*, alabanza de Dios, integración en el canto a la Divinidad, pues, en definitiva, toda la Creación ha sido destinada a la contribución de la Gloria, todo ha de servir de canto y reconocimiento de la Magnificencia divina. Por ello, en ese estadio ultraterreno la economía y el gobierno ya no tendrá sentido alguno, se acabará toda ocupación y afán por las cosas y por las relaciones entre los hombres. No habrá lugar ya para la distinción de funciones, para la gestión, el disponer esto o aquello, para operación alguna. Reino, pues, sin economía, sin gobierno. Significativamente solo quedaría un lugar en que la labor de gobierno seguiría siendo necesaria: el infierno. Actividad que correría a cargo de los especiales ministros divinos que son los demonios.

No solo el gobierno, toda política se disuelve en gloria, según esta teología, sino que la misma naturaleza divina podría entenderse como tal. Como se apunta en Pablo, cuando habla de que el Hijo refleja los rayos que irradian del Padre, todo se resuelve en majestuosa luminosidad. Si la economía había servido para entender la relación interna Trinitaria, y la relación de Dios con el mundo, habría que interpretar ahora la gloria en que se resuelve esa naturaleza, esa economía, como «economía de la economía» (RG, 227).

La teoría de una sustancia divina definida por la gloria podría apoyarse, como hace Agamben, en las interesantísimas tesis antropológicas de autores como M. Mauss, S. Levi, E. Durkheim o Ch. Mopsik, que sostienen que es el rito, la liturgia lo que hace al dios mismo, la liturgia sería la verdadera teogonía. O bien sino crea un dios *ex novo*, el sacrificio, el canto, la oración, son su alimento, hacen crecer la potencia divina.

El máximo poder y su obra se resuelven, pues, en gloria, que es inactividad, eterno tiempo de Sabbath. El gran arcano del poder que ha concitado el interés de dotadas mentes no es otro que su *vaciedad*. Eso es lo que ponían a la vista las viejas imágenes religiosas del trono vacío. Y no otra cosa le sucede al poder político. ¿No recordaba Carl Schmitt que el fundamento de la democracia residía en la aclamación? Una aclamación



que hoy se daría no en el grito unánime de las gentes reunidas, como cuando las legiones aclamaban al nuevo emperador, convertido en tal por ese mismo gesto ritual, sino en la forma de opinión pública, de doxología, de imperio de los media, o, más litúrgicamente, como sociedad del espectáculo (Debord). Ese vacío, ociosidad de la gloria sería el centro de toda la máquina gubernamental, esa cuya genealogía Agamben encuentra en la teología económica.

### La comunidad por venir

Esa inactividad del tiempo último no deja de animar también el esbozo alternativo de Agamben, como también en su afín J. L. Nancy cuando habla de la *comunidad innumerable*. Hay en Agamben una prevención frente a un actuar que se transforme en *instrumentalidad*, en *cosificación*, reluctancia profunda frente a todo pensamiento identitario. Como en el Benjamin temprano de «Para una crítica de la violencia», ese es, ante todo, su mal a evitar. De ahí toda su propuesta filosófica, no se espere de Agamben entrar en mayores concreciones. Una propuesta que coloca heideggerianamente en la base la *apertura* que el hombre es (A, 72ss), como el *lenguaje*, aquello que más propiamente le caracteriza; la ontología de una *potencialidad* no aristotélica, esto es, que no tiene que convertirse en acto, que ha de mantenerse en lo abierto, en un tránsito hacia el acto, sin llegar a actualizarse. Tal es lo que habrá de caracterizar tanto al individuo –un término a evitar– y a la comunidad.

El *individuo* en cuanto tal, ha sido ya resultado de un proceso de individuación, está atrapado en su *identidad*, reificado en ella, sometido en tanto que *sujeto*. El concepto que habrá de sustituirlo, en con la ontología trazada, es el de *singularidad cualsea*. La elaboración de este concepto ha exigido de Agamben toda una revisión de las relaciones entre individuo y universal de la tradición metafísica. El ser ahí, y ser de una manera, el singular cualsea, participa de unos predicados que son *comunes*, pero que no constituyen su *esencia* pues lo que en realidad a él le determina es la *participabilidad* que está siempre abierta a una *totalidad de posibilidades*.<sup>12</sup> El *apropiarse* de un predicado, que en realidad es común (ser catalán, español, rojo, etc.) es limitar esa participabilidad del ser, *expropiar lo común*, actualizarse, cosificarse. Como en el lenguaje, lo común *par excellence*, la única actitud coherente es mantenerse en su comunicabilidad. Nadie debe expropiar una sentencia, un nombre, definiéndose, poniéndose límites (fines), identificándose, y menos, como ocurre en esta *sociedad del espectáculo*, llegar a expropiar la comunicabilidad misma. El ser, y por tanto, el ser de cada uno no es sustancia o esencia, es su *ser así*, su *modalidad*. Frente al Estado, frente a la política al uso que busca la identificación, la territorialización o definición, esto es cerrar lo abierto, la repetición el predicado convertido en mito, frente a todo ello la singularidad cualsea ha de mantenerse en su *inesencialidad*, en su simple *exterioridad*, en un continuo *exponerse* (cv, 66-67).

Lo mismo ocurre con el polo de la comunidad, que en ningún momento puede sustancializarse en conformidad (conformismo) con algún predicado (nación, raza, lengua, cultura, etc), comunidad, pues, *inesencial*. La comunidad es reunión de singularidades. No es tampoco algo definido que podamos proponernos *producir*. «Las singularidades cualsea no pueden formar una sociedad porque no disponen de identidad alguna que hacer valer, ni de un lazo de pertenencia que hacer reconocer» (cv, 54) La verdadera polí-

12. G. Agamben, *La comunidad que viene*, trad. J.L. Villacañas, C. de La Rocca, Valencia, Pre-textos, 1996, (CV) pág. 43.

tica solo puede prepararla indirectamente, de forma más bien negativa, en el rechazo que la forma Estado, a la forma jurídica supone, en el repudio de la violencia, buscando poner término a la relación medios/fines (ME, 117) separación de la vida respecto de lo humano, a la disociación *bíos/zoé*, cultura y natura. La auténtica política tendría que facilitar o limitarse a respetar el ser así, imposible de aferrar como cosa, real «evacuación de toda coseidad» (CV, 71). El movimiento emancipatorio no puede concretar la comunidad en un programa para su realización, ha de limitarse a acompañarla, pues esa comunidad es en sí posibilidad, acontecimiento por venir.

#### ANTONIO NEGRI: CAPITALISMO Y BIOPODER

Antonio Negri no podía dejar de retomar el concepto foucaultiano de biopoder,<sup>13</sup> no ya por su conocida vinculación a la filosofía crítica francesa desde el estructuralismo para acá, sino por la naturaleza omniintegradora de su planteamiento, en el que encaja todo lo que pueda inquietar en algo al sistema. Esa misma hibridación de elementos diversos produce un cierto cambio en los mismos, como ocurre con el concepto de biopoder. A éste le sucederá algo semejante a lo que vimos en Agamben, pero por razones bien distintas, que pierde el contorno que específicamente lo define. Negri pretende entender la nueva dinámica capitalista para lo que considera esencial el concepto foucaultiano, pero no sin enlazarlo con otras aportaciones como las de Deleuze y Guattari, el grupo de autores marxistas italianos, como P. Virno, M. Lazzarato y otros, que trabajan en torno a la nueva realidad desmaterializada del mundo productivo, o las teorías feministas de Gayatri Spivak. Todo ello contribuye a que el concepto de biopoder adquiera una excesiva flexibilidad, y a menudo indeterminación.

A juicio de Negri este nuevo tipo de poder posibilitaría entender mejor desde el aspecto político esa etapa de transición, que *de facto* es el momento en que nos encontraríamos, que va de la sociedad industrial o moderna, del Estado-nación a una postindustrial, postfordista o toyotista, del Imperio o también posmoderna. El concepto de biopoder es el que mejor daría cuenta del cambio esencial que se produce en la médula del desarrollo capitalista en su abandono de su primera fase de acumulación, de obtención de plusvalía absoluta, que Marx habría conceptualizado especialmente en un capítulo inédito que Marx no habría incorporado al libro I de *El Capital*,<sup>14</sup> un texto que tiene una importancia especial en los planteamientos de Negri. Marx caracterizaba ese cambio como *paso de la subsunción formal del trabajo por el capital a una subsunción real*, lo que significaría el paso hacia un tipo de explotación correspondiente a la extracción de plusvalía relativa, esto es, que ya no necesita de incrementos absolutos del tiempo que dedica el trabajador al servicio del capital, pero que va acompañada de una conversión del trabajador en su totalidad en función del capital. Es el momento en que el capitalismo se depura de todo otro resto ajeno que aún arrastrara: la producción se desvincula de las necesidades, y no son éstas las que la determinan sino la escala de producción misma; impulsada por el objetivo de que «cada producto contenga el máximo posible de trabajo impago»; la producción se autonomiza, «la producción por la producción» este es su emblema. Si Kant trazara como criterio ético insoslayable el que el hombre no fuera tratado como puro medio (*nicht bloss als Mittel*), pues el hombre es un fin en sí mismo (*Zweck an sich selbst*), esto es exactamente lo inverso de lo que

13. Véase en particular: M. Hardt, A. Negri, *Imperio*, trad. A. Bixio, Barcelona, Paidós, 2002, cap. 2, págs. 37-53 (citado por I); A. Negri, *Empire and Beyond*, trad. E. Emery, Polity, 2006, parte IV, págs. 161-239 (citado por EB). M. Hardt, A. Negri, *Multitud, Guerra y democracia en la era del imperio*, trad. J. A. Bravo, Barcelona, Barcelona, 2004 (M).

14. K. Marx, *El Capital. Libro I, Capítulo VI (inédito)*, trad. P. Scarón, México, Siglo XXI, 1971, págs. 54-77. Dicho sea de paso, los conceptos de *fetichismo o mistificación*, y de *alienación* resultan claves en esta fase de la subsunción real para comprender las formas con que se presenta las relaciones de producción. Amplios extractos de este texto son incluidos en T. Negri, *Fin de siglo*, trad. P. Aragón, Barcelona, Paidós, 1992, págs. 75-78. Desde muy temprano el italiano habría trabajado los conceptos introducidos aquí por el de Tréveris.

se da en esta fase del capitalismo, pues toda la persona del trabajador es reducida a la condición de medio: «producción contrapuesta a los productores y que hace caso omiso de estos. El productor real como simple medio de producción (*blosses Produktionsmittel*); la riqueza material como fin en si mismo (*Selbstzweck*)».<sup>15</sup> Negri le da a esta idea de Marx una dimensión amplia en la que la dominación impregna todos los aspectos de la vida del trabajador, su subjetividad y socialidad, sin que haya ya cesura alguna entre el tiempo de trabajo y el resto, hasta el punto de que «toda la sociedad civil queda absorbida por el Estado» (I, 39).

El poder disciplinario que Foucault había tratado tan brillantemente en un libro tan bello como *Vigilar y castigar* (1975) vendría a corresponder justamente a la primera fase de desarrollo del capital (I, 38), la de subsunción formal del trabajo, en que era preciso fijar los movimientos de trabajadores, maximizar sus utilidades en espacios cerrados. Esa sería la fase correspondiente a la sociedad disciplinaria en que la vida del individuo era recorrida por normas sancionadoras y una estricta pauta de movimientos, disposición del tiempo y el espacio, de modelado de los cuerpos, todo ello a través de distintas instituciones, de la familia y escuela a la fábrica. Ese sistema de normalización sería sustituido por el nuevo tipo de poder, el de los dispositivos de control, cuya tecnología define al biopoder. Este corresponde ya a una fase como decimos cualitativamente distinta. «El biopoder es otro nombre que se le da a la supeditación real de la sociedad bajo el dominio del capital» (I, 332).

Si bien este es el esquema, tal no quiere decir, como ya había señalado el propio Foucault en reiteradas ocasiones, que los modos disciplinarios de sujeción e individuación desaparezcan, sino que son integrados en el nuevo dominio, como tampoco habría desaparecido en su totalidad el poder de la soberanía. En esto Negri estaría de acuerdo con Agamben. Para Negri el gran momento de confrontación social, de lucha, contra toda esa sociedad disciplinaria sería el del 68, marca de entrada en una nueva época.<sup>16</sup> Las técnicas disciplinarias no desaparecen, se adecuan a los profundos cambios experimentados en la fuerza de trabajo, extendiéndose al *exterior* de lo que Foucault denominaba instituciones de encierro (cárcel, fábrica, hospital, escuela), y al mismo tiempo volviéndose más *inmanentes*, mas apegadas si cabe a la pluriformidad de sus objetos de dominio (I, 303). El biopoder no se circunscribe a institución alguna adquiriendo una mayor capacidad totalizante, pero no por ello menos inmanente, sino todo lo contrario. Este es un punto en el que insiste el marxista italiano, que adquiere una dimensión ontológica en todo su planteamiento. Por otro lado, Negri subraya la constante presencia de los elementos de violencia estricta por parte del poder, especialmente en una situación caracterizada porque la guerra se habría convertido en la base de la política interior del orden global» (M, 44) en eje de lo normal. Se habría invertido la relación que planteara Clausewitz entre guerra y política. Negri la considera elemento estructural de nuestro presente, una dimensión «ontológica» definatoria del mismo (M, 40). Con lo que la tortura y toda su capacidad letal cobran presencia inevitable. No obstante, no por esto no se integrarían dentro del biopoder, pues la guerra adquiere una nueva forma, una naturaleza más bien policial, de medio de seguridad, por lo que todas sus intervenciones asumirían un cariz también productivo, regulativo, de generación de un orden determinado.

15. *Ibidem*, pág. 76. Se diría que Marx ha querido remitir, a través del uso de tales conceptos y términos, a lo expresado por Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (ed. bilingüe a cargo de J. Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1996, págs. 186-187). El texto de Marx en alemán puede leerse en <http://asoziation.info/pdf/resultate.pdf>

16. T. Negri, *Fin de siglo*, op. cit., págs. 37ss.

## Inmanencia

Foucault subrayó el carácter inmanente del poder. Éste en ningún caso operaba desde un afuera, desde el exterior, sino que se ejercía de manera apenas diferenciada de la actividad en que se desarrollaba.<sup>17</sup> De ese modo, la misma práctica que maximizaba la productividad del trabajo volvía más obediente al trabajador. Utilidad y docilidad iban de consuno, componían dos caras de un mismo proceso. Foucault, como bien enfatiza Negri, nunca consideró el poder un elemento superestructural, lo que se aviene bien con una sociedad unidimensional, plana en la que se habrían suprimido las mediaciones, un aspecto que también habría subrayado Agamben, especialmente con su concepto de *estado de excepción*, que también es utilizado por Negri para calificar el presente en que nos movemos. Desaparecerían, pues, las disociaciones entre base y superestructura, entre trabajo y comunicación, entre economía y derecho. El poder no se sitúa en una instancia trascendente respecto de lo social, desde la cual protegería, conservaría o reproduciría éste, sino, que produce lo social mismo y a través de él, recorre todos sus flujos. En Negri la noción de biopoder adopta un carácter muy amplio: «el investimento por el poder de la totalidad de las relaciones sociales» (EB, 185). La producción misma es biopolítica, no produce solo mercancías, produce al productor, su subjetividad, sus afectos, sus formas comunicativas. Según esto ya no cabría aquella separación que Marx aún podía hacer entre producción y reproducción, toda vez que ya no es la «fuerza de trabajo» lo que hace funcionar el capital, sino toda la vida del trabajador, y de la sociedad misma en que lo inmaterial e intelectual tienen un papel cada vez más relevante; «todas las relaciones vitales de la sociedad son agentes de producción»; «la vida ya no se produce en los ciclos de reproducción subordinados a la jornada laboral; por el contrario la vida afecta a y domina toda la producción». Esto conduce precisamente a Negri a un replanteamiento de la discutida *ley del valor*, pues ya no es el tiempo de trabajo la medida. Y con ello transformar el concepto de explotación, de trabajo, de sujeto revolucionario, etc. En esa línea estaría la gama conceptual propuesta, que en ningún momento deja de tomar pie en Marx: obrero social, lo común, inmaterialidad, intelecto general, multitud, etc.

No necesita el capital, por tanto, un Leviatán externo para el mantenimiento del sistema. Todo el complejo de la soberanía, como bien habría captado Foucault, dejaba de ser funcional. El contractualismo habría sustentado ese carácter trascendente del poder. Negri traza una línea de trascendentalismo idealista que configura un poder totalitario que iría de Hobbes, pasando por Rousseau a Hegel. Pero a ella se le confrontaría otra, en la que él mismo pretende inscribirse, que arrancaría de Maquiavelo, seguiría en Spinoza, de los pocos que se atrevieron a reconocer el valor del florentino, y se proseguiría en Marx, una línea verdaderamente inmanentista, materialista en la que el elemento democrático del momento constituyente no desaparece en el constituido, sino que permanece revitalizando sin fin las formas democráticas.<sup>18</sup>

## Resistencia

Negri, como Agamben, plantea insistentemente la necesidad de repensar todas las categorías políticas, entre ellas, esa que jugó un papel central en toda la teoría política moderna: la soberanía. Necesitaríamos un nuevo diccionario político para comprender el nuevo tipo de poder en curso (EB, 191-195). Y también, claro es, las *resistencias* al mismo.

17. En Negri están muy presentes las consideraciones teóricas, acerca de una "análisis del poder" hechas por Foucault en *La voluntad de saber*, París, Gallimard, 1976 págs. 107-135.

18. A. Negri, *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, trad. C. de Marco, Madrid, Libertarias, 1994, págs. 51-52.

Negri interpreta que el antagonismo, la dimensión de la lucha de clases es una dimensión medular a la teoría marxiana, recorre todas sus categorías. Sin lo cual el marxismo se convierte en objetivismo academicista.<sup>19</sup> De ahí el lugar singular concedido a la *subjetividad* en los trabajos del italiano. Negri no puede sino rechazar los diagnósticos de clausura que encuentra en autores posmodernos. Asume la idea foucaultiana de que justamente lo que define la relación de poder es la tensión con su opuesto; no es una relación entre sujeto y objeto, sino una relación entre sujetos en la que, en consecuencia, hay siempre un margen de libertad. El *dictum* foucaultiano «allí donde hay poder, hay resistencia»<sup>20</sup> es para él un principio básico: «El poder no se define por sí mismo, sino porque tiene siempre delante de sí un adversario, un antagonista».<sup>21</sup> Por eso, si ante una idea tan totalizante como es la de biopoder se esperara el anuncio del cierre de toda posibilidad de emancipación nada podría ser más equivocado. La propia extensión y ubicuidad del biopoder despierta también la pluralidad de sus resistentes. «Seguramente, los post-modernos misticifican. En realidad, la operación de la subsunción real no elimina el antagonismo, sino que lo desplaza al nivel social. La lucha de clases no desaparece; se transforma en todos los momentos de la vida cotidiana. La vida cotidiana de un proletario se coloca como un todo contra la dominación del capital. La subsunción real, lejos de eliminar el antagonismo, lo enriquece enormemente».<sup>22</sup> Una idea que reitera como convicción obsesiva más de un decenio después: «En realidad, la subsunción real de la sociedad (es decir, del trabajo social) en el capital generaliza las contradicciones de explotación sobre cada uno de los niveles de la sociedad»; «cuando el capital invierte la vida en su totalidad, la vida misma aparece como resistencia» (EB, 230).

Con lo que Negri no está de acuerdo es con que esa resistencia parta de márgenes como el planteado por Agamben de la propia *nuda vida* objeto del biopoder. Para Negri el problema de Agamben es el de no situar su concepto de *bíos* en una perspectiva de materialismo histórico, sino de reducción naturalista (*bíos* convertido en *zoé*) o antropológica, lo que neutraliza el poder crítico del concepto (I, 380-381). Por otra parte en Agamben pesa excesivamente su lado de tematización existencial de la muerte, lo que tiende a clausurar la posibilidad de alternativas.<sup>23</sup> La verdadera resistencia ocupa un lugar central en toda la nueva constelación del Imperio debido justamente a que la transformación del trabajo social unida a la globalidad del biopoder perfila un nuevo sujeto revolucionario, que Negri denomina con término tomado de Maquiavelo y Spinoza, la *multitud*.<sup>24</sup> Ésta ya no puede reducirse a la clase obrera, un concepto ya hace largo tiempo en cuestión en la teoría marxista, y que resulta excesivamente excluyente en cuanto a dar cuenta de lo que se opone hondamente al orden global; tampoco se trata de una *masa* que disuelva las diferencias en su uniformidad; y carece también de la unidad que se atribuye a la noción de *pueblo*, pues «la multitud es plural. La multitud se compone de innumerables diferencias internas que nunca podrán reducirse a una unidad, ni a una identidad única». (M, 16). Negri combate firmemente los conceptos que pudieran reducir este nuevo sujeto a la unidad; y acierta al apuntar críticamente hacia uno de los ejes esenciales de todas las categorías políticas modernas, un punto que la izquierda no supo cuestionar y, a menudo, lo pago caro, muy caro. Cuestionar todo intento de ese *pliegue a lo Uno*, tan característico, diríamos, no solo de la política sino de toda la metafísica occidental, es

19. Esta es la razón de que Negri destaque la importancia de los *Grundrisse* en el conjunto de la obra de Marx: *Marx Beyond Marx*, Nueva York, Autonomedia, 1991.

20. M. Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit. pág. 125. A. Negri, *ibidem*, pág. 49.

21. T. Negri, *Fin de siglo*, op. cit., pág. 38.

22. A. Negri, *Marx Beyond Marx*, op. cit., véase el Prefacio a los lectores ingleses.

23. Véase el comentario hecho al libro de Agamben *Estado de excepción*: A. Negri, «The Ripe Fruit of Redemption», recogido en <http://www.generation-online.org/t/negriagamben.htm>.

24. El concepto, como era de esperarse, necesitó de sucesivas aproximaciones desde *Imperio*: A. Negri, *Guías, Cinco lecciones en torno a Imperio*, Barcelona, Paidós, 2004, ver en particular la lección 3; M. Hardt y A. Negri, *Multitud*, op. cit., cap. II.

la mejor prevención frente a la violencia real que la reducción categorial anticipa. Esto es lo que hace que la soberanía, categoría unificadora por excelencia, entre en contradicción con el concepto mismo de democracia, casi siempre plegado a la vieja concepción unitaria del poder, como nos recuerda la clásica clasificación de los regímenes (monarquía, aristocracia y democracia) en la que, en definitiva, es uno el que gobierna, ya sea entendido como rey, élite o pueblo. Por ello, no cabría afirmar algo como «la soberanía de la multitud». Incluso habría que evitar la percepción de la multitud como *cuerpo*. Se precisaría elaborar un nuevo *De Corpore* para esquivar la idea hobbesiana al respecto. La multitud «no es un cuerpo social» (M, 375), es multiplicidad, es una «red de singularidades» (EB, 41-51), o también, si se nos permite una traducción a términos de García Calvo, eso de común que hay en cada uno. Estos dos conceptos, red y lo común, son claves en este enfoque; los ejemplos de la producción común del conocimiento, del perfeccionamiento progresivo de programas informáticos de código abierto, de la naturaleza del lenguaje o de la organización reticular del cerebro le sirven a Negri y Hardt para tratar de hacer plausible la idea de la operatividad de este nuevo sujeto red, incluida la posibilidad de una toma racional de decisiones. En todo ello puede observarse igualmente una afinidad con el propósito de Agamben de evitar toda *reificación*. Una cierta ontología de la potencia y la mediación de las reflexiones de Badiou están en el trasfondo de esa convergencia. Un sujeto así –si no se trata de *wishfull thinking*, como su continuo esbozo en negativo pudiera hacer estimar– una «multiplicidad ilimitada e inconmensurable», ya no sería *representable*, abordable desde una óptica contractualista o de filosofía trascendental. Sea como fuere, solo en la multitud residiría, dicho en términos del «maldito judío», un autor presente en todos los trabajos del profeta desarmado italiano, la *potencia* que se opone al poder y abre el paso a la *democracia absoluta*. ■

