



El Narciso biopolítico Inmunidad y renegación en la sociedad contemporánea

Germán Cano
Universidad de Alcalá de Henares
Madrid

*Recibido: 23 de noviembre de 2009
Aceptado: 26 de noviembre de 2009*

En un asfixiante relato llamado “La construcción”, Franz Kafka nos narra la historia de un innominado animal —¿un topo?, ¿un ser humano?—, obsesionado por construir bajo tierra una guarida inexpugnable frente a la amenaza de un mundo exterior. Lo trágico del asunto reside en que cuanto más segura se siente esta criatura en su confortable madriguera, más se cierra toda posibilidad de salida. ¿No es esta una buena metáfora del espacio político contemporáneo y de sus gobernantes, obsesionados por seguir construyendo “casas” (patrias o Estados-nación), ligadas a la autoconservación de una “vida”, que la historia ha convertido en trampa mortal? Al final, cuando se trata de la seguridad, el interior de la madriguera no es mucho mejor que el exterior, y no se puede trazar una línea clara separándolos, por mucho que se intente.

No es ninguna casualidad que esta sugerente metáfora kafkiana haya sido recuperada recientemente por Giorgio Agamben y Zygmunt Bauman. La importancia de esta defensa obsesiva de una “vida” cada vez más reducida a su dimensión biológica y planteada como concepto no político ha sido subrayada en los últimos años comenzando por las reflexiones de Foucault en torno



al biopoder y continuando por pensadores como Peter Sloterdijk, Zygmunt Bauman, Giorgio Agamben o Roberto Esposito.

Siguiendo esta argumentación, podemos tomar como punto de partida esta observación de Hannah Arendt:

“Aun admitiendo que la Edad Moderna comenzó con un súbito eclipse de trascendencia, de creencia en el más allá, la evidencia histórica muestra que esta pérdida no devolvió el hombre al mundo, sino a sí mismo *frente* al mundo [¿Re-negación: negación de la negación?]. La alienación del mundo ha sido el signo de la Época Moderna” (Arendt, 1980, 283).

¿Qué significa esta alienación del mundo? ¿Por qué, por decirlo, con Zizek, “muerto Dios, todo está prohibido o todo deviene “riesgo” para un sujeto cada vez más susceptible de ser ofendido¹”? O dicho de otro modo, ¿por qué la lógica de la

¹ Para comprender adecuadamente el dominio del tipo psicológico narcisista ha de llamarse la atención sobre un hecho cada vez más advertido por muchos diagnósticos psicosociales. Más que criticar las contradicciones del progreso — lo que podría ser razonable—, el narcisista se sirve y se nutre intelectualmente de las situaciones de miseria humana a modo de seductor fetiche cultural para atrincherarse en sus posiciones. Allí donde Sloterdijk, por ejemplo, habla de la última ideología actual, la “comedia de la necesidad”, es decir, la necesidad de presentarse como víctima a fin de escapar del esforzado y siempre imprevisible marco de la responsabilidad subjetiva, el filósofo alemán Odo Marquard en “Felicidad en la infelicidad” nos ayuda a explicar nuestra febril hipersensibilidad hacia cualquier mal; una situación de malestar cuya causa es que los avances en derechos, las nuevas reivindicaciones y la democratización del reconocimiento han despertado unas expectativas casi infinitas. Paradójicamente, sin embargo, la decepción de los seres humanos aumenta con cada progreso. Y cuando se reconoce al hombre la capacidad de fundamentar su propio destino y se derrumba toda teodicea; cuando la insatisfacción respecto al mundo, dirigida antaño hacia lo



secularización parece imponer una lógica subjetiva cada vez más “inmunizada” frente al mundo e ilusoriamente “autogenética” que reniega de su enclave social y material? Para entender esto, abordaremos en primer lugar los diagnósticos de Nietzsche y Freud sobre el resentimiento del esclavo y la renegación, respectivamente, desde el andamiaje conceptual acuñado por Roberto Esposito (“inmunidad” y “comunidad”); y en un segundo paso, relacionaremos estas reflexiones con el análisis foucaultiano sobre el “biopoder” desde un ángulo diferente al habitual.

“El triunfo del esclavo”. Resentimiento e inmunidad subjetiva

El interés que, desde el punto de vista de la biopolítica, encierra el primer tratado de la *Genealogía de la moral* supera, desde luego, con creces la apresurada reconstrucción que voy a esbozar en líneas generales a continuación. Para decirlo rápidamente: lo que a Nietzsche le interesa en este ensayo mostrar es cómo, al hilo de la constitución de la “ficción” de la idea de sujeto, un nuevo régimen de poder separa la fuerza, o, si

transcendente, se orienta hacia lo inmanente y lo histórico, no se tarda mucho en descubrir siempre a algún Otro como causa o esencia del Mal, como figura que impide el Bien. Es en este contexto donde el inteligente análisis de Marquard brilla particularmente. “En este mundo —afirma—, en el mundo de la vida de los hombres, la felicidad [...] siempre está junto a la infelicidad, a pesar de la infelicidad o directamente ‘por’ la infelicidad”. Marquard cree que cuando los progresos culturales son realmente un éxito y eliminan el mal, raramente despiertan entusiasmo. Más bien se dan por supuestos, centrándose la atención de forma exclusiva en los males que continúan existiendo. Cuanta más negatividad desaparece de la realidad, más molesta la negatividad que aún queda... justamente porque ésta disminuye.



se quiere, la potencia vital, de “lo que puede”. Ello implica, entre otras cosas, que el nuevo modelo del esclavo imposibilita interesadamente la posible gestión del marco de la materialidad, elimina el problema del poder, que deviene así irrelevante, y erige así un nuevo marco de dominación desde el fomento activo de la debilidad. Lo que Nietzsche denomina “la moral”.

Si la moralidad del esclavo triunfa sobre el universo valorativo del heroico amo —entendido como figura que *exhibe su poder* y en la que la potencia aún no está separada de sí misma—, no es porque se enfrente directamente con él y le derrote siguiendo las reglas de juego ya marcadas, esto es, jugando el juego de la “acción”, sino porque *no sigue el juego* del Amo, quien, como ya destacaba Hegel, tiende a subestimar la exclusividad de la lógica de la autoconservación vital. El esclavo, en cambio, esquivando la confrontación directa, es lo suficientemente hábil y astuto como para

1. desvalorizar el escenario conflictivo —extramoral— de las diferentes fuerzas en liza y desplazarlo en la oposición moral entre “bueno” (quien reprime su fuerza) y malo (quien no se reprime);

2. replegarse defensivamente y erigir imaginariamente una “ficción” subjetiva en virtud de la cual se valora justo la conservación de una situación de fuerza ya existente frente a cualquier expresión afirmativa de la potencia; y

3. culpabilizar desde este “suplemento” espiritual o “ficción” la potencia de quien no se separa o se escinde de lo que puede.



“La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria” GM I, 10).

El punto clave radica en que la voluntad esclava sólo puede surgir de la voluntad de pasividad de una vida ya clausurada sobre sí misma, de una “nuda vida”, por decirlo con Giorgio Agamben, que renuncia a problematizarse en términos potenciales de “forma-de-vida” (Agamben, 2001, 14).

La “ficción” de la subjetividad nace para Nietzsche en un plano de impotencia que siempre antepone una defensa diferida respecto a otro intruso, cuya acción siempre se considera en cierto modo “ofensiva” para un sujeto soberano²; es así una inmunización respecto a la capacidad de trascender y actuar de la fuerza o potencia; es una estrategia blindada de repliegue que sólo puede responder *astutamente*, por así decirlo, *naturalizándose*, “haciendo de necesidad virtud”. Además, en la medida en que exclusivamente entiende la libertad inmunitariamente como libertad negativa, como una “libertad de” (el Poder, el Amo), es incapaz de comprender la dimensión comunitaria de toda emancipación.

Se trata, en suma, y éste es el punto decisivo, como se verá, para entender el fenómeno foucaultiano del biopoder, de una

² En este plano puede entenderse la revalorización de la “esfera” como espacio intersubjetivo antropológico “originario” en Peter Sloterdijk.



lógica valorativa que es incapaz de transformar la situación de pasividad, de ofensa, en algún tipo de actividad encaminada a ir más allá de esa situación de inmanencia. En virtud de este movimiento, insisto, el resentimiento imposibilita y culpabiliza las reglas de juego del amo o, si se quiere, introduce un tipo de juego en el que el encuentro contaminante con el otro no es abierto, sino cerrado desde las identidades.

Asimismo, el esclavo no sólo no sitúa la confrontación con el amo directamente en su escenario —no le interesa esa concepción del poder—, sino que lo deslegitima indirectamente en virtud de una construcción imaginaria que separa a la potencia de lo que puede. De ahí que se vea obligado a modificar la lógica misma de la confrontación y ensalzar su posición moral de víctima a la luz de una ficción: ese yo que puede —y, sobre todo, *debe*— reprimir su acción, su potencia.

Conocida es en este sentido la crítica nietzscheana de la mala “reactividad”: el problema no polemiza con la indignación o la ira, afectos positivos que responden directamente a una situación intolerable en el mundo y que, por tanto, pueden hacer “salir” al sujeto de su espacio interior y conformar una política expansiva de la experiencia, sino con una lógica moral que “suspende” la reacción en este ámbito. La economía resentida, pues, sólo se legitima mirando *defensivamente*, “desde dentro” y “de abajo arriba”; niega toda experiencia de verticalidad susceptible de amenazar la supuesta integridad del “yo” ya constituido. Desde esta mirada el agravio sólo puede interpretarse



como una *expropiación*, una ofensa a un yo que, en definitiva, según Nietzsche, no es más que imaginario, una “ficción”:

“Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un ‘fuera’, a un ‘otro’, a un ‘no-yo’; y ese no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores - este *necesario* dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí - forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, - su acción es, de raíz, reacción” (GM I, 10).

Creo que este pasaje puede leerse como dos modos de afrontar el acontecimiento de la negatividad. Allí donde la figura del no-esclavo, sea lo que esto signifique, interpreta quizá la herida de la alteridad, intrusión de lo real que amenaza su integridad, como una ocasión de crecimiento, el esclavo la siente como una expropiación, como una amenaza vital. Al socaire de este desplazamiento, el enemigo deja de ser “malo” (*schlecht*) para convertirse, no al margen de un proceso de caricaturización y simplificación, en “malvado” (*böse*), es decir, alguien o algo que amenaza *mi* integridad, *mi vida*, mi vulnerabilidad esencial o cuestiona mi natural necesidad —“mi derecho”— de escindirme de mi potencia, de aquello que *puedo hacer de más*.



Paralelamente, la identidad resentida se da a conocer como una reacción que “redobla” su situación de dominación, que expresa impudicamente su impotencia como sustituto de la acción. Esta identidad no tiene una dimensión activa, toda vez que sólo reacciona defensivamente frente a algo exterior; de ahí que la acción, con sus inevitables cualidades potenciales, devenga en sí un valor de riesgo, contaminante. La voluntad de poder de la moral esclava no pretende transformar la situación ni busca conocer las causas del agravio, sino que reafirma constantemente lo que define al esclavo: el sufrimiento que padece por estar en el mundo. En consecuencia, cualquier intento de escapar a ese sufrimiento desde el resentimiento no hará sino reafirmar simplemente la estructura vejatoria de un poder siempre, por definición, ajeno, “otro”

Siguiendo este hilo, lo interesante en el paso de la lógica “ética del amo” a la “moral del esclavo” es que permite comprender, a mi modo de ver, algo más: el desplazamiento de una lógica inicial comunitaria del conflicto y del intercambio social a una lógica corporal *inmunitaria* meramente subjetiva (Esposito, 2005).

El “munus” es, según Esposito, una forma particular y obligatoria de don, de deuda y de *exposición* a la alteridad. Inversamente, “inmune” es quien no debe nada a nadie. Resulta sugerente comprobar cómo Esposito analiza el concepto de comunidad desde esta clave inmunitaria. Para él la comunidad deja de ser un cuerpo positivo mayor o aglutinante que sus



miembros tienen en común en calidad de propietarios individuales –toda la teoría política desde Hobbes parte de aquí– para definirse como un conjunto de personas vinculadas por un deber, por una deuda, por una obligación de dar, por un sacrificio. Por ello, la comunidad no puede ser pensada como un cuerpo (que hay que salvaguardar), una corporación, donde los individuos se fundan en un individuo más grande. Pero tampoco puede ser entendida como un recíproco “reconocimiento” intersubjetivo en el que ellos se reflejan confirmando su identidad inicial.

Inmune es, en un primer sentido, el que está privado o dispensado de una obligación, de un deber, de un *munus*. El inmune, entonces, trata de adquirir un privilegio. Pero, en la medida en que el *munus* del que trata de dispensarse es aquel que los otros tienen en común, inmune expresa también una comparación. Se trata "de la diversidad respecto de la condición de los otros".

Roberto Esposito tiene claro que Nietzsche fue consciente de la lógica inmunitaria del resentimiento (Esposito, 2005, 126): el resentimiento es, dice, un redoblamiento de la vida, una distancia que la vida produce respecto de sí misma para autoconservarse y protegerse de cuanto la amenaza. Pero, como muestra la metáfora de Kafka con la que comenzábamos, esta estrategia termina condenándola a una impotencia igual a aquella de la cual intenta sustraerse. Al negar la vida del “*munus*”, las relaciones de intercambio y de poder, el inmune elabora una estratagema para



conservarse que no mejora al individuo, sino que lo *enferma* aún más.

Es muy ilustrativo que Nietzsche hable además de la incapacidad del esclavo a la hora de crear valores afirmativos y destaque la capacidad animal, “mimética” del resentimiento, un mecanismo conservador de repliegue de la vida sobre sí misma a efectos defensivos que, por así decirlo, paraliza la profunda “excentricidad” del movimiento humano hacia posibles contaminaciones con la alteridad. Como si la economía del resentimiento no fuera nunca más allá de “lo propio” y mantuviera, por otra parte, algo así como un redoblamiento de la realidad. Veamos:

“Nosotros los débiles somos desde luego débiles; conviene que no hagamos nada *para lo cual no somos bastante fuertes*’ -pero esta amarga realidad de los hechos, esta inteligencia de ínfimo rango, poseída incluso por los insectos (los cuales, cuando el peligro es grande, se fingen muertos para no hacer nada ‘de más’), se ha vestido, gracias a ese arte de falsificación y a esa automendacidad propias de la impotencia, con el esplendor de la virtud renunciadora, callada, expectante, como si la debilidad misma del débil -es decir, su *esencia*, su obrar, su entera, única, inevitable, indeleble realidad- fuese un logro voluntario, algo querido, elegido, una *acción*, un *mérito*. Por un instinto de autoconservación, de autoafirmación, en el que toda mentira suele santificarse, esa especie de hombre *necesita* creer en el ‘sujeto’



indiferente, libre para elegir. El sujeto (o, hablando de un modo más popular, *el alma*) ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma, tal vez porque a toda la ingente muchedumbre de los mortales, a los débiles y oprimidos de toda índole, les permitía aquel sublime autoengaño de interpretar la debilidad misma como libertad, interpretar su ser-así-y-así como *mérito*” (Nietzsche, GM I, 13).

El resentido es “positivista” y autoinmune en la medida en que trata de ocultar la contingencia, por un lado, de su condición de hecho, su pasividad —su necesario y dado ser así— al abrigo de la ficción ideal del “yo” y, por otro, de paso, desvalorizar y desacreditar ese *posible* campo material de la acción (política), susceptible de transcendencia o comunicación posible con los otros. La venganza diferida —en cuanto no acción— del “cordero” frente al “lobo” es la venganza de *lo que ya es* y busca conservar su posición de *privilegio* frente a la posibilidad de *ser más*, la venganza de la autoafirmación hacia la autotransformación, la venganza de lo débil, es verdad, pero entendiendo lo débil como el enquistamiento inmunitario de quien no quiere “ser más” o “de otro modo” (ser más que su identidad), frente a la interpelación de un posible acontecimiento.



Edipo líquido: renegación” (Verleugnung), narcisismo y soberanía

A la hora de profundizar en esta lógica de la inmunidad subjetiva, resulta muy fructífero completar lo dicho hasta ahora con el concepto freudiano de *Verleugnung* (traducido alternativamente como “desmentido”, “denegación” o “renegación”) y su relación con la temática del fetichismo.

Lo primero que debe señalarse de esta categoría es que, a diferencia, por ejemplo, de la *Verdrängung* (“represión”), implica un tipo muy concreto de negación. Por un lado, se trata de la negación de una negación previa; por otro, es una negación *relativa*, por cuanto no suprime ni rechaza del todo lo que niega, sino que *de algún modo* lo conserva y lo transforma creativamente. Por esta ausencia de represión —aquí no hay conflicto entre el Yo y el Ello— la *Verleugnung* es un tipo de defensa distinto de la neurosis.

Ligado a la *Verleugnung*, el modelo del fetichismo le va a permitir a Freud desarrollar sus ideas en torno al mecanismo general de las perversiones a la luz de la diferencia sexual. Aparecido en 1927 en la *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* (vol. XIII), el artículo titulado “Fetischismus” surge como un intento de interrogarse por las razones por las que la “elección objetual” de algunos individuos “está dominada por un fetiche”. Según la hipótesis freudiana, la fijación fetichista nace de la especial negativa del niño a tomar conciencia de la ausencia



del pene en la mujer, esto es, de la madre. Al partir de la premisa universal del falo, el niño no tiene más remedio que suspender la percepción de la diferencia sexual anatómica para defender este prejuicio y no doblegarse a la evidencia. “El fetiche es el sustituto del falo de la mujer (de la madre), en cuya existencia el niño pequeño creyó otrora y al cual -bien sabemos por qué- no quiere renunciar” (Freud, 1973, pp. 2993-2994).

Freud insiste en esto: la *Verleugnung* es un desplazamiento de valor que tiene que ver con la resistencia a admitir la contradicción existente entre la observación y un pre-juicio. El niño masculino aborda la percepción de lo real ya “acorazado” en un *a priori* muy discutible: “todos los seres humanos tienen un pene”. Más allá de las críticas que ha recibido este planteamiento desde la perspectiva feminista – ¿por qué la ausencia femenina ha de producir esta ansiedad? –, el interés de esta interpretación reside en otro punto de vista: la cuestión de la inmunidad subjetiva. Freud está reflexionando también sobre la cuestión de la diferencia, la alteridad o el límite que se impone a una subjetividad masculina y que ésta rechaza. Ha de subrayarse, por tanto, que la presunta *falta* femenina sólo tiene sentido desde la perspectiva del presupuesto imaginario del narcisista masculino, que se siente, de entrada, privilegiado, inmune a la realidad.

La singular negativa –*Verleugnung*, *re*-negación: negación de una negación previa– del niño a relacionarse con una realidad brutal que cuestiona su integridad y el conflicto surgido entre lo que ve (su límite, la falta, el agujero, la diferencia) y lo que



quiere (la unidad con el objeto sin perturbaciones) origina un curiosísimo desplazamiento de la voluntad: en virtud de tal movimiento que busca sobre todo evitar y prevenir una cierta decepción —a saber, el conflicto entre lo que ve en la realidad y lo que desea—, el niño tapa, oculta, el posible encuentro con ese abismático “agujero” que es la mujer concreta, deseando otra cosa que, esta vez sí, le *conserva* en su burbuja autosuficiente sin cuestionar su narcisismo. De ahí la función protésica, bloqueadora del trauma, del fetiche inorgánico. El fetiche es así la imagen o el sustituto —lógica metonímica— del supuesto “falo” femenino, es decir, un medio por el cual se reniega del hecho de que la mujer “carece de pene”.

¿Cuál es este escenario traumático, pues, en el que, de momento, el niño angustiado por la castración, rehúsa emplazarse, incluso a riesgo de escindirse (*Spaltung*) entre lo que ve y lo que desea? Y huyendo de este escenario, ¿hacia qué nuevo teatro desplazado, “aligerado”, se dirige para blindarse y proteger su subjetividad agredida? ¿Cuál es el espacio conflictivo del que reniega y huye con objeto de seguir defendiendo y salvaguardando su sagrada e inmaculada armadura? ¿Qué fantasma o fantasía se ponen en liza para que no se desorganice su presunta integridad, amenazada por esa intrusión de lo Real?

Freud así lo explica: “En el conflicto entre el peso de la percepción ingrata y el poderío del deseo opuesto [se] llega a una transacción tal como sólo es posible bajo el dominio de las leyes del pensamiento inconsciente, o sea, de los procesos primarios. En



el mundo de la realidad psíquica la mujer conserva, en efecto, un pene, a pesar de todo, pero este pene ya no es el mismo que era antes. Otra cosa ha venido a ocupar su plaza, ha sido declarada, en cierto modo, su sucedánea, y es ahora heredera del interés que antes había estado dedicado al pene” (Freud, 1973, p. 2993). El perverso reniega imaginariamente de la experiencia perceptiva de lo Real a favor de *un poder* que supone que tiene por añadidura, nunca compromete su prejuicio por lo que pueda observar o percibir *de nuevas, traicionando su guión*. “Quiero un objeto que te identifique, una parte de ti —metonimia— a fin de no tener que enfrentarme a tu total y obscena presencia”: el deseo fetichista es un deseo inmunitario que nunca pone en cuestión el despotismo soberano del sujeto sobre la realidad, sobre lo Otro.

Merece la pena reparar en la imagen que utiliza Freud. El niño se aferra a sus regios “derechos” uterinos del mismo modo que un rey soberano se aferra reactivamente a sus, según él, incontestables privilegios para no verse comprometido o descolocado con los cambios provocados por los acontecimientos. No es casual que Freud insista en esta comparación: el fetichista sigue una estrategia *defensiva* que sirve para conservar una determinada situación de soberanía:

“He aquí, pues, el proceso: el varoncito rehusó darse por enterado de un hecho de su percepción, a saber, que la mujer no posee pene [Si la mujer no posee pene, si es *diferente*, yo no soy nada, mis privilegios se derrumban]. No, eso no puede ser cierto, pues si



la mujer está castrada, su propia posesión de pene corre peligro, y en contra de ello se rebela la porción de narcisismo con que la naturaleza, providente, ha dotado justamente a ese órgano. Acaso el adulto vivenciará luego un pánico semejante si se proclama que el trono y el altar peligran, y lo llevará a parecidas consecuencias lógicas” (Freud, 1973, p. 2994).

En la medida en que la sobrevaloración de este “pene femenino” es una estrategia concebida a conjurar lo enigmático de la singularidad femenina, podemos apreciar el modo “reactivo”, defensivo, bajo el cual el discurso masculino accede al poder o, por así decirlo, mantiene el tipo. Si concebimos el resentimiento, *grosso modo*, como aquella estrategia defensiva (reactiva) orientada a imposibilitar una reacción adecuada a un acontecimiento presuntamente ofensivo para un sujeto —el miedo a la diferencia—, es sugerente comparar este blindaje afectivo con la renegación fetichista: 1/se trata de una artimaña defensiva orientada a defenderse de una diferencia insoportable para la integridad narcisista de un sujeto: propician la desvalorización de ese límite en principio amenazante; 2/que, incapaz de una *negación* abierta, directa, se escuda en un planteamiento “ilusorio” que permite gestionar una situación traumática; 3/es una (mala) reacción compensatoria a una situación de impotencia, esto es, medios para tomar el poder *de otro modo*. En la medida en que es un movimiento reactivo, defensivo frente a una amenaza de la integridad narcisista del sujeto, el desplazamiento



“perverso” trata por todos los medios de hacer de una situación de *necesidad* –conservación de su integridad– *virtud*.

En este “Edipo líquido” no hay rechazo de la percepción propiamente dicho, sino un desplazamiento imaginario de ésta.

Ha sido Clément Rosset en el campo de la filosofía quien con más sagacidad ha estudiado esta curiosa lógica de “desdoblamiento” de la realidad como falsa reacción narcisista a la crudeza indigesta e idiota de lo real. También puede decirse que el fetichista *desdobla* la realidad, la desplaza (lo que *ve* y lo que *deduce* en la práctica de ello es totalmente diferente), a fin de mantenerse a salvo, de que *nada suceda de verdad*. “Es verdad que la realidad es obscena y cruel, que no corresponde a mis expectativas, *pero a pesar de ello* (a pesar de la realidad)...”. Puede decirse de otro modo: “*sin esa ilusión* (fetichista) de que la realidad se corresponde a mis expectativas, ni yo ni mi relación tendría ningún sentido; luego esa ilusión *debe ser real*”.

Como se observa, aquí la lógica de la realidad y de las mediaciones se supedita a la lógica de la autoconservación. Una lógica no de la deducción lógica sino del *a pesar de* o del *sin embargo*, lógica adversativa, fantasmática, lógica de la contestación o de la impugnación de lo real. Esta resistencia hacia lo real conlleva la necesidad de desdoblarlo y, en alguna medida, sublimarlo, embellecerlo.

No es de extrañar, siguiendo este mismo hilo de razonamiento, que el cinismo, según nos ha enseñado Peter Sloterdijk se defina como “falsa conciencia ilustrada”. Paralizado



por la desaparición de su sistema de creencias, el cínico inmoviliza su posición en aras de mantener de modo narcisista su autoconservación psicológica. Aunque el suelo se abra bajo sus pies, seguirá atado a la forma de pensar que mantenga su integridad. Su mirada “desnuda” la situación antaño revestida bajo los falsos oropeles del ideal, pero sólo para defenderse en esa actitud de sospecha. Una vez que comprende que detrás del saber no se encuentra la pureza de la verdad, sino el hecho descarnado del poder, buscará sacar ventaja de la nueva comprensión del juego apoyándose en los ideales en los que, sin embargo, no cree en última instancia. El sujeto cínico está al tanto de la distancia entre la máscara ideológica y la realidad social, pero pese a ello insiste en la máscara. Es esta escisión autodefensiva la que nos conduce a la *Verleugnung* freudiana: “sé que no es verdad, pero lo creo porque me beneficia subjetivamente”.

De ahí que, ante la pérdida del viejo horizonte valorativo y el advenimiento del nihilismo, Sloterdijk diferencia aquí dos gestos: el del “cínico” y el del “quínico”. Donde el primero trata de imponerse, el segundo de exponerse. Mientras los cínicos “saben lo que hacen pero lo hacen porque las presiones de las cosas y el instinto de autoconservación a corto plazo, hablan el mismo lenguaje y les dicen que así tiene que ser. De lo contrario otros lo harían en su lugar y quizás peor”, los segundos se exponen corporalmente y no se desdoblan para autoconservarse de forma narcisista.

En virtud de este acto de “mala fe” (Sartre), el resentido



tiende a blindarse *estoicamente* bajo un yo ideal -no se reconoce ni como amo ni como esclavo- que le sirve de coartada para “suspenderse” sobre la realidad. Así nunca cuestiona su situación material de hecho, su circunstancia concreta, el peso de su rol social. Al contrario: el sujeto hace *tabula rasa* y aspira a su autorrealización más allá de todo límite. Como nos ha recordado Zizek, en esta tesitura el superego invierte el principio Kantiano: ‘Tú puedes porque debes’ tornándolo en: ‘Tú debes porque puedes’. Este es el significado del “Viagra”, que promete restaurar la capacidad de erección viril, de un modo biomecánico, dejando de lado todos los problemas psicológicos y las limitaciones. Ahora que Viagra se hace cargo de la erección no hay excusa: debes tener sexo cada vez que puedas y si no lo haces deberías sentirte culpable.

“El alma, prisión del cuerpo”

La cuestión que va surgiendo aquí es que la libertad negativa del sujeto soberano propuesta por el discurso liberal burgués entendida como “libertad subjetiva *del poder*” deviene una libertad *sin poder* de intervenir en una comunidad, sin capacidad de gestión política; se trata de una libertad abstracta, meramente inmunitaria frente al hecho social.

Creo que este telón de fondo del problema de la “inmunidad” puede servirnos para comprender la crítica de Foucault a la ficción de la “soberanía”. A saber, la tesis de que no cabe limitar los efectos del poder disciplinario apelando a la



soberanía subjetiva contra la microfísica disciplinaria, puesto que soberanía y disciplina, derecho de la soberanía y mecanismos disciplinarios, son dos mecanismos constitutivos del biopoder en nuestra sociedad.

“Humanismo” aquí para Foucault no sería más que el rótulo que definiría el saber inmunitario del esclavo ilusoriamente liberado: “Entiendo por humanismo –sostiene Foucault– el conjunto de discursos mediante los cuales se le dice al hombre occidental: ‘si bien tú no ejerces el poder, puedes sin embargo ser soberano. Aún más: cuanto más renuncies a ejercer el poder y cuanto más sometido estés a lo que se te impone, más serás soberano’. El humanismo es lo que ha inventado paso a paso estas soberanías sometidas que son: el alma (soberana sobre el cuerpo, sometida a Dios), la conciencia (soberana en el orden del juicio, sometida al orden de la verdad), el individuo (soberano titular de sus derechos, sometido a las leyes de la naturaleza o a las reglas de la sociedad), la libertad fundamental (interiormente soberana, exteriormente consentidora y ‘adaptada a su destino’). En suma, el humanismo es todo aquello a través de lo cual *se ha obstruido el deseo de poder* en Occidente – prohibido querer el poder, excluida la posibilidad de tomarlo –. En el corazón del humanismo está la teoría del *sujeto* (en el doble sentido del término). Por esto el Occidente rechaza con tanto encarnizamiento todo lo que puede hacer saltar este cerrojo. Y este cerrojo puede ser atacado de dos maneras. Ya sea por un ‘des-sometimiento’ de la voluntad de poder (es decir por la lucha política en tanto que lucha de clase),



ya sea por un trabajo de destrucción del sujeto como pseudo-soberano (es decir mediante el ataque ‘cultural’: supresión de tabús, de limitaciones y de separaciones sexuales; práctica de la existencia comunitaria; desinhibición respecto a la droga; ruptura de todas las prohibiciones y de todas las cadenas mediante las que se reconstruye y se reconduce la individualidad normativa” (Foucault, 1978, 34).

Esto explica por qué Foucault va a entender el movimiento del 68 no como una mera “bioliberación”, sino como justo lo contrario: como una nueva experiencia política, como una insurrección material, corpórea de los sometidos al biopoder, esto es, una sublevación más allá de la vida biológica en la que los “sujetos” empezaron a dejar de comportarse como “esclavos de la vida dada” o de protestar apelando a la “ficción de la soberanía” del sujeto humanista.

Esto es lo que a él precisamente le impacta en las revueltas de Túnez y, salvando las distancias, en las protestas parisinas. Mayo del 68 no fue en este sentido tanto un movimiento propio de estudiantes o de jóvenes hormonados cuanto un acontecimiento en el que los estudiantes dejaron de actuar como estudiantes, los obreros dejaron de ser sólo obreros y los campesinos no sólo actuaban según sus intereses de campesinos; un movimiento político de desclasificación orientada a alterar la asignación “policia” (Rancière) de los lugares. En esta dislocación física Foucault encuentra también una rearticulación política, una potencia social políticamente contaminante.



En este sentido el discurso emancipatorio del “esclavo” no sería sino el discurso del biopoder, una estrategia defensiva e inmunitaria que sólo busca *desactivar el espacio social y material* –salida de la minoría de edad de la inmanencia en la que está arrojado– en el que el sujeto-víctima *podría* realmente devenir distinto de lo que ya es. El esclavo sometido a la ficción de libertad es el hombre del resentimiento. Como sostiene Foucault: “El hombre de que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él mismo. Un ‘alma’ lo habita y lo conduce a la existencia, que es una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo” (Foucault, 1976, 36).

El poder biopolítico “encierra” así de un modo no del todo “represivo” ni “alienante” a los seres vivos en una determinada configuración subjetiva marcada al ritmo de la autoconservación. En la medida que en el marco de las disciplinas y el biopoder se erige un espacio-armadura de individualización frente al contagio social de los cuerpos y su afectividad –por ello el primer paso de este poder es *contaminar* el aire libre, crear la sensación de peligro, de “monstruosidad”– y que *clausura* las posibilidades inherentes al *afuera*-aire libre, ¿podemos hablar de una creación por parte del biopoder de microesferas inmunes, protésicas y microblindadas, constituidas artificialmente? ¿No es este resentimiento hacia lo social también un instrumento de dominación creado por el poder? ¿Hace falta una “fábrica de



resentimiento” previa para producir, por ejemplo, la fábrica de la explotación laboral?

Justo a esta conclusión llega Maurizio Lazzarato, siguiendo a Deleuze, quien [...] “ofrece otra importante indicación para definir las sociedades disciplinarias. Sabemos que la escuela, la fábrica, el hospital, el cuartel son dispositivos para encerrar la multiplicidad. Pero, más profundamente, dice Deleuze, lo que ‘está encerrado es el afuera’. Lo que está encerrado es lo virtual, la potencia de metamorfosis, el devenir. Las sociedades disciplinarias ejercen su poder neutralizando la diferencia y la repetición y su potencia de variación (la diferencia que va difiriendo), subordinándola a la reproducción” (Lazzarato, 2006, 79-80).

Sostenida por la ficción de la subjetividad, la renegación moral de la situación de conflicto con el poder del amo desarrollada desde la lógica del resentimiento y ligada a la ideología imaginaria de la identidad burguesa, neutraliza el escenario corporal que va más allá del cuerpo subjetivo y lo desestima como exterioridad contaminante peligrosa. Ello evidentemente implica no reconocer, por medio de diversas estrategias —desde el “como si” fetichista a la “mala fe” entendida como no identificación con la situación material ya *determinada*—, que ese sustrato presuntamente autónomo es en algún sentido fundamental propiedad de un “Otro”, es decir, aquí lo que se reniega e ignora es la existencia de una situación vital y material de sorda dependencia y *sujeción* previas.



Si se sitúa la original reflexión de Foucault sobre “el poder como cuestión” a la luz de la lógica inmunitaria del resentimiento y en el contexto de la necesidad genealógica de volver a este escenario material interesadamente borrado por los regímenes de dominación, su crítica a la “hipótesis jurídica” o a la categoría de “represión” puede interpretarse ya no como una cómoda opción nihilista —asfixiar el horizonte político en generalizaciones próximas al cinismo: “toda resistencia frente al poder *no es más que* un producto de éste”—, sino más bien como una nueva problematización crítica acerca de las posibles tentaciones autogenéticas (narcisistas) de inmunidad originadas ilusoriamente a partir de una falsa oposición ingenuamente naturalizada a un “Poder” casi siempre entendido con mayúsculas.

De ahí la profunda paradoja del discurso emancipador del nuevo sujeto moderno, advertida desde diferentes posiciones teóricas por Marx y Nietzsche: el carácter abstracto del sujeto liberal y el carácter ideológicamente naturalizado de su individualismo —encerrado en la lógica del resentimiento— bloquean toda posible formación de la identidad politizada al formular un ideal de ciudadanía que, como Marx desvela, reniega sintomáticamente de las condiciones sustantivas de la vida e “invisibiliza” la existencia social junto con sus profundas desigualdades corporales.

No en vano en *la Judenfrage* Marx detecta dentro del horizonte burgués de libertades un modelo inequívocamente inmunitario dispuesto a rechazar todo “ser genérico” por



contaminante: “La libertad es, por tanto, el derecho de hacer y deshacer lo que no perjudique al otro. Los límites en los que cada uno puede moverse sin perjudicar a otro, se hallan determinados por la ley, del mismo modo que la linde entre dos campos por la cerca. Se trata de la libertad del hombre en cuanto mónada aislada y replegada en sí misma [...] La *seguridad* es el supremo concepto social de la sociedad burguesa, el concepto del *orden público*: la razón de existir de toda la sociedad es garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad. [...] La idea de seguridad no saca a la sociedad burguesa de su egoísmo, al contrario: la seguridad es, por el contrario, la *garantía* de su egoísmo. Lejos de concebir al hombre como ser a nivel de la especie, los derechos humanos presentan la misma vida de la especie, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una restricción de su independencia originaria. El único vínculo que les mantiene unidos es la necesidad natural, apetencias e intereses privados, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta” (Marx, 2002, 74-76).

Asimismo, como afirma Wendy Brown, “el discurso burgués de los derechos no sólo enmascaró, al despolitizarlo, el poder social de instituciones como la propiedad privada o la familia, también organizó masas de población para explotarlas y regularlas, funcionando así como una modalidad de lo que Foucault denomina el ‘biopoder’” (Brown, 1995, 99). Desde esta perspectiva, la insistencia marxiana en no deslindar la libertad individual de la colectiva y en transformar el dominio de lo social más que el de la



esfera privada podría compararse a las advertencias foucaultianas contra una libertad concebida sólo en términos negativos y resentidos como “libertad *del Estado*” o “libertad *del amo*”³.

Este nuevo planteamiento, por ejemplo, también ha sido interpretado desde premisas lacanianas como el pasaje del *ancien régime* prerrevolucionario al nuevo amo posrevolucionario que no quiere admitir que es un amo, sino que se propone como mero ‘servidor’ del pueblo: “En términos de Nietzsche, es simplemente el pasaje de la ética del amo a la moralidad del esclavo, y este hecho quizá nos permita un nuevo enfoque de Nietzsche: cuando éste descarta sarcásticamente la ‘moralidad del esclavo’, no está

³ “Marx insists on the inseparability of individual and collective freedom. You can read much of his quarrel with Hegel through that problematic. Where Hegel has an individual consciousness, making its way through history, making its way toward freedom, Marx spies the impossibility of freedom without a collectivization of not just the modes of production, but all the conditions that produce both inequality and unfreedom for the individual. Thus Marx’s appreciation of the *social* as the domain which has to be revolutionized, which has to be transformed to produce something other than libertarian formulations of freedom. Foucault sounds the same theme. It is the powers that circulate through the social—whether they are for Marx ‘capital’, or for Foucault ‘discipline’ or other forms of ‘biopower’—that have to be transformed in order to produce something other than freedom *from* one another, freedom *from* the state, or freedom from something that makes you miserable. It is Marx’s notion of freedom *with others* that is compelling. Of course, Marx gets this from Aristotle, but he does a lot to it, and Rousseau also develops this in quite beautiful, if finally limited, ways. If you were to ask me what God I believed in in political philosophy, it would be the notion that there is no such thing as individual freedom, that human freedom is finally, always a project of making a world with others. This ‘truth’ expresses, in Marxist terms, our species-nature, in Aristotelian terms our distinct life-form—that is why Aristotle calls the polis ‘natural’ to man. It is also a Spinozist theme. You can, of course, get a limited form of liberty through liberal formulations of freedom, but because of our interdependence and relationality, not only in labour, but in a whole other set of media, we can’t find freedom against one another—it finally will be with. I think this is the altar at which I still intellectually worship” (Brown, 2006, 4).



atacando las clases bajas como tales, sino más bien a los nuevos amos, que ya no están dispuestos a asumir el título de tales; ‘esclavo’ es el término nietzscheano para amo fingido” (Zizek, 2004, 106).

Siguiendo este razonamiento, y más allá de esta aproximación usual, la crítica de la racionalidad resentida puede también valorarse como una problematización de todas aquellas posiciones de ficticia soberanía subjetiva que, haciendo en algún sentido de facticidad o necesidad (biológica) virtud, esto es, volviéndose *inmunes*, se enquistan en la defensa, necesariamente victimista, de su identidad o son incapaces de ir más allá de una racionalidad instrumental encaminada a su identidad dada.



Bibliografía

Agamben, Giorgio (2001): *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-Textos.

Arendt, Hannah (1980): *La condición humana*, Barcelona, Paidós, p. 283.

Brown, Wendy (1995): *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton, Princeton UP.

Brown, Wendy (2006), "Learning to Love Again: An Interview with Wendy Brown" en <http://www.usyd.edu.au/contretemps/6January2006/brown.pdf>

Butler, Judith (2001): *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra.

Esposito, Roberto (2005) *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu.

Foucault, Michel (1976): *Vigilar y castigar*, México/Madrid, Siglo XXI.

- (1978): "Más allá del bien y del mal", en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.

- (1988): "No al sexo rey", en Foucault, Michel: *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza.

- (1988): «El sujeto y el poder», en Hubert L. Dreyfus; Paul Rabinow: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM.

- (1991): "El juego de Michel Foucault", en *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta.



- (1992): “Hacer vivir y dejar morir: El nacimiento del racismo”, en *ER. Revista de Filosofía*, nº 12/13, Sevilla.

Freud, S., “Fetichismo”, en *Obras completas*, trad. L. L. Ballesteros, vol. III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973, pp. 2993-2994).

Lazzarato, Maurizio (2006): *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*, Madrid, Traficantes de sueños.

Marx, K., *Antología* (2002), Barcelona, Península.

Nietzsche, Friedrich (1887): *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza.

Sloterdijk, P (2004) *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela.

Zizek, Slavoj (1994) *Goza tu síntoma. Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Buenos Aires, Nueva Visión.

-(2001): *El espinoso sujeto*, Buenos Aires/Barcelona, Paidós.

-(2004) *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires*, Buenos Aires/Barcelona, Paidós.