

Singularización política (Arendt) o subjetivación ética (Foucault): dos formas de interrupción frente a la administración de la vida*

por Laura Quintana**

Fecha de recepción: 2 de noviembre de 2011
Fecha de aceptación: 2 de febrero de 2012
Fecha de modificación: 5 de abril de 2012

DOI-Digital Objects of Information: <http://dx.doi.org/10.7440/res43.2012.05>

RESUMEN

Este ensayo se propone contrastar la manera en que Foucault piensa la subjetivación ética, como una forma de resistencia frente al biopoder, y la manera en que Hannah Arendt comprende la singularización política, como interrupción frente a la administración de la vida. De esta forma, quisiera sugerir que una mirada desde Arendt puede poner de manifiesto problemas en el discurso de Foucault, que los foucaultianos no parecen advertir demasiado, y que una mirada desde Foucault permite ahondar en algunas críticas que se han hecho a los planteamientos de Arendt, y que los arendtianos parecen esquivar en todo lo que implican.

PALABRAS CLAVE

Arendt, Foucault, poder, vida, subjetivación.

Political Singularization (Arendt) or Ethical Subjectivation (Foucault): Two Ways of Interrupting the Government of Life

ABSTRACT

This essay proposes contrasting the way in which Foucault conceives ethical subjectivation, as a form of resistance to biopower, and the way Hannah Arendt understands political singularization, as an interruption of the governance of life. In this way, this essay suggests that Arendt's perspective exposes problems in Foucault's argument, that Foucauldians do not seem to heed, and that Foucault's point of view enables elaboration of some of the criticisms of Arendt's ideas, which the Arendtians seem to avoid completely.

KEYWORDS

Arendt, Foucault, Power, Life, Subjectivation.

Singularização política (Arendt) ou subjetivação ética (Foucault): duas formas de interrupção ante a administração da vida

RESUMO

Este ensaio se propõe contrastar a maneira em que Foucault pensa a subjetivação ética, como uma forma de resistência ante o biopoder, e a maneira em que Hannah Arendt compreende a singularização política, como interrupção diante da administração da vida. Dessa forma, pretende-se sugerir que um olhar a partir de Arendt pode manifestar problemas no discurso de Foucault, que os foucaultianos não parecem advertir em demasia, e que um olhar a partir de Foucault permite aprofundar em algumas críticas que se têm feito aos delineamentos de Arendt, e que os arendtianos parecem esquivar em tudo o que implicam.

PALAVRAS CHAVE

Arendt, Foucault, poder, vida, subjetivação.

* El artículo se basa en la investigación realizada como parte del proyecto "Poder, vida, subjetivación", realizado bajo la financiación del "Fondo para la promoción de la investigación de profesores asistentes y asociados con doctorado" de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes, y como continuación del proyecto "Comunidad identidad, diferencia: la filosofía política pensada desde sus límites". Tomo la expresión "singularización política" de Etienne Tassin (1999), quien recientemente también ha marcado la diferencia entre los puntos de vista de Arendt y Foucault en los términos que empleo en el título de este artículo (véase Tassin [2012], incluido en este mismo número monográfico).

** Doctora en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Profesora Asociada del Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes, Colombia. Correo electrónico: lquintan@uniandes.edu.co

Desde que en su libro *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* Giorgio Agamben (1995) vinculó los planteamientos de Arendt y Foucault para desarrollar su propia comprensión sobre el biopoder, un creciente número de lecturas han intentado mostrar los aportes y las limitaciones del punto de vista arendtiano para la discusión sobre el tema, así como sus posibles cercanías y distancias con respecto a los análisis de Foucault.¹ Sin embargo, no es exactamente en medio de estas coordenadas definidas en gran medida por la lectura de Agamben (1995) en donde me quiero mover. Quisiera más bien trasladar el debate a otro punto de discusión, que implica poner en cuestión una asunción que parece movilizarse, sin más, en algunas de las interpretaciones referidas: ya sea la proximidad y, a veces, la reducción de los planteamientos de Arendt al punto de vista de Foucault, y sus limitaciones toda vez que parece alejarse de esta perspectiva; ya sea un humanismo arendtiano incuestionado que se estima limitado o, al contrario, se enfatiza como única alternativa frente a la gestión de la vida. Aunque coincido con algunas de las lecturas mencionadas al pensar que los planteamientos de Arendt sobre la modernidad pueden leerse en clave de lo que Foucault llamó en términos generales “biopoder”, ambos autores entienden las alternativas o resistencias a la administración de la vida de manera bien distinta, debido a diferencias profundas en sus planteamientos que tienen que ver, en gran medida, con divergencias en su comprensión del poder. Mi objetivo, empero, no será destacar simplemente este contraste entre los dos autores, sino partir de esta heterogeneidad para insistir en que con ella se abren alternativas distintas frente a una política que se concibe como administración de la vida. De esta forma, quisiera sugerir que una mirada desde Arendt puede poner de manifiesto problemas en el discurso de Foucault, que los foucaultianos no parecen advertir demasiado,² y que una mirada desde Foucault permite ahondar en algunas críticas que se han hecho

a los planteamientos de Arendt, y que los arendtianos tienden a esquivar en todo lo que implican.

Foucault: la subjetivación ética como alternativa a la sujeción del biopoder

El biopoder y sus efectos de sujeción

Ciertamente, como ha sido destacado en varias ocasiones (Lemke 2007), en los textos de Foucault las nociones de “biopoder” y de “biopolítica” pueden adquirir énfasis y sentidos algo distintos teniendo en cuenta los contextos en que aparecen.³ Sin embargo, a través de los posibles desplazamientos, para Foucault resulta clave trazar la genealogía de una nueva forma de poder que, a diferencia del poder soberano, no se ejerce meramente sustrayendo, apropiando, dominando o violentando sobre la vida, en virtud de la muerte que puede exigir, sino principalmente produciendo, promoviendo, ordenando y, en general, administrando la vida. Esto es, invadiéndola enteramente a través de controles precisos y regulaciones generales, dispersos en el tejido social, que permitirían la “inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción” (“anatomopolítica del cuerpo humano”) y el ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos globales (“biopolítica de la población”) (Foucault 1977, 170).

Así, lo decisivo, más allá de las posibles modulaciones, es la emergencia de un poder productivo que genera saberes, prácticas, placeres, subjetividades sujetadas, no estableciendo una relación meramente represiva o extrínseca con la vida que sujeta, sino gobernando desde adentro los procesos vitales. En esa medida, el biopoder se da como una forma de gobierno sobre la vida que sujeta a los seres humanos, ya sea a través de técnicas individualizantes que atraviesan y moldean los cuerpos, fijándolos a una identidad (normación disciplinaria), ya sea a través de técnicas totalizantes que regulan e inciden en sus comportamientos globalmente, mediante el control y modificación de los procesos de la vida del ser humano, considerado como miembro de la especie

1 Al respecto, se pueden consultar: Dolan (2005), Birmingham (1994), Allen (2002), Duarte (2006), Braun (2007), Esposito (2004), Vatter (2006), Birmingham (2006), Quintana (2009).

2 Neve Gordon (2002) se ha movido en la primera dirección que anuncio, proponiendo desde Arendt algunas correcciones a ciertos planteamientos de Foucault, pero sin insistir en el asunto de la subjetivación ética como interrupción a la administración de la vida, y sin considerar las dificultades que un punto de vista foucaultiano también podría sugerir en las reflexiones de Arendt.

3 Desde su primera formulación en *Historia de la sexualidad I*, pasando por *Defender la sociedad*, hasta los últimos cursos *Seguridad, territorio y población* y *Nacimiento de la biopolítica*, en los cuales la genealogía de la biopolítica se transforma en la pregunta por la emergencia de la gubernamentalidad liberal.

(normalización biopolítica). Se trata asimismo de una conducción inseparable de unos regímenes de verdad que permiten objetivar, identificar a los individuos de cierta forma, pero también que éstos se reconozcan a sí mismos como sujetos de cierto tipo, por medio de una verdad que asumen sobre sí (por ejemplo, como sujetos de una cierta sexualidad).

Es por esto, para arrojar luz sobre esos mecanismos de normación y normalización de las prácticas modernas de poder con sus efectos de sujeción, que, junto con su genealogía de la gubernamentalidad, Foucault insiste en la importancia de repensar el poder más allá de un modelo “jurídico soberano” que lo entiende sólo de manera restrictiva, como algo que se ejerce de manera descendente sobre unos sujetos previamente constituidos. De modo que este distanciamiento con respecto al modelo de soberanía va de la mano también con una crítica a la idea de un sujeto soberano preexistente o dado con independencia de las relaciones sociales. Y es por esto que lo que realmente está en juego aquí es ahondar en un análisis de “las diversas formas por medio de las cuales los seres humanos se hacen ‘sujetos’” (Foucault 1982, 777),⁴ en el doble sentido del término: “sujeto sometido al otro por el control y la dependencia”, mediante formas de objetivación, y “sujeto” que se reconoce a sí mismo como amarrado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo (Foucault 1982, 781).

4 En la versión original en inglés se habla de “the different modes by which, in our culture, human beings are made subjects”; en la versión al francés, de “différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture” (Foucault 1994, 222). Enfatizo esto porque en la versión al francés Foucault parece hacer un uso amplio de la noción de “sujetivación” para indicar en general las formas en que se constituyen subjetividades en nuestra cultura. Sin embargo, esta noción se usa también en un sentido más específico cuando se distingue de la idea de “sujeción” (*assujettissement*). En efecto, en este caso, si la sujeción (*assujettissement*) se refiere a la manera en que las relaciones de poder objetivan al sujeto, fijándolo en una identidad que se le impone como su verdad, la sujetivación (*subjectivation*) se referiría a la manera en que los seres humanos se producen y reconocen a sí mismos como cierto tipo de sujetos, a partir de –o en confrontación con– reglas, técnicas, prácticas, que les son dadas en su contexto. Lo que estaría en juego entonces con la noción *general* de sujetivación, como ya se entrevé, es la afirmación de que “no hay un sujeto soberano, fundante, una forma universal de sujeto que se pudiera encontrar por todas partes”, sino que “el sujeto se constituye a través de prácticas de sujetivación-sujeción (*assujettissement*), o de forma más autónoma, a través de prácticas de liberación, de libertad, como sucede en la Antigüedad, a partir, bien entendido, de un cierto número de reglas, estilos, convenciones, que se encuentran en el medio cultural” (Foucault 1994, 733).

Las luchas por una nueva subjetividad: el significado político del sujeto ético⁵

Sin embargo, que el sujeto emerja o se reconozca como subjetividad en la sujeción a ciertos mecanismos de poder no excluye que puedan emerger formas alternativas de subjetividad que puedan exceder tales mecanismos, es decir, posiciones de sujetos contrahegemónicos que no se amoldan completamente a las técnicas de poder dominantes, ni se constituyen meramente a sí mismos como subjetividades sujetadas (en procesos de “sujeción” o “*assujettissement*”), desde la autoimposición de una verdad sobre sí. En efecto, las estrategias de poder se pueden revertir, reapropiándolas de manera contrahegemónica, o reutilizando los discursos de poder de una manera no sujetante, dada su polivalencia. Además, las relaciones de poder se caracterizan por no saturar completamente los espacios de movilidad y de libertad de los sujetos, contando más bien con éstas (Foucault 1982). De ahí que Foucault enfatice que donde hay poder hay resistencia, aunque ésta no emerja como completa exterioridad, sino como un afuera inmanente, que surge de las mismas relaciones de poder (Foucault 1977).

Ahora bien, dado que los modernos mecanismos de poder apuntan fundamentalmente a producir subjetividades sujetadas, las resistencias a esta forma de poder son sobre todo “luchas por una nueva subjetividad” (Foucault 1982, 785). En particular, según Foucault, “el problema político, ético, social y filosófico de nuestros días no consiste en tratar de liberar al individuo del Estado, y de las instituciones del Estado, sino liberarnos del Estado y del tipo de individualización ligada con él” (Foucault 1982, 785). Se trata entonces de unas “prácticas de libertad” que tienen que ver con la tarea de deshacerse de una identidad, que se le impone al sujeto como su verdad, y por ende, con una tarea de desidentificación o desindividualización, que permitiera que el sujeto pudiera relacionarse de otra forma consigo mismo y con la verdad, sujetivándose de otro modo.⁶

5 Asumo que el sujeto ético es aquel que se preocupa por “las formas de relacionarse consigo mismo”, por “los procedimientos y técnicas mediante las cuales se las elabora”, por “las prácticas que permiten transformar su modo de ser” (Foucault 1984, 31), asumiendo de manera más o menos flexible –o cuestionando– una reglas dadas de comportamiento.

6 Aquí está en juego entonces un uso más estrecho de ‘sujetivación’ (ver nota 5), que se refiere a esas “tecnologías del yo” mediante las cuales los individuos efectúan, “por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría, inmortalidad”, etc. (Foucault 1990b, 48). Sin embargo,

Aunque, pese a las razones antes aducidas, ya siempre puede objetarse que no es completamente claro cómo desde los mismos mecanismos de sujeción pueden abrirse formas alternativas de subjetivación, que interrumpan, fracturen o excedan los mecanismos de normación y normalización, no me quiero detener ahora en estos posibles cuestionamientos. Por lo pronto, me interesa destacar el hecho de que, para Foucault, estas posibles formas de resistencia al biopoder, y con ello las luchas políticas actuales, apuntan sobre todo a constituir nuevas formas de subjetividad y tienen que ver fundamentalmente con una cuestión ética: el problema de establecer una relación distinta consigo mismo, con respecto a la que está dada con los mecanismos del biopoder. En *La hermenéutica del sujeto*, Foucault señala explícitamente que la pregunta por la constitución de una “ética del yo” resulta “políticamente indispensable” en la actualidad, “si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo” (Foucault 1977, 246).⁷ Sentido político que, como insiste Foucault en otros textos, tiene que ver con lo que “queremos aceptar, rechazar, cambiar de nosotros mismos en nuestra actualidad”, y que se entronca entonces con la tarea de una filosofía

aunque la idea de “subjetivación” indica unos modos de transformación posible y de dinamización de las relaciones dadas de sujeción, y puede distinguirse de las formas de sujeción que objetivizan al sujeto, fijándolo en una identidad impuesta, pueden darse formas de subjetivación más o menos sujetantes, de acuerdo con la manera en que, en ese trabajo sobre sí, el individuo se relacione con la verdad. También hay que tener en cuenta que las luchas por formas alternativas de subjetivación pueden implicar formas de “des-subjetivación”, en la medida en que ellas desestabilicen y hasta cierto punto quiebren con modos dados de individuación, identificación y veridicción, por medio de las cuales los individuos han llegado a reconocerse de manera sujetante. Y por último, se insistirá en que todas estas posibilidades son inmanentes a las relaciones dadas de poder, emergen desde su interior, y no pueden quebrar por completo con ellas.

7 Al enfatizar en esto no quiero, sin embargo, negar que puedan darse formas de resistencia que no apuntan tanto a una elaboración sobre sí, sino a una radical expropiación del sujeto, que no conduce a ninguna forma de subjetivación. Esto es algo que Foucault podría dejar abierto en sus textos sobre la literatura, por ejemplo, en *El pensamiento del afuera* (al respecto, ver el artículo de Carlos Manrique, 2012). Tampoco hay que perder de vista que la subjetivación ética puede suponer un trabajo de elaboración sobre sí que parece más bien romper con las reglas dadas de comportamiento, como podría ser el caso del cínico; pero ello no excluye que en un caso como éste pueda hablarse de subjetivación ética. Se trataría, más bien, de una muy distinta, que se da en una confrontación escandalosa con las reglas o convenciones sociales pero, en todo caso, de una elaboración sobre sí (en ese sentido, seguiría estando en juego aquí una actitud ética), que se da “en la forma de una pobreza visible”, como “vida desnuda”, “impúdica”, “de animalidad” (Foucault 2010, 271; 282), en la exposición a una radical alteración que apunta a un cambio completo de forma de vida (Foucault 2010, 293). En este sentido, “la animalidad” que asume el cínico no es meramente un exposición per se a una alteridad, sino “un ejercicio”, “una tarea para sí mismo”, incluso un “deber” que supone asumir que la vida recta es la que se ajusta a la naturaleza de manera plenamente consecuente (Foucault 2010, 279).

que reflexione sobre “las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación del sujeto”.⁸

Justamente, al indagar en una historia de las tecnologías del yo, o del modo en que un individuo actúa sobre sí mismo, remontándose a la Antigüedad griega y romana, Foucault se embarca en esa tarea de reflexión crítica sobre las posibilidades de transformación del ser humano, asumiendo, en palabras de Deleuze, que “hay producción de subjetividad precisamente porque no hay sujeto” originario (Deleuze 1987, 183), sino que el sujeto “es una génesis, tiene una formación, una historia” (Foucault 1999a, 169). En particular, lo que Foucault encuentra en la ética antigua es una “ética personal”, en la cual la relación que el yo establece consigo mismo resulta fundamental, en contraste con una “moral de obediencia a ciertos códigos”, que le impone al sujeto una verdad sobre sí, descifrable por medio de una “hermenéutica del deseo” (Foucault 1984, 87).⁹ Se trata de una ética personal que trae consigo una “estética de la existencia”: “una manera de vivir cuyo valor moral no obedece ni a su conformidad con un código de comportamiento ni a un trabajo de purificación, sino a ciertas formas o más bien a ciertos principios formales generales en el uso de los placeres, en la distribución que de ellos hacemos, en los límites que observamos, en las jerarquías que respetamos” (Foucault 1984, 87). Esto es, una forma de cuidado que implica un trabajo de elaboración del individuo sobre sí mismo, a través de ejercicios, regularidades y prácticas; toda una *techné* sobre el cuerpo, los placeres, los afectos, los pensamientos, la conducta, con el propósito de estilizar, de darle cierta forma a la propia vida, desde la modulación de los afectos y sus tonalidades.¹⁰

8 Ver situación del curso en Foucault (2010, 497).

9 No hay que perder de vista, en todo caso que, como lo señala Foucault, “toda moral en sentido amplio implica los dos aspectos [...] el de los códigos de comportamiento y el de las formas de subjetivación moral”. Pero “hay que admitir también que, en algunas morales, el acento cae sobre todo en el código, su sistematicidad, su riqueza, su capacidad de ajuste ante todos los casos posibles y de cubrir todos los dominios del comportamiento [...]” [Mientras que en otras] “el elemento fuerte y dinámico debe buscarse del lado de las formas de subjetivación y de las prácticas de sí” (Foucault 1984, 30).

10 Evidentemente, no hay que perder de vista todo lo que puede distanciarse a Foucault de ese mundo antiguo que le permite rastrear unas posibilidades éticas muy distintas a las de la “moral del código”, en particular, el que se trate de una ética soberana excluyente, afincada en un contexto de problemáticas relaciones de dominación. Y tampoco hay que caer entonces en el error de pensar que al interesarse por esas posibilidades éticas del mundo antiguo, Foucault pretendiera simplemente trasladarlas a la modernidad, con todo el anacronismo que ello supondría. Pero en esas prácticas Foucault sí encuentra una elaboración singular sobre la propia vida como una obra de arte, y a su modo de ver por esta vía podrían pensarse formas de subjetivación alternativas en la modernidad, por supuesto partiendo de sus específicas circunstancias, y aprovechando el retroceso que actualmen-

Sin duda, aquí está presente la idea, destacada ya mucho antes por Nietzsche,¹¹ de “crearnos a nosotros mismos como una obra de arte” (Foucault 1988, 199), desde la afirmación de una libertad personal entendida precisamente como la posibilidad de “darle a la propia vida una cierta forma, en la que uno pudiera reconocerse a sí mismo, y ser reconocido por otros [...]” (Foucault 1990, 49). Aunque se trata de unas prácticas de libertad que suponen que el individuo puede relacionarse consigo mismo de manera más autónoma, “sin tener que trasladar a la relación consigo esquemas sociales de dominación”, es decir, sin quedar completamente condicionado por las relaciones de poder existentes, no implican claramente el libre albedrío de un sujeto soberano desvinculado. En efecto, las prácticas de libertad mediante las cuales se conforma esta individualidad estilizada se sirven, como ya había sido sugerido, de “un número de reglas, estilos, invenciones, a ser encontradas en el ambiente cultural” (Foucault 1990, 51), pero que el individuo puede reorientar y asumir como pautas para configurar su existencia, desde una cierta ductilidad del condicionamiento. Además, en todo esto está en juego otra relación que el sujeto puede asumir con la verdad, entendida en este caso como *ethopoiética*, es decir, como “una verdad tal que se lea en la trama de los actos realizados y de las posturas corporales, en vez de descifrarse en el secreto de las conciencias o elaborarse en el gabinete de los filósofos profesionales” (Foucault 2002, 500). Una verdad vivida que puede convertirse en una palabra por la cual, como lo intentó mostrar Foucault en sus últimas lecciones,¹² quien la enuncia llegue incluso a jugarse la existencia; y que se vive entonces como criterio de estilización de la propia existencia, y no como una verdad normativa que se pretende universalmente vinculante o como obligación para todos, exigiendo además la completa renuncia de sí.

A la luz de esto, parecería que una subjetividad liberada en una estética de la existencia podría asumir la movilidad, transformabilidad y reversibilidad de las relaciones de poder, fluidificándolas allí donde tienden a solidificarse, y moviéndose en un constante “desprendimiento y creación de sí mismo”, en un ejercicio indefinido de

te sufriría una “moral de obediencia a ciertos códigos” (cf. Foucault 1990, 49). En este sentido, el autor afirma: “Lo que más me impacta es el hecho de que, en nuestra sociedad, el arte se haya vuelto algo que se relaciona sólo con objetos, y no con individuos o con la vida [...] ¿Pero la vida de cada uno no podría volverse acaso una obra de arte? ¿Por qué una lámpara o una casa pueden volverse objetos artísticos, pero no nuestra vida?” (Foucault 1994, 26).

11 Véase al respecto, por ejemplo, el famoso aforismo 290 de *La ciencia jovial* (Nietzsche 1985).

12 Me refiero en particular a *Gobierno de sí y de los otros* y a *El coraje de la verdad*.

“des-identificación y reinención, en el que la identidad se arriesga una y otra vez” (Castro 2008, 454), como parte de la misma tarea de estilización.

Pero esta elaboración de sí no se concibe de ningún modo como una experiencia de retiro del mundo, ya que no sólo presupone siempre a un otro con el que se da (el “director de existencia”, “el corresponsal al que se escribe y ante el cual uno se mide, el otro como amigo compasivo, etc.”) (Foucault 2002, 507), sino que se piensa como una experiencia ética que tiene implicaciones políticas:

El hecho de que todo este arte de la vida gire en torno de la cuestión de la relación consigo no debe engañarnos: el tema de la conversión a sí no debe interpretarse como una deserción del dominio de la actividad, sino más bien como la búsqueda de lo que permite mantener la relación de sí consigo como principio, regla de relaciones con las cosas, y los acontecimientos del mundo (Foucault 2002, 508).¹³

Aquí lo decisivo es que la idea de gobierno de sí permite una articulación de lo ético con lo político, que parte de la idea de que la forma en que cuido de mí mismo y asumo la configuración de mi existencia –siempre en todo caso en relación con un otro– afecta todo el entramado de relaciones en el que me muevo y puede incidir entonces en la manera en que me relaciono con los demás. En efecto, al asumir la fluidez y transformabilidad de mi propia identidad, gracias a unas prácticas de sí que se dan siempre en relación con otros, podría moverme más fluidamente en las relaciones de poder que atraviesan el tejido social, dejándoles así a los otros, que hacen parte de este tejido, un mayor espacio de movilidad. En este sentido, para Foucault, “promover nuevas formas de subjetividad equivale a promover nuevos mundos relacionales” (Castro 2008, 490).

Arendt: la singularización política como alternativa a la administración de la vida

La administración de la vida y la pérdida de mundo común

Cuando en *La condición humana* Arendt sugiere que en la modernidad se da un predominio de la labor y una subordinación de la política a medio para la gestión de la vida de una

13 “Situación del curso”.

sociedad, se refiere en gran medida a que el punto de vista de la economía, entendida como la productividad de una sociedad, se sobrepone a todas las esferas de la existencia humana; y a que ello trae consigo la pretensión de reducir a los seres humanos a grupos de población que se comportan de manera predecible, como simples ejemplares de la especie, como existencia biológica, administrable a través de una serie de saberes sociales y de regulaciones estadísticas que tienen a la vista la expansión de la productividad. Así, Arendt podría estar de acuerdo con Foucault en que las sociedades occidentales modernas –a partir del siglo XVIII– tienen en cuenta “el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una ‘especie humana’” (Foucault 2006, 15), y en que esto trae consigo un efecto de normalización sobre las personas, que inhibe sus posibilidades de singularización (si bien, como lo veremos ahora, esto en ambos autores puede interpretarse de maneras distintas). Además, como parte de este diagnóstico, Arendt también reconoce que con la administración de la vida se da un aumento exponencial de la violencia, una suerte de tanatopolítica, en la medida en que la protección y gestión de una población pueden implicar la aniquilación de otras (Arendt 1997, 97). Aunque en lo anterior no he insistido en esta potencia de muerte del gobierno sobre la vida, se trata, de hecho, de una implicación que Foucault también obtiene de sus planteamientos en torno al biopoder, y que interpreta con un poco de ambivalencia, o bien como una consecuencia de los mismos mecanismos biopolíticos, o bien como un resultado de la imbricación de éstos con el poder soberano.¹⁴

Ahora bien, para Arendt, cuando la política se concibe como un medio para la gestión de la vida, el ser humano “se pretende reducir, en todas sus actividades, al nivel de un animal condicionado que se comporta” (Arendt 1958, 45); en cualquier caso, se considera sólo desde la perspectiva de una actividad “que corresponde estrictamente a la experiencia de no-mundaneidad (*worldlessness*)”. Pues aquí, según Arendt, el cuerpo humano “es arrojado sobre sí mismo, se concentra sólo en el estar vivo, y permanece prisionero en su metabolismo con la naturaleza, sin trascender o liberarse nunca del recurrente ciclo de su funcionamiento” (Arendt 1958, 115). Entonces, la idea de un proceso natural y automático se tiende a transponer a las diversas esferas de la experiencia humana (Arendt 1958); y con ello, las cosas en su permanencia se convierten en meros objetos de consumo; la propiedad en capital, los bienes en riqueza, de modo que desaparece la

posibilidad de un escenario permanente que permita la emergencia de una trama de relaciones humanas (Arendt 1958). Efectivamente, según Arendt, de realizarse el ideal del *animal laborans* viviríamos arrasados en un proceso cíclico recurrente, “en el que las cosas no duran lo suficiente para rodear el proceso de la vida” (Arendt 1958, 134), pues todo se volvería objeto consumible que alimenta el proceso productivo.

De la mano con esto, la subordinación de la política a la organización de las necesidades y la regulación de las fuerzas productivas supone que los criterios puramente técnico-económicos se imponen frente a otros modos de relación interhumanos: aquellos que precisamente hacen emerger un mundo común y permiten reconfigurarlo, y aquellos que posibilitan la irrupción de lo que no estaba y tampoco podía calcularse. Además, con la administración de la vida un único interés se impone sobre todas las esferas de existencia, un interés –la productividad y el consumo– que no puede unir y distanciar a los seres humanos, y que no hace emerger, por consiguiente, la pluralidad de puntos de vista que constituyen un mundo común (Arendt 1958).

Así, esto indica ya que cuando Arendt enfatiza los efectos de normalización que tiene la administración de la vida, su énfasis es muy distinto al de Foucault: lo que está en juego, para Arendt, no son tanto unos mecanismos de sujeción que les cierran a los seres humanos sus posibilidades de estilización singular, sino el mundo, y el mundo común que el predominio del proceso de la vida sobre la política amenaza con destruir; un mundo que, como lo veremos, es condición de la singularización política. Por supuesto que con esto no quiero negar que lo que esté en juego en la subjetivación ética foucaultiana sea también la relación con el mundo, pero el camino –simplificando un poco– es muy distinto: lo primero para Foucault parecería ser la transformación de sí que el sujeto puede alcanzar al elaborarse como sujeto ético –en relación, claro está, ya siempre con otros– y cómo esta subjetivación ética puede afectar al mundo; mientras que en el caso de Arendt el énfasis está puesto en la manera en que una pluralidad actuante puede manifestarse en relación con el mundo compartido, y cómo en esa manifestación pueden revelarse unas singularidades que, en su interacción, logran establecer nuevos espacios en-común.

Pluralidad, acción y singularización

La diferencia apenas sugerida puede empezar a hacerse más significativa cuando se constata la manera en que Arendt analiza la emergencia de una política entendida

¹⁴ De hecho, de acuerdo con Esposito (2004), aquí habría una ambivalencia irresuelta en los planteamientos de Foucault.

como medio para la protección, crecimiento y potenciamiento de la vida de una sociedad. Para la autora, esta concepción moderna tiene tras de sí una larga historia en la que se habría impuesto un único modelo para pensar la política: la identificación de ésta con la idea de “gobierno de unos sobre otros”; su reducción a un medio para neutralizar el conflicto y garantizar un fin extrapolítico (ya sea la contemplación filosófica *à la* Platón; la libertad con respecto al mundo del cristianismo; la seguridad de lo propio del liberalismo clásico; o la vida de una población desde el moderno auge de lo social); la idea de que este gobierno se ejerce como dominación a través de unos mandatos u obligaciones de la ley respaldados por la fuerza instrumental de la violencia; el supuesto de que la supresión del conflicto requiere pensar la comunidad como una gran familia que gestionar (ya se piense ésta como cuerpo orgánico, como una voluntad una e indivisible o como totalidad integrada de unidades atómicas y soberanas, que ceden una parte de su libertad para obtener a cambio su seguridad); la asunción, en fin, de que la libertad tiene que ver con la soberanía de un sujeto capaz de autodomínio, o con la autosuficiencia de un pueblo soberano, unitario e idéntico a sí mismo. En esa medida, para Arendt, la política como administración de la vida sería un desarrollo ulterior de un modelo que, en ciertos aspectos, se acerca al identificado por Foucault como “jurídico soberano” y no supondría entonces, como para el autor francés, una ruptura con respecto a éste.

Sea como fuere, dada esta continuidad que Arendt establece entre la administración de la vida y la tradición de pensamiento político, un análisis crítico de aquélla requiere desarticular tal tradición y reconstruir a la vez categorías y distinciones que permitan el trabajo crítico de desmantelamiento. Así, frente al predominio del modelo del gobierno y de la homogeneidad familiar, se trata de pensar una política alternativa entendida desde la acción-en-común que emerge entre quienes logran distinguirse como singulares, asumiéndose a la vez como iguales. Y esto implica reivindicar la posibilidad de una política que no se identifique con el uso de la coerción y de la violencia; de una ley que no se entienda meramente en cuanto imperativo al que hay que someterse; de una libertad que no es nunca la posesión de un sujeto, o de una voluntad general capaz de reabsorber o reintegrar toda diferencia, sino el poder de actuar y de hablar que se actualiza entre una pluralidad. Esto es, un poder que no es violencia, fuerza instrumental, mecanismo de coerción, pero tampoco estrategia de moldeamiento o conducción, sino la potencialidad que se genera en las acciones y palabras de una pluralidad humana. Así, con todo esto está en juego la posibilidad de pensar una acción que no es actividad es-

tratégica, funcional, sino acontecimiento que irrumpe en el tejido social dado, haciendo visible algo que no se veía en el mundo compartido.

Ciertamente, al igual que Foucault, Arendt se opone a una comprensión esencialista y desvinculada del ser humano, para indicar su arrojamiento a una serie de condiciones, dadas y creadas, que devienen y son transformadas, convirtiéndose en nuevas condiciones que en todo caso nunca lo condicionan completamente. Pero entre esas condiciones se encuentra el hecho de que, pese a las determinaciones compartidas y a los intentos de unificación y homogeneización que se han dado y no dejan de darse, allí donde hay seres humanos siempre emerge la pluralidad. De esta forma, Arendt reconoce que allí donde convivimos, ya siempre se despliega una división de puntos de vista, pero también de conflictos y desacuerdos que exceden y deshacen una y otra vez toda pretensión de unidad. Y sin embargo, que la condición humana sea plural tiene que ver asimismo con que los seres humanos pueden crear formas de hacerse valer, de reconocerse como iguales, y en esta igualdad aparecer como seres singulares, pues la pluralidad no es la expresión de la mera e inconmensurable diferencia. Más exactamente, esta pluralidad se hace visible en la medida en que, más allá de los talentos, los roles y las capacidades, los seres humanos puedan distinguirse por sus palabras y acciones ante otros que los reconocen como pares, y puedan desplegar puntos de vista –nunca enteramente conciliables– sobre el mundo que se encuentra entre ellos. En esa medida, aunque las acciones y palabras emergen de un mundo compartido dotado de cierta permanencia (objetos fabricados, espacios construidos, instituciones y ordenamientos legales que posibilitan relaciones y distancias, historias y tradiciones), ellas, en todo caso, irrumpen también ya siempre en éste, yendo más allá de lo dado, para reconfigurar de forma constante las fronteras y los criterios que ordenan el espacio de aparición formalmente establecido.

Precisamente, este carácter irruptivo, transformador y reconfigurador de la acción también tiene que ver con que al actuar, los individuos logran tomar distancia de lo que son (“‘what’ somebody is”), de los papeles, roles, lugares asignados, para exponerse ante otros y revelarse como “quiénes” (“‘who’ somebody is”), como únicos y singulares (Arendt 1958, 181-2). De hecho, es al exponerse ante otros, y al ex-propiarse de sus condiciones de pertenencia, al desidentificarse, que pueden ser acogidos por otros como singulares. Es por esto que, desde el punto de vista de Arendt, sin la posibilidad de aparecer ante otros, las personas, o bien quedan condenadas a ser tratadas como seres humanos en general, con ciertos rasgos e impulsos naturales; y deben limitarse a mostrar *qué* son, cuáles son sus talen-

tos y disposiciones, sin poder aparecer como *quiénes*, como personajes específicos en la escena pública; o bien quedan reducidas a ser consideradas como “diferentes en general”, a representar exclusivamente “su propia individualidad absolutamente única”; una individualidad que “privada de expresión dentro de un mundo común y de acción sobre éste, pierde todo su significado” (Arendt 1951, 302).

En este sentido, la acción-en-común posibilita una identidad que rehúsa toda identificación con alguna propiedad o propósito, y que no se da tanto como una vuelta sobre sí, o como una plena identificación del agente consigo mismo, sino como una exposición de la singularidad, que la deja vertida, fuera de sí misma, expuesta a los otros y a la contingencia que trae consigo la acción. Frente a la previsibilidad que introduce la administración de la vida, al imponer por doquier la lógica de un proceso calculable, Arendt subraya entonces el poder de comenzar de la acción: el que ésta, emergiendo desde unos individuos desidentificados, pueda hacer visible lo que no estaba, ni podía predecirse.

Es justo para destacar este poder irruptivo, singularizante y, a la vez, configurador de mundo de la acción, en particular, dada la pérdida de mundo que caracterizaría a las sociedades modernas, que Arendt enfatiza las distinciones entre lo público y lo privado, entre lo que merece aparecer ante otros y permite constituir un espacio de visibilidad, y aquello que se resiste a la luz pública; y entre lo político y lo social, es decir, entre un ámbito en el que los seres humanos pueden actuar, con todo lo que esto implica, y otro en el que se relacionan condicionados por sus funciones, y estableciendo entre ellos, y con respecto a las cosas que se encuentran entre ellos, una racionalidad funcional o estratégica. Asimismo, es pensando en confrontar críticamente una política que se concibe como administración de la vida que la autora insiste en que la política nada tiene que ver con la vida. De modo que esa singularización política que, para Arendt, podría interrumpir los efectos normalizantes de la administración de la vida sería también un *bíos* que puede tomar distancia de sus condicionamientos como *zoê*.¹⁵

15 Al señalar esto, como se hará evidente a continuación, no pierdo de vista que la distinción entre *bíos* y *zoê* puede entenderse en términos más porosos, teniendo en cuenta una serie de entrecruzamientos que Arendt misma sugiere, por ejemplo, desde su comprensión de la natalidad, desde una cierta “fenomenología del engendramiento” que está vinculada con su polivalente comprensión de la pluralidad, y en general, desde sus reflexiones sobre las diversas articulaciones de la vida humana. (De hecho en otro lugar he aludido a estos entrecruzamientos; ver Quintana 2011). Pero la porosidad de la distinción no

Para Foucault, en cambio, las resistencias al biopoder, que emergen de las luchas por nuevas formas de subjetividad, tienden a apoyarse en la vida del ser humano “entendido como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, realización de sus virtualidades, plenitud de lo posible” (Foucault 1976, 191); de modo que aquí parecería estar en juego una vida que se estiliza asumiendo al cuerpo y sus afectos como virtualidades que abren posibilidades de creación. Y esto significa también una clara toma de distancia –muy nietzscheana– respecto a una tradición metafísica que tendió a asumir todo aquello como mera *zoê*, como nuda vida animal que, a través del predominio del *logos*, debía superarse en un *bíos* auténticamente humano.

Foucault desde Arendt y Arendt desde Foucault

Entonces, si bien tanto para Foucault como para Arendt lo que está en juego es la posibilidad de que los individuos dejen de quedar sujetos a una identidad, a unos roles y funciones, al subjetivarse éticamente, en el primer caso, y, al singularizarse políticamente, en el segundo, tenemos en ambos casos dos alternativas distintas. Por un lado, tenemos en Foucault una subjetivación ética que se da a través de una estilización de la existencia, de un cuidado y ejercicio sobre el cuerpo y los placeres, que emerge de las mismas relaciones de poder, pero que puede reutilizarlas, revertirlas, fluidificarlas. Y una subjetivación que puede tener significado político en la medida en que desde la transformación ética, y desde la “microfísica del cuerpo”, pueden generarse modificaciones en el tejido social. Por otro lado, tenemos en Arendt una singularización política que no es elaboración de un sujeto sobre sí, tecnología del yo, estilización de la existencia, apropiación de sí, sino una identidad expuesta, contingente, impropia, que se da para otros, en la expropiación que ya siempre es toda acción política.

Mientras que para Foucault, con las luchas por una nueva subjetividad, está primeramente en juego la reivindicación de un nuevo derecho –que no es ni norma disciplinaria ni derecho soberano sino el “derecho a encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser” (Foucault 1977, 176)–, para Arendt lo que está en juego en la singularización política es la exposición de una pluralidad y la manera en que a partir de ésta se instituye un espacio de visibilidad. Además, aunque en Arendt la administración de la vida implica

debe llevar a desconocer las razones que llevan en todo caso a Arendt a trazarla, que es lo que me interesa enfatizar en este ensayo.

mecanismos de normalización, y con ello, reducción de la pluralidad—la cual, como vimos, no es nunca para la autora la mera expresión de la alteridad o de las diferencias—, lo que esto supone, sobre todo, es la pérdida de espacios para la acción política. Para Foucault, en cambio, siguiendo una vertiente más nietzscheana, el énfasis está puesto en los efectos de exclusión y marginación, y en la imposibilidad del despliegue de las diferencias.

Y, evidentemente, todo esto trae consecuencias con respecto a la manera en que los dos autores entienden el significado político de esas alternativas o posibilidades de interrupción de lo dado. En efecto, mientras que para Arendt se trata de pensar formas de relación que impliquen una completa interrupción con respecto a los mecanismos de la administración de la vida, y que de ningún modo emergerían de éstos, para Foucault se da una relación de inmanencia agonística entre las relaciones de poder y sus posibles resistencias.¹⁶ Por eso, para este autor, el biopoder no trae consigo una plena limitación de los sujetos para actuar políticamente, sino que, al abrir nuevas tecnologías de poder, trae consigo también nuevas formas de resistencias. Además, si para Arendt la política tiene que ver con unos modos de relación no funcionales, ni estratégicos, para Foucault, todo, también las resistencias políticas, se da en términos estratégicos, en la forma de una diversidad de tecnologías—intencionales, aunque no subjetivas—, que pueden imbricarse entre sí. Por último, si en Arendt la acción política es sobre todo *manifestación* que hace visible objetos y sujetos que no lo eran en un ordenamiento social dado, al iniciar algo junto a otros y al tomar imprevistamente una palabra que les otorga significatividad, para Foucault, tal manifestación está siempre atravesada por relaciones de fuerza y, por ende, es ya siempre ambigua, como lo es también el mismo espacio discursivo de inteligibilidad. Por eso, para este último, las resistencias no pueden consistir sólo en exponer y hacer visible al que no lo era, sino en reconfigurar, problematizar y reutilizar los modos dados para la visibilidad, insistiendo en que éstos suponen siempre sujeciones que pueden eventualmente revertirse o interrumpirse desde prácticas que asumen un pasaje ambiguo entre visibilidad e invisibilidad, sentido y lo que excede el sentido.

Pero con el contraste apenas esbozado se abren también dos caminos que pueden problematizarse mutuamente.

Pensemos primero en Foucault desde Arendt. Para esta autora, la manera en que el filósofo francés rescata ciertas formas de subjetivación ética podría terminar apelando a la

idea de sujeto soberano, no entendida, claro está, como la desvinculación de la subjetividad con respecto a las relaciones sociales, pero sí en todo caso como el ideal de un dominio de sí que el sujeto podría ganar, al asumir su existencia como una obra de arte. Desde el punto de vista de Arendt, incluso si ese dominio de sí no implica para Foucault una relación jerarquizada entre la razón y las pasiones, el ideal de autodomínio es, de cualquier manera, una forma tradicional de entender la libertad, muy distinta e incluso excluyente con respecto a la libertad política. Pues, la libertad, en términos arendtianos, no tiene que ver tanto con esa posibilidad de estilizarse y darse forma, en la unidad de un estilo, sino que se trata de un modo de existencia en la pluralidad y, más concretamente, de la posibilidad de actuar unos-con-otros que nos expropia y descentra, nos impide disponer de nosotros y de lo que hacemos, nos arroja a un espacio de contingencia (Arendt 1958). De modo que la estilización estética de la existencia podría suponer, pese a todo, un cierto ideal de apropiación de sí, que supone pero no asume radicalmente como punto de partida el ser-unos-con-otros-de la existencia.¹⁷

Además, la manera en que, para Foucault, el sujeto ético logra exceder las relaciones sociales podría dar lugar a una cierta ambivalencia. En efecto, por una parte, al insistir en que las relaciones de gobierno o conducción suponen una libertad con la que cuentan, y se dan ya siempre en un juego estratégico con formas posibles de resistencia, Foucault podría sugerir que la biopolítica es un poder que, al ejercerse, termina conduciendo a una progresiva subjetivación de aquellos sobre los que se aplica. De esta forma, y como lo

17 El cínico, ciertamente, podría ser un límite a esta posible objeción. Por una parte, puede decirse que, aunque éste constituye un caso muy distinto de elaboración ética con respecto a las formas de subjetivación dominantes en la Antigüedad, en él estaría en juego, en todo caso, una forma de “soberanía”, un “dominio” de sí, [ganado] “a través de pruebas de humillación” (Foucault 2010, 275). Un dominio que implica tanto la “lucha del individuo contra sus deseos, y pasiones”, como un “combate contra costumbres, contra convenciones, contra instituciones, contra leyes, contra todo un estado determinado de la humanidad” (Foucault 2010, 293). En este sentido, la singularidad de la “soberanía cínica” es que se trataría de una “militancia que pretende cambiar el mundo, mucho más que una militancia que se limite a procurar brindar a sus adeptos los medios de alcanzar una vida dichosa” (Foucault 2010, 275). Pero por esto mismo, la soberanía del cínico tal vez podría indicar un caso límite, en el que el dominio de sí se da como una resistencia combativa que apunta a producir bruscamente una radical transformación del mundo compartido, más que una apropiación más plena de sí, que tendría luego incidencia sobre las relaciones dadas. Y sin embargo, en todo caso, esta resistencia política está muy lejos de la acción arendtiana: la del cínico procede desde un cambio radical y escandaloso sobre sí que pretende cambiar el mundo, de modo que es el momento de subjetivación ética el que nuevamente puede resultar políticamente significativo; mientras que la acción en Arendt es ya siempre nexo de relaciones que transforma el mundo en la manifestación plural, y es sólo en esta manifestación con otros que puede revelarse una singularidad.

16 Sobre esto, véase Dolan (2005).

ha planteado Esposito, podría interpretarse como un poder que potenciaría al objeto sobre el cual se descarga, convirtiéndolo entonces en sujeto –y ya no en mero objeto–, y un poder que incluso le otorgaría cierta libertad para estimular su acción. De suerte que, en palabras de Esposito, “nos volvemos libres por el poder, pero también libres contra el poder” (Esposito 2004, 32). Esto significaría entonces que las resistencias a la biopolítica no podrían darse en una completa exterioridad con respecto a ésta, y que las formas de subjetivación alternativas que se pueden abrir, aunque reutilicen y modifiquen los recursos que les están dados, se mueven en todo caso en el mismo horizonte que les abren las relaciones gubernamentales de poder. Tal vez en esta dirección podría entenderse que Foucault afirme que las resistencias al biopoder tienden también a apoyarse en la vida del hombre, entendida como “plenitud posible” de lo viviente, y que ellas tengan que ver con la conformación de “otra economía de los cuerpos y de los placeres” (Foucault 1977, 176). De modo que por esta vía lo que estaría en juego para Foucault –en una clara vertiente nietzscheana– sería una existencia cuya creatividad dependería de asumir la vida en su plenitud, como complejo no escindible entre *bíos* y *zoê*, como una vida que acoge la alteridad de su dimensión animal, suspendiendo las jerarquizaciones violentas y las delimitaciones fijas entre lo consciente e inconsciente, entre lo racional y lo irracional, entre el *logos* y todo aquello que lo excede (Lemm 2008).

Pero, por otra parte, que para Foucault el poder traiga consigo su propia resistencia no tiene que significar que ese mismo biopoder que sujeta, conformando al individuo de cierta manera, sea también el que abre precisamente los espacios para quebrarlo. Con ello, el autor también podría estar señalando que por la manera misma en que funciona la conducción gubernamental, en cuanto a relaciones estratégicas, “móviles, transformables, reversibles”, siempre quedan abiertos espacios de juego para los sujetos, que les permiten encontrar, inventar y conformar –a partir de las mismas relaciones de poder– formas y movimientos de reconfiguración, mediante los cuales pueden abrir surcos en el interior de los mismos individuos, para subjetivarse de una manera menos sujetante. De modo que, en este caso, las relaciones de poder dejarían abierto cierto margen de movilidad, pero esta movilidad no sería producida enteramente por las mismas relaciones de poder, sino que sería, precisamente, un espacio, un margen de juego, no completamente saturado, que logra excederlas, desplazándolas, modificándolas, aunque nunca dándose en una completa exterioridad con respecto a ellas. Y sin embargo, al afirmar esta inmanencia de las resistencias con respecto a las relaciones de poder, Foucault tiene que reconocer que las estrategias de subjetivación no sujetan-

tes corren siempre el riesgo de solidificarse de nuevo, y de producir nuevas formas de identificación y de conducción. De hecho, en palabras del autor, “nunca podemos estar seguros [de que se reactiven o no otros controles], pero podemos estar seguros de que pasará [...] ésta es la forma en la que vivimos, ésta es la forma en la que luchamos, ésta es la historia humana” (Foucault 1990a, 167).

Veamos ahora los planteamientos de Arendt, desde la mirada crítica de un enfoque foucaultiano. En primer lugar, como lo han destacado varios autores, la salida arendtiana a la administración de la vida implicaría trazar nítidas separaciones entre lo humano y lo animal, lo meramente viviente y lo propiamente humano, y esto produciría –a pesar de la misma Arendt– exclusiones y marginaciones; como si al trazar la frontera entre lo público-político y lo privado-social la autora separara tajantemente entre asuntos y formas de vida que no pueden y no merecen acceder a la visibilidad, y que quedarían entonces condenados a llevar una existencia oscura; pero, a la vez, como si con estas distinciones Arendt quedara conceptualmente incapacitada para reconocer los moldeamientos y conducciones que, desde lo privado, determinan y sujetan los modos de acción en la existencia pública, y para advertir con ello los mecanismos y estrategias que están surcando esas acciones.

Empecemos con la segunda de estas dos objeciones, ya que en realidad se refiere a una diferencia fundamental entre los enfoques de Arendt y Foucault. En efecto, pese a reconocer que son muy pocos los momentos –y además efímeros– en los que puede emerger un poder, como pura potencialidad de una pluralidad actuante, no atravesado por una racionalidad instrumental, ni por la fuerza instrumental de la violencia, para la autora es fundamental asumir la heterogeneidad entre la política y el gobierno, la acción y la gestión. Y esto se debe a que intenta pensar un poder que no se identifique con la violencia, y que pueda exceder la necesidad del condicionamiento, distinciones sin las cuales, a su modo de ver, pierde sentido una serie de aspectos fenomenológicamente constatables de la existencia humana, en particular, su pluralidad y la posibilidad del acontecimiento. De modo que esta posible crítica a Arendt puede en realidad devolverse a Foucault, en el sentido de que no es tan claro cómo desde los planteamientos de éste pueda ser posible una acción como acontecimiento. Y, sin embargo, el mismo autor parece sugerir algo del estilo de un acontecimiento, cuando, por ejemplo, en “¿Es inútil sublevarse?” señala:

Si se me pregunta cómo concibo lo que hago, respondería: si el estratega es el hombre que dice: “qué importa tal muerte, tal grito, tal sublevación con relación a la gran

necesidad de conjunto y qué me importa además tal principio general en la situación particular en la que estamos” [...]; mi moral teórica es inversa. Es “antiestratégica”: ser respetuoso cuando una singularidad se subleva, intransigente desde que el poder transgrede lo universal. Elección sencilla y dificultosa labor, puesto que es preciso a la vez acechar, un poco por debajo de la historia, lo que la rompe y agita [...] (Foucault 1999b, 206s).

Aquí, en efecto, parece hablarse de un acontecimiento que es precisamente aquello que “rompe y agita” el curso esperado de la historia, y que Foucault, a diferencia de Arendt, puede concebir como la resistencia individual del loco que se opone a ser encerrado o del “delincuente que pone su vida en la balanza contra los castigos abusivos” (Foucault 1999b, 206). Pero el punto es que esa agitación y esa ruptura podrían sugerir precisamente una exterioridad con respecto a las relaciones dadas de poder, que es justo lo que Foucault parece descartar al subrayar la inmanencia entre éstas y sus formas posibles de resistencia. Así que tal vez aquí llegamos a una cierta sin salida cuyas implicaciones rebasan los límites de este ensayo.

Me quiero detener ahora en la primera objeción. Desde ciertas consideraciones, resulta exegéticamente incorrecto pensar, como lo hace por ejemplo Judith Butler, que con la distinción entre lo público y lo privado, lo político y lo social, Arendt pretende excluir ciertas formas de vida, que quedan “reducidas entonces a una humanidad espectral, privada de peso ontológico”, al no pasar “las pruebas de inteligibilidad social requeridas para ser mínimamente reconocidas” (Butler y Spivak 2009, 53). Una conclusión tal pierde de vista que, para Arendt, todos aquellos que están relegados a la invisibilidad pueden interrumpirla al actuar junto a otros, e incluso llegar a exponerla en sus implicaciones políticas, es decir, en sus implicaciones para la manera en que se concibe el espacio público. Aunque para Arendt no podemos vivir todo el tiempo en ese espacio de visibilidad, y aunque claramente hay condiciones en las que es muy difícil que pueda desplegarse el poder de la acción, en particular, cuando no se cuenta con un marco institucional que lo posibilite, todos podemos llegar a emerger en ese espacio, reivindicando el derecho –no siempre fácticamente reconocido– a hablar y actuar junto a otros.¹⁸

18 Esto sucede, por ejemplo, cuando, usando el mismo caso considerado por Butler, los inmigrantes ilegales en Estados Unidos se manifiestan a favor de la legalización de su condición con afiches que dicen “we are America” o incluyendo entre las estrofas del himno norteamericano las palabras españolas “somos iguales”. De esta forma sugieren, como lo destaca la misma Butler, que la igualdad

Además, esa visibilidad no es tanto un espacio de consenso, sino uno de *exposición* de unas singularidades desidentificadas, en el que ni el lenguaje ni la acción son meros medios sino la manera en que una pluralidad se hace visible, haciendo visible y constituyendo una visibilidad que no estaba dada. Y por esto, lo “común” no se reduce a unos criterios de razonabilidad que todos los actores tendrían que compartir en cuanto humanos, ni a una identidad cultural vinculante, sino que se trata del espacio que se constituye –desde la desidentificación, e incluso en ocasiones, desde la reconfiguración de algunos de estos criterios dados– al discutir y al actuar unos-con-otros. Los únicos requisitos previos son la preocupación por el mundo, dado que se comparte con los otros, y la disposición a aceptar la multiplicidad de aspectos en que éste puede aparecer.

Sin embargo, aunque inexacta, esta objeción nos puede llevar a otra que sí puede poner de manifiesto algunas dificultades en las que puede quedar enredada la singularización política arendtiana. Me refiero en particular a la idea de que tal singularización supone una ruptura entre *bíos* y *zoê*, entre lo que sería propiamente humano y lo meramente viviente o animal, entre lo que haría parte del ruido y la oscuridad de lo incomunicable, y lo que tendría que ver con la comunicabilidad del *logos*. De hecho, esta separación –que no siempre se afirma como tal en los textos de la autora– tal vez sea lo que la lleva a sugerir, *por momentos*, la idea tan problemática de que la diferencia entre lo social y lo político no es un pasaje móvil, sino una distinción estática que no se reduce sólo a la forma de proceder tan distinta de los dos ámbitos, sino a temas o asuntos fijos. De modo que, por ejemplo, todo lo relacionado con las necesidades y los temas de justicia social resultaría inadecuado para convertirse en asunto político. De esta forma, como lo ha subrayado Rancière, Arendt no se percataría de que la política tiene que ver precisamente con esta frontera entre visibilidad pública y mera vida, constituyéndose en la actividad que la pone constantemente en cuestión (Rancière 2004, 303). De hecho, con tales consideraciones terminaría negando la igual capacidad que, en otros textos, le reconoce a cualquiera de exponerse en algún momento a la luz de lo público, incluso teniendo que romper con unas condiciones institucionales dadas.

no requiere la homogeneidad, étnica o lingüística, que no se trata tampoco de un mero reclamo de reconocimiento de identidad, pero sobre todo, que aquellos que están condenados a la oscuridad de la ilegalidad y que no son libres de reunirse y exponerse públicamente, lo hacen poniendo de manifiesto, en su reivindicación de igualdad, la desigualdad de esa ley, a la que en todo caso apelan para exigir el reconocimiento. Aquí ciertamente se da una performatividad del lenguaje políticamente significativa (que, en contra de lo que considera Butler, Arendt sí se tomó el cuidado de reconocer; cf. Arendt 1958).

En esa medida, y pese a las intenciones de Arendt, la separación entre *bíos* y *zoê* (que no siempre afirma de manera tajante) puede traer consigo un ideal humano que podría funcionar de nuevo como un dispositivo de exclusión, incapaz de acoger a lo radicalmente otro, que se excluiría como animal o no propiamente humano. Y es cierto que, en concordancia con esto, la puesta al descubierto de –y las resistencias frente a– ese tipo de marginación (por ejemplo, las de los locos, enfermos, delincuentes) no parece ser algo en lo que la autora insista como significativo desde un punto de vista político. De hecho, parecería que, para Arendt, la historia políticamente significativa no es nunca la narración que va por detrás de la historia para desenterrar existencias oscuras, infames, separadas de la luz de lo público, sino ya siempre la historia de acontecimientos en los que emergen singularidades heroicas:¹⁹ no, por supuesto, héroes aristocráticos, sino personas provenientes de cualquier condición social que se exponen unas a otras, y que pueden arriesgar incluso sus vidas al emerger en el espacio de aparición; pero, en todo caso, personas que lograron brillar en sus actos, y que siguen cobrando significado por ese brillo.

Finalmente, el dispositivo humanista que por momentos parece presuponer Arendt no resulta muy adecuado para dar cuenta de los complejos pasajes entre lo presingular y la singularización, entre la condición de viviente y la vida política, entre la mera diferencia de lo dado, de la que habla la autora en algunos textos, y la pluralidad política. Además, desde un tal dispositivo, la dimensión de lo viviente se reduce y piensa en términos muy estáticos y uniformes, como ámbito meramente natural, ligado a los condicionamientos de lo necesario, sin percatarse de que tal vez toda *bíos* es ya siempre su *zoê*. Aunque ya no tengo espacio para mostrar, como lo he hecho en otros lugares (Quintana 2009 y 2011), por qué en la misma Arendt también se encuentran elementos que permiten hacer más fluida esta distinción entre *bíos* y *zoê* y sugerir que ésta no implica una separación entre los términos distinguidos, sí es importante percatarse de las dificultades que emergen del antivitalismo y el humanismo que frecuentemente, y no sin razones, se le han atribuido a Arendt.

Tenemos entonces dos caminos. Dos caminos que no se excluyen por completo, pero que no resultan tampoco fácilmente conciliables y que tal vez no haya que intentar conciliar, en un afán dialéctico de totalización. Y dos caminos que en sus divergencias, en todo caso, revelan que

las alternativas a lo dado, a lo que se solidifica y sujeta, sólo se pueden dar como interrupción: como interrupción de unas subjetivaciones y resistencias que revierten o reconfiguran las relaciones de poder que les son dadas, pero sin poder quebrarlas, ni excederlas por completo; o como interrupción de unas acciones en concierto que irrumpen en lo dado, en breves y ya siempre perdidos acontecimientos; luchas y desobediencias ya siempre vencidas, pero que en su derrota siguen mostrando otras posibilidades, que ya siempre se tienen que abrir, aunque terminen cerrándose para abrirse siempre de nuevo. Como lo señala Foucault, en palabras que Arendt sí podría compartir: “Basta que existan y que tengan contra ellas todo lo que se empeña en hacerlas callar, para que tenga sentido escucharlas y buscar lo que quieren decir” (Foucault 1999b, 206). ☞

Referencias

1. Agamben, Giorgio. 1995. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Turín: Einaudi.
2. Allen, Amy. 2002. Power, Subjectivity and Agency: Between Arendt and Foucault. *International Journal of Philosophical Studies* 10, no. 2: 131-149.
3. Arendt, Hannah. 1951. *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Harcourt-Brace.
4. Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press.
5. Arendt, Hannah. 1997. *¿Qué es la política?* [Traducción de Rosa Sala Carbó]. Barcelona: Paidós.
6. Birmingham, Peg. 1994. Arendt/Foucault: Power and the Law. En *Transitions in Continental Philosophy*, eds. Arleen Dallery y Stephen H. Watson, 21-32. Nueva York: Suny.
7. Birmingham, Peg. 2006. *The Predicament of Common Responsibility*. Indianápolis: Indiana University Press.
8. Braun, Kathrin. 2007. Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault. *Time & Society* 16, no. 1: 5-23.
9. Butler, Judith y Garayatri Spivak. 2009. *¿Quién le canta al Estado-Nación?*. Buenos Aires: Paidós.
10. Castro, Rodrigo. 2008. *Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena*. Santiago: LOM.

19 En esta posible objeción ha insistido Esposito (2007).

11. Deleuze, Gilles. 1987. *Foucault*. Barcelona: Paidós.
12. Dolan, Frederick. 2005. The Paradoxical Liberty of Biopower: Hannah Arendt and Michel Foucault on Modern Politics. *Philosophy & Social Criticism* 31: 369-380.
13. Duarte, André. 2006. Biopolitics and the Dissemination of Violence: The Arendtian Critique of the Present. En *Hannah Arendt Critical Assessments*. Vol. 3, ed. Garrath Williams, 408-421. Londres: Routledge.
14. Esposito, Roberto. 2004. *Bíos: biopolítica e filosofía*. Turín: Einaudi.
15. Esposito, Roberto. 2007. *Terza persona*. Turín: Einaudi.
16. Foucault, Michel. 1976. *Histoire de la sexualité I*. París: Gallimard.
17. Foucault, Michel. 1977. *Historia de la sexualidad I* [Traducción de Ulises Guiñazu]. México: Fondo de Cultura Económica.
18. Foucault, Michel. 1982. The Subject and Power. *Critical Inquiry* 8, no 4: 777-795.
19. Foucault, Michel. 1984. *Historia de la sexualidad II* [Traducción de Ulises Guiñazu]. México: Fondo de Cultura Económica.
20. Foucault, Michel. 1988. Sobre la genealogía de la ética. En *Foucault y la ética*, ed. Tomás Abraham, 189-219. Buenos Aires: Biblos.
21. Foucault, Michel. 1990a. *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*. Londres: Routledge.
22. Foucault, Michel. 1990b. *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
23. Foucault, Michel. 1994. *Dits et écrits*. Tomo IV. París: Gallimard.
24. Foucault, Michel. 1999a. La escena de la filosofía. En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Vol. III, ed. Ángel Gabilondo, 149-174. Barcelona: Paidós.
25. Foucault, Michel. 1999b. ¿Es inútil sublevarse?. En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Vol. III, ed. Ángel Gabilondo, 203-208. Barcelona: Paidós.
26. Foucault, Michel. 2002. *La hermenéutica del sujeto* [Traducción de Horacio Pons]. México: Fondo de Cultura Económica.
27. Foucault, Michel. 2006. *Seguridad, territorio y población: curso en el Collège de France (1977-1978)* [Traducción de Horacio Pons]. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
28. Foucault, Michel. 2010. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. [Traducción de Horacio Pons]. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
29. Gordon, Neve. 2002. On Visibility and Power: An Arendtian Corrective of Foucault. *Human Studies* 25, no. 2: 125-145.
30. Lemke, Thomas. 2007. *Biopolitik: zur eine Einführung*. Hamburgo: Junius Verlag.
31. Lemm, Vanessa. 2008. The Biological Threshold of Modern Biopolitics: Nietzsche, Foucault and the Question of Animal Life. En *Nietzsche: Power and Politics*, eds. Herman Siemens y Vasty Roodt. Berlin, 736-7. Nueva York: De Gruyter.
32. Manrique, Carlos. 2012. La palabra transgresiva y la "otra vida": de la literatura al gesto cínico (entre Foucault y Raúl Gómez Jattin). *Revista de Estudios Sociales* 43: 23-35.
32. Nietzsche, Friedrich. 1985. *La ciencia jovial* (Gaya Scienza). [Traducción de José Jara]. Caracas: Monte Ávila.
33. Quintana, Laura. 2009. Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt. *Revista de Ciencia Política* 29: 185-200.
34. Quintana, Laura. 2011. Vie nue et condition humaine: une approche critique de quelques interprétations biopolitiques d'Arendt. En *Hannah Arendt. Totalitarisme et banalité du mal*, ed. Annabel Herzog, 125-146. París: PUF.
35. Rancière, Jacques. 2004. Who Is the Subject of the Rights of Man? *The South Atlantic Quarterly* 103, no. 2/3: 297-310.
36. Tassin, Etienne. 1999. *Le trésor perdu: Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*. París: Payot.
37. Tassin, Etienne. 2012. De la subjetivación política: Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze. *Revista de Estudios Sociales* 43: 36-49.
38. Vatter, Miguel. 2006. Natality and Biopolitics in Hannah Arendt. *Revista de Ciencia Política* 26, no. 2: 137-159.