

VECTORES DE LA BIOPOLÍTICA

El hombre es por naturaleza un animal político

Aristóteles, *Política*

De una frase de Aristóteles se derivan dos llamativos discursos teóricos del siglo XXI: la biopolítica de Michel Foucault, provocativamente reformulada por Giorgio Agamben en términos de la relación entre la soberanía y el cuerpo, y el enfoque en términos de habilidades desarrollado por Amartya Sen y Martha Nussbaum como medio de evaluación y promoción del desarrollo, la justicia y la libertad. Ambos se caracterizan por una profunda reflexión acerca de las fuentes del pensamiento político occidental, y por el compromiso urgente con los problemas sociales y jurídicos contemporáneos. Ambos son en cierto sentido biopolíticos, en la medida en que están configurados por la interacción de las mismas categorías aristotélicas –lo humano y lo animal, la política y la naturaleza– aunque se sitúan en lados opuestos de la bifurcación que se produjo en las ciencias humanas a partir de la década de 1960, de tal suerte que en la actualidad no parece haber una óptica mediante la cual ambos podrían ser considerados simultáneamente, ni manera alguna de integrar o comparar sus intuiciones.

Esto refleja en parte una situación en la que el debate político parece haberse fragmentado en una multiplicidad de asuntos individuales. El antiguo «¿quién mandará?» y el moderno «¿quién tendrá qué?» se han visto complementados por una colección de problemas relativos a cuestiones que antaño eran exclusivamente culturales, personales o naturales. En épocas anteriores, la relativa integridad y no maleabilidad de las culturas, los cuerpos o los ambientes tornaba redundantes tales cuestiones. Ahora suelen presentarse sin respuesta posible a partir de las tradiciones políticas establecidas, e inconmensurables unas respecto a las otras.

Dentro de este campo desplegado, el enfoque biopolítico y el enfoque en términos de habilidades presentan una relevancia y un potencial fuera de lo habitual, puesto que ambos permiten agrupar cuestiones que de lo contrario seguirían siendo consideradas distintas. Si, a su vez, ambos enfoques pudieran coordinarse, tal vez podríamos comenzar a cartografiar el nuevo territorio.

Vida desnuda

En el volumen de introducción a la *Historia de la sexualidad*, Michel Foucault observaba que, mientras que «durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente dotado de la capacidad adicional de una existencia política; el hombre moderno es un animal cuya política pone en cuestión su existencia en tanto que ser vivo». En lugar de ser un «sustrato inaccesible» presupuesto por la vida política, en lo sucesivo la vida biológica del hombre habría «pasado al campo del conocimiento del control y a la esfera de intervención del poder»¹.

A juicio de Foucault, esto tuvo lugar mediante el desarrollo de las disciplinas del cuerpo y de la regulación de la población. La primera se centró en el cuerpo humano individual, aumentando su utilidad y su integración económica mediante la «optimización de sus habilidades»; la segunda haciéndolo sobre el cuerpo colectivo; «los nacimientos y la mortalidad, los niveles de salud, la esperanza de vida y la longevidad» y las variables medioambientales que controlan estas últimas². El resultado fue que la vida animal del hombre, lejos de ser irrelevante para la política, se tornaba ahora en su asunto, en «una especie de bestialización del hombre llevada a cabo mediante las técnicas más sofisticadas»³.

Siguiendo una indicación de Arendt, Agamben sostiene que la existencia política y la vida bestializada representan distintos tipos de ser⁴. Para los griegos, afirma, *zōē* era el término que designaba la vida natural de la nutrición y la reproducción compartida con otras criaturas vivientes, mientras que *bios* se utilizaba para describir los modos de vivir una vida marcadamente humana:

Cuando Platón menciona tres tipos de vida en el Filebo, y cuando Aristóteles distingue la vida contemplativa del filósofo (*bios theōrētikos*) de la vida del placer (*bios apolaustikos*) y de la vida política (*bios politikos*) en la Ética a Nicómaco, ningún filósofo habría utilizado el término *zōē* [...] hablar de una *zōē politikē* de los ciudadanos de Atenas habría carecido completamente de sentido⁵.

Así, pues, la diferencia entre la vida política y el «mero hecho de vivir» se basa en la distinción subyacente entre *bios* y *zōē*. A la luz de la misma de-

¹ Michel Foucault, *The History of Sexuality. An Introduction*, Harmondsworth, 1984, pp. 142, 143 [ed. cast.: *La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1984].

² *Ibid.*, p. 139.

³ Foucault, citado en Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and bare Life*, Stanford, 1998, p. 3 [ed. cast., *Homo sacer*, Valencia, Pre-Textos, 1998].

⁴ «La principal característica de esta vida específicamente humana [...] es que está a su vez llena de acontecimientos que en última instancia pueden ser contados como una historia, establecer una biografía; de esta vida, *bios* en tanto que diferente de la mera *zōē*, decía Aristóteles que «constituye en cierto modo una forma de *praxis*». Hannah Arendt, *The Human Condition* [1958], Chicago, 1998, p. 97.

⁵ G. Agamben, *Homo sacer*; cit., p. 1.

bemos leer la afirmación aristotélica de que, aunque la *polis* «nace para la vida, existe para la buena vida»⁶. Cabe pensar que la *polis* tuviera su origen en la necesidad de garantizar la «vida desnuda», la mera supervivencia humana, pero luego dejó de existir para tales fines. La simple vida natural «está excluida de la *polis* en sentido estricto, y permanece confinada –en tanto que vida meramente reproductiva– en la esfera del *oikos*, del “hogar”»⁷.

Desde el principio, los principales pares binarios del pensamiento político occidental son los constituidos por «vida desnuda/existencia política; *zōē*/*bios*; exclusión/inclusión». La transición descrita por Foucault es, por lo tanto, un acontecimiento de importancia histórica mundial, y «la entrada de la *zōē* en la esfera de la *polis* [...] el acontecimiento decisivo de la modernidad». Sin embargo, mientras Foucault consideraba que la vida animal del hombre se había tornado en el sujeto/objeto del biopoder gracias ante todo al desarrollo de los discursos y de las disciplinas del cuerpo decimonónicas, Agamben postula una fuente alternativa situada en el «punto oculto de intersección entre lo jurídico-institucional y los modelos biopolíticos del poder»⁸.

Siguiendo a Carl Schmitt, Agamben sostiene que el soberano es aquel que decide la excepción, y vuelve a incluir dentro de la ley precisamente aquello que había sido excluido de la misma, a saber, el estado de naturaleza. *Zōē*, y no *bios*, es la forma de vida característica del estado de naturaleza, de tal suerte que en el estado de excepción el soberano efectúa la reinclusión de la «vida desnuda» dentro de la *polis*. Habida cuenta de que la soberanía se define exhaustivamente por su capacidad para decidir la excepción, de ello se desprende que «la inclusión de la vida desnuda en el ámbito político constituye el núcleo original –aunque oculto– del poder soberano. *Cabría decir incluso que la producción de un cuerpo biopolítico es la actividad original del poder soberano*»⁹.

Agamben no establece distinción alguna entre lo privado y lo político, por un lado, ni entre naturaleza y cultura, por otro. Para él, «la actividad fundamental del poder soberano consiste en la producción de la vida desnuda en tanto que elemento político originario y umbral de articulación entre naturaleza y cultura, *zōē* y *bios*». Las implicaciones que de ello se desprenden son elaboradas con arreglo a la distinción aristotélica entre voz (formas de comunicación expresivas compartidas con los animales) y lenguaje (la comunicación racional que se precisa para establecer la justicia en la *polis*). Al sostener que «la cuestión: “¿En qué sentido se dice que el ser vivo tiene lenguaje?” corresponde exactamente a la cuestión: “¿en qué medida

⁶ Aristóteles, *Politics*, Cambridge (MA), 1932, 1252, b30 [ed. cast., *Política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997].

⁷ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 2.

⁸ *Ibid.*, pp. 8, 4, 6.

⁹ *Ibid.*, p. 6.

habita en la *polis* la vida desnuda?”, Agamben sugiere que el estado de excepción se caracteriza por la producción de formas de vida privadas de comunicación¹⁰.

Un modelo lo proporciona el biólogo del siglo XIX Ernst Haeckel, que postulaba un hombre mono sin habla, *homo alalus*, en tanto que antecesor evolutivo del *homo sapiens*. ¿En qué sentido sería el hombre sin habla un hombre y no un mono? ¿No se trata sencillamente de postular una criatura que ya es plenamente humana y luego privarle del habla? Del mismo modo, el estado de excepción «funciona excluyendo de sí mismo en tanto que (todavía) no humano a un ser ya humano, es decir, animalizando al humano»¹¹.

Este movimiento clarifica y expande la serie de formas de vida creadas potencialmente por el poder soberano. No sólo el *homo alalus*, u hombre mono, sino también el *Muselmann*, la víctima sin esperanza de los campos, el *neomort* y la persona en coma irreversible. Por encima de todo, la soberanía crea proscritos tales como el *homo sacer*, el «sagrado» proscrito de la antigua Roma, al que todos eran libres de matar impunemente. La vida del proscrito «es pura *zōē*»¹², y de esta suerte la exclusión de un ser humano de la *polis* equivale a la inclusión de la vida desnuda en su seno, una duplicación representada por la figura arquetípica del hombre lobo:

un híbrido monstruoso de humano y animal, dividido entre el bosque y la ciudad –el hombre lobo– es, por lo tanto, en su origen la figura del hombre que ha sido excluido de la ciudad [...] La vida del bandido, como la del hombre sagrado, no es una parte de la naturaleza animal sin relación alguna con la ley y la ciudad. Se trata más bien de un umbral de indistinción y de tránsito entre animal y hombre¹³.

Mientras que, en la política contemporánea, la excepción se torna cada vez más en la norma, «el ámbito de la vida desnuda –que se sitúa originariamente en los márgenes del orden político– comienza a coincidir gradualmente con el ámbito político» y la exclusión y la inclusión, *bios* y *zōē* entran en «una zona de indistinción irreductible». De tal suerte que «de todos los ciudadanos puede decirse que [...] se presentan prácticamente como *homines sacri*»¹⁴.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 181, 188.

¹¹ Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, Stanford, 2004, pp. 34-38 [ed. cast.: *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia, Pre-Textos, 2005]. A este respecto, sostiene Agamben, la modernidad se distingue de la antigüedad, que tendía a humanizar al animal, tratando al esclavo, al bárbaro y al extranjero como «figuras de un animal con forma humana».

¹² G. Agamben, *Homo Sacer*, cit., p. 183.

¹³ *Ibid.*, p. 105.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 9 y III.

Habilidades

Amartya Sen se dedicó por primera vez al estudio de Aristóteles movido por una razón muy distinta: liberarse de la insistencia utilitarista en una única medida agregada de la utilidad. Aristóteles nos recuerda que los placeres pueden ser tan distintos como las actividades implicadas, de tal suerte que si adoptáramos el placer como la única medida seguiríamos teniendo placeres de tipos inconmensurables. No obstante, sostenía Sen, la pluralidad resultante puede ser constitutiva antes que competitiva, siempre que pensemos la utilidad como un vector con varios componentes diferentes¹⁵.

Partiendo de tales premisas, comenzó a refundir su explicación de la utilidad plural, sosteniendo que las circunstancias individuales y los logros vitales podrían ser considerados como modos de funcionamiento que podrían asociarse en un «vector de modos de funcionamiento». Los vectores de modos de funcionamiento potenciales de una persona constituirían entonces un conjunto de habilidades, que podría proporcionar una base sensible al contexto para la comparación de los niveles de vida y la igualdad interpersonal¹⁶. Sólo más tarde Sen caería en la cuenta de que su explicación de las habilidades tenía «algo en común» con el análisis aristotélico de las funciones humanas en el que «el bien del hombre reside en la función del hombre»¹⁷.

Fue Martha Nussbaum la que elaboró la base aristotélica de este proyecto, y encontró los pasajes necesarios para vincular la concepción de la utilidad plural de Sen con la concepción aristotélica acerca del papel del Estado:

«Resulta evidente que la mejor *politeia* es un acuerdo conforme al cual cualquiera podría mejorar y vivir una vida próspera»¹⁸. Interpretando «arreglo» (*taxis*) en tanto que teoría de la justicia distributiva, «cualquiera» (*hostisoun*) para incluir «a cada uno de los miembros de la comunidad», y una «vida próspera» (*zoiē makariōs*) para abarcar cualesquiera funciones específicas de un individuo particular a la par que aquellas necesarias por regla general para una vida plena, Nussbaum fue capaz de pulir este argumento en tanto que «concepción aristotélica de la verdadera función del gobierno, conforme a la cual su tarea consiste en facilitar a cada uno de los miembros de la comunidad las condiciones necesarias básicas para

¹⁵ Amartya Sen, «Plural Utility», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 81 (1980/I), pp. 193-215.

¹⁶ Amartya Sen, «Well-Being, Agency and Freedom», *Journal of Philosophy*, vol. 82, n.º 4 (1985), pp. 169-221.

¹⁷ Amartya Sen, *On Ethics and Economics*, Oxford, 1987, p. 64 n. [ed. cast.: *Sobre ética y economía*, Madrid, Alianza, 2003], y Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1097b28 [ed. cast.: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2001].

¹⁸ Martha Nussbaum, «Nature, Function and Capability. Aristotle on Political Distribution», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6 (1988), vol. especial, p. 146 (citando a Aristóteles, *Politics*, 1324a23-25).

la habilidad de elegir y vivir un vida humana plenamente buena, respecto a cada una de las principales funciones incluidas en esa vida plenamente buena¹⁹.

Ahora bien, ¿qué es una buena vida humana? ¿Tiene en realidad el ser humano en cuanto tal una función o actividad? A juicio de Aristóteles,

el mero acto de vivir se presenta como algo común incluso a las plantas, mientras que a nosotros nos interesa una función característica del hombre; así, pues, debemos dejar de lado la vida de la alimentación y el crecimiento. En el siguiente escalón aparecerá alguna forma de vida sensible; pero ésta es también común a los caballos, los bueyes y los animales en general. Queda, pues, lo que cabe llamar la vida práctica de aquello que tiene razón²⁰.

Desde este punto de vista, hay, sostiene Nussbaum, «dos umbrales distintos: un umbral de habilidad para funcionar, por debajo del cual una vida queda tan empobrecida que deja de ser una vida humana; y un umbral algo más elevado, por debajo del cual aquellas funciones características quedan disponibles en términos tan reducidos que, aunque podamos juzgar que aquella forma de vida es humana, no la pensaremos como una *buena* vida humana»²¹. La tarea de la ciudad consiste en «llevar a cabo la transición de un nivel de habilidad al otro», de la simple vida a la vida humana, y de la vida humana a la buena vida. En este último caso, toda vez que «el ser humano es por naturaleza un ser político», la ciudad es más que instrumental, ya que Aristóteles hace de «la autosuficiencia que implica la *eudaimonía* humana una autosuficiencia comunal y no solitaria»²².

Así, pues, en la práctica alcanzar un umbral significa hacer una transición social. En el caso de las mujeres, una cuestión a la que Nussbaum estuvo vinculada dentro de un proyecto patrocinado por la ONU a finales de la década de 1980 y principios de la de 1990, esto podría implicar el tra-

¹⁹ Martha Nussbaum, «Non-Relative Virtues. An Aristotelian Approach», M. Nussbaum y A. Sen (eds.), *The Quality of Life*, Oxford, 1993, p. 265.

²⁰ Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, cit., 1097b33-1098a4 (traducción modificada). Luego, Aristóteles explica que la razón (*logos*) incluye la «actividad del alma conforme a la razón o no sin razón», una definición que podría llegar a incluir a los esclavos y los bárbaros. Resulta interesante observar (ante las afirmaciones de Agamben en sentido contrario) que, aunque la palabra no se repite en realidad, *zōē* se utiliza aquí para describir cada uno de los tres tipos de vida, incluida la *praktikē zōē*. Nussbaum observa que «si estudiamos exhaustivamente las pruebas, descubrimos que *zōē* y *bios* funcionan exactamente de la misma manera: cuando se dicen de un tipo o modalidad de vida, siempre designan un modo total o forma de vida, organizada en torno al asunto referido». Martha Nussbaum, «Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics», James Altham y Ross Harrison (eds.), *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge, 1995, p. 116; véase pp. 128-129, n. 50, para los ejemplos.

²¹ Martha Nussbaum, «Human Capabilities, Female Human Beings», Nussbaum y Jonathan Glover (eds.), *Women, Culture and Development. A Study of Human Capabilities*, Oxford, 1995, p. 81.

²² Martha Nussbaum, «Nature, Function», cit., p. 146; «Human Nature», cit., p. 103.

bajo fuera del hogar, una cuestión de gran importancia en las sociedades en las que por tradición se prohíbe a las mujeres hacerlo, incluso cuando la supervivencia depende de ello. En este caso la transición tiene lugar desde el «ámbito privado, o el hogar, en el que las personas hacen las cosas por amor o afecto antes que por respeto mutuo» al «ámbito público, caracterizado por la reciprocidad entre aproximadamente iguales». Pero, a medida que las mujeres abandonan la familia para entrar en el ámbito público, el ámbito público significa asimismo «el reconocimiento de que la familia es una institución política, y no parte de una “esfera privada” inmune a la justicia»²³.

No obstante, si, para las mujeres, alcanzar un umbral significa una transición de lo privado a lo político, Nussbaum quiere desplazar asimismo la insistencia en el «animal político» para tornarse hacia el animal. Insistiendo en que, también para Sen, «las capacidades y modos de funcionamiento corpóreos son intrínsecamente buenos y no [...] meros medios instrumentales para otros bienes más elevados», Nussbaum sostiene que la concepción aristotélica del ser humano en tanto que «animal político» implica su consideración como alguien «que tiene un cuerpo animal y cuya dignidad humana, en lugar de oponerse a esa naturaleza animal, es inherente a la misma y a su trayectoria temporal»²⁴.

Esto atañe no sólo a la vida animal de la humanidad, sino también a los animales no humanos. Kant podría pensar que «la dignidad humana y nuestra capacidad moral [...] se separan radicalmente del mundo natural», pero Aristóteles veía «una notable continuidad entre la capacidad humana y las capacidades de otros animales». Para Nussbaum, la necesidad humana tiene que incluir «nuestro estado de necesidad animal y las capacidades animales», y tenemos que reconocer que «nuestra dignidad no es más que la dignidad de un cierto tipo de animal»²⁵.

Alcanzar un umbral de capacidad o dignidad animal puede implicar un tipo de transición diferente. Para buena parte de los casos discutidos en *Frontiers of Justice*, en el que Nussbaum amplía el espectro del enfoque en términos de habilidades hasta incluir las capacidades disímiles, la nacionalidad o la especie, la transición no implica la entrada en el ámbito público. Una parte de las personas con impedimentos y discapacidades «podría no estar incluida en el grupo de electores políticos, con independencia de la generosidad con la que estimamos su potencial», pero si sus habilidades les vinculan «a la comunidad humana antes que cualquier otra», entonces pueden alcanzar con todo un umbral de vida humana²⁶.

²³ Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge (MA), 2006, pp. 105, I.

²⁴ *Ibid.*, pp. 176 y 187, véase también p. 158.

²⁵ *Ibid.*, pp. 130-132.

²⁶ *Ibid.*, p. 188.

Aunque para otras especies los modos de funcionamiento políticos no entran en la norma de la especie, esto no significa que las habilidades de otras especies puedan ser mantenidas dentro de la naturaleza. La soberanía de la especie es un ideal, pero para la mayor parte de los animales esta posibilidad no existe en absoluto; los perros, por ejemplo, por regla general no «tienen la opción de prosperar en una comunidad de perros; su comunidad incluye siempre miembros humanos con los que tienen una relación estrecha». En cualquier caso, «no podemos abandonar la naturaleza a sí misma y esperar que pueda arreglárselas por sí sola», puesto que «la naturaleza no es justa, y no todas las especies son amables». El enfoque en términos de habilidades no puede realizarse en el estado salvaje o sin la intervención humana. Exige la fabricación de sillas de ruedas para los pastores alemanes discapacitados, y el «uso inteligente y cuidadoso de los zoológicos y de los parques de fauna al aire libre», puesto que sólo en tales lugares los animales no humanos pueden realizar sus habilidades sin hacerse daño unos a otros²⁷.

Vectores

Tanto para Nussbaum como para Agamben, la dicotomía esencial es la que separa la buena vida, o la vida política, de la vida que, por cualesquiera razones, carece de tales cualidades. Al igual que Aristóteles, ambos hacen hincapié en que esto se traduce en la diferencia existente entre lo que es característicamente humano y lo que es menos que plenamente humano. Aristóteles sostenía que aquel que vive una vida de placer está, en efecto, «eligiendo la vida de un estúpido animal de pastoreo», y que aquel que está permanentemente dormido, o en coma, vive la vida de un vegetal²⁸. Nussbaum sugiere que cuando no se permite que una habilidad básica se desarrolle, se condena con ello a aquel que la posee a «una especie de muerte prematura, la muerte de una forma de prosperidad», mientras que Agamben ofrece todo un bestiario de la vida desnuda, hasta fijarse en una garrapata que vivió durante muchos años en un laboratorio sin movimiento ni nutrición²⁹.

Sin embargo, mientras que para Agamben la vida desnuda es el destino desesperado al que apunta la lógica de la modernidad, para Nussbaum es la base a partir de la cual se expanden las habilidades y se transforman gozosamente en modos de funcionamiento. Las polaridades parecen ser las mismas, pero las direcciones son diferentes. Si esto es así, ¿hay algún punto de coincidencia entre la prosperidad humana y la bestialización, un limbo en el que el medio muerto se cruce con aquellos cuyas habilidades han salido a la luz?

²⁷ *Ibid.*, pp. 366, 388, 390, 370-371.

²⁸ Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, cit., 1095b20.

²⁹ M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, cit., p. 347; G. Agamben, *The Open. The Man and the Animal*, cit., p. 47.

Un modo de determinar el problema consiste en adoptar a Aristóteles como punto de referencia. El pasaje central tanto para Nussbaum como para Agamben reza así:

De todo ello resulta, pues, manifiesto que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal político, y que el insocial por naturaleza y no por azar o es mal hombre o más que hombre, como aquel a quien Homero increpa: sin tribu, sin ley, sin hogar, porque el que es tal por naturaleza es además amante de la guerra, como una pieza aislada en los juegos. La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal político es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y de significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusiva del hombre, frente a los demás animales, el tener, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad³⁰.

En este famoso y discutidísimo pasaje, que sigue a una explicación de la evolución de agregaciones cada vez mayores de la humanidad, desde la pareja a la ciudad-Estado, Aristóteles define implícitamente al *zōon politikon* en función de dos variables que resultan distinguibles al menos conceptualmente. Por un lado, tenemos el gregarismo natural, que se opone a la soledad natural y, por otro lado, tenemos el *logos*, que se opone a la voz.

El gregarismo, tal y como explica Aristóteles en otro lugar, no consiste más que en congregarse, y en cuanto tal es común a las criaturas de numerosas especies de la tierra, el aire y el mar. Los animales solitarios pueden incluir al hombre mismo, a personas como el proscrito que describe Homero. En cambio, la distinción entre voz y *logos* es una medida de lo que distingue al humano del animal. De esta suerte, no todos los animales gregarios poseen un discurso racional, y no todo aquel que posee un discurso es gregario.

La relación implicada entre las categorías taxonómicas de Aristóteles no suele aparecer con claridad, pero cabe pensar del modo más correcto el eje *logos-voz* en su intersección con el eje gregario-solitario antes que como una subdivisión o extensión del mismo. Cuando Aristóteles dice que los humanos son más políticos que las abejas, no quiere decir que sean más gregarios, sino más bien que poseen además otra cualidad muy distinta. Los animales políticos se distinguen de los meramente gregarios porque tienen una actividad común. Los ejemplos incluyen «el hombre,

³⁰ Aristóteles, *Politics*, cit., 1253a [ed. cast.: *Política*, cit., pp. 3-4].

las abejas, las avispas, las hormigas, las grullas», algunos de los cuales viven bajo el poder de mando de un gobernante y otros no³¹. Lo que hace políticos a los animales gregarios es una forma de vida compartida a la que todos contribuyen, y lo que hace a los humanos aún más políticos es el *logos* que poseen, puesto que la comunicación racional permite una actividad común de mayor complejidad social y moral.

Así, pues, dentro del terreno circunscrito por la definición aristotélica del animal político aparecerían dos ejes: uno que se extiende desde la soledad al gregarismo, y de lo privado a lo público, y otro que se extiende desde la voz hasta el *logos* o de la naturaleza a la cultura. Utilizando estos ejes, se torna posible trazar con mayor precisión los vectores descritos por Agamben y Nussbaum, tanto en relación con Aristóteles como en su relación mutua.

La principal preocupación de Foucault era el eje que conduce de lo privado a lo público, dotado de una doble imbricación provocada mediante la regulación de los cuerpos y las poblaciones: una invasión de lo privado en lo público y al mismo tiempo de lo público en lo privado. Agamben dirige el vector de privatización hacia la naturalización, interpretando el eje privado-público en términos de la distinción *zōē/bios*; y (mediante la ecuación de *zōē* con la falta de discurso) realzando la literalidad de la «bestialización del hombre» de Foucault. La reorientación se consume cuando Agamben desplaza la insistencia en dirección al poder soberano. Hobbes, sostiene Agamben, no piensa el estado de naturaleza como una época prehistórica, sino como un «principio interno del Estado que se revela en el momento mismo en el que el Estado es considerado “como si se hubiera disuelto”». En el estado de naturaleza, el hombre es un lobo para el hombre, de tal suerte que «esa lupización del hombre y esa humanización del lobo es posible en todo momento con la *dissolutio civitatis* inaugurada por el estado de excepción»³².

De una *dissolutio civitatis* cabría esperar un regreso al ámbito privado, puesto que Agamben afirma que su trabajo adopta «la distinción clásica entre *zōē* y *bios*, entre vida privada y existencia política, entre el hombre en tanto que mero ser vivo que tiene su hogar en la casa y la existencia política del hombre en la ciudad»³³. Sin embargo, aunque él sitúa la vida desnuda «en la tierra de nadie entre el hogar y la ciudad», cabe advertir que, en sus ejemplos de hombres exiliados de la ciudad, el proscrito no se retira para disfrutar de una vida privada con su familia³⁴. Cabe encontrar al hombre lobo entre «el bosque y la ciudad», y no a mitad de camino entre la *polis* y el *oikos*.

³¹ Aristóteles, *Historia animalium*, 1488a10 [ed. cast., *Historia de los animales*, Madrid, Ediciones Akal, 1989].

³² G. Agamben, *Homo sacer*; cit., p. 106.

³³ *Ibid.*, p. 187.

³⁴ *Ibid.*, p. 90.

Nussbaum adopta como punto de partida la memorable descripción de la vida desnuda por parte de Rousseau («Todos nacen desnudos y pobres. Están sometidos a las desgracias de la vida...»), y sostiene que «las personas no sólo tienen derecho a la mera vida, sino a una vida compatible con la dignidad humana»³⁵. Puesto que el hombre es político, la obtención de la dignidad humana implica la proyección de los alienados, de los que viven en lo privado y de los no gregarios en el ámbito público, y puesto que el hombre es un animal, ello significa que sus necesidades animales y su dignidad animal encuentran su satisfacción también en el ámbito público. Al menos en un principio, Nussbaum trabaja sobre todo con el eje privado-público, allí donde describe un vector que (como la «optimización de las habilidades del cuerpo» de Foucault) se desplaza desde la vida desnuda hacia el ámbito público.

Sin embargo, puesto que la dignidad animal es de un tipo compartido también por los animales no humanos, la optimización de las habilidades no humanas inscribe a su vez una trayectoria que conduce, no tanto de lo privado a lo público, sino de la naturaleza a la cultura. Y en *Frontiers of Justice* su atención se dirige entonces hacia el otro eje. En una cierta medida, al igual que el *homo sacer* no vuelve al hogar sino que termina formando parte de la naturaleza, el animal cuyas habilidades son desarrolladas participa de la cultura antes que de la política. Aunque cada uno da algo así como un giro de noventa grados, las trayectorias descritas por Nussbaum y Agamben continúan siendo vectores opuestos: la ecuación de la *dissolutio civitatis* con el estado de naturaleza que opera Agamben permite que la vida desnuda cobre una forma animal, mientras que Nussbaum, traduciendo la dignidad animal en la dignidad de los animales, lleva la naturaleza a la esfera de la cultura.

No parece haber un rumbo único hacia lo biopolítico, sino sólo vectores convergentes de privatización, naturalización, aculturación y socialización. Ahora bien, ¿cuál es la región desconocida a la que los exiliados políticos, los hombres lobo, los pastores alemanes en silla de ruedas y las mujeres trabajadoras se dirigen fatigosamente en la actualidad?

El centro ausente

En Aristóteles, los ejes solitario-gregario y *voz-logos* son continuos y tienen un término medio discernible aunque escasamente definido. Entre la soledad y el gregarismo de la ciudad están en primer lugar las parejas, luego los hogares y por último las aldeas. Aquellos que habitan la mitad de la serie están dispersos en mayor o menor medida, una condición

³⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Emile*, libro 4 [ed. cast.: *Emilio*, Madrid, Alianza Editorial, 1997]; epígrafe de M. Nussbaum, «Human Capabilities, Female Human Beings», cit., p. 63.

compartida con los cíclopes y bisbitas, entre otras criaturas³⁶. También entre voz y *logos* hay estados intermedios. El esclavo «participa de la razón sólo en la medida en que puede aprehenderla, pero no la posee» y carece de la parte deliberativa del alma; las mujeres tienen la parte deliberativa pero sin plena autoridad; los niños la poseen de forma aún no desarrollada³⁷.

Estos dos ejes coinciden en el hogar, que está a mitad de camino entre la soledad y el gregarismo, e incorpora potencialmente todos los estados entre *logos* y voz –el amo, la esposa, el esclavo, el buey³⁸. Aristóteles admitía que «el hombre no sólo es un animal político, sino también doméstico [*oikonomikon zōon*], y en la intersección de los ejes las cosas se presentarían de tal manera³⁹. Sin embargo, Aristóteles no podía concebir un hogar sin un amo, o una situación en la que los hogares por sí solos ocuparan algo más que un espacio social discontinuo. El término medio reside ahí, pero está escasamente poblado.

Y entonces, ¿qué sucede cuando un hombre se torna, biopolíticamente, un animal doméstico? Agamben apunta a «una zona de indiferencia [...] en cuyo seno –como si de un “eslabón perdido” se tratara que siempre falta porque ya está prácticamente presente– la articulación entre humano y animal, hombre y no hombre, ser hablante y ser vivo, debe tener lugar. Al igual que todo espacio de excepción, esta zona está, a decir verdad, perfectamente vacía»⁴⁰.

Pero el vacío tiene un nombre. Hannah Arendt, cuya argumentación en *La condición humana* Agamben sigue no obstante fielmente, lo llama sociedad, o «lo social». En la antigüedad, el hogar «era la esfera en la que las necesidades de la vida [...] eran procuradas», mientras que en el mundo moderno la sociedad es una especie de «hogar nacional», en el que «la dependencia mutua para la reproducción de la vida y nada más cobra relevancia pública y en el que las actividades vinculadas con la mera supervivencia pueden aparecer en público»⁴¹.

Este «hogar nacional» o «sociedad» es concebido también en términos aristotélicos, aunque Arendt reinterpreta ambos ejes a su manera. El eje que conduce de la soledad al gregarismo, de lo privado a lo público, queda definido por las polaridades del trabajo y de la acción. El trabajo incluye y soporta los procesos biológicos y del cuerpo humano, y no precisa de la presencia de los demás; la acción, en tanto que «sola actividad que se

³⁶ Véase David Depew, «Humans and Other Political Animals in Aristotle's History of Animals», *Phronesis* XL, 2, 1995, pp. 156-181.

³⁷ Aristóteles, *Politics*, cit., 1254b22, 1260a10-14.

³⁸ *Ibid.*, 1252b12.

³⁹ Aristóteles, *Eudemian Ethics*, 1242a23 [ed. cast.: *Ética eudemia*, Madrid, Gredos, 1998].

⁴⁰ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., pp. 37-38.

⁴¹ Hannah Arendt, *The Human Condition*, cit., p. 46.

desarrolla entre seres humanos sin intermediación de cosas o materia», «depende íntegramente de la presencia constante de los demás»⁴².

La acción constituye por sí sola el *bios politikos*, y una vida sin la misma «deja de ser una vida humana porque ya no es vivida con seres humanos», como la vida del *animal laborans* que está «preso en la privacidad de su propio cuerpo»⁴³. Sin embargo, la modernidad trajo consigo el triunfo del *animal laborans*, a medida que los avances económicos y tecnológicos han librado a la humanidad de la necesidad, y han llevado al ámbito público las actividades privadas de producción y consumo, reemplazándolo con una sociedad de «consumo».

Además de esto, Arendt desarrolla una explicación característica del otro eje, en el que los opuestos están representados por «el mundo», que es «el artefacto humano, la fabricación de manos humanas», y «la tierra o la naturaleza». La tierra «proporciona seres humanos con un habitat en el que pueden moverse y respirar», pero mediante el trabajo [*work*], en su contraposición a labor [*labour*], se forma «un mundo “artificial” de cosas, característicamente diferente de todo entorno natural». Así, pues, el trabajo [*work*] es la actividad «que corresponde al carácter innatural de la existencia humana»; separa al hombre de su medio ambiente, aunque «la vida misma está fuera de este mundo artificial, y gracias a la vida el hombre se mantiene en relación con todos los demás organismos vivos»⁴⁴.

La vida humana, en la medida en que es constructora del mundo, está comprometida en la reificación, pero la duda científica y la secularización socavan la percepción de la permanencia y el valor de la cultura, de tal suerte que los humanos quedan separados del mundo que han creado. En la «alienación del mundo» sucede «como si hubiéramos forzado los límites distintivos que protegían al mundo, el artefacto humano, de la naturaleza» hasta tal punto que lo único que quedan son «apetitos y deseos, los impulsos absurdos del cuerpo [del hombre]». En este estado, todo aquello que «no se precisa para el metabolismo de la vida con la naturaleza, era superfluo o sólo podría ser justificado en términos de una particularidad de lo humano y en la medida en que se distingue del resto de la vida animal, hasta el punto que podría considerarse que Milton escribió su *Paraíso perdido* por las mismas razones y por impulsos similares a los que hacen que el gusano de seda produzca seda»⁴⁵. Aquí, el lenguaje se torna en voz, y la cultura regresa a la naturaleza.

En ambos ejes hay un doble movimiento. La modernidad ha sido tanto alienación del mundo como alienación de la tierra, a medida que las abs-

⁴² *Ibid.*, pp. 97, 22.

⁴³ *Ibid.*, pp. 176, 118.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 52, 57, 52.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 126, 320-321.

tracciones de la ciencia y de la tecnología han distanciado al ser humano de la tierra. Al mismo tiempo, «el estadio final de la desaparición del ámbito público» ha traído consigo la «liquidación del ámbito privado», de tal suerte que los dos ámbitos «fluyen constantemente uno sobre el otro como olas en la corriente incesante del proceso vital mismo» bajo «la inmersión de ambos en la esfera de lo social»⁴⁶.

Dentro de la tormenta

Para Arendt, los vectores de lo biopolítico forman el vórtice de lo social. Sin embargo, a medida que retrocedía ante la tormenta, Arendt podía ver cómo otros lo contemplaban con ecuanimidad. En particular Marx, que, tal como ella afirmaba, transformó el vórtice de la modernidad en un programa político. La «extinción del ámbito público» en el que el Estado deja paso a una pura administración era el preludio de la «extinción del Estado» de Marx. En efecto, Marx no podía ignorar que «los gérmenes de la sociedad comunista estaban presentes en la realidad de un hogar nacional», pero que «un victoria completa de la sociedad siempre producirá algún tipo de “ficción comunista”, cuya característica política destacada es que en realidad está gobernada por una mano invisible»⁴⁷.

En cambio, la «socialización del hombre» de Marx encarnaba el vector opuesto. Podía ser conseguida mediante la expropiación revolucionaria, pero «una “extinción” más lenta y no menos real del ámbito privado en general y de la propiedad privada en particular» ya estaba en marcha, a medida que lo privado se tornaba cada vez más político. Por ejemplo, «el hecho de que la edad moderna emancipara a las clases trabajadoras y a las mujeres prácticamente en el mismo momento histórico debe ser considerado desde luego como una de las características de una época que ya no cree que las funciones corporales y las funciones materiales deban ser ocultadas»⁴⁸.

La identificación del marxismo con la modernidad por parte de Arendt apunta a una crítica de ambos. Sin embargo, Sen y Nussbaum hacen lo que viene a ser la misma afirmación cuando insisten en que el enfoque en términos de habilidades «parte de la concepción aristotélica/marxiana del ser humano en tanto que ser social y político, que encuentra su realización en las relaciones con los demás»⁴⁹. Nussbaum sostiene que «la idea intuitiva básica de mi versión del enfoque en términos de capacidades es la de [...] una vida que tiene a su disposición un “verdadero modo

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 67, 330, 69.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 44-45.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 72-73.

⁴⁹ M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, cit., p. 85. Antes de que Nussbaum moviera a Sen a interesarse por Aristóteles, Marx era el principal punto de referencia de Sen. Véase A. Sen, «Plural Utility», cit., p. 198; «Well-being», cit., p. 202, n.; *On Ethics*, cit., p. 46, n.

de funcionamiento humano” en el sentido descrito por Marx⁵⁰, y utiliza repetidamente una cita de Marx como epígrafe:

Se verá cómo en lugar de la riqueza y de la pobreza de la economía política entran el ser humano rico y la rica necesidad humana. El ser humano rico es al mismo tiempo el ser humano necesitado de una totalidad de actividades de la vida humana –el hombre en el que su propia realización existe en tanto que necesidad íntima, en tanto que necesidad⁵¹.

El pasaje en cuestión describe la vida transformada del hombre bajo el comunismo, y Nussbaum equipara explícitamente el «verdadero modo de funcionamiento humano» con esta condición. Reconociendo que «el *sentido* atrapado en la primitiva necesidad práctica sólo tiene un sentido *restringido*», Marx sostenía en los *Manuscritos económico-filosóficos* que «resulta evidente que el ojo *humano* se complace de diferente manera que el primitivo ojo no humano; el oído *humano* que el oído primitivo». Precisamente esta transformación está implicada en la transición de las habilidades básicas al modo de funcionamiento pleno. A juicio de Nussbaum, la tarea central de la ciudad no consiste en ocuparse de las «necesidades perceptivas [de las personas] de modo mecánico, produciendo un ojo que ve, un oído que oye, etc.»; consiste más bien en «posibilitar que las personas utilicen sus cuerpos y sus sentidos en un sentido verdaderamente humano»⁵².

Cabe encontrar alineamientos similares entre el pensamiento marxista y los vectores de lo biopolítico en el eje naturaleza-cultura. De acuerdo con Arendt, la «alienación del mundo» es el equivalente de la desalienación de Marx, en la que el hombre se reapropia de la producción cultural en tanto que especie. Fue Marx el que comparó a Milton con un gusano de seda, y en la utopía marxista, donde todos podrían escribir poesía de acuerdo con tales premisas, «la alienación del mundo está aún más presente de lo que lo estaba antes»⁵³. Agamben expresa el mismo argumento, citando la versión de Kojève del «final de la historia hegeliano-marxista», en la que «los hombres construirían sus edificios y obras de arte al igual que los pájaros construyen sus nidos y las arañas tejen sus telas, e interpretarían conciertos de música al modo de las ranas y las cigarras»⁵⁴. Y, desde luego, en la afirmación marxiana de que el «comunismo en tanto que naturalismo consumado es humanismo y en tanto que humanismo consumado es naturalismo»⁵⁵ resuena a sabiendas en la afirmación de Agamben de que la «lupización del hombre y la humanización del lobo es posible en todo momento en la *dissolutio civitatis*».

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 74-75.

⁵¹ Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, citado en M. Nussbaum, «Nature, Function», cit., p. 145 [ed. cast.: *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2007].

⁵² *Ibid.*, p. 183.

⁵³ Hannah Arendt, *The Human Condition*, cit., p. 254.

⁵⁴ G. Agamben, *The Open. Man and Animal*, cit., p. 9.

⁵⁵ Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, Early Texts, Oxford, 1971, p. 148.

Valencias de lo social

Aunque los vectores de lo biopolítico son trazados en términos aristotélicos, sus trayectorias no se derivan tanto de Aristóteles como de la lectura marxiana del mismo. Sucede como si la primera visión marxiana del comunismo hubiera sido bisecada, y así mientras Agamben postula su explicación acerca de la despolitización y la naturalización, Nussbaum opta por afirmar su visión de la socialización y la humanización. Sin embargo, si la biopolítica y las habilidades representan dos mitades de la teoría totalizadora de Marx, ¿pueden acaso ser reunidas para describir un único movimiento?

No necesariamente, toda vez que los fragmentos han cobrado valencias considerablemente diferentes: Sen y Nussbaum presentan el enfoque en términos de habilidades como equivalente a (y tal vez sustituto de) la senda de desarrollo humano planificada imaginada por el comunismo; mientras que para Arendt y Agamben, la lógica de la modernidad es idéntica a la que conduce al totalitarismo y a los campos de concentración y exterminio. En un momento determinado Agamben llega casi a describir la convergencia de todos los vectores: «para una humanidad que ha vuelto a tornarse animal, no queda más que la despolitización de las sociedades humanas mediante el despliegue incondicionado de la *oikonomia*, o la adopción de la vida biológica misma como tarea política (o más bien impolítica) suprema». Reconoce su ubicación imaginativa en el fin de la historia de Kojève, pero encuentra su realización histórica en «los totalitarismos del siglo XXI»⁵⁶.

Algo de esta realidad está ya presente en Marx. Cuando éste es leído a la luz de la definición del animal político de Aristóteles, se torna manifiesto que los estados de alienación y comunismo son creados de modo parecido. Marx mismo reconoce que el hombre alienado de la sociedad civil es la aproximación más cercana al animal político socializado de Aristóteles:

Sólo en el siglo XVIII, en la «sociedad civil [*bürgerlichen*], se enfrentan las distintas formas de cohesión social al individuo como simple medio para sus fines privados, como necesidad externa. Pero la época que genera ese punto de vista, la del individuo aislado, es también precisamente la de las relaciones sociales (y, desde este punto de vista, generales) más desarrolladas hasta ahora. El ser humano es en el sentido más literal un *zōon politikon*, y no sólo un animal gregario, sino un animal que puede individuarse sólo en medio de la sociedad»⁵⁷.

⁵⁶ G. Agamben, *The Open. Man and Animal*, cit., p. 76.

⁵⁷ Karl Marx, «Introduction», *Grundrisse*, Harmondsworth, 1973, p. 84 [ed. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México DF, Siglo XXI, 1988].

El paralelo apenas causa sorpresa, puesto que tanto alienación como comunismo quedan definidos dentro de la misma matriz, uno de cuyos ejes sitúa la alienación simultánea del hombre respecto a la naturaleza y respecto a su producción cultural, mientras que el otro lo hace con su alienación respecto a la vida pública así como a la vida privada. Las primeras referencias de Marx a la alienación aluden a una u otra forma de extrañamiento: «el trabajo alienado aparta al hombre del objeto de su producción [...] su propio cuerpo, naturaleza que le es externa, y su ser intelectual, su esencia humana»⁵⁸. Juntas constituyen la alienación del ser de la especie, de la vida que el hombre tendría si estuviera plenamente socializado, y la sociedad no fuera tan sólo el medio sino también el fin.

Si la alienación tiene al menos una forma cuádruplo –de la cultura y de la naturaleza, y de lo privado y de lo político– otro tanto sucede con la desalienación. El comunismo implica «la abolición positiva de toda alienación, y por ende el retorno del hombre desde la religión, la familia, el Estado, etc. [y podría haber añadido la naturaleza], a su ser humano, esto es, social»⁵⁹. Tiene lugar tanto en el eje público-privado, donde «la emancipación humana sólo será completa cuando el hombre real, individual, haya absorbido en sí al ciudadano abstracto; cuando, como hombre individual, en su vida cotidiana, en su trabajo, y en sus relaciones, se haya tornado en un ser genérico»; y en el de la naturaleza y la cultura: «la sociedad completa la unidad esencial del hombre y la naturaleza [...] el naturalismo consumado del hombre y el humanismo consumado de la naturaleza»⁶⁰.

Así, pues, ¿en qué consiste la diferencia entre comunismo y alienación? ¿Se trata tan sólo, como suponía Arendt, de modos alternativos de describir lo mismo? Marx presenta los vectores de lo biopolítico como parte de una totalidad ambigua. La alienación y el comunismo suceden en el mismo lugar, en la medida en que son el producto de los mismos vectores. Sin embargo, en la primera sólo el hombre ha sido transformado, a medida que se aleja de las polaridades estáticas; en el segundo, el mundo mismo es transformado a medida que esas polaridades se acercan. Los seres humanos alienados de la sociedad civil son prematuramente sociales, puesto que viven en sociedad antes de la socialización del mundo.

Dentro de este contexto, el comunismo es un acto de restauración, «una *restauración* del mundo humano y de las relaciones humanas para el *hombre mismo*». Por ejemplo, en la sociedad civil el hombre es por una parte «un miembro de la sociedad civil [...] y por la otra un ciudadano», y hay un intervalo entre ambos que queda cubierto cuando «el hombre in-

⁵⁸ Karl Marx, *Economical and Philosophical Manuscripts*, cit., p. 140.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 149.

⁶⁰ Karl Marx, «On the Jewish Question», *ibid.*, trad. Thomas Bottomore, Londres, 1963, p. 31 [ed. cast.: *La cuestión judía*, Madrid, Santillana, 1997]; *Economical and Philosophical Manuscripts*, cit., p. 150.

dividual ha absorbido en sí mismo al ciudadano abstracto»⁶¹. Esto implica no tanto la transformación del individuo como la transformación del mundo gracias a la extinción del Estado. Del mismo modo, mientras que para Nussbaum la transición de la vista animal a la visión humana se lleva a cabo mediante la transformación del individuo, mientras que las funciones sociales lo son sólo en tanto que medio de aquella transformación, Marx imaginaba algo diferente. Para él, «el carácter humano de los sentidos [...] sólo puede nacer gracias a la existencia de *su* objeto, gracias a la naturaleza humanizada»; el ojo se torna «en ojo *humano* cuando su *objeto* se ha tornado en un objeto *humano*, social» y esto sólo acontece cuando él mismo se torna en un ser social y la sociedad se torna en un ser para él en ese objeto»⁶². La diferencia entre el enfoque en términos de habilidades y el proyecto marxista que trata de realizar se torna aquí manifiesta, puesto que el paso de la pura habilidad al modo de funcionamiento humano pleno es alienante en la precisa medida en que no es universal.

Esto mismo es válido para otros vectores de lo biopolítico. Un hombre excluido del ámbito público queda privado de sus derechos, cuando todo el mundo es excluido desaparece el ámbito público; el animal de zoológico está alienado de la naturaleza conforme a una modalidad que no es la del animal doméstico; una mujer que se sustrae a las restricciones de su familia se distancia de la vida privada, una considerable fuerza de trabajo femenina voluntariamente no lo hace; no podemos ser todos *hominines sacri*: el hombre lobo solitario puede estar alienado de su cultura, pero cuando todos nos convertimos en hombre lobo ya no quedan ni hombres ni lobos. Vehículos tanto de desalienación como de alienación, los vectores de lo biopolítico proporcionan también la medida de cada proceso con arreglo a su distribución diferencial de una población.

Es probable que no todo el mundo acoja con el mismo agrado la disolución de la política, la aculturación de la naturaleza, la politización de la vida privada y la naturalización de la cultura, aunque la mayoría reconocerá los vectores pertinentes dentro de su medio. Tal vez resulte menos obvia la medida en que tales vectores están representando un movimiento único que define el espacio social de la modernidad. El grado de su convergencia define el índice de sociedad. Y, sin embargo, no hay un punto de desaparición —un hombre privado de derechos no se convierte en un ciudadano simio, ni una mujer trabajadora en una mujer lobo—, sólo un espacio de contestación cada vez más exiguo, en el que todos intentan vivir la vida buena, juntos.

La reunión de los vectores proporciona un medio potencial de articulación de la política de este campo, desplegado desde el punto de vista conceptual, pero en contracción desde el punto de vista biopolítico. En particular, nos permite distinguir, con arreglo a modalidades que Marx no utilizó,

⁶¹ Karl Marx, «On the Jewish Question», cit., p. 31.

⁶² Karl Marx, *Economical and Philosophical Manuscripts*, cit., pp. 160-161.

el estado de ser igualmente sociales del de ser socialmente iguales: el primero se mide por la convergencia entre vectores, y el segundo por las distribuciones efectuadas por los mismos. Al menos para un partidario de la igualdad, puede resultar útil la diferenciación entre igualdades no sociales –de ciudadanos, miembros de una familia, de animales en la naturaleza– de las igualdades específicamente sociales que son una función de las distancias de viaje recorridas y de las cifras superadas. Ser igualmente social y socialmente igual tal vez sea utópico, pero el intento de medir el progreso en esa dirección no lo es.

queza y en el otro pobreza. Líbano ha enviado emigrantes a las Américas, Australia, África occidental y otros lugares. En 2006, se calculaba que estos emigrantes enviaron remesas por un valor de 5.600 millones de dólares, lo cual supone un componente importante (25,8 por 100) del PNB de Líbano³⁹. Los sirios, desde luego, van a Líbano. Y la propia Siria recibe inmigrantes de países más pobres como Sri Lanka y Sudán. El motivo de llamar aquí la atención sobre la migración Sur-Sur, en especial sobre aquélla que supone un eslabón intermedio, como es el caso de la migración entre Siria y Líbano, es sobre todo poner de relieve estas cadenas, que apenas han recibido una atención sistemática, pero que se extienden desde áreas y países que sólo producen para la supervivencia y subsistencia local hasta el «Primer» Mundo. Han surgido en el contexto de la diferenciación acaecida después de 1945 en el seno del Sur global, a medida que nuevas formas de acumulación y desarrollo dependiente han creado fuertes divergencias en el antiguo mundo colonizado. Países como México albergan zonas de procesamiento para la exportación, a la par que Taiwan y Corea del Sur se han convertido en motores de la industria manufacturera; Arabia Saudita y Venezuela han conseguido riqueza petrolífera, mientras que Líbano, Malasia, Argentina o Costa de Marfil se han convertido en centros regionales. Muchas cadenas migratorias pasan a través de Oriente Próximo: hay trabajadores pakistaníes trabajando en los campos de Yemen, yemeníes trabajando en el Golfo y muchas personas del Golfo que se trasladan a Londres. O, por señalar una cadena con cuatro eslabones, sudaneses que trabajan en Egipto, egipcios en Líbano, libaneses en Argentina y argentinos en América del Norte. La emigración puede atraer mano de obra de otro lugar y la inmigración puede hacer la emigración posible.

Este tipo de eslabones puede servir también para atraer plusvalor desde el extremo más pobre de la cadena hacia el más rico. Pongamos un ejemplo de cómo funciona esto: Abu Subhi es un libanés que regenta una tienda de ultramarinos en el barrio Ra's al-Nab'a de Beirut, empleando entre 4 y 6 trabajadores sirios. En 2004, obtuvo suficientes beneficios, a partir de unos gastos de personal anuales que ascendían a un total de 18.000 dólares, para pagar un total de 20.000 dólares al año para la educación de su hijo en una escuela de ingeniería local y para los estudios de sus hijas. El hijo se ha ido ahora a la Concordia University, en Quebec; en gran medida, su formación y habilidades, exportadas ahora a otro lugar, se costearon gracias al trabajo disciplinado de trabajadores sirios. De acuerdo con todos los testimonios, Ibrahim, uno de estos trabajadores, fue el primero en tener la idea de que Abu Subhi pusiera una tienda. «¡Todo esto se cargó a nuestros hombros!», declara Nazir, hermano de Ibrahim, que trabajó con Abu

³⁹ Osama Habib, «World Bank puts 2006 remittances at \$5.6 billion», *Daily Star* (Líbano), 24 de marzo de 2007.

Subhi durante cuatro años, agachando la cabeza y tocándose los hombros: «y al final, ¿qué? ¡Nada! Me despidieron [...] En Gran Bretaña, ¿no se te indemniza después de cuatro años de trabajo?». En este caso, la emigración libanesa dependía claramente de la inmigración siria; ésta proporcionaba el plusvalor que hacía aquélla posible.

Implicaciones

Excluidos del movimiento obrero, privados de ciudadanía y derechos sociales, enfrentados al estigma y la violencia, los trabajadores sirios siguen decididos a escapar de las filas de la infraclase mercificada y de baja categoría, ahorrando y consiguiendo acceso a medios de producción y a medios independientes de subsistencia. Pero persiguen estos objetivos de maneras que sirven para reproducir un sistema general de jerarquía, apropiación de plusvalías y dominación. Manteniendo las cabezas agachadas, evitando la política, «no teniendo opinión» y concentrándose en los beneficios prácticos, los trabajadores migrantes no suponen un desafío colectivo para el sistema, sino que más bien juegan un papel importante en su reproducción.

Una cosa es analizar los modos específicos en los que los trabajadores sirios reproducen el sistema; otra muy distinta, condenarles como si estuvieran haciendo elecciones completamente libres basadas en la nostalgia, el individualismo pequeñoburgués o la falsa conciencia. André Gorz sostuvo que esta visión impedía al movimiento obrero «reconocer el deseo de autonomía como una reivindicación *específicamente existencial*» y llevaba a «la rigidez, el dogmatismo, la lengua de palo y el autoritarismo»⁴⁰. Es ésta una crítica incisiva, pero si peca de algo es de no ir lo suficientemente lejos: resta importancia al hecho de que los movimientos obreros, que con frecuencia han ignorado, negado o excluido a los trabajadores coloniales racializados o no ciudadanos, no definen los límites y síntesis de la política progresista, y establece una distinción problemática entre reivindicaciones meramente existenciales y otras sociales o económicas (supuestamente) determinadas científicamente.

La historia de los migrantes sirios en Líbano revela en verdad que siempre que hubo una posibilidad de obtener beneficios tangibles de la acción colectiva, los migrantes se organizaron, como sucedió a finales de la década de 1970. Sin embargo, en el contexto de 2004, más lleno de presiones, tal y como insistía Radwan: «si nos pusiéramos en huelga, habría diez obreros para sustituirnos». En semejantes condiciones, dadas determinadas constricciones, límites, responsabilidades y

⁴⁰ André Gorz, *Farewell to the Working Class. An Essay on Post-Industrial Socialism*, Londres, 1982, pp. 36-37; cursiva en el original.

aspiraciones reales, no parecería haber un motivo a priori para suponer que los migrantes son incapaces de sondear sus propias debilidades y fortalezas o de evaluar sus alternativas en vista de los medios a su disposición. Los intelectuales y activistas con un mayor acceso al poder social deberían estudiar cómo interactuar prácticamente con las estructuras de poder a fin de crear nuevas oportunidades y posibilidades para estos grupos subalternos, en lugar de instarles a aceptar ese mismo estatus proletario, alienado, opresor y mercificado del cual gran parte de su vida está dedicada a escapar.

A decir verdad, el pensamiento crítico y anticapitalista podría obtener visiones nuevas y mejores intentando entender con más detalle las elecciones hechas por quienes tratan de sustraer su cuerpo y su alma de las disciplinas de la mercificación (a menudo con éxito). Esta intervención no ha pretendido sino comprender justamente estas formas de acción «perdidas». No se trata de elegir entre considerar a los migrantes como víctimas absolutamente mercificadas de la lógica única del capitalismo global o verles como pioneros que, a través de sus acciones, su cruce de fronteras y sus formas de hibridismo, se sitúan en la vanguardia de las posibilidades poscoloniales y posnacionales progresistas. En lugar de ello, tal como ilustra el caso sirio, hay muchas maneras en las que el hibridismo, el cruce de fronteras y la capacidad de acción se articulan con la polarización, la jerarquía, la alienación y la mercificación e incluso las impulsan.

Pero esto no significa que todas estas formas de acción sean puramente cómplices y no hagan sino reproducir el poder y el beneficio de manera funcionalista. El propio hecho de que el sistema requiera capacidad de acción supone que, en un contexto de fractura e inestabilidad, esta capacidad de acción puede rearticularse para responder a la acumulación sistémica⁴¹. Por ejemplo, no se debería menospreciar sin más la exigencia de autodeterminación que impulsa la búsqueda de un acceso independiente a los medios de subsistencia (una vieja granja, tierras, «un puñado de gallinas», en palabras de Gorz, por ejemplo)⁴². Una auténtica reapropiación de los medios de existencia apartaría a la persona y su fuerza de trabajo de la economía de mercado basada en el beneficio y podría verse potencialmente como una toma de los medios de producción por otros medios. Cabría conectar este tipo de reapropiaciones con las luchas globales de «reclamación de las tierras comunales» contra la «acumulación por desposesión»⁴³. En esa medida, representarían una vía entre las muchas que intentan combatir la hidra

⁴¹ Para una discusión ampliada de esta visión, véase John Chalcraft y Yaseen Noorani (eds.), *Counterhegemony in the Colony and Postcolony*, Houndmills, Reino Unido, 2007.

⁴² A. Gorz, *Farewell to the Working Class. An Essay on Post-Industrial Socialism*, cit., pp. 36-37.

⁴³ David Harvey, *The New Imperialism*, Oxford, 2003 [ed. cast.: El nuevo imperialismo, Madrid, «Cuestiones de antagonismo 26», Ediciones Akal, 2004]; Massimo De Angelis, «The New Commons in Practice. Strategy, Process and Alternatives», *Development* ILVIII, 2, pp. 48-52.

de la explotación y el control. Es posible que ofrezcan también una vía para que la práctica contrahegemónica, en lugar de despreciar o fetichizar a sus sujetos mercificados, establezca mecanismos de conexión con elementos existentes dentro de las prácticas y las ambiciones subalternas.