



Teorías contemporáneas del sujeto. De la crítica de la concepción esencialista a las estrategias para resistir el poder

Contemporary theories of subject. From criticism of essentialist conception to the strategies to resist power

Diego Ezequiel Litvinoff*
diegolitvinoff@yahoo.com.ar

DOI: 10.5281/zenodo.17915

Recibido: 31/01/2015

Aceptado: 17/02/2015

Resumen: Este trabajo se propone esbozar las características que adquieren las teorías contemporáneas del sujeto, que desde distintas concepciones teóricas, se oponen a las definiciones esencialistas. Sin intentar amalgamar, y teniendo en cuenta las diferencias que existen entre los autores, se desarrollará la concepción del sujeto en Michel Foucault, Giorgio Agamben y Hannah Arendt. El trabajo se organiza en cuatro apartados que, aunque se presentan de manera separada para organizar la lectura, bien podrían haber formado parte de un único conjunto, porque el desarrollo de cada uno se desprende de las problematizaciones planteadas en el anterior. Así, si el primer apartado reviste un carácter negativo, presentando las diversas críticas que estos autores han formulado sobre las teorías esencialistas del sujeto, el segundo pretende exponer el conocimiento y la experiencia como los ejes centrales a través de los cuales elaboran sus teorías del sujeto. El tercer apartado estudia cómo los autores advierten sobre las problemáticas que enfrenta el sujeto así concebido en el marco de las relaciones de poder, y en el último, se abordan las posibles estrategias para resistir ese poder y enfrentarlo.

Palabras clave: sujeto; poder; resistencia; experiencia; conocimiento.

Abstract: This paper proposes to outline the characteristics acquired by contemporary theories of subject that, from different theoretical conceptions, oppose to essentialist definitions. Without attempting to amalgamate, and taking into consideration the differences between the authors, will develop the concept of the subject in Michel Foucault, Giorgio Agamben and Hannah Arendt. The paper is organized in four sections, even though are presented separately to organize reading, could well have been part of a single whole, because the development of each one is clear from the above problematizations raised. Thus, if the first part is of a negative character, presenting the various criticisms that these authors have formulated about essentialist theories on the subject, the second aims to present knowledge and experience as the central axis through which developed their theories of the subject. The third section examines how the authors warn about the problems that the subject thus conceived faced in the context of power relations, and the last one addressed the possible strategies to resist this power and face it.

Keywords: subject; power; resistance; experience; knowledge.

* Argentino. Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires. Jefe de Trabajos Prácticos de la materia Sociología (de la Imagen), cátedra Zylberman, de la carrera de Diseño de Imagen y Sonido, en la Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo de la Universidad de Buenos Aires. Becario UBACyT para el Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Forma parte del equipo de investigación UBACyT "Lo contemporáneo en la política, las artes y los medios".

1.- El sujeto no es el hombre

1.1 No resulta difícil advertir que el afán de buscar una definición del sujeto que le otorgue a éste un carácter esencial, deriva en la búsqueda de una naturaleza humana. Arendt señala que esta tarea sólo podría realizarse desde una imposible posición de dios, por lo que “nada nos da derecho a dar por sentado que el hombre tiene una naturaleza o esencia en el mismo sentido que otras cosas”¹. Así, buscar la naturaleza humana contiene en sí misma la contradicción de que, para lograrlo, habría que reducir al hombre a lo que no es: una cosa. Que los hombres sean seres condicionados, por convertirse en condiciones de su existencia todo aquello con lo que entran en contacto, no habilita a referirse a una naturaleza humana.

Las condiciones de la existencia humana –la propia vida, natalidad y mortalidad, mundanidad, pluralidad y la Tierra– nunca pueden ‘explicar’ lo que somos o responder a la pregunta de quiénes somos por la sencilla razón de que jamás nos condicionan absolutamente.²

El concepto central de la obra de Arendt, *condición humana*, le permite desarrollar la teoría de un sujeto que no es natural ni universalmente dado, sino que despliega sus características de acuerdo a la específica relación que, en cada época, establece con aquello que lo rodea.

1.2 Que no son lo mismo el sujeto y el hombre, lo expresó de manera muy clara Foucault en *Las palabras y las cosas*. El objetivo principal de este libro consistió en realizar una arqueología de las ciencias humanas o, lo que es lo mismo, de la aparición del *hombre* en el ámbito del saber. En la precisa descripción que allí realizó de la *episteme clásica*, Foucault demostró que el *hombre* propiamente dicho no tiene lugar en esa forma de conocimiento.

Dentro de la *episteme clásica* –en la que los seres vivos son agrupados en una historia natural; los procesos económicos, en un análisis de las riquezas; y el lenguaje, en una gramática general– la condición del conocimiento se funda en la posibilidad de hacer un cuadro de las representaciones. Es a esta dimensión, que se caracteriza por el aspecto transparente que en ella adquiere el lenguaje, a la que Foucault denomina discurso.

¹ ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Ediciones Paidós, Barcelona, 1993, p. 24.

² ARENDT, Hannah. *La condición humana*, p. 25.

Lo que el pensamiento clásico hace surgir es el poder del discurso. [...] En este papel el lenguaje transforma la sucesión de las percepciones en cuadro y, en cambio, recorta el continuo de los seres en caracteres. Allí donde hay discurso, las representaciones se despliegan y se yuxtaponen, las cosas se asemejan y se articulan. La vocación profunda del lenguaje clásico ha sido siempre la de hacer un 'cuadro'.³

Es justamente bajo estas condiciones que resulta imposible la aparición del hombre como objeto del conocimiento, lo que explica por qué las ciencias humanas no existieron durante esa época. Así, aunque se le otorgue un lugar de privilegio, quienes conocieron bajo esa *episteme*, no pudieron según Foucault pensar el *hombre*.

Antes del fin del siglo XVIII, el *hombre* no existía. Como tampoco el poder de la vida, la fecundidad del trabajo o el espesor histórico del lenguaje. Es una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años.⁴

Con esa afirmación, poco comprendida por sus más despiadados críticos, Foucault abrió una grieta importante en la tradición que identificaba al sujeto con el hombre y le daba a este una posición central en la historia del pensamiento, permitiendo desplegar, a lo largo de su obra, una noción de sujeto sumamente original.

1.3 El concepto de Agamben que más claramente expresa su aversión a considerar lo humano como una naturaleza es el de *máquina antropológica*. Si bien fue desarrollado en un breve capítulo de un libro que de ninguna manera comprende el núcleo central de su obra, la riqueza de este concepto se plasma en su capacidad para sostener y sintetizar elementos fundamentales de la teoría agambeniana, tales como el *homo sacer*, el *estado de excepción* o la distinción entre el *reino* y el *gobierno*.

En una clara referencia a la teoría de Gilles Deleuze y Félix Guattari, Agamben otorga a lo humano un carácter *maquinico*, de lo que se desprende que no existe una naturaleza humana. Así, lo humano es producido según el autor, al generarse una oposición con lo que no es humano. Ahora bien, en la medida en que dicha oposición no se corresponde con la naturaleza, el funcionamiento de la máquina se caracteriza por su capacidad de poner en relación esos opuestos. Lo que se pone en juego con la *máquina* no es qué diferencia hay entre lo humano y lo no humano, sino qué tiene de humano lo no humano y qué de no humano hay en el hombre.

³ FOUCAULT, Michel. Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas. Siglo XXI, Buenos Aires, 2002a, p. 302.

⁴ FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, p. 300.

De este modo, la *máquina antropológica* antigua produce lo humano incluyendo aquello que no lo es. Aparecen así, por un lado las figuras humanizadas de los animales y por el otro, el esclavo, el bárbaro y el extranjero, que son *incluidos* como no humanos. En su versión moderna, en cambio, la *máquina antropológica* funciona de manera inversa. No se trata aquí de incluir como hombre a lo que no lo es, sino de excluir como no humano a quien sí lo es, encontrando en lo humano lo no humano. Esta noción aparece encarnada, por ejemplo, en las figuras del apátrida o el judío, tal como fueron concebidas durante el nazismo.

El elemento fundamental de la *máquina*, entonces, tanto para la versión antigua como para la moderna, es la zona de indeterminación que se forma en su centro, como un estado de excepción que constantemente debe ser refundado.

Como todo espacio de excepción, esta zona está en verdad perfectamente vacía, y lo verdaderamente humano que debe producirse es tan solo el lugar de una decisión incesantemente actualizada, en la que las cesuras y sus rearticulaciones están siempre de nuevo deslocalizadas y desplazadas.⁵

Así, con el concepto de *máquina antropológica*, Agamben destaca el carácter producido de lo humano, en su compleja relación con lo no humano, advirtiendo que el funcionamiento de dicha *máquina*, en la medida en que exige una actualización constante de la decisión, es de carácter político y no natural.

2.- Sujeto del conocimiento y la experiencia

Al desligar al sujeto de una teoría de la naturaleza del hombre, aquel pierde el carácter universal e invariable que se desprende de las teorías esencialistas. La pregunta que aparece es, "si el sujeto no es algo natural, entonces, ¿qué es?" Responder adecuadamente exige evitar elaborar nuevas concepciones esencialistas del sujeto. De allí que Foucault afirme que el sujeto no es una esencia, sino una forma, y que "esta forma no es ni ante todo ni siempre idéntica a sí misma"⁶. Entonces, si el sujeto no coincide con la naturaleza del hombre en su carácter general, tampoco coincide con el hombre individual. El sujeto no sólo es siempre relacional, sino que, además, implica recortes en el individuo que en ningún caso lo involucran en su totalidad.

⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Lo abierto*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2006, p. 76.

⁶ FOUCAULT, Michel. «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad». En *Dichos y escritos. Tomo III*. Editorial Nacional, Madrid, 2002c, p. 172.

Ustedes, por ejemplo, no tienen respecto de ustedes mismos el mismo tipo de relaciones cuando se constituyen como sujeto político que va a votar o que toma la palabra en una asamblea, que cuando buscan realizar su deseo en una relación sexual. Hay, sin duda, relaciones e interferencias entre estas diferentes formas de sujeto, pero no estamos en presencia del mismo tipo de sujeto.⁷

El sujeto, entonces, no es algo en sí mismo. Si es una forma, lo es de algo, por lo que no sería tampoco correcto hablar del sujeto a secas, sino siempre referirse al sujeto de... otra cosa. Ahora bien, esta multiplicidad de sujetos que se despliegan a partir de estas perspectivas antiesencialistas y descentralizadas, ¿desde qué ejes puede ser abordada dentro de una teoría contemporánea del sujeto?

2.1 Cuando se refiere al sujeto, Agamben toma como parte de la distinción fundamental que fue desarrollada en la Antigüedad entre el sujeto de la experiencia y el sujeto del conocimiento. Remitiéndose a Aristóteles, afirma que en esa teoría el sujeto de la experiencia era el "sentido común, presente en cada individuo", mientras que el sujeto del conocimiento era lo que se denominaba "*nous* o el intelecto agente"⁸, que se encontraba separado de la experiencia, y permitía así plantear el problema fundamental del conocimiento antiguo, a saber, el de la relación entre lo uno y lo múltiple. Esa separación del sentido común y el intelecto se plasma, durante la Edad Media, según lo explica Agamben, en la distinción entre la *vis aestimativa*, que es el principio a partir del cual es posible juzgar en la experiencia, y la *scientiam*.

De este modo, "la imposibilidad de unir ciencia y experiencia en un sujeto único"⁹ atraviesa el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta el fin de la Edad Media. El inicio de la Modernidad supone, por el contrario, un cuestionamiento de dicha distinción.

La ciencia moderna anula esa separación y hace de la experiencia el lugar —el 'método', es decir el camino— del conocimiento. Pero para lograrlo debe realizar una refundición de la experiencia y una reforma de la inteligencia, expropiando ante todo sus respectivos sujetos y reemplazándolos por un nuevo y único sujeto.¹⁰

Una crítica del sujeto así entendido supone, desde la perspectiva de Agamben, una recuperación de la distinción de la Antigüedad, pero ya no desde una perspectiva esencialista, sino observando cómo opera, de manera immanente, en la actualidad.

⁷ FOUCAULT, Michel. «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», pp. 172-173.

⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Infancia e historia*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2007, p. 15.

⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Infancia e historia*, p. 34.

¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Infancia e historia*, p. 18.

2.2 Si bien Foucault afirma que el propósito que ha tenido a lo largo de toda su obra ha sido “elaborar una historia de los diferentes modos por los cuales los seres humanos son constituidos en sujetos”¹¹, esta larga investigación no ha tenido siempre el mismo énfasis. En una primera etapa de su obra, tal como él la define, se abocó particularmente al estudio de la formación de los saberes. El desafío que se propuso no consistió en realizar un despliegue del progreso de los conocimientos, sino en estudiar lo que denominó las formas de *veridicción*, es decir “las prácticas discursivas que organizan y constituyen el elemento matricial de esos saberes”¹². Abarcando tanto el saber acerca de *lo otro*, “de lo que, para una cultura, es a la vez interior y extraño y debe, por ello, excluirse”¹³, como de *lo mismo*, que se establece en cada cultura de acuerdo a un determinado orden, el problema fundamental que abordó Foucault fue bajo qué condiciones un discurso es considerado, en momentos distintas, como verdadero. O, lo que es lo mismo, cómo se constituye en cada época el sujeto del conocimiento en su compleja relación con su objeto.

Dado que sus análisis sobre los diversos modos de *veridicción*, “en lugar de remitir a la síntesis o a la función unificadora de un sujeto, manifiestan su dispersión”¹⁴, Foucault evita no sólo plantear al sujeto del conocimiento como trascendental, sino también reducirlo a una subjetividad psicológica, porque el saber no es la manifestación del sujeto que piensa. En este sentido, el sujeto del conocimiento no es la conciencia, ni el autor de las formulaciones del saber, “sino una posición que puede ser ocupada, en ciertas condiciones, por individuos diferentes”¹⁵. Es precisamente en la primera etapa de su obra en la que estudia esas condiciones bajo las cuales los individuos pueden ocupar la posición del sujeto del conocimiento. Las preguntas que aparecen son “¿Quién habla?” “¿De qué ámbitos saca su discurso?” “¿Qué situación ocupa con respecto a los dominios y los objetos?”.

Partiendo, entonces, de estas primeras preocupaciones acerca del sujeto del conocimiento, Foucault fue ampliando el marco de sus indagaciones hasta desarrollar una teoría del sujeto más amplia, que incluía, claro está, aquellos postulados iniciales. De allí que las indagaciones acerca del sujeto durante la última etapa de su obra tengan como eje central la experiencia. “Entendemos por

¹¹ FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder». En *Esto no es una pipa*. Editorial Nacional, Madrid, 2002b, p. 7.

¹² FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009c, p. 20.

¹³ FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, p. 9.

¹⁴ FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2008c, p. 75.

¹⁵ FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*, p. 151.

experiencia la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad.”¹⁶.

Lejos de alejarse del saber y el poder, el concepto de experiencia le permite a Foucault problematizar al sujeto en su conducta, teniendo en cuenta tanto la dimensión del conocimiento, como la de las normas.

2.3 A la hora de plasmar su obra filosófica más importante, Arendt trazó un camino inverso al de Foucault: en lugar de partir del conocimiento para luego entrecruzarlo con la experiencia, sus primeras reflexiones se enfocaron en *la vida activa*, para después estudiar lo que denominó *la vida del espíritu*. Los intereses comerciales de la editorial en la que se publicó por primera vez la obra consiguieron que su título fuera *La condición humana*, aunque el contenido del libro versara sobre sólo una de sus dos dimensiones, la vida activa. El desarrollo teórico de la segunda dimensión, la vida del espíritu, ocupó el trabajo de los últimos años de vida de Arendt, que legó así una obra póstuma lamentablemente inconclusa. Para comprender la condición humana desde la perspectiva de Arendt, resulta imprescindible, entonces, incluir tanto las dimensiones de la vida activa –labor trabajo y acción–, como las de la vida del espíritu –pensamiento, voluntad y juicio–.

Sin embargo, del mismo modo que lo planteara Foucault, no se trata aquí de postular una separación entre dos mundos separados, dado que “lo que sí ha llegado a su final es la distinción básica entre lo sensible y lo inteligible”¹⁷. Fue, justamente, después de su reconocido escrito sobre el juicio a Eichmann en Jerusalem que sus preocupaciones acerca de la relación entre el *espíritu* y la *actividad* cobraron verdadera fuerza.

Esa total ausencia de pensamiento –tan común en nuestra vida cotidiana, en la que apenas tenemos el tiempo, y menos aún la disposición, para *detenernos* y pensar– atrajo mi atención.¹⁸

Si a partir de su reflexión sobre la experiencia, Arendt plantea la problemática del pensamiento y el conocimiento, es porque lo que le interesa es precisamente abordar los modos en que se relacionan esos ámbitos.

¹⁶ FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2008b, p. 10.

¹⁷ ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*. Ediciones Paidós, Buenos Aires, 2010, p. 37.

¹⁸ ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*, p. 31.

3.- El sujeto y el poder

La afirmación de que los ejes sobre los que se estructuran las teorías contemporáneas del sujeto contemporáneo son la *experiencia* y el *conocimiento*, y que estos no se encuentran unificados en el sujeto universal, ni separados en los irreconciliables mundos antiguos, no resuelve ningún asunto. En lugar de ello, plantea problemáticas nuevas sobre las que debe pensarse un sujeto así definido.

Entre ellas, una de las que adquiere mayor relevancia es la referida al poder. Un sujeto que no es natural, que no se encuentra determinado por la esencia del hombre, se encuentra, por el contrario, sometido a relaciones de poder que atraviesan tanto la experiencia como el conocimiento. De este modo, por ejemplo, el conocimiento deja de ser concebido por estos autores como la simple búsqueda de nuevos saberes.

Concebido así, el discurso deja de ser lo que es para la actitud exegética: tesoro inagotable de donde siempre se pueden sacar nuevas riquezas. [...] Aparece como un bien –finito, limitado, deseable, útil que tiene sus reglas de aparición, pero también sus condiciones de apropiación y de empleo; un bien que plantea, por consiguiente, desde su existencia (y no simplemente en sus ‘aplicaciones prácticas’) la cuestión del poder; un bien que es, por naturaleza, el objeto de una lucha, y de una lucha política.¹⁹

Lo fundamental, sin embargo, consiste en que el poder deja de ser presentado como una fuerza exterior que coacciona al sujeto, para comenzar a ser concebido como inherente a su constitución. En las siguientes líneas, se desplegarán los distintos abordajes de los autores estudiados sobre la forma en la que el poder atraviesa al sujeto en la época en que vivimos.

3.1 Se equivocan quienes afirman que la problematización acerca de la política que despliega Arendt tiene como eje temporal central la Antigüedad. Si la autora recurre con frecuencia a indagar en ese periodo histórico cuando se refiere a los temas políticos, es porque considera que fue en la Antigua Grecia donde se fundó el espacio político como tal, cuando “la polis incorporó a su forma de organización el concepto de la lucha como el modo no sólo legítimo sino en cierto sentido superior de la convivencia humana”²⁰.

Sin embargo, los problemas de los que parte, y que la revisión de ese origen permite iluminar, no son antiguos sino contemporáneos. En este sentido, Arendt no estudia las específicas formas del desarrollo político griego desde la perspectiva histórica, sino que se pregunta por las condiciones de la crisis actual

¹⁹ FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*, p. 158.

²⁰ ARENDT, Hannah. *¿Qué es la política?* Ediciones Paidós, Barcelona, 1997, p. 109.

de la política, en relación a como fue concebida originalmente. Si la Antigüedad plasmó el espacio político en contraposición a la administración de los asuntos del hogar, la pregunta que surge entonces es, ¿qué sucede con el espacio público y el privado, ante el despliegue moderno de la sociedad?

Es precisamente en ese marco donde hay que situar el problema del sujeto en relación al poder, en la contemporaneidad. Esta problemática se manifiesta, en relación a las características específicas que adquirieron los espacios en los que se desarrolla la condición humana. En primer lugar, la transformación del espacio público, a partir de la tendencia al reemplazo de la política por la administración – cuyo signo más claro fue la aparición de la economía política y la estadística–, cerró el espacio de la política como ámbito para la acción libre.

La sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a 'normalizar' a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente.²¹

Pero, al mismo tiempo, el avance de la sociedad se dirigió en un sentido contrario, alterando las condiciones de la vida privada. Por un lado, el individualismo moderno permitió un enriquecimiento de esta esfera, pero por el otro, el sujeto moderno se encuentra cada vez en una situación de mayor control en ese ámbito. Ya no se trata de un espacio que queda al margen del poder político, sino que es allí donde los poderes sociales se inmiscuyen cada vez en mayor medida, al punto que "a través de la sociedad, de una forma o de otra ha sido canalizado hacia la esfera pública el propio proceso de la vida"²².

3.2 *Biopoder* es el concepto que elabora Foucault para estudiar las relaciones de poder, que siguen vigentes en nuestras sociedades. Así, el enfoque foucaultiano adquiere importantes similitudes con los planteos de Arendt. En primer lugar, este poder sobre la vida, que tiene como blanco al sujeto, se distingue del poder soberano, con su tecnología jurídico-extractiva. Este antiguo poder, sostenido sobre la base de las prohibiciones y la absorción de las fuerzas sociales, que lo convertían en "recaudador y predatorio"²³, encontraba en la figura del soberano su más clara expresión, y en el suplicio, las formas típicas de castigo.

El *biopoder*, por el contrario, no es un poder prohibitivo, sino productivo, que se realiza por medio de dos tecnologías diferentes y a la vez complementarias. La primera de ellas, la *anatomopolítica*, es un poder que se ejerce sobre las acciones de los cuerpos de los individuos para disciplinarlos. La forma que se utiliza para

²¹ ARENDT, Hannah. *La condición humana*, p. 51.

²² ARENDT, Hannah. *La condición humana*, p. 56.

²³ FOUCAULT, Michel. *Redes del poder*. Almagesto, Buenos Aires, 1996, p. 13.

lograrlo es la individualización mediante la vigilancia. Foucault ubica el despliegue de esa lógica tanto en las cárceles como en las fábricas y las escuelas, entre otras instituciones.

La segunda tecnología de poder, que alcanza su máximo esplendor en la época moderna y que Foucault denomina *biopolítica*, ejerce el control sobre la población en su conjunto. Así, "el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia general de poder"²⁴. Lo que caracteriza, entonces, a la *biopolítica* son los tipos de fenómenos que se toman en consideración para el ejercicio del poder. Estos son siempre colectivos y, a diferencia de los fenómenos individuales que pueden ser aleatorios, presentan elementos constantes que los hacen más previsibles. Así, la *biopolítica* cumple una función diferente de la que cumplía la *anatomopolítica*. Dado que no intenta modificar fenómenos particulares sino que apunta a un nivel de fenómenos generales, lo que obtiene a través de su ejercicio no es un disciplinamiento sino un equilibrio.

En suma, las relaciones problemáticas del sujeto con el poder, como las comprende Foucault, deben ser entendidas en el marco de esta doble tecnología. Lo fundamental, en cualquier caso, es que el *biopoder*, a diferencia del poder soberano, no se ejerce desde el exterior mediante prohibiciones y extracciones, sino que, ya sea teniendo como objeto lo individual o lo colectivo, se ejerce introduciéndose directamente en el propio desarrollo del sujeto.

3.3 Agamben destaca el vínculo entre la teoría de poder de Arendt y la de Foucault, cuando desarrolla su propia teoría de poder. Si bien intenta encontrar, en su búsqueda arqueológica, el origen antiguo de los mecanismos modernos del poder, y por lo tanto enfatiza tanto en las rupturas como en las continuidades de los modos en los que éste se ejerce, se considera un heredero de aquellos dos pensadores. De allí que admita junto con Arendt que "la politización de la nuda vida como tal, constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad"²⁵, y retomando a Foucault, afirme que "en los umbrales de la vida moderna, la vida natural empieza a ser incluida [...] en los mecanismos y los cálculos del poder"²⁶. Es sólo en relación a esas dos grandes obras que puede entenderse el concepto central de *homo sacer*, a partir del cual Agamben plantea los problemas del sujeto y el poder.

²⁴ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009a, p. 15.

²⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer 1. El poder soberano y la nuda vida*. Editorial Nacional, Madrid, 2002, p. 12.

²⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer 1. El poder soberano y la nuda vida*, p. 11.

Protagonista de este libro es la nuda vida, es decir la vida a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacrificable del homo sacer, cuya función esencial en la política moderna hemos pretendido reivindicar.²⁷

Esta figura del derecho romano arcaico es retomada por Agamben para plantear los problemas de la inclusión de la vida en con el poder. Así, el hecho de que la nuda vida coincida “de manera progresiva con el espacio político”²⁸ atraviesa las problemáticas del sujeto moderno en su característica imbricación con los mecanismos de poder.

4.- ¿Y entonces qué?

Las estrategias para enfrentar los problemas a los que está sometido el sujeto en la contemporaneidad deben considerar la forma específica que el poder adquiere en esta época. Aunque ninguno de los autores recorridos se propuso elaborar una especie de *receta* de resistencia al poder, aún así pueden rastrearse en sus teorías algunos mecanismos para esa lucha. En todas ellas, se trata de pensar cómo evitar que las relaciones de poder deriven en lo que Foucault denomina estados de dominación. “En numerosos casos, las relaciones de poder están fijadas de tal modo que son perpetuamente disimétricas y que el margen de libertad es extremadamente limitado.”²⁹.

Ninguno de los autores desestima la relevancia de los mecanismos colectivos de resistencia, de los que el sujeto forma parte. Así como Arendt intenta reivindicar los modos de relaciones múltiples en los que los sujetos pueden expresarse en su diversidad con libertad, también Foucault resalta la importancia de las “luchas transversales”³⁰ que exceden, incluso, las fronteras geográficas y Agamben insiste en la necesidad de buscar “formas de una nueva política”³¹ para construir “una comunidad humana libre de presupuestos y sin más sujetos soberanos”³².

Sin embargo, los modos de enfrentar el poder no pueden ser pensados sin considerar cómo éste se ejerce sobre el sujeto. Así, a partir de la singular concepción del sujeto que desarrollan estos autores, no es posible obviar, al plantear las formas de resistencia, la dimensión de la relación de uno consigo mismo, en un contexto histórico, relacional y múltiple en el ejercicio de diversas

²⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer 1. El poder soberano y la nuda vida*, p. 17.

²⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer 1. El poder soberano y la nuda vida*, p. 17.

²⁹ FOUCAULT, Michel. «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», p. 175.

³⁰ FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder», p. 12.

³¹ FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, p. 16.

³² AGAMBEN, Giorgio. *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*. Las cuarenta, Buenos Aires, 2012, p. 23.

experiencias, en relación a formas de conocimiento y atravesados por modos de poder.

No se trata, entonces, de reducir el problema de la resistencia a una dimensión individual. Por el contrario, lo central consiste en hacer del problema del sujeto, que nunca es individual, un asunto de relevancia política.

4.1 Siendo el pensamiento, desde la teoría de Arendt, uno de los mecanismos de resistencia al poder avasallante de la sociedad, podría creerse que este consiste en una actividad absolutamente individual. No obstante, aunque el individuo esté solo al pensar, nunca se encuentra en un estado de *soledad*. El pensamiento jamás es una tarea individual, y si el individuo no está junto a otros individuos mientras está pensando, entonces está en *solitud*, es decir, en aquella situación "en la que uno se hace compañía a sí mismo"³³.

De este modo, el espacio de la intimidad no es el de un egoísmo en el que el sujeto se aísla, sino el primer foco de resistencia para enfrentar los mecanismos de sociales poder. Si uno puede encontrarse consigo mismo para pensar, luego podrá establecer con sus semejantes una relación en la que pueda expresar su singularidad.

La rebelde reacción contra la sociedad durante la que Rousseau y los románticos descubrieron la intimidad iba en primer lugar contra las igualadoras exigencias de lo social, contra lo que hoy día llamaríamos conformismo inherente a toda sociedad.³⁴

En ese espacio íntimo, que aparece entonces como un mecanismo de resistencia frente a la sociedad, es donde florecen las artes como la música, la poesía o la novela, que según la autora encarnan ese nuevo conflicto entre lo íntimo y lo social. Agamben también encuentra en el arte un ámbito donde se puede ejercer una resistencia al poder, al constituirse como crítica a la experiencia moderna. Así sucede tanto en la poesía de Baudelaire, Rimbaud y Rilke, como en la novela –por ejemplo, presenta la obra de Proust como "la objeción más perentoria contra el concepto moderno de experiencia"³⁵–. Del mismo modo, Foucault sitúa a Baudelaire y el dandismo, junto con las teorías filosóficas de Nietzsche y Schopenhauer, como los más interesantes intentos de "constituir una estética y una ética del yo"³⁶.

³³ ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*, p. 207.

³⁴ ARENDT, Hannah. *La condición humana*, p. 50.

³⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Infancia e historia*, p. 56.

³⁶ FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009b, p. 246.

4.2 No es casual que Foucault haya dedicado los últimos años de su vida a indagar en esta dimensión, llegando a afirmar que la relación de sí consigo es uno de los puntos centrales de "resistencia al poder político"³⁷. Si sus investigaciones se remontaron hasta la Antigua Grecia, ello se debe a que su interés se depositó en indagar una época en la que la relación de uno consigo mismo no se limitaba al conocimiento de sí. La *epimeleia heautou* o inquietud de sí implica una relación del sujeto consigo mismo que, además del conocimiento, exige el ejercicio de un conjunto de experiencias, que no sólo permiten que el sujeto se comprenda, sino que en ese proceso lo modifican.

Esta relación del sujeto consigo mismo, abandonada en la Modernidad, es la que permite a Foucault distinguir entre las formas de sujeción y las de subjetivación. Para evitar el estado de sujeción, el sujeto debe realizar sobre sí, y por medio de relaciones específicas con una figura que ocupe el lugar del maestro, una serie de acciones que el autor denomina *tecnologías del yo*. Este proceso de subjetivación, que encontró su momento de esplendor en los siglos I y II d.c., constituye una de las propuestas políticas fundamentales de Foucault. "Me parece que es preciso sospechar algo así como una imposibilidad de constituir en la actualidad una ética del yo, cuando en realidad su constitución acaso sea una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable."³⁸

4.3 La afirmación de que la lucha contra el poder comienza con el sujeto, se desprende, según Agamben, de la transformación de la estructura de las clases sociales, que hasta no hace mucho marcó los destinos de la historia occidental. Ya no se trata de la lucha entre la burguesía y el proletariado, tal como Marx había descrito de manera precisa en el siglo XIX. En los tiempos que corren, una pequeña burguesía de dimensiones planetarias pretende absorber los antiguos conflictos vaciándolos de contenido, de modo que "las diversidades que han caracterizado la tragicomedia de la historia universal están expuestas y recogidas en una vacuidad fantasmagórica"³⁹.

Frente a esa potencia destructiva no se trata, según Agamben, de regresar el tiempo atrás para replantear las identidades en vías de extinción, como las nacionales o las de clase. La verdadera lucha debe ser hacia adelante, llevando hasta el máximo la desidentificación de la que se nutre la pequeña burguesía, pero que no puede completar sin horadar sus propios cimientos de clase. Entonces, sólo si el sujeto consigue desligarse de todo tipo de ataduras, podrá evitar la sujeción al poder de esa pequeña burguesía. No es por medio de una ética del yo en un proceso de subjetivación, como proponía Foucault, como el sujeto puede

³⁷ FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, p. 246.

³⁸ FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, p. 246.

³⁹ AGAMBEN, Giorgio. *La comunidad que viene*. Editorial Nacional, Madrid, 2003, p. 56.

enfrentar el poder, sino que Agamben postula que la liberación de toda atadura debe producirse mediante una desidentificación que elimine todo rastro del sujeto, fundando en su lugar un individuo cualquiera: el *cualsea*.

Si los hombres pudiesen no ser así, en esta o aquella identidad biográfica particular, sino ser sólo *el* así, su exterioridad singular y su rostro, entonces la humanidad accedería por primera vez a una comunidad sin presupuestos y sin sujetos.⁴⁰

5.- Palabras finales

Este trabajo se propuso exponer horizontalmente los ejes de coincidencia y divergencia sobre los que se construyen tres teorías contemporáneas del sujeto. En ese sentido, se pudo percibir, en los autores estudiados, que todos profieren una fuerte crítica a las definiciones esencialistas del sujeto. Por otra parte, la multiplicidad, descentralización e historización de sus concepciones del sujeto los llevó a repensar la relación entre el conocimiento y la experiencia, desarrollando cada uno una explicación, desde su marco teórico específico. Aún así, todos ellos rechazaron tanto la unificación universalista, como la separación, propia de la concepción antigua. Por último, la comprensión de la relación del sujeto con el poder, como se desarrolla en la contemporaneidad, encuentra importantes coincidencias entre los tres autores. Aún considerando los matices de cada perspectiva, todas coinciden en el desarrollo de una concepción del poder como intrínseca al sujeto. Y a su vez, como consecuencia de ello y sin obviar las diferencias señaladas, los autores encuentran en el sujeto y en la relación consigo mismo, uno de los focos más importantes para resistir y enfrentar a ese poder.

⁴⁰ AGAMBEN, Giorgio. *La comunidad que viene*, p. 57.

Bibliografía.

1. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer 1. El poder soberano y la nuda vida*. Editorial Nacional, Madrid, 2002.
2. _____. *La comunidad que viene*. Editorial Nacional, Madrid, 2003.
3. _____. *Lo abierto*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2006.
4. _____. *Infancia e historia*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2007.
5. _____. *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*. Las cuarenta, Buenos Aires, 2012.
6. ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Ediciones Paidós, Barcelona, 1993.
7. _____. *¿Qué es la política?* Ediciones Paidós, Barcelona, 1997.
8. _____. *La vida del espíritu*. Ediciones Paidós, Buenos Aires, 2010.
9. FOUCAULT, Michel. *Redes del poder*. Almagesto, Buenos Aires, 1996.
10. _____. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2002a.
11. _____. «El sujeto y el poder». En *Esto no es una pipa*. Editorial Nacional, Madrid, 2002b.
12. _____. «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad». En *Dichos y escritos. Tomo III*. Editorial Nacional, Madrid, 2002c.
13. _____. *Vigilar y Castigar*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.
14. _____. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2008a.
15. _____. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2008b.
16. _____. *La arqueología del saber*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2008c.
17. _____. *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009a.
18. _____. *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009b.
19. _____. *El gobierno de sí y de los otros*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009c.