

Bios/Etica, Politica

SOMMARIO

- p. 2 / Rossano Pecoraro – *Cosa resta della Filosofia Contemporanea?*
- p. 14 / Edgardo Castro – *Animales políticos : el tiempo de la vida y la politicidad del hombre*
- p. 31 / Giacomo Marramao – *Spatial turn: spazio vissuto e segni dei tempi*
- p. 37 / Laura Quintana – *Algunas políticas del arte en el orden consensual: Historias otras de cuerpos sin rumbo fijo*
- p. 49 / André Duarte – *Foucault y el enlace entre biopolítica y soberanía*
- p. 62 / Daniel Arruda Nascimento – *On biopolitics and human rights: an analysis concerning humanitarian help*
- p. 73 / Emanuela Fornari – *L'esilio come categoria filosofica*
- p. 87 / Roberto Nigro – *Adventures of the Anti-Dialectic*
- p. 99 / Thaddeus Metz – *How God could assign us a purpose without disrespect: reply to Salles*

Cosa resta della Filosofia Contemporanea?

Rossano Pecoraro •

Tra gli anni dieci e venti del XXI Secolo, nell'era digitale, al crepuscolo dell'epoca dei diritti, all'interno della pienezza etico-sociale-politica del sistema dell'“ultimo uomo”. Che cosa resta della Filosofia contemporanea? C'è, oggi, un “ciò” che resta o rimane¹ delle riflessioni sulla filosofia – sulla sua crisi, (ri)conferma, pluralizzazione, morte, inutilità, svuotamento, ecc., e sui suoi strumenti, compiti, scopi, funzioni, metodi, ecc.,? Si tratta di domande e inquietazioni antiche (e cicliche), sorte con la razionalità filosofica e ad essa fatalmente legate che, tuttavia, il pensiero del quarantennio finale del secolo scorso ha ripreso e radicalizzato con una potenza inedita.

Come ipotesi iniziale, questione di dove cominciare, come farlo e con chi o cosa (spesso definita, senza alcuna ombra di autoironia, questione dell'origine e del fondamento), vari scenari possono essere tracciati riannodando alcuni fili teoretici, storici e bibliografici che i lettori attenti dei materiali filosofici contemporanei individueranno senza difficoltà².

Il primo può essere ricostruito analizzando la sintetica e precisa diagnosi di Roberto Esposito³: le tre linee di tendenza che costituiscono di fatto la contemporaneità filosofica – tradizione analitica/teoria critica e ermeneutica/pensiero postmoderno, poststrutturalismo e decostruzione – mostrano evidenti segnali di “incertezza” e

• Professore del Dipartimento di Filosofia dell'“Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro” (UNIRIO) e Direttore del “Laboratório de Filosofia Política e Moral Gerardo Marotta” (CNPq/UNIRIO). Fra i suoi libri, *Os Filósofos – Clássicos da Filosofia* (3 volumi, a cura di – Vozes/Editora PUC-Rio), *Analíticos ou Continentais: uma introdução à Filosofia contemporânea* (7Letras), *Nihilismo* (Zahar), *Filosofia da História* (Zahar), *Nihilismo e (Pós)Modernidade* (Loyola/Editora PUC-Rio).

¹ È evidente, anche nel senso di ciò che avanza, delle rimanenze, del resto e dei resti.

² Malgrado l'assenza di estese e precise note e riferimenti che non farebbero altro che appensantire il nostro testo il cui scopo è quello di siglare la responsabilità di inaugurare il percorso della Rivista *Quadranti* e di servire di concisa introduzione a una serie di questioni storico-teoretiche dell'attualità.

³ Roberto Esposito, *Pensiero vivente*, Torino, Einaudi, 2010.

“stanchezza”, rivelano una profonda “crisi”⁴ provocata da due ordini di fattori. Il primo, per Esposito di minore importanza, deriva da problemi contingenti e occasionali: la scomparsa dei grandi Classici del pensiero del ventesimo secolo, il mancato ricambio generazionale, l’incapacità di rinnovarsi, la stagnazione teorica, la produzione di testi ripetitivi, autoreferenziali e spesso oscuri. Il secondo, individua nel “primato del linguaggio” (in tutti i suoi ambiti di applicazione: ontologico, epistemologico, testuale) la causa fondamentale della crisi della filosofia. Una volta subordinatasi al linguaggio – ai suoi giochi, ai suoi dialetti, alle sue famiglie di frasi, ai suoi gruppi di significati, ecc., – e dichiaratasi, pertanto, parziale, interpretativa, contingente, locale, la filosofia non ha potuto fare altro che autoattestare la sua fine, il suo essere strutturalmente inadatta a formulare, e legittimare, “modelli di razionalità universali o almeno universalizzabili”, riducendosi a pura “autonegazione” o a “estenuato” movimento di opinioni teoretico-politiche.

Riprendere e svecchiare la dicotomia Analitici/Continentali, tradizioni di pensiero che “si spartivano la Terra”, come disse lo storico della filosofia spagnolo José Ferrater Mora, potrebbe essere una chiave di lettura della storia filosofica degli ultimi decenni in grado di delineare un altro scenario di possibilità e sfide. Peccato, però, che la strada indicata dal libro ormai classico di Franca D’Agostini⁵ e dal vasto dibattito che ne seguì, inaugurato da Gianni Vattimo e Michael Dummett e articolato sulle varie sponde dei continenti filosofici in questione, sia obsoleta, ormai priva di qualsiasi tipo di validità e efficacia. Non solo per il trionfo dell’impero del linguaggio e l’annullamento (parziale o totale) della filosofia di cui discutevamo prima, ma anche e soprattutto per le difficoltà di un “dialogo” che si è rivelato forzato, creato e tenuto in vita artificialmente in nome di una generica disponibilità alla collaborazione e al rispetto accademico, e sul cui destino sarebbe più lucido smettere di scommettere. A meno che non si riprenda il confronto in un’ottica radicalmente conflittuale, che sia in grado di utilizzare la fecondità dell’opposizione e trasformarla in uno “strumento” di orientamento (capace di spiegare, per esempio, le ragioni dell’assenza di comunicazione tra scienza e filosofia).

Le gravi difficoltà e i cortocircuiti argomentativi del pensiero postmoderno – nelle sue vertenti più diverse: debolismo (Vattimo), ironismo-contingente-solidale

⁴ C’è da dire che il filosofo napoletano non intende infierire e infliggere un castigo più pesante alla filosofia di cui il nostro tempo è erede. Ma non sarebbe da chiedersi se invece di trovarci dinanzi ad una grave difficoltà, uno smarrimento, un improvviso cambiamento con effetti più o meno gravi e diversi e che può essere superato, affrontiamo, e siamo obbligati a confrontarci con, qualcosa di una intensità senza pari?

⁵ Franca D’Agostini, *Analitici e Continentali*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1997.

(Rorty), decostruzionismo (Derrida e “discepoli”) – dopo il *successo* accademico, culturale e sociale degli ultimi decenni sono i tratti fondamentali della terza situazione della filosofia di questo inizio secolo. Che si tratti di crisi, fallimento, ampliamento prospettico, retrazione, implosione è impossibile dirlo, così come è forse precipitoso affermare che la reazione al suo dominio, ossia, il “Nuovo Realismo”, sia “il carattere fondamentale della filosofia contemporanea”, lo “stato di cose” che indica un fatto: il “pendolo del pensiero, che nel Novecento inclinava verso l’antirealismo (...), con il tornante del secolo” si è spostato “verso il realismo”⁶. Quello che sembra fuori di dubbio, però, è l’*inadeguatezza* delle sue teorie, dei suoi obiettivi (ormai datati), dei nemici (la Metafisica, i Pensieri Forti, la Ragione, la Realtà, la Verità, ecc.) contro i quali continua a lottare senza percepirne lo svuotamento categoriale-fattuale e senza rendersi conto che i problemi, adesso, sono altri. Ciò non significa, si badi bene, negare o ridurre la portata: 1) delle istanze di libertà e emancipazione che i vari indirizzi filosofici del postmoderno hanno prodotto; 2) del valore dei suoi protagonisti; 3) dell’influenza e delle ripercussioni, del successo insomma, delle sue teorie.

È importante soffermarci su questo ultimo punto. L’inadeguatezza del pensiero postmoderno si rivela proprio a partire dal suo trionfo “global”. Esso “si ritrae, filosoficamente e ideologicamente, non perché abbia mancato i suoi obiettivi ma (...) perché li ha centrati sin troppo bene. Il fenomeno massiccio – (...) il motore principale della svolta – è stata proprio questa piena e perversa realizzazione, che ora sembra prossima all’implosione”⁷. Relativisti, populistici, debolisti, ironici sociali e mediatici, fautori della desublimazione e della desoggettivazione⁸ hanno realizzato il sogno della filosofia. “Così, i danni non sono venuti direttamente dal postmoderno (...) bensì dal populismo” che ha saputo usare con profitto le armi dei suoi teorici e ha goduto del suo “potente (...) fiancheggiamento ideologico”⁹. Il risultato? Questi “contraccolpi non hanno toccato solo *élites* più o meno vaste (...) ma anzitutto una massa di persone che di postmoderno non hanno mai sentito parlare, o quasi, e che hanno solo patito gli effetti del populismo mediatico, compreso il primo e il più grande: la convinzione che si tratti di un sistema senza alternative”¹⁰. Ci sarebbe molto da riflettere sui motivi per i quali da filosofia di liberazione da uno stato di soggezione e dominio il postmoderno si sia

⁶ Cfr. Maurizio Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Roma-Bari, Laterza, 2012 (“Prologo”).

⁷ Idem., p. 6.

⁸ Ironizzazione, desublimazione e desoggettivazione sono i tre “punti cruciali” attraverso i quali Ferraris si propone di “sintetizzare la *koiné* postmoderna”.

⁹ Maurizio Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, op. cit., p. 6.

¹⁰ Idem., pp.6-7.

trasfigurato in una sorta di Impero tirannico il cui relativismo si è imposto “per la prima volta nella storia” come “principio dell’opinione pubblica e principio orientativo di massa”¹¹. In questo senso, il fatto nuovo e dirompente è che non si propone una rivoluzione assiologica, un cambiamento del quadro normativo dei valori etico-morali e culturali, ma viene “contestata l’esistenza stessa” di un tale quadro normativo, di cui si attesta “l’inutilità ed anzi la dannosità”¹².

Biopolitica, vita e corpi come oggetti del potere, l’avanzata delle biotecnologie, lo spettro ancora poco visibile di una nuova seduzione eugenetica¹³: sono questi i punti principali del nostro quarto contesto. I libri e i saggi che ne ricostruiscono la storia e li affrontano teoreticamente non mancano¹⁴. Alcune questioni, però, meritano di essere riprese a partire dalle riflessioni di Michel Foucault e Friedrich Nietzsche.

Come è noto è a partire dal primo volume della *Storia della sessualità* e in seguito nei corsi tenuti al “Collège de France” (*In difesa della società; Sicurezza, territorio, popolazione; La nascita della biopolitica*) che il filosofo francese rivela l’orizzonte biopolitico che segna la fine della modernità e l’inizio del nostro tempo, ricostruendo e descrendo le sue dinamiche storiche e le sue implicazioni sociali, politiche e giuridiche. Oltre al conosciuto “rapporto” tra il vecchio e il nuovo ordine, cioè, tra il “potere sovrano” che si è esercitato per secoli sulla base del diritto “asimmetrico” di vita e di morte (“far morire o lasciar vivere”) e il “biopotere”, nel cui nucleo risuona la potenza della vita e sulla vita e che si traduce nel potere di “far vivere e lasciar morire” – ciò che è fondamentale è l’importanza degli scenari storici e concettuali che la diagnosi di Foucault offre al pensiero contemporaneo. Ossia: bios e potenza; le politiche per la vita e il potere sulla vita; il corpo come origine e fine delle dinamiche socio-politiche; “razzismo di stato”; la “statalizzazione del biologico”; “la presa in carico della vita da parte del potere (...) una presa di potere sull’uomo in quanto essere vivente”¹⁵. Il soggetto-oggetto di cui si tratta non è più la società o il corpo sociale e neppure l’individuo-corpo, ma qualcosa di totalmente inedito: la popolazione; qualcosa che è un

¹¹ Cfr. Giovanni Stelli, *Il filo di Arianna*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, 2012, p. 147.

¹² Idem., p. 148. Continua Stelli: “Per la prima volta ‘principi’ come ‘ogni verità ed ogni valore sono condizionati o ipotetici’, ‘non esistono valori in sé’, ‘ognuno costruisce i propri valori ed libero di farlo come vuole’, ‘tutte le scelte di vita sono equivalenti’, ‘importante è essere se stessi (qualunque cosa ciò significhi)’, si affermano come principi di un’etica pubblica apparentemente condivisa da larghi strati della popolazione”.

¹³ Sia, purtroppo, nel senso negativo-nazista sia in quello legato alla vecchia idea di perfettibilità della specie umana.

¹⁴ Il riferimento è alle opere di Roberto Esposito, Giorgio Agamben, Toni Negri, Michael J. Sandel, Jürgen Habermas, Peter Sloterdijk, Zygmunt Bauman.

¹⁵ Michel Foucault, *In difesa della società*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 206.

“nuovo corpo”, un corpo “molteplice”, un corpo con una “quantità (...) innumerevole di teste”. La biopolitica e il biopotere hanno a che fare con la popolazione “in quanto *problema al contempo scientifico e politico, come problema biologico e come problema di potere*”¹⁶. Si agisce sui “fenomeni generali”; si usano “meccanismi globali” con lo scopo di ottenere situazioni di “riequilibrio e di regolarità”; il problema diventa quello di “*prendere in gestione la vita, i processi biologici dell'uomo-specie* e di assicurare su di essi non tanto una disciplina, quanto piuttosto una *regolazione*”¹⁷.

Nella lezione del 17 marzo 1976 Foucault, dopo aver spiegato questi punti, si dedica a una serie di ricostruzioni che lui stesso definisce come una “lunga digressione” per poi ritornare al “problema” che sta tentando di porre. Qual è, dunque, il *problema fondamentale* (che è necessario riprendere e fissare con forza per evitare ulteriori addomesticamenti¹⁸)? Si tratta dei meccanismi di potere dello Stato moderno, dell'inquietante criterio che ne permette il funzionamento, della legittimità del suo utilizzo, degli scopi selettivi, in nome della grande salute della società-corpo, che si prescrive. In che modo, si chiede Foucault, viene esercitato “il diritto di uccidere” (il classico diritto del potere sovrano che non scompare, anzi si rafforza nel tempo della biopolitica) all'interno di una struttura di potere che pone *la vita* al centro del suo interesse, dei suoi interventi e delle sue dinamiche? Come è possibile che, in tali condizioni un “potere politico (...) uccida, rivendichi la morte, esiga la morte, faccia uccidere, dia l'ordine di uccidere, esponga alla morte non solo i suoi nemici, ma persino *i suoi stessi cittadini?*”¹⁹. Attraverso il *razzismo*, è la risposta.

Un razzismo di tipo nuovo, diverso, che funziona in un altro modo e che si iscrive “all'interno dei meccanismo dello stato”, che permette il funzionamento delle sue strategie di intervento, difesa/oppressione e selezione, inserendosi “come meccanismo fondamentale del potere esattamente così come viene esercitato negli stati moderni”²⁰. Si tratta, appunto, del “razzismo di stato”: 1) che rappresenta il modo in cui si introduce all'interno di quella “vita che il potere ha preso in gestione” la “separazione” tra ciò “che deve vivere e ciò che deve morire” e si stabilisce una “cesura di tipo biologico”; 2) che riprende la “relazione guerriera” tipica della sovranità – “se vuoi vivere è necessario che l'altro muoia”, che i tuoi nemici siano massacrati –, ma la mette in atto e la fa funzionare in una maniera totalmente nuova e compatibile con il

¹⁶ Idem., p. 212. Corsivi nostri.

¹⁷ Idem., p. 213. Corsivi nostri.

¹⁸ A questo proposito si vedano le sezioni finali del nostro scritto.

¹⁹ Michel Foucault, *In difesa della società*, op. cit., p. 220. Corsivo nostro.

²⁰ Idem.

biopotere trasformandosi appunto in una “relazione biologica”: il razzismo di stato – che si trasfigura e si impone come ciò che possiamo definire come criterio di azione e legittimità – “consentirà di dire: ‘più le specie inferiori tenderanno a scomparire, più gli individui anormali saranno eliminati, meno degenerati rispetto alla specie ci saranno, e più io – non in quanto individuo, ma in quanto specie – vivrò, sarò forte, vigoroso e potrò proliferare”²¹; 3) nella cui prospettiva biologica la morte dell’altro è ciò “che renderà la vita in generale più sana e più pura”; la vita in generale della Società e dello Stato giacché avversari e nemici non sono più individuati a partire da relazioni di guerra, militari o politiche, ma da criteri biologici che impongono la soppressione dei pericoli, esterni e *interni*, per la popolazione: la “messa a morte, l’imperativo di morte, nel sistema del biopotere è ammissibile solo se si tende non alla vittoria sugli avversari politici, ma alla eliminazione del pericolo biologico e al rafforzamento, direttamente collegato a questa eliminazione, della specie stessa”²².

In questo orizzonte la complessa e controversa riflessione di Nietzsche su politica, vita, biologia e oltre-uomo – in altri termini la “prospettiva biopolitica della sua filosofia”²³ – può trasformarsi in una ulteriore chiave di lettura del nostro tempo, delle sue sfide e delle sue minacce tanatopolitiche. Le tesi, lucide e intense, del filosofo tedesco su questi temi dovrebbero essere lette senza soffermarsi più di tanto sugli eccessi di stile, letterari o messianici (e meno che mai alla luce di antiquati e sterili accostamenti al nazismo), ma prendendo molto sul serio la forte *tensione sociale e morale* che le attraversa e le fonda. Dalla vita come volontà di potenza e nulla più all’allerta sulla sua trasformazione in unico oggetto della politica, dalla centralità del corpo contro i suoi dispregiatori alla diagnosi della mediocrità contemporanea dell’ultimo uomo, dalle possibilità e dai pericoli di quella che oggi chiamiamo ingegneria genetica all’annuncio dell’oltre-uomo... “I tentativi di *sfuggire al nichilismo* senza transvalutarne i valori sortiscono l’effetto opposto, acutizzano il problema”²⁴ scrive Nietzsche. E in che senso dovremmo capire il “vero enigma” che l’animale razionale pone alla filosofia? “*Da comprendere*: ogni specie di decadenza e di malattia non ha mai smesso di contribuire alle valutazioni d’insieme; e nelle valutazioni diventate dominanti la *décadence* è diventata senz’altro preponderante: non soltanto dobbiamo lottare contro le condizioni che sono conseguenza di tutta la presente miseria della degenerazione, ma *ogni décadence finora*

²¹ Idem., p. 221.

²² Idem.

²³ L’espressione è di Roberto Esposito. Cfr. *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004.

²⁴ Friedrich Nietzsche, “Frammento postumo 28”, in: *La volontà di potenza* (edizione a cura di Maurizio Ferraris e Pietro Kobau), Milano, Bompiani, 1994, p. 19.

esistita si è conservata, è rimasta *viva*. Una simile aberrazione complessiva dell'umanità dai suoi istinti generali, una simile generale *décadence* del giudizio di valore è il punto interrogativo *par excellence*, il vero enigma che l'animale 'uomo' pone al filosofo²⁵”.

Un quinto contesto è quello che si lascia definire a partire da tre vettori interpretativi, vale a dire, la spettacolarizzazione della vita quotidiana (e per molti versi anche della filosofia, nelle sue vertenti più “post-”, “pop”, “allegro-vitaliste”, “da copertina e da new media”, ecc.); la presenza e l'autorevolezza del filosoficamente corretto in tutti i settori in cui si divide il nostro lavoro storico-teoretico; il totalitarismo pluralizzato della società dei consumi.

Sul primo punto non c'è molto da dire, non solo per i limiti e gli scopi che il nostro scritto si è imposto, ma anche perché la vasta e dispersa produzione teorica nell'ambito delle varie scienze umane e sociali rende superflua qualsiasi tentativo di individuare i fili più importanti della discussione. Per quanto riguarda il secondo basterà notare che la spinta propulsiva e emancipatrice del “movimento” sembra essersi arrestata di colpo, mentre alcuni dei suoi effetti tardano ad essere compresi nella loro gravità. Pensiamo, solo per fornire un unico esempio, all'addomesticamento²⁶ non di autori “maledetti” o considerati tali, ma di grandi Classici del pensiero filosofico – da Platone a Aristotele, da Hegel a Nietzsche e Foucault... Scritti, temi, questioni, difficoltà, diagnosi, chiavi di lettura che vengono sottomessi alla convenienza filosoficamente corretta del momento e dell'interprete e così spiegati a lezione, trasmessi agli studenti o agli ascoltatori di un convegno, presentati nelle pagine dei manuali.

Il terzo vettore merita qualche riflessione in più. In primo luogo per sottolineare la differenza radicale tra il “consumo”, bisogno e attività di singoli animali razionali, da millenni legata alle necessità vitali degli esseri umani, e il “consumismo”, caratteristica della società nella quale il consumo ha acquisito nella totalità delle persone (con gradi e forme diverse, ma possiamo dire probabilmente *identiche nella sua essenza*) “una importanza centrale” trasfigurandosi nello “scopo stesso dell'esistenza” scandita dal “volere”, “desiderare”, “agognare” qualcosa e dal bisogno irrefrenabile di “fare esperienza ripetuta di tali emozioni” che si rivelano essere il concreto fondamento

²⁵ Idem., p. 25.

²⁶ Nei suoi vari significati: modificare a proprio vantaggio; manipolare; rendere inoffensivo, mansueto; domare.

dell'economia dello stare-con-gli altri, il cardine della società²⁷. Il consumismo è la “principale forza che alimenta e fa funzionare la società che coordina la riproduzione sistemica, l'integrazione sociale, la stratificazione sociale e la formazione degli individui, oltre a svolgere un ruolo di primo piano nei processi di autoidentificazione individuale e di gruppo e nella scelta e ricerca dei modi per orientare la propria esistenza”²⁸.

Non c'è molto da discutere sull'efficacia ermeneutica di questa diagnosi. D'altra parte è evidente la strumentalità (e l'inadeguatezza) delle descrizioni accademiche più accreditate dell'attività dei consumatori e del grado di potere sovrano e di decisione del soggetto (che si riflette, si badi, nelle (auto)descrizioni che gli stessi consumatori fanno di se stessi e dei loro circoli o gruppi nella moltiplicazione dei detti, degli scritti, dei like e dei post nelle reti sociali). In sintesi: il consumatore/soggetto viene descritto come la “vittima” di una situazione oggettiva e a lui estranea in cui è ingannato, truffato, sedotto da pubblicità senza scrupoli, manipolato, confuso; o è rappresentato come una specie di “eroe della modernità”, intelligente, razionale, capace di scegliere e di decidere, padrone di sé. Ci viene detto, insomma, che esiste una differenza fondamentale tra noi e le merci, tra le cose che ci vengono offerte e coloro che hanno la possibilità di sceglierle. In realtà non è così. Ciò che la società dei consumi, per usare i termini di Bauman, attentamente custodisce e totalmente occulta, è che questa divisione non esiste: “Nella società dei consumatori nessuno può diventare soggetto senza prima trasformarsi in merce, e nessuno può tenere al sicuro la propria soggettività senza riportare in vita, risuscitare e reintegrare costantemente le capacità che vengono attribuite e richieste a una merce vendibile (...). È la *trasformazione dei consumatori in merce*, o meglio ancora, la loro dissoluzione nel mare delle merci”²⁹.

Una delle caratteristiche del nostro tempo – la ieratica idolatria del qui e ora, il feticismo dell'adesso, gli imperativi categorici dettati dall'ideologia dell'eterno presente – può essere esaminata con più chiarezza proprio a partire da questa prospettiva. In una società in cui è scomparso qualsiasi telos e il tempo si rivela vuoto perché senza passato né futuro, l'esistenza individuale e collettiva è scandita da una successione di adesso, di istanti sempre declinati al presente lacerati tra la promessa del senso che viene (un altro big bang, lo definisce Bauman) e la delusione tragica del fallimento e dell'occasione sprecata. È per questo che nella “vita dell'adesso” gli abitanti del tempo

²⁷ Cfr. Colin Campbell, “I shop therefore I know that I am: the metaphysical basis of modern consumerism”, in: Karin Ekstrom e Helene Brembeck (a cura di), *Elusive Consumption*, New York, Berg, 2004; Zygmunt Bauman, *Consumo dunque sono* (2007), Roma-Bari, Laterza, 2011.

²⁸ Zygmunt Bauman, *Consumo dunque sono*, op. cit., p. 36.

²⁹ Idem., p. 17.

dei consumi sono spinti a “far presto” non solo per “acquisire e raccogliere”, ma anche e essenzialmente, guidati da un bisogno imperioso al contempo individuale e sociale, per “scartare e sostituire”. Se il senso non viene, peggio per lui. Se l’adesso acquistato o raccolto si rivela difettoso o non corrisponde alle mie aspettative o richiede qualche sforzo di comprensione ermeneutica in più (si tratti di un telefonino o di un nuovo “amore”) non mi resta altro da fare – con la legittimazione che la filosofia, il senso comune e la cultura dominante mi forniscono – che buttarlo via e sostituirlo in un processo perenne e bipolare che oscilla tra l’euforia e la depressione. Ciò che ci viene offerto, del resto, è pur sempre una promessa di “nuove e inesplorate opportunità di felicità”: dunque, o un senso, qualsiasi esso sia, “si verifica *subito*, al *primo tentativo* e *in questo momento*, oppure non ha più senso attardarsi in quel determinato punto ed è tempo di lasciarselo alle spalle per passare a un altro punto. Ogni punto temporale, in quanto luogo per un big bang, svanisce poco dopo la sua comparsa”³⁰.

Un ultimo, decisivo orizzonte di senso può essere pensato all’interno di quella che vari filosofi e sociologi della politica hanno definito la trasformazione individuale e collettiva (antropologica, politica, sociale, economica) provocata dall’affermazione del (neo)liberalismo. In gioco, ancora una volta, c’è la questione del “soggetto” e della “produzione di (nuove) soggettività”, che *se da un lato* costituiscono la massa vivente che agisce, compra, si esprime in rete e attraverso le reti, vota, si offre e s’informa, scende in piazza a protestare e “indignarsi”, *dall’altro* incarnano nella maniera meno virtuale del termine l’essenza stessa del “Sistema egemonico” contro il quale credono di lottare e che, anche con il decisivo contributo della classe di coloro che vengono ancora chiamati intellettuali (accademici, giornalisti, professori, ecc.) o di chi è proclamato con qualche centinaia di “like” maestro del pensiero altrui, svuotano di ogni *eventuale* senso, soggettivo, sociale, simbolico, sessuale, politico, qualsiasi attività – dal “godimento” e dalla “jouissance” di Lacan, Barthes e poi di certa “sinistra lacaniana”, alle “lotte del 2011”, dai vari movimenti globali “Occupy” e “Indignados” alla “rivoluzione (sic) brasiliana” del 2013.

Scrivono Toni Negri e Michael Hardt: “L’egemonia della finanza e delle banche ha prodotto l’indebitato. Il controllo sui network di informazione e comunicazione ha creato il mediatizzato. Il regime securitario e il generalizzato stato di eccezione hanno costruito una figura preda della paura e desiderosa di protezione: il securizzato. E la corruzione della democrazia ha forgiato una strana figura depoliticizzata: il

³⁰ Idem., p. 46. Corsivi nostri.

rappresentato. Queste soggettività costituiscono il terreno sociale sul quale – e contro il quale – devono agire i movimenti di resistenza e ribellione”³¹. È evidente che l’azione nel suo significato più forte, efficace e rivoluzionario non può prescindere dai “suoi” soggetti, dalle “sue” masse e dai “suoi” poteri; che nello scenario attuale, alla prova della realtà costituente, svuotati senza opporre resistenza dal meccanismo pulsionale dell’epoca digitale e richiamati all’ordine dal desiderio di normalizzazione imposto dai padroni dei social network – non sono stati altro che soggetti, masse e poteri di un clamoroso fallimento. È qui che si innesta il problema (non nuovo) della resistenza: dei “luoghi della resistenza” (dalle classiche riflessioni di Michel Foucault a quelle più liquide dei suoi discepoli contemporanei); della critica della propria nozione di “luoghi” e di “strategie microfisiche”, della consapevolezza dell’estrema “fluidità dei dispositivi di controllo”, della necessità di una “politica dell’atto rivoluzionario”, dell’urgenza di trasformare radicalmente la maniera di pensare il problema: non più “come resistere”, ma incitare all’azione per annichilire il “dispositivo dominante” capitalista e (neo)liberista e la sua ideologia egemonica³².

In questo contesto, lo sappiamo bene, le domande classiche della tradizione politico-filosofica vengono scandite di nuovo: ora, come fare? chi è il soggetto dell’atto rivoluzionario? quali soggettività o gruppi? con che programma? dove puntare? quali sono le priorità? e il dopo? e le sfide poste dalla costituzione di un potere costituente? “I ricchi non rinunceranno volontariamente a soldi e proprietà e i tiranni non abbasseranno le armi né cederanno le redini del potere. Dovremo infine prenderle, ma andiamoci piano. Non è così semplice”³³. I movimenti dell’inizio degli anni dieci hanno sì prodotto qualcosa, lanciato segnali potenzialmente nuovi e diversi (soprattutto nelle loro fasi iniziali, per essere più precisi, tra lo spontaneismo organizzato del principio e i primi consolidamenti), creato speranze e opportunità. “Ma questi esperimenti (...) non hanno la forza necessaria per rovesciare il potere dominante. Perfino grandi successi si dimostrano di frequente tragicamente limitati”³⁴.

³¹ Michael Hardt e Antonio Negri, *Questo non è un manifesto*, Milano, Feltrinelli, 2012, p. 15.

³² Solo per fornire alcune chiavi di lettura tra le molte possibili, Cfr.: Judith Butler e Catherine Malabou, *Sois mon corps: une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Paris, Bayard, 2010; Slavoj Žižek, *The Year of Dreaming Dangerously*, Londra, Verso, 2012, *Did Someone Say Totalitarianism? Four Interventions in the Misuse of a Notion*, Londra, Verso, 2001, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Londra, Verso 1999; Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londra, Verso, 1990, *On Populist Reason*, Londra, Verso, 2005; Alain Badiou, *L’Être et l’Événement*, Paris, Seuil, 1988, *Logiques de monde*, Paris, Seuil, 2006.

³³ Michael Hardt e Antonio Negri, *Questo non è un manifesto*, op. cit., p. 97.

³⁴ Idem.

Ancora una volta: che fare? Le soluzioni oscillano tra una sorta di millenarismo di sinistra (Negri e Hardt), la visione della prassi politica come evento/atto rivoluzionario privo di concretezza istitutiva e di un'effettualità che sembra lasciare poco, o nessuno spazio, a scenari non utopici-miracolosi (Žižek), l'idea di una nuova costruzione sociale a partire da un indefinibile "immaginario costituente radicale"³⁵ (Castoriadis). In sintesi: "Non possiamo sapere quando l'evento si produrrà. Ma ciò non vuole dire che dobbiamo limitarci ad aspettare. Il nostro compito politico è paradossale: è nostro dovere prepararci all'evento anche se non sappiamo quando accadrà"³⁶.

Ora, un'indicazione effettiva e funzionale (molto più che l'avvento del *commoner*, colui che realizza l'azione del "rendere comune" le cose del mondo di cui parlano Negri e Hardt³⁷) viene da un'idea, un'esperienza, una prassi *antica*, efficace in *altre* epoche storiche: dovremmo ricordare, infatti, che "nel corso della storia accadono eventi inaspettati e imprevedibili, in grado di rimescolare del tutto le condizioni del potere politico e le possibilità (...) Tali eventi politici si ripeteranno. Non è solo una questione di numeri. Un giorno milioni di persone manifestano in strada e non cambia niente, un altro l'azione di un piccolo gruppo riesce a rovesciare l'ordine costituito"³⁸.

La nostra era, però, appare diversa, segnata da qualcosa di inaudito e di radicalmente nuovo – la rivoluzione digitale, internet e reti sociali, la spettacolarizzazione della struttura esistenziale e simbolica dell'essere nella sua totalità. L'impero della doxa, l'affermazione dei diritti di tutte le cose del mondo – che costituisce al tempo stesso la causa e l'effetto della trasformazione sociale, culturale e antropologica di cui siamo, di nuovo, soggetti e oggetti. A ciò si deve l'estrema difficoltà di articolare forme di resistenza, atti rivoluzionari/costituenti, ecc., non (o almeno non solo) contro l'oppressione o alla violenza del sistema-capitalista-egemonico-liberista-globale-polizESCO-terrorista. La teoria politica di uno degli idoli della sinistra sociale e filosofica contemporanea, Che Guevara, andava in questa direzione quando, nell'affrontare la questione delle azioni con cui istituire (o accelerare) le condizioni oggettive dell'evento rivoluzionario, sosteneva la centralità non solo di quello che

³⁵ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975; *L'imaginaire comme tel*, Paris, Hermann Philosophie, 2008.

³⁶ Michael Hardt e Antonio Negri, *Questo non è un manifesto*, op. cit., p. 98.

³⁷ È l'ultima fermata del libro già citato *Questo non è un manifesto*.

³⁸ Michael Hardt e Antonio Negri, *Questo non è un manifesto*, op. cit., pp. 97-98.

definiva “foco”, cioè di un gruppo relativamente ristretto di attivisti³⁹ che attraverso azioni di lotta e propaganda fosse in grado di costruire una “situazione oggettivamente rivoluzionaria”, ma anche l’esistenza – necessaria e sufficiente – di tre (pre)condizioni di partenza. Ossia: la scarsa legittimazione del potere e dell’autorità di governo agli occhi dell’opinione pubblica; la presenza di conflitti e tensioni sociali non più risolvibili attraverso i normali canali istituzionali e con i mezzi e i metodi ordinari; la percezione più o meno clara da parte dei cittadini della stagnazione conservatrice dell’ordine costituito e, pertanto, dell’impossibilità di ottenere mutamenti sociali, politici e economici ricorrendo ai normali strumenti legali.

Ma queste condizioni, oggi, qui e ora, esistono? Riusciamo a vedere la violenza mite del potere? Siamo capaci di individuare le reti e le relazioni di potere che ci seducono, ci paralizzano nei nostri interminabili conflitti di interesse e ci rendono complici del gioco di legittimazione del quale si nutrono? Possediamo ancora la forza di evitare la sedazione del conflitto⁴⁰ e di valutare ciò che è normale, istituzionale, ordinario, morale e ciò che non lo è? Capiamo che il rovesciamento essere-dover essere non è più sufficiente? Siamo in grado di percepire che l’ordine costituito siamo noi – con il nostro consumismo di status, i nostri telefonini e tablet, i nostri “like” e i nostri post, i nostri selfie e il nostro culto dell’“eterno presente”, la solitudine e la schiavitù delle nostre “libertà”?

Forse dovremmo resistere a altre oppressioni, lottare contro altre egemonie, attaccare altri dispositivi dominanti. Nel mirino non più (o non solo) i colpevoli e i contumaci dei quali abbiamo discusso; ma la *mediocrità operosa* di “quei” soggetti e di “quelle” produzioni di soggettività, che è uno dei segni distintivi della nostra epoca⁴¹.

³⁹ Il Che parlava di guerriglieri e di azioni di guerriglia. Ma svecchiare, aggiornare, (ri)utilizzare vocabolari ormai datati non è, forse, uno dei nostri compiti più importanti?

⁴⁰ Si tratta di ciò che in contesti brasiliani abbiamo definito “rivotrilização do conflito”.

⁴¹ Il tema della mediocrità operosa, e la sua prima parte che si occupa della filosofia del volgare, già da qualche tempo latente nei nostri studi, sarà uno degli oggetti privilegiati delle nostre ricerche future. È da chiarire che i termini mediocrità, mediocre, volgare, ecc., non vengono “utilizzati” con intenzioni dispregiative. Rappresentano per noi categorie e concetti decisivi per comprendere il nostro tempo.

Animales políticos: el tiempo de la vida y la politicidad del hombre

Edgardo Castro *

Resumen

Este artículo discute los sentidos del concepto aristotélico de animales políticos a la luz del debate biopolítico contemporáneo, es decir, de la oposición entre *bíos* y *zōé*. Expone los diferentes sentidos del concepto aristotélico de animal político: biológico, económico y específicamente reservado a la vida de la *pólis*. A luz de estos desarrollos, muestra cómo la distinción entre *bíos* y *zōé* no se superpone con la de vida humana y vida animal, ni con la de libertad y naturaleza; sino entre las formas definidas de la vida y su desarrollo temporal.

Palabras clave

Biopolítica; Vida; Politicidad; Animalidad.

Abstract

This article discusses the Aristotelian sense of political animal in the light of contemporary biopolitical discussion, ie the opposition between *bíos* and *zōé*. It exposes the different senses of the Aristotelian concept of political animal: biological, economic and specifically reserved to the *pólis*. It shows why the distinction between *bíos* and *zōé* does not overlap with that of human life and animal life, or that of freedom and nature, but between definite forms and the temporal development of life.

Keywords

Biopolitics; Life; Politics; Animality.

* Doctor en Filosofía (Université de Fribourg, Suiza), profesor universitario e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (Conicet) de Argentina. Ha sido profesor invitado en universidades extranjeras de Italia, Brasil, Chile, Colombia e investigador visitante del CNPq en la Universidad de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil). Es autor, entre otros trabajos, de: *Diccionario Foucault* (Siglo XXI, Buenos Aires, 2011), *Lecturas foucaultenas. Una historia conceptual de la biopolítica* (Unipe Editorial Universitaria, 2011), *Introdução a Agamben* (Autêntica, 2012). Sus líneas de investigación se centran en la filosofía francesa e italiana contemporánea.

La distinción entre *bíos* y *zōé*, dos términos griegos que pueden traducirse por vida, ocupa un lugar central en el debate filosófico contemporáneo. Esto se debe, en gran medida, al exordio de la obra de Giorgio Agamben de 1995, *Homo sacer*. Algunos trabajos relativamente recientes, como el de Laurent Dubreuil (« De la vie dans la vie : sur une étrange opposition entre *zōé* et *bíos* ») y el de James Finlayson (“Bare Life” and Politics in Agamben’s Reading of Aristotle”), han puesto vehemente en duda el fundamento de esta distinción. En el mismo sentido, aunque ni Dubreuil ni Finlayson remitan a él, ya se había expresado Jacques Derrida en su seminario titulado *La bête et le souverain*, más precisamente, en la sesión del 20 de marzo del 2002. También para Derrida, se trata de una distinción que no es ni clara ni segura y, por lo tanto, se hace difícil suscribir la posición de Agamben según la cual la formación de la biopolítica se produce por la aparición de una zona de indistinción entre ambos conceptos de vida (Derrida 2008: 420-421).

Las posiciones sostenidas por estos autores pueden resumirse en tres tesis: 1) no existe en la lengua griega una decisiva y tajante distinción entre *bíos* y *zōé*, 2) *bíos* no es un término reservado a los seres humanos y 3) la argumentación de Agamben y de quienes retoman su pensamiento carece de apoyo filológico y, por lo tanto, de fundamento.

1. *Bíos, zōé, zōé politiké, economía política (algunas precisiones)*

Ya nos hemos ocupado de algunos aspectos de este debate en un reciente artículo titulado «Acerca de la (no) distinción entre *bíos* y *zōé*» (Castro 2012). Nos interesa, ahora, continuar el análisis allí esbozado en tres direcciones. En primer lugar, en relación con el concepto aristotélico de animal político; en segundo lugar, respecto de las fuentes de la obra de Giorgio Agamben; y, finalmente en tercer, respecto de los matices semánticos de los términos en cuestión. Para ello, resulta conveniente comenzar con algunas precisiones:

Según Agamben, *zōé* expresa “el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivientes (animales, hombres, dioses)” y *bíos*, “la forma o manera de vivir propia de un individuo o de un grupo”. Por ello, concluye, “hablar de una *zōé politiké* de los ciudadanos de Atenas no habría tenido sentido” (Agamben 1995: 3).⁴² Precisamente Hannah Arendt, en *The Human Condition*, a quien Agamben refiere en estas mismas

⁴² Excepto que indiquemos lo contrario, remitimos a las ediciones en lengua original y las traducciones son nuestras.

páginas iniciales de su trabajo (aunque no, al menos explícitamente, para establecer esta distinción), ya se había servido de la oposición entre *zōé* y *bíos* y *oíkōs* y *pólis*, con el objetivo de explicar la novedad política de los modernos respecto de los antiguos. Según ella, con la Modernidad la *zōé* ha ingresado en la *pólis* y, de este modo, se hizo posible la aparición de una economía política, algo también impensable para los griegos (Arendt, 1998: sobre la oposición entre el ámbito de la política y la *oikía*, p. 24 ; acerca de la noción de economía política, p. 29 ; y sobre la distinción entre *bíos* y *zōé*, p. 97).

Ahora bien, la expresión « *zōé politiké* » es ciertamente poco frecuente en griego. No aparece, por cuanto sabemos, en los autores de la época clásica; pero, a decir verdad, no carece de sentido. La encontramos, por ejemplo, en los comentarios de Proclo a la obra de Platón : *Im platonis rem publicam Commentari* (Teubner, Leipzig, 1965 : vol. I, 16, 67, 187, vol. II, 1) y en *Platonis Timaeum Commetaria* (Teubner, Meipzig, 1965, vol. I, 61 y 148). También aparece, aunque se trata de un romano que escribe en griego helenístico, en las *Meditaciones* de Marco Aurelio (libro IX, cap. 23). Respecto de la expresión "economía política", debemos hacer una observación semejante a la que hicimos en relación con la expresión « *zōé politiké* », es poco frecuente y no aparece en los autores de la época clásica; pero existe en griego. La encontramos en los comentarios de Juan Crisóstomo y Juan Damasceno a las cartas de Pablo (vol. 60, p. 617 y vol. 95, p. 545 de la serie griega de la *Patrologia* de Migne).

En relación con las conclusiones que extraen los críticos de la distinción entre *bíos* y *zōé*, resulta necesario anticipar que, a pesar de que el trabajo de Agamben comience con la mencionada distinción, la tesis central del libro se desarrolla en el sentido exactamente contrario. El dispositivo biopolítico que Agamben describe en *Homo sacer*, para explicar el modo en que el derecho y sobre todo el derecho soberano está en relación con la vida y la captura, funciona finalmente produciendo una zona de indistinción o indiscernibilidad entre la *zōé* y el *bíos*, entre la vida natural y la política. Para hablar de esta zona de indiscernibilidad, Agamben se sirve precisamente de las expresiones “vida desnuda” y “vida sagrada”.

Por último, también es necesario tener en cuenta que, aunque Michel Foucault (cuyos trabajos constituyen un lugar frecuentemente visitado por los autores de la corriente biopolítica contemporánea, como el propio Agamben también al inicio de *Homo sacer*) se sirva de la distinción entre *bíos* y *zōé*, nunca lo hace en el marco de sus escritos sobre biopolítica publicados hasta la fecha, es decir, en el conjunto de textos que van desde “La naissance de la médecine sociale”, la conferencia en Río de Janeiro

de 1974, hasta el curso en el Collège de France de 1979, titulado *Naissance de la biopolitique*.

Los múltiples sentidos de «animal político» en Aristóteles

Como veremos, muchos aspectos concernientes a la distinción entre *zōé* y *bíos* se irán aclarando a medida que avancemos; de todos modos, volveremos luego, más detalladamente, sobre esta cuestión filológico-conceptual. Pero antes, nos interesa establecer de qué habla Aristóteles cuando se sirve del término “político” y, más precisamente, cuando utiliza la expresión «animal político». Pues, a nuestro juicio, sólo así resultará posible, por un lado, sopesar el alcance de las tesis de Arendt y Agamben y, por otro, más allá de estos autores, también lo que está realmente en juego en la duplicidad terminológica *zōé-bíos*. Nuestro objetivo, en efecto, no es ni responder ni reafirmar las críticas de Derrida, Dubreuil y Finlayson, aunque de paso lo hagamos; sino, sobre todo, abordar la cuestión en sí misma.

Comenzaremos, para ello, con un pasaje de la *Historia animalium*, 487b 33 – 488a 13. Según la opinión de los especialistas, se trata de un texto frecuentemente olvidado o relegado, pero que en los últimos años ha motivado toda una insoslayable discusión (Mulgan 1974, Kullmann 1980, Cooper 1990, Depew, 1995). En este pasaje Aristóteles sostiene:

«He aquí también ahora algunas diferencias relativas al tipo de vida y a las actividades de los animales [*katà tous bíous kai tàs práxeis*]. Unos son gregarios [*agelaía*], otros solitarios [*monadiká*], ya se trate de los animales que andan en tierra, que vuelan o que nadan; otros participan a la vez [*epamphoteríxei*] de estos dos modos de vida. Entre los animales que viven en grupos y entre los solitarios [*kai tón monadikón*], unos son políticos [*politiká*], otros están diseminados [*sporadiká*]. Ejemplo de animales gregarios son: entre las aves, el grupo de las palomas, la grulla, el cisne (en cambio ninguna ave rapaz es gregaria); entre los nadadores, muchas especies de peces, como, por ejemplo, los llamados migradores, atunes, pelámides y bonitos. En cuanto al hombre, participa de ambas formas de vida [*epamphoteríxei*]. Son políticos, los animales que actúan con vistas a una obra común [*hén ti kai koinòn ... tò érgon*], lo que no ocurre siempre con los animales gregarios. Pertenecen a esta categoría el hombre, la abeja, la avispa, la hormiga, la grulla. Entre estos, unos como las grullas y el género de las abejas están sometidos a

un jefe [*hupf' hegemóna*]; otros, como las hormigas y otros muchos, son anárquicos [*ánarcha*]. Por otra parte, tanto los animales que viven en grupo como los solitarios, ya son sedentarios, ya cambian de lugar.»⁴³

Las distinciones presentes en este texto se ubican dentro de una serie más amplia con las cuales Aristóteles presenta, de manera preliminar, los temas de su investigación. Estas distinciones, resulta necesario tenerlo presente, responden a cuatro categorías: las partes (*mória*) de los animales, sus disposiciones (*étbe*), sus formas de vida (*bíos*) y sus conductas (*práxeis*).

En relación con estas dos últimas categorías, las formas de vida y las conductas, el texto en cuestión, ubicado entre las características que diferencian a los animales según el hábitat (terrestres, voladores o acuáticos) y las formas de alimentación (carnívoros, carpófagos u omnívoros), articula tres pares de distinciones: animales gregarios o solitarios (*agelaía-monadiká*), políticos o diseminados (*politiká-sporadiká*) y que poseen un jefe o son anárquicos (*hupf' hegemóna-ánarcha*). Cada una de estas clases es, además, ejemplificada.

Para abordar la discusión acerca de qué habla Aristóteles cuando emplea la expresión «animales políticos», son necesarias algunas aclaraciones. Respecto de los seres humanos, nos encontramos con que son gregarios, pero también solitarios. El hombre, literalmente, *epamphoteríxei*. Los traductores ofrecen varias versiones de este verbo que aparece dos veces en nuestro texto: pertenecer a ambas categorías (*appartient aux deux catégories*),⁴⁴ dualizar (*dualizing*), estar en ambos lados (*falling toward both sides*), estar más de un lado que del otro (*more toward one than the other*), tender hacia los dos lados (*tend to both sides*; Depew 1995: 175).

Algunos autores, como Ricahrd Mulgan, vinculan este ser solitario del hombre con la parte final de la *Ética a Nicómaco* 1177b 26-1178a 14 (Mulgan 1974: 438), es decir, con el ideal de un *bíos theoretikós* (vida contemplativa); pero no todos coinciden. Algunos, en efecto, sostienen que habría que entenderlo como una excepción dentro del esquema de las divisiones (Depew 1995: 176-177).

La segunda observación concierne a la presencia de la expresión “*kaì tón monadikón*” antes de distinguir entre políticos y diseminados. Aquí, el problema consiste

⁴³ Tomamos como base la traducción de Julio Pallí Bonet (Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, Madrid, Gredos, 1992); pero, además de incluir algunas expresiones griegas, la hemos notablemente modificado. En efecto, la versión original de esta traducción española hace difícil percibir el problema que nos interesa aquí.

⁴⁴ Según el traductor de la edición de Belles Lettres, Pierre Louis; cf. Aristóteles 1964: 5-6.

en establecer si la división entre *politiká* y *sporadiká* es aplicable sólo a los animales gregarios o también a los solitarios (*kaì tón monadikón*).

A pesar de que, como señala Depew refiriéndose a la argumentación de John Cooper al respecto, “las consideraciones alegadas son todas interpretativas; generalmente, el peor género de razones para una manipulación editorial” (Depew 1995: 158); hay cierto consenso acerca de la necesidad de suprimir del texto el “*kaì tón monadikón*”. De este modo, políticos y diseminados, se aplicaría sólo a los animales gregarios y no a los solitarios.⁴⁵

Una última observación, acerca de lo que quiere decir aquí Aristóteles con el término “*sporadiká*”. Parece lógico – o al menos posible –, como sostiene Carnes Lord, remitirse al libro primero de la *Política*, donde, en esa breve descripción genética de la *pólis*, el filósofo habla de *sporádes* a propósito de la descripción homérica de los cíclopes: cada uno era legislador de sus mujeres y sus hijos (Aristóteles 2005, 1252b 22-24). En este sentido se podría traducir *sporadiká* por domésticos, *householders* (Carnes 199: 55).

Más allá de estas observaciones, en las que –aunque tentados– no podemos adentrarnos, en este pasaje aristotélico se habla de animales políticos para referirse a aquellos animales gregarios que tienen *una misma obra en común* (*bén ti kaì koinòn ... tò érgon*). Y, con este sentido, “político” se dice tanto del hombre como también de otros animales. Las abejas o las hormigas son, precisamente, ejemplos.

Mulgan, que ha sido uno de los primeros en insistir acerca de la importancia de este pasaje de la *Historia animalium*,⁴⁶ habla, en este caso, de un sentido *zoológico* del término “político” (Mulgan 1974: 439). Mulgan identifica, además, otros dos sentidos del término en el *corpus* aristotélico. Uno que llama *exclusivo*, donde *politikón* remite específicamente a la *pólis* y a su forma de organización, presente en la *Ética a Eudemo* 1242a 22-4 y en la *Ética a Nicómaco* 1162a 16-19. Y otro que llama *inclusivo*, puesto que abarca también a las relaciones domésticas y a las otras formas de asociación que pueden tener lugar dentro de la *pólis*, y que aparece, por ejemplo, en la *Ética a Nicómaco* 1097b 8-11 y en la *Política* 1253a 7-9. En el sentido exclusivo, el *zôon politikón* se opone al *zôon oikonomikón*; en el inclusivo, en cambio, no (Mulgan 1974: 439-442.).

⁴⁵ En esta posición nos encontramos, por ejemplo, con John Cooper y Wolfgang Kullmann. De la opinión contraria es Richard Mulgan. Por un lado, porque, según sostiene, si suprimimos “*kaì tón monadikón*”; se debilita la distinción entre *monadiká* y *sporadiká*. Por otro lado, porque, el sentido que puede atribuirse al texto es que los animales que no son completamente solitarios, como en el caso del hombre, a pesar de ser solitarios, son también políticos (Mulgan 1974: 439, nota 3).

⁴⁶ El célebre traductor y comentador de la *Política* aristotélica, William Lambert Newman, cita este texto de *Historia animalium* a propósito de la noción de gregariedad; pero sin mayores consideraciones al respecto (Newman 1887, t. II, 122).

Ordenando estos tres sentidos y yendo del más amplio al más restringido, nos encontramos, entonces, con el siguiente panorama: “político” puede decirse 1) de aquellos animales que tienen una misma obra en común (sentido zoológico); 2) de los hombres que viven en una ciudad, con sus relaciones domésticas y las otras formas posibles de asociación (sentido inclusivo; que también podríamos llamar social); y 3) de los hombres que viven en una ciudad, respecto de la estructura específica de ésta, que la diferencia de las otras formas asociativas (sentido exclusivo o puramente político). Los últimos dos sentidos están directamente en relación con la *pólis*; el primero, en cambio, con la idea de una actividad común o colectiva (Mulgan 1974, p. 445).

Luego de haber distinguido estos tres sentidos, en la páginas finales de su artículo, Mulgan ofrece una lectura del célebre pasaje del libro primero de la *Política*, 1253a 1-9, donde se dice:

“De todo esto resulta, pues, que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal político [...]

La razón por la cual el hombre es, más que [*mállon*] la abeja o cualquier otro animal gregario, un animal político es evidente [...]⁴⁷

Según Mulgan, nos encontramos aquí con la significación inclusiva de la expresión, al inicio del pasaje, y zoológica, hacia el final. La relación que debemos establecer entre éstas depende, sostiene, de cómo leamos el adverbio *mállon*: “más que”, *more than*, por lo que se inclina, o “más bien”, *rather than* (Mulgan 1974, 443).

Como hemos señalado, Richard Mulgan tiene el mérito de haber sido uno de los primeros en insistir acerca de la importancia del sentido biológico o zoológico, como se prefiera, de la expresión *ζῷον πολιτικόν* en Aristóteles y en su presencia en la *Política*. Esta insistencia, sin embargo, está compensada por su tesis acerca de que este sentido es finalmente metafórico, a diferencia de los otros dos (Mulgan 1974: 439 y 441). Aristóteles estaría hablando, entonces, de formas de asociación semejantes a la *pólis*. Muy posiblemente se deba a esta concepción metafórica del sentido zoológico que no siempre son conclusivas las razones que alega acerca de la traducción del *mállon* como “más que” en lugar de por “más bien”. Esta interpretación sólo metafórica del sentido

⁴⁷ Tomamos como base la traducción de Julian Marías y María Araújo (Aristóteles 2005), pero, como respecto de *Historia animalium*, la modificamos notablemente.

zoológico, sin embargo, ha sido criticada por Wolfgang Kullmann, John Cooper y David Depew.

Particularmente desde el célebre trabajo de Werner Jaeger,⁴⁸ se ha señalado con frecuencia la importancia de los tratados biológicos de Aristóteles para comprender su pensamiento político. El problema que aquí nos interesa, los sentidos de la expresión *ζῷον πολιτικόν*, se inscribe, sin duda, en el marco general de esta problemática. Ella concierne, por un lado, al contenido e implicancias de determinados conceptos; pero también al método con el que Aristóteles aborda y analiza los problemas que se plantea. A nuestro modo de ver, el primer problema sólo puede resolverse en la medida en que también lo esté la segunda cuestión. En nuestro caso, sólo luego de determinar qué intenta hacer Aristóteles en *Historia animalium*, cuál es la estructura y el sentido de las distinciones que hemos expuesto, resultará posible establecer si el concepto biológico de *ζῷον πολιτικόν* es o no sólo metafórico, es decir, si se trata nada más que de un extensión o un desplazamiento del uso del adjetivo *πολιτικός*. Situándose al final de toda una serie de trabajos sobre el tema, el aporte de David Depew es, sobre este punto, fundamental.

Depew elabora, en efecto, una guía de indicaciones metodológicas para la lectura de la *Historia animalium* (Depew 1995: 165-166). Dos de ellas nos interesan particularmente. En primer lugar, sostiene, lo que Aristóteles se propone al comienzo de este tratado no es, propiamente hablando, establecer una clasificación de las especies animales; sino, más bien, de las características de los animales en general, de las que luego se ocupará. Por ello, los cuatro criterios que enunciarnos más arriba (partes, disposición, modos de vida, actividad), deben ser tomados como categorías bajo las cuales se agrupan determinadas características, perteneciente a una clase de animales o a varias. En segundo lugar, estas características, aunque se presenten de manera dicotómica, circunscriben, en realidad, un *continuum* en el que es posible establecer variaciones cuantitativas, según el más y el menos. En este *continuum*, cuando nos encontramos con grados similares de variaciones, es posible describir sectores del mismo que son, por ello, también cualitativamente diferente de otros.⁴⁹

⁴⁸ En efecto, para Jaeger, la idea de forma biológica reemplaza el esquema analítico de la división lógica en la comparación aristotélica de la forma de los Estados (Jaeger 1923: 283).

⁴⁹ Para construir su guía de lectura, Depew remite a algunos estudios sobre el uso de las distinciones en los tratados biológicos de Aristóteles. Entre estos, vale la pena mencionar: David Balme, «Genos and Eidos in Aristotle's Biology», *Classical Quarterly*, 12, 1962, 81-98; y Allan Gotthelf, «Division and

En concreto, sería un error, entonces, leer las sucesivas distinciones entre gregarios o solitarios y políticos o diseminados como si se tratase de dos estructuras dicotómicas, donde la segunda está subordinada a la primera, al viejo estilo de la escuela platónica. Estas cuatro características describen, más bien, un *continuum*, cuyos extremos son el ser gregario y el ser solitario. En este *continuum*, las diferentes especies de animales se sitúan en mayor o menor grado cerca de uno u otro de los extremos. Estas variaciones cuantitativas hacen aparecer diferencias cualitativas, características que intensifican otras y que dan lugar a los sectores que Aristóteles denomina, en nuestro caso, políticos y diseminados.

Desde esta perspectiva, no puede dejar de tenerse en cuenta que las diferencias que conciernen al modo de vida (*katà bíous*) y a las actividades (*katà práxeis*) de los animales son, en efecto, *transgéricas* (Depew 1995: 166) y, por ello, no pueden tomarse como el punto de partida para establecer una definición en sentido estricto.

Por otro lado, las características reunidas bajo las categorías de forma de vida y actividades, insiste Depew, no describen aquello a los que los animales tienden o quieren. Este aspecto es abordado, en cambio, en la descripción de las otras dos categorías: las partes de los animales (*mória*) y sus disposiciones (*éthe*). Pues son ellas las que hacen posibles las formas de vida y las actividades. En este sentido, según la expresión utilizada por Depew, Aristóteles se mueven aquí con un *criterio ecológico* cuando describe las diferentes formas de vida de los animales (Depew 1995, p. 169). Así, las formas de vida responden, por ejemplo, a los tipos de alimentación. Como lo muestran dos pasajes citados por Depew: *Historia animalium* 1588a 17-20 y *Política* 1256a 20-26.

Por ello, subraya, «la idea que las diferencias [*differentiae*] dan lugar a diferenciaciones [*differentiations*] constituye el núcleo del modelo ‘epigenético’ de desarrollo, fundamental [...] para su ontología» (Depew 1995: 170-171).

La noción zoológica de animal político, entonces, no puede ser tomada como un uso sólo metafórico del término «político», es decir, como si se tratase de clasificar animales cuya organización es semejante a la de la *pólis*; *pólis-like*, según la expresión de Mulgan (Mulgan 1974: 439). Se trata, en cambio, de un concepto que responde, siguiendo el criterio ecológico, al modelo epigenético, cuyo contenido implica, según Depew, los siguientes elementos: «i. una conducta asociativa del mismo tipo; ii. una

Explanation in Aristotle's *Parts of Animals*», comunicación en la *Society for Ancient Greek Philosophy* (Depew 1995: 162 y 165).

tarea común compartida (más allá de la actividad reproductiva); iii. división de roles para contribuir a esta tarea común; iv. asociación con, y dependiendo de, características disposicionales que remiten a capacidades emocionales y cognitivas que facilitan la realización del *koinón érgon*» (Depew 1995: 171).

En conclusión, retomando las palabras de Depew: “el peor error que puede hacerse acerca de ‘animal político’, por ejemplo, es pensar que esta frase busca definir la esencia del hombre y sostener que, consecuentemente, Aristóteles debe estar hablando metafóricamente cuando dice que animales diferentes del hombre son políticos” (Depew 1995: 162).

Proyecciones biopolíticas de los términos griegos acerca de la vida

Podemos retomar, ahora, la cuestión de la que hemos partido, la distinción, entre *zōé* y *bíos*. Varios aspectos, como anticipamos, fueron aclarándose a lo largo del camino. «*Bíos*», en efecto, no es un término reservado a los hombres y la expresión «animal político» tampoco es una definición de estos. El *error* de Arendt, en *The Human Condition*, y de Agamben, en el exordio de *Homo sacer*, consiste, a nuestro modo de ver, en haber superpuesto esta distinción con la oposición entre animales y hombres, entre necesidad y libertad.

Aunque hablar simplemente de *error* de Arendt y de Agamben, y de este último porque remitiría acriticamente a la primera o a Foucault, es, finalmente, al menos en cuanto concierne a la historia de las ideas, sólo la muestra de una notable carencia de sentido histórico. Comprender mejor la puesta en juego de las biopolíticas contemporáneas exige, en efecto, indagar acerca de las raíces y las razones de estos desplazamientos conceptuales.⁵⁰

Pero, por otro lado, si bien no puede sostenerse que la distinción entre *zōé* y *bíos* sea equivalente o lo sea siempre a la oposición entre simple vida y vida calificada o entre lo animal y lo político; tampoco puede afirmarse, aunque los términos puedan ser a veces intercambiados, que no exista entre ellos ninguna distancia, como si se tratase simplemente de sinónimos y bastase con interponer entre ellos un signo de equivalencia o igualdad. Basta tener presente, en este sentido, los artículos correspondientes de los diccionarios de referencia para la lengua griega, del Liddell-Scott al diccionario

⁵⁰ Bernard Yack, por ejemplo, explica la operación conceptual llevada a cabo por Hannah Arendt por la herencia kantiana de su pensamiento. Cf. Yack 1993, p. 12.

etimológico de Chantraine. Ya el propio Stephanus, en su *Thesaurus graecae linguae* (1572) luego de haber señalado que la diferencia entre *bíos* y *ζοέ* no se superpone con la distinción entre hombres y animales irracionales (*brutorum*), nos dice que el término «*bíos*» es utilizado para expresar el modo en que la *ζοέ* se desarrolla, el tiempo o el curso de la *ζοέ*: *vitae cursus* (Cf. el artículo «Bíos» en Estienne 1572). Por ello, Pierre Hadot, autor de la primera parte del artículo «Leben» en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, puede sostener:

“A pesar de que la significación de estas dos expresiones a menudo es intercambiable, se puede establecer a veces una diferencia de significado entre ellas. *Bíos* está frecuentemente vinculado con el mundo propiamente humano y preferiblemente significa la duración de la vida y el modo de vivir” (en Ritter 2007).

Ahora bien, aunque Agamben no lo menciona, y tampoco ninguno de los otros autores que hemos citado, la distinción entre *bíos* y *ζοέ* inaugura también otra obra significativa del pensamiento del siglo XX: el trabajo del eminente helenista e historiador de las religiones, Karl Kerényi, *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens* (aparecido en 1976).⁵¹

Éste se expresa en términos que recuerdan muy de cerca las expresiones de Agamben en *Homo sacer*: los griegos poseían dos vocablos distintos para hablar de la vida, ambos remiten a una raíz común, pero expresan conceptos distintos. Kerényi, en efecto, va de la diferencia fonética entre *bíos* y *ζοέ* a las resonancias conceptuales entre estos términos: vida sin caracterizaciones e infinita, en el caso de *ζοέ*, y vida caracterizada y finita, en el de *bíos* (Kerényi 1994: 17 y ss).

«La *ζοέ* no admite la experiencia de su propia destrucción; es experimentada sin un fin, como vida infinita. En esto se diferencia de todas las otras experiencias que tienen lugar en el *bíos*, en la *vida finita*» (Kerényi 1994: 21)

«Quien quería hablar en griego de una ‘vida futura’, podía usar el término *bíos*. Quien, como Plutarco, reflexionaba sobre la vida eterna de un dios o anunciaba incluso

⁵¹ Según el Prof. Andrea Cavalletti, en una comunicación personal, se trata de una «criptocita» en el pensamiento de Agamben. En ninguno de sus escritos se remite a esta obra de Kerényi; sí, en cambio, precisamente a propósito de la figura del *homo sacer*, a *Die antike Religion* (Diederichs Verlag, Düsseldorf-Köln, 1952; cf. Agamben 1995, p. 81). Teniendo en cuenta cercanía textual entre las expresiones de Kerényi y Agamben, nos servimos de la traducción italiana de la obra sobre Diniosio.

un 'vida eterna' tenía que utilizar *ζοέ*, como hicieron los cristianos con su *aiónios ζοέ* (Kerényi 1994: 20).

Se trata, como vemos, de la oposición entre la infinitud y la finitud de la vida. Y aunque en la «Premisa» del trabajo, escrita en Roma en 1967, Kerényi haga referencia al hecho de que hoy se ha vuelto comprensible la destrucción de la vida (desde el punto de vista de la historia y no de la vida misma, según aclara) (Kerényi 1994: 14-15); su argumentación sigue otros caminos y persigue otros objetivos, diferentes de los de Agamben. La tarea que se propone, en efecto, no es analizar esta posibilidad, como hace Agamben; sino la figura de Dionisio en cuanto imagen arquetípica de la *ζοέ*, vida infinita e indestructible. Dionisio aparece, entonces, como el gran mito de la *ζοέ* (Kerényi 1994: 69): nace, muere, renace. Su contrafigura, según el subtítulo de la traducción inglesa de otra de sus obras, «la imagen arquetípica de la existencia humana», es Prometeo (Kerényi 1963).

A la luz de los nuevos descubrimientos y, sobre todo, del desciframiento del Lineal B, el *Dionysos* de Kerényi sigue el desarrollo del culto y del mito de este dios, desde sus orígenes minoicos hasta la Antigüedad tardía, pasando por Atenas y Delfos. Pero este recorrido es, al mismo tiempo y quizás sobre todo, una historia de la experiencia humana de la *ζοέ* como flujo ininterrumpido de la vida.

Dada la importancia que Kerényi concede a la distinción entre *bíos* y *ζοέ*, la que constituye de hecho uno de los fundamentos de su investigación, al inicio del trabajo remite a un artículo de Lindeman a propósito del futuro *beíomai* y del aoristo *ebíon* en griego.

La formación de estos dos términos ha dado lugar a una cerrada discusión entre los especialistas, cuyos detalles sobrepasan nuestros objetivos. Sólo nos interesan, en efecto, en la medida en que nos permiten comprender cómo en griego, a diferencia de otras lenguas indoeuropeas y a pesar de provenir de una raíz común, para hablar de la vida, no nos encontramos con un término único, sino con dos. Al respecto, retomando muy escuetamente el análisis de Lindeman, debemos tener en cuenta que la forma *beíomai* era originariamente un presente. Desde el momento en que ésta comenzó a ser utilizada como forma de futuro, se hizo necesario disponer de otra forma para el presente. Este lugar fue ocupado, precisamente, por *ζόο* (Lindeman 1964: 108). Para la creación de este presente, según la reconstrucción de Lindeman, se recurrió, sin

embargo, a una raíz de aoristo que altera aquella de la que provienen *beíomai* y *ebíon*, y donde pueden percibirse una antiquísima flexión verbal indoeuropea, de la que sólo el griego conserva los rastros (Lindeman 1964, p. 112). En conclusión, la distinción, al menos fonética, entre *bíos* y *zōé*, responde, por un lado, a la importancia que reviste en griego la oposición entre el tema de presente y el tema de aoristo, con los que se relacionan respectivamente *zōé* y *bíos*. Y, por otro lado, al carácter conservador de la lengua griega, que mantuvo una antiquísima flexión verbal.

Para comprender el modo en que esta diferencia entre *bíos* y *zōé* trasciende el registro de lo fonético, resulta necesario detenerse en la mencionada importancia de la oposición, en el marco del régimen verbal indoeuropeo, entre el presente y el aoristo. Antoine Meillet resume la cuestión en términos devenidos clásicos:

«Los temas de presente y de aoristo no indican *tiempos* diferentes [...] El tema de presente, en todas sus formas, indica la acción considerada en su desarrollo, en su duración; el tema de aoristo, la acción pura y simple. Uno puede ser simbolizado por una línea; el otro, por un punto. [...] Se expresa con el aoristo una cosa que ha durado, pero que se la considera en su conjunto [...]» (Meillet 1903: 218).

Por ello, hace notar Kerényi, el término «*biólogo*» definía para los griegos «el mimo, aquel que imitaba la vida en cuanto característica de un individuo y a través de la imitación la hacía aparecer todavía como más característica» (Kerényi 1994, p. 19).

No nos sorprende esta precisa y preciosa observación de Kerényi. Son realmente escasas las apariciones del término griego «*biólogo*» y sus formas derivadas. Una de ellas se encuentra precisamente en el autor al que, junto a Platón, Kerényi dedicó su tesis de doctorado: Longino. En su *De sublimitate* (cap. 9, sección 15, l. 5) podemos leer, en relación con la descripción homérica de la vida cotidiana de los amantes de Penélope, la expresión: «*biologoúmena* [...] *komodía*» (Aristotle, Longinus, Demetrius 1995: 196), es decir, comedias donde los personajes imitan o miman determinados modos de vivir. Con el mismo sentido, para citar otro ejemplo, también encontramos esta expresión en el *Suda*, en la entrada dedicada a Filistión de Prusa, de quien se dice que «murió de una risa infinita», habiendo sido autor de «*komodías biologikás*» (literalmente, «comedias biológicas»).⁵²

⁵² Suda, Phi, 364.

Podemos reformular, entonces, la posición de Pierre Hadot citada más arriba o, al menos, precisarla. El término *bíos*, en efecto, hace referencia a la duración de la vida; pero no en cuanto que está durando, sino en que ha durado según una determinada forma. Por ello, la vida, como *bíos*, puede ser objeto de un *lógos*; dando lugar, así, a una biología, en el sentido antiguo del término, o a una biografía, en el sentido moderno y ciertamente más amplio. Y, como ha insistido Foucault en sus últimos cursos en el Collège de France, también por ello, la vida, en cuanto *bíos*, puede ser objeto de una técnica, *téchne*, (Foucault 2001, pp. 428-429).

A la luz de cuanto hemos expuesto, en cuanto concierne a los sentidos que pueden atribuirse a la configuración biopolítica de la vida y, dentro de este contexto, al concepto de animal político, es posible extraer algunas conclusiones.

El dispositivo soberano que define en *Homo sacer* el mecanismo mediante el cual el derecho captura la vida de los hombres no concierne ni a la *ζοέ*, la vida infinita e indestructible, ni al *bíos*, la vida finita y caracterizada de los griegos, según la formulación de Kerényi; sino a la vida desnuda o sagrada, expuesta a la muerte, que puede ser destruida luego de haber sido desposeída o separada de todas sus formas o características. Por esta razón, aunque la distinción entre *bíos* y *ζοέ* no sea, según la expresión de Derrida, ni clara ni segura, y que, consecuentemente, también según este último, la indistinción entre estos términos pueda ser difícil de comprender; ello no invalida la tesis de Agamben, quien explícitamente sostiene:

«esta vida [sagrada] no es simplemente la vida natural reproductiva, la *ζοέ* de los griegos, ni el *bíos*, una forma de vida calificada; es, más bien, la vida desnuda del *homo sacer* y del *wargus*, zona de indiferenciación y de tránsito continuo entre el hombre y la bestia, la naturaleza y la cultura» (Agamben 1995: 121).

En cuanto a Foucault, en cambio, el sentido en que el hombre moderno es un animal político, es decir, el modo en que su animalidad puede ser objeto de una política, no remite, necesariamente, a la posibilidad de destruir la vida indestructible (aunque pueda serlo en relación con el ejercicio del poder soberano de muerte en la época del biopoder); sino al hecho de que, con la Modernidad, por primera vez, la vida biológica, infinita en la experiencia griega de la *ζοέ*, pueda ser regulada y normalizada, haciendo posible, de este modo, una bio-historia (Foucault 1976, p. 188).

Podríamos interpretar, entonces, los análisis biopolíticos de Foucault y de Agamben como un desarrollo de esa posibilidad abierta en la historia del siglo XX a la que Kerényi sólo alude en la «Premisa» de su trabajo sobre Dionisio: la destruir la vida indestructible, aunque no necesariamente se la destruya.

Más allá de estas consideraciones o, mejor, a partir de ellas, varias cuestiones quedan todavía en suspenso: ¿qué es esta obra en común que define la politicidad, según un criterio biológico, de los animales gregarios?, ¿qué consecuencias debemos extraer, para nuestro presente y para nuestra idea de la política, de la dimensión biológica del concepto de animal político? y, en la época de la bio-historia, ¿qué relaciones se pueden establecer entre biología y biografía?

Bibliografía

Agamben, Giorgio

1995: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Milano.

Arendt, Hannah

1998: *The Human Condition*, The University of Chicago Press, London and Chicago.

Aristóteles

1964: *Histoire des animaux*, Belles Lettres, Paris.

1992: *Investigación sobre los animales*, Gredos, Madrid.

2005: *Política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.

Aristotle, Longinus, Demetrius

1995 *Poetics, On the sublime, On style*, Harvard University Press, Cambridge-London.

Castro, Edgardo

2012: “Acerca de la (no) distinción entre bíos y zoé”, en *Interthesis. Revista internacional interdisciplinar*, UFSC, vol. IX, t. 2, págs.. 51-61.

Chantraine, Pierre

1999: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris.

Cooper, John

1990: “Political Animals and Civic Friendship”, en Patzig, Günter (ed.), *Aristoteles Politik: Akten des XI Symposium Aristotelicum*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1990, pp. 221-241.

- Depew, David
 1995: “Humans and Other Political Animals in Aristotle’s History of Animals”,
Phronesis, 1995, vol. XL/2, pp. 156-181.
- Derrida, Jacques
 2008: *Séminaire. La bête et le souverain*, Tome I: 2001-2002, Galilée, Paris.
- Dubreuil, Laurent
 2005: « De la vie dans la vie : sur une étrange opposition entre *zôê* et *bios* »
Labyrinthe, 22, 2005 (3), publicado on line el 22 de julio del 2008,
<http://labyrinthe.revues.org/1033>.
- Estienne, Henri (Stephanus)
 1572: *Thesaurus graecae linguae*, Genava.
- Finlayson, James G.
 2010: “Bare Life” and Politics in Agamben’s Reading of Aristotle”, *The Review of
 Politics*, University of Harvard, 72, 2010, pp. 97–126.
- Foucault, Michel
 1976: *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*, Gallimard, Paris.
 2001: *L’Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France, 1981-1982*, Gallimard-
 Seuil, Paris.
- Kerényi, Karl
 1963: *Prometheus. Archetypal Imagen of Human Existence*, Bolligen Foundation, New
 York.
 1994: *Dionisio. Archetipo della vita indistruttibile*, Adelphi, Milano.
- Kullmann, Wolfgang
 1980: “Der Mensch als Politisches Lebewesen bei Aristoteles”, *Hermes*, 1980,
 108, pp. 419-443. Trad. inglesa: en Keyt, David – Miller, Fred (eds.), *A Companion to
 Aristotle’s Politics*, Oxford, Blackwell, 1991, pp. 94-117.
- Jaeger, Werner
 1923: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidemann, Berlin.
- Lindeman, Fredrik
 1964: «Grec βίωμαί ἐβίω», en *Symbolae Osloenses. Norwegian Journal of Greek and
 Latin Studies*, 39:1, pp. 99-112.
- Lord, Carnes

1991: «Aristotle's Anthropology», en Carnes, Lord - O'Connor David, *Essays on Foundations of Aristotelian Political Science*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford.

Meillet, Antoine

1903: *Introduction à l'étude des langues indo-européennes*, Hachette, Paris.

Mulgan, Richard

1974: "Aristotle's Doctrine that Man is a Political Animal", en *Hermes*, 102. Bd., H. 3 (1974), pp. 438-445.

Newman, William Lambert

1887: *The Politics of Aristotle*, Clarendon, Oxford.

Ritter, Joachin

2007: *Historisches Wörterbuch der Philosophie: 13 Bände, 1971 - 2007*, Wiss. Buchges, Darmstadt. Edición electrónica.

Yack, Bernard

1993: *The Problems of a Political Animal. Community, justice, and conflict in Aristotelian political thought*, University of California Press, Berkeley.

Spatial turn: spazio vissuto e segni dei tempi

Giacomo Marramao *

Un fantasma si aggira oggi per il mondo globalizzato, per questo nostro mondo divenuto globo, mondo insieme finito e illimitato, irrappresentabile con l'ausilio di qualsivoglia mappa: il fantasma dello spazio. Dopo il lungo persistere del retaggio anti-spaziale di filosofie della storia modellate sul primato del tempo, lo spazio sembra prendersi la sua rivincita, ponendosi come condizione di possibilità e fattore costitutivo del nostro agire e del nostro concreto, corporeo, essere-nel-mondo.

Difficile negare la portata dirompente di una rottura la cui posta in gioco evoca un ribaltamento prospettico rispetto al lessico del Nuovo e dell'Oltre, che aveva confinato la *querelle* tra moderni e postmoderni in un conflitto lessicale tutto interno alla prigione del Tempo. Malgrado l'adozione del termine postmoderno da parte di quello che viene comunemente indicato come l'iniziatore dello *spatial turn*, il geografo Edward W. Soja (*Postmodern Geographies*, Verso, London-New York 1989), materia del contendere della "svolta spaziale" non è più l'alternativa tra "futurismo" del Progetto moderno e "presentismo" dell'Antiprogetto postmoderno: tra un tempo infuturante e un tempo congelato nell'eternizzazione e ripetizione seriale del presente. Non è più un superamento (operazione tutta interna alla signoria moderna del tempo), ma uno *spostamento laterale* in grado di porre lo *spatial thinking* come via privilegiata di accesso alle concrete forme di vita e di azione dei soggetti in un mondo non-euclideo: un mondo ormai irriducibile a una superficie piana (limitata, ma infinita), ma consistente in una sfera (finita, ma illimitata). Il ribaltamento paradigmatico dallo spazio euclideo allo spazio topologico è alla base della proliferazione della "topica della spazialità" cui stiamo assistendo negli ultimi anni nel campo degli studi letterari e culturali, ma anche dell'antropologia, della storia e della stessa scienza politica. L'ottica spaziale diviene così

* Insegna Filosofia teoretica e Filosofia politica all'Università di Roma Tre. È inoltre direttore della Fondazione Basso, membro del Collège International de Philosophie (Parigi) e professor honoris causa in Filosofia all'Università di Bucarest.

una finestra di collegamento transdisciplinare, che elude l'occhiuta vigilanza delle guardie confinarie delle discipline accademiche tradizionali. Lo *spatial turn* viene spesso presentato come l'ultima di una serie di svolte che hanno segnato la vicenda del XX secolo: dalla svolta linguistica, alla culturale, alla postmoderna. Ma Soja sottolinea soprattutto l'intreccio con la "svolta postcoloniale", rappresentata da critici come Said, Spivak, Bhabha e Appadurai, capaci di estendere lo "pensiero spaziale" facendo interagire la comparatistica letteraria con l'antropologia, la storia e la stessa riflessione filosofica. Dall'elenco di Soja&Company (si veda il volume collettaneo *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*, ed. B.Warf and S.Arias, Routledge, London-New York 2009), manca tuttavia il riferimento al *naturalistic turn*, e con esso alla rilevanza crescente dei problemi indotti dal rapporto tra ecosistema e semiosfera, mondo-ambiente e crescita della conoscenza (tema cruciale non solo per la critica del modello dominante di sviluppo, ma anche per individuare come la disuguaglianza nelle conoscenze divenga oggi un fenomeno anche più drammatico della disuguaglianza economica, oltre che un fattore di acutizzazione di quest'ultima).

Lo *spatial turn* non coglie impreparato chi – in ambito filosofico – aveva riflettuto sin dagli anni Ottanta sulla necessità di una riabilitazione dello spazio per ripensare i paradossi del tempo e andare alla radice della crisi del futuro (mi permetto qui di rinviare a tre miei libri: *Potere e secolarizzazione* [1983; trad.portoghese, *Poder e secularização*, Editora Unesp, São Paulo 1994], *Minima temporalia. Tempo, Spazio, Esperienza* [1990], *Kairós* [1992]). O per chi aveva posto l'esigenza di una "geofilosofia" (da Deleuze/Guattari a Cacciari) e indicato come punto d'avvio di un nuovo pensiero globale (nell'altro mio libro *Passaggio a Occidente* [2003]) l'immagine del "mondo finito" consegnataci da Paul Valéry in una lampeggiante intuizione degli anni '20, raccolta nei *Regards sur le monde actuel. La Fine del Mondo*, che le escatologie moderne avevano affidato all'opera del tempo, si è ormai squadernata dinanzi ai nostri occhi ad opera dello spazio. Il nostro presente è quello del mondo compiuto. Un solo, unico mondo spazialmente saturo: in cui nulla potrà più accadere, anche nell'angolo più riposto del pianeta, senza che l'intero mondo ne sia coinvolto.

La *spatial imagination* riscatta la geografia dal ruolo subalterno a cui l'aveva confinata nel XIX secolo una visione "despazializzata" del processo storico imperniata sull'immagine di "stadi" successivi dello sviluppo e segnata da un'"orientalistica" inosservanza della molteplicità e contingenza delle dinamiche di mutamento. La svolta spaziale ci fornisce per questa via la sola chiave di accesso all'ironico contrappasso della

globalizzazione: nel momento in cui viene decretata la “morte della distanza”, la geografia acquista una nuova rilevanza strategica, che va ben oltre i suoi tradizionali confini disciplinari. Lo spazio non è “un mero riflesso passivo delle tendenze sociali e culturali”, ma un loro fattore costitutivo (*Spatial Turn*, cit., p.10). Una “forza vitale” che plasma le nostre vite, afferma Soja, e che, con buona pace degli *history boys*, non può essere più governata con le tecniche e i metodi del *mainstream* accademico. La globalizzazione si presenta così come una “two-way street”: una struttura *bi-logica* in cui la uni-diversità del mondo implica una presa di congedo dalla spazialità moderno e l’assunzione di uno spazio non-euclideo (ma è bene ricordare che le geometrie non euclidee erano evocate come nuovo orizzonte già nella voce “Spazio” redatta da Federigo Enriquez nel 1936 per l’*Enciclopedia Italiana*).

Una funzione chiave viene qui svolta dal concetto di *spatialization of the temporal* di Fredric Jameson (*Postmodernism*, Verso, London-New York 1991, p. 154) e di David Harvey, un geografo che, sin dagli anni ’80, ha contribuito in modo decisivo a delineare la nuova configurazione spaziale di un capitalismo globale a un tempo concentrato (poteri finanziari) e diffuso (filieri produttive transnazionali e processi di *outsourcing*, di esternalizzazione e terziarizzazione, favoriti dalle nuove tecnologie digitali (cfr. *Lo spazio del capitale*, a c.di Giovanna Vertova, Editori Riuniti, Roma 2009). Nei teorici della “svolta spaziale”, il concetto di spazializzazione della dimensione temporale si traduce in una visione stratigrafica del tempo di sapore vagamente archeologico, esplicitata tramite un richiamo a Braudel e alla scuola delle “Annales”. Da una prospettiva diversa, ma con analogo intento ‘spazializzante’, Deleuze e Guattari si erano del resto richiamati a Braudel per istituire un parallelo tra *geofilosofia* e *geostoria*: “La filosofia è una geo-filosofia esattamente come la storia è una geo-storia dal punto di vista di Braudel” (*Qu’est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 1991, p. 91).

Ma se il paradigma stratigrafico segna un’indubbia discontinuità rispetto allo storicismo, per altro verso occorre problematizzare la cesura operata dai portaparola della “svolta spaziale” nei confronti di un Moderno troppo riduttivamente omologato. Se, infatti, la topografia ha un’ascendenza newtoniana (spazio assoluto e uniforme), la topologia ha un’ascendenza leibniziana (spazio non-sostanziale, ma relazionale e differenziale). Se i curatori definiscono Soja la figura-chiave che ha dato avvio allo *spatial turn*, lui individua la scaturigine della svolta nei lavori di Henri Lefebvre e Foucault. Molto si è scritto in questi anni sulle “eterotopie” di Foucault. Assai meno si è riflettuto, invece, sulla triade di Lefebvre: “spazio percepito-concepito-vissuto”.

Svolgendo e accentuando la traccia di Lefebvre, si può istituire una reciproca implicazione tra due vettori: il vettore di socializzazione delle dinamiche spaziali e il vettore di spazializzazione dei processi sociali. La società ha sin dal suo sorgere una configurazione spaziale, così come lo spazio ha una configurazione sociale. Socializzazione e spazializzazione sono da sempre state intimamente intrecciate, interdipendenti e in conflitto. In *Thirdspace* (1996) e in *Postmetropolis* (2000) Soja sviluppa le analisi di *Postmodern Geographies*, affermando che non solo i processi sociali plasmano e spiegano le geografie, ma che in misura anche maggiore le geografie plasmano i processi e le stesse azioni sociali. Ma per esplorare questo nesso di reciprocità occorre proiettarsi “oltre i confini convenzionali della geografia modernista”. Per completare i riferimenti di Soja agli antefatti francesi della svolta spaziale, appare tuttavia ineludibile la riflessione di Bourdieu sul nesso inestricabile tra ordinamento spaziale e potere: in una società gerarchica non vi è spazio che non sia gerarchizzato e al tempo stesso mascherato tramite un “effetto di naturalizzazione”.

Difficile negare, si diceva prima, la carica di suggestione presente nelle espressioni più radicali della “svolta spaziale”. Ma al potere delle suggestioni è sempre bene sottrarsi, suggeriscono con dovizia di documenti e argomenti importanti alcuni geografi italiani (come il compianto Lucio Gambi e Franco Farinelli), che molti filosofi dovrebbero leggere: lungi dall’essere un fenomeno moderno, il dominio della rappresentazione nella cultura occidentale ha inizio con l’origine (anzi, stando alla puntualizzazione di Michel Serres, con *le origini*) della geo-metria, vale a dire con la standardizzazione dei parametri metrici e ‘stadiali’ (il greco *stàdion* altro non è che una scala o un intervallo metrico di misura delle distanze) di compartimentazione o “centuriazione” della Terra, in cui la *ratio* strategica guida con i suoi diktat i percorsi della conoscenza. Qui si evidenzia come il paradosso della *Worldpicture* spaziale consista in un’inversione diametrale dei termini del rispecchiamento: non è la mappa a fungere da copia del mondo, ma il mondo che diviene copia della mappa. La mappatura oggettivante e sezionante del mondo ha, dunque, una *longue durée*. Ma – e non si insisterà mai abbastanza sul peso di questo *ma* – il tratto caratteristico del nostro presente globale sta nel progressivo e irreversibile incrinarsi del regime della rappresentazione: troppi sono gli eventi, le differenze, le dinamiche relazionali e le insorgenze conflittuali che ormai sfuggono al design astratto della Mappa, con i suoi parametri standardizzati di misurazione dello spazio planetario. Il regime della rappresentazione ha ormai un grande futuro alle spalle...

Ritornando alla doppia logica del “mondo finito”, è possibile adesso cogliere con maggiore chiarezza il paradosso inerente all’attuale fase della globalizzazione. Ci soccorre a tale proposito la definizione del mondo globale proposta da Harvey. Per Harvey, il mondo globalizzato è caratterizzato dal fenomeno della “compressione spazio-temporale”. Definizione quanto mai plastica ed efficace, che andrebbe tuttavia declinare dissociando il nesso fra le due dimensioni dello spazio e del tempo: la globalizzazione è per un verso *compressione spaziale* delle culture e delle forme di vita, per l’altro *diaspora temporale*, differenziazione dei modi in cui i diversi soggetti fanno esperienza del tempo. Marines americani e popolazioni indigene in Iraq o in Afghanistan, europei e immigrati africani o asiatici in Italia o Germania o Francia, si trovano sì compressi nel medesimo spazio, ma vivono esperienze del tempo radicalmente diverse. Ed è appunto da questa coesistenza conflittuale di spazio compresso e tempo diasporico che trae origine la tendenza dei diversi gruppi a cristallizzare le proprie forme di appartenenza (socioculturale, ideologica, religiosa) in termini rigidamente identitari. E quando la logica dell’identità e il fenomeno translocale delle “comunità immaginate” prende la forma di un’ossessione identitaria, assistiamo all’insorgere dei fondamentalismi.

Lo scenario che si apre non ha nulla a che fare con una qualche forma di postmodernismo, né può trovare spiegazione con il ricorso all’enfasi postmoderna del frammento. Si tratta al contrario di un fenomeno che già molti anni fa avevo proposto di definire *ipermoderno*. A differenza del postmoderno, l’ipermodernità non indebolisce né dissolve il Moderno ‘oltrepassandolo’, ma ne porta al diapason la struttura antinomica. Proiettata nello spazio globale, la modernità, trasformatasi da modernità-nazione in modernità-mondo, riproduce all’estremo la sua antinomia costitutiva: l’antinomia tra principio di identità e principio di differenza. Ogni qualvolta prevale (in filosofia come in politica) il paradigma esclusivo dell’identità e della *reductio ad Unum*, le ‘differenze’ riluttanti all’omologazione reagiscono assumendo in forma cristallizzata e disseminativa, come i frammenti di un meteorite, la stessa logica identitaria del paradigma egemone. Accade così che nel mondo globalizzato la rimozione dell’identità degli “altri” da parte di un Occidente che legittima le proprie pretese egemoniche facendo coincidere la propria identità con l’Universale produca come suo inevitabile effetto una reificazione dell’identità da parte delle cosiddette differenze culturali. Si produce così il terreno di coltura propizio alla nascita del fondamentalismo: fenomeno niente affatto tradizionale ma, appunto, ipermoderno, riconducibile a una dinamica di

produzione globale della località.

Come uscire, dunque, dalla spirale tra *rimozione* e *reifificazione* dell'identità, tra universalismo identitario dell'Occidente e antiuniversalismo delle differenze 'blindate' che riproducono in sedicesimo una "politica dell'identità"? La tesi che ho avanzato nei miei lavori degli ultimi anni si raccoglie attorno alla formula dell'*universalismo della differenza*. Non si tratta – lo dico subito per sgomberare il terreno da possibili equivoci – di una statica prescrizione o di una formula astrattamente normativa, ma piuttosto di un cartello segnaletico che assume la differenza non come designatore di un luogo o di un soggetto determinato ma come un *criterio*, un *vertice ottico* capace di produrre dinamiche di attraversamento, destabilizzazione e trasformazione costante di ogni autoconsistenza identitaria. Solo per questa via si apre la possibilità di venire a capo dell'antinomia costitutiva del Moderno: non risolvendola o superandola, ma portandola alle sue estreme conseguenze. E facendola esplodere.

L'invito di mettersi "alla ricerca dello spazio perduto", dunque, ci ha condotto all'esigenza di ripensare nuove forme di intreccio tra spazio e tempo. Se è vero, come ha detto Doreen Massey, come il tempo agostiniano, lo spazio è "la più ovvia delle cose", ma la più difficile da definire e spiegare anche se evocata disinvoltamente nei contesti più diversi (*Philosophy and Politics of Spatiality: Some Considerations*, in D. Massey [ed.], *Power-Geometries and the Politics of Space-Time*, Hettner-Lectures 2, Department of Geography, University of Heidelberg, Heidelberg 1999, p. 27), ne consegue un esito radicale: trovare il punto di saldatura tra "spazio vissuto" (luminosa espressione di Baudelaire) e "segni dei tempi". Di quei tempi, carichi di forza messianica, che il Vangelo di Matteo designava riferendosi non al *chrónos*, ma al *kairós*. Nella straniante ma vitale bi-logica dello spazio globale, cogliere i *seméia ton kairón* significa riacquisire il senso della congiuntura, saldando insieme le dimensioni della politica-processo e della politica-evento.

Algunas políticas del arte en el orden consensual: Historias otras de cuerpos sin rumbo fijo

Laura Quintana*

Resumen

En este ensayo quisiera sugerir que la politicidad del arte hoy, en las sociedades consensuales, no tiene que ver tanto con los temas que aborda sino con lo que *hace*: con los agujeros que puede producir en las configuraciones dadas de sentido, con las fallas que introduce entre lo visible y lo decible, lo imaginable y lo pensable, al crear juegos de superposición o cruces inesperados entre discursos, imágenes del pasado y presentes. Sirviéndome de algunas obras del artista colombiano José Alejandro Restrepo, me interesa perseguir este poder de des-encarnación del arte: cómo puede des-ensamblar afectos, imágenes, pensamientos, para crear otros ensamblajes posibles que no anulan sus distancias, sino que potencian el poder de traducción y contra-traducción del espectador.

Palabras clave

Arte; Política; Cuerpos; Emancipación

Abstract

In this essay I would like to suggest that the political significance of art today, in the context of consensual societies, has not to do with what art presents but with what it *does*: with the holes that it can produce in the given configurations of the sensible; with the gaps that it introduces between the visible and the invisible, what is given as imaginable and thinkable, by creating juxtapositions, transpositions, or unexpected crossings between discourses and images of the past and present. Reflecting on some works by the Colombian artist José Alejandro Restrepo, I would like to pursue this power of dis-incarnation of art: How it can disjoint affects, images, thoughts while it is able to create other possible

* Profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes.

ensembles which do not reduce distances, but foster the power of translation and counter-translation of spectators.

Keywords

Art; Politics; Bodies; Emancipation

En uno de esos recortes de periódico que el artista colombiano José Alejandro Restrepo ha usado en dos de sus obras, *Intempestivas* (1993) y *Dar la cara* (2013), un viejo recorte del periódico *El Espectador* de hace varias décadas se lee: “mendigos, indocumentados, indigentes, atracadores, homosexuales, prostitutas, basuriosos, menores desprotegidos, etc., en un número superior a 800, fueron recogidos en una sola noche y conducidos a las diferentes estaciones de Policía, por deambular deliberadamente sin rumbo fijo” (Restrepo 1996: 15).

Una noticia que hasta cierto punto deja ver la manera en que los ordenamientos sociales tienden a reaccionar ante aquellos que justamente se permiten “deambular deliberadamente sin rumbo fijo”. Sabemos por supuesto que esta reacción se ha dado y se da de formas muy diversas, y cómo los mecanismos de violencia, coerción y reclusión han sido desplazados por mecanismos de control y conducción que contrarrestan o contienen la circulación de esos anónimos sin rumbo fijo como “marginalidad” que, o bien, tendrá que integrarse y hacerse participar del orden consensual, o bien, abandonarse como mala parte o anomalía. En ambos casos, está en juego una racionalidad que busca definir claramente, clasificar, fijar los cuerpos a ciertos sentidos, y con esto a formas bien ensambladas de percibir, sentir, pensar, cuyo ajuste en una identidad enteramente coincidente consigo misma, permita hacer valer la evidencia de la misma realidad consensual.

Lo inadmisibles en un orden consensual, para tomar prestada la expresión de Jacques Rancière y siguiendo en este punto sus reflexiones, parece tener que ver entonces con la proliferación de cuerpos inidentificables que hacen confusión en el orden dado de los cuerpos, que confrontan las direcciones y sentidos que fijan lo “común”, lo “evidente” o lo “normal”, al hacerse valer como parte excedentaria de la comunidad; cuerpos alterados o que producen alteración, que impiden que el consenso sea o que la comunidad, como espacio bien integrado de sujetos contratantes, coincida plenamente consigo misma.

Lo que resulta inadmisibile para los órdenes consensuales en que vivimos es que se hagan manifiestas fallas, brechas que desajustan la manera en que los dispositivos institucionales se buscan ensamblar con el estado de las relaciones sociales; que haya palabras y modos de ver que no se dejen tratar como cuestiones objetivables o contables en los sondeos de opinión, desde el orden del derecho o desde la gestión humanitaria o económica; que haya existencias que se resistan al discurso de la inclusión y a la pretensión de una comunidad sin resto. Pero sobre todo que emerjan prácticas que hagan ver la arbitrariedad y los efectos de regulación de mecanismos naturalizados, que se pretenden objetivos, “reales”, y que demuestran la contingencia misma de lo que consideramos realidad y las omisiones, violencias, conducciones, que han constituido su historia.

Es entonces desde este horizonte general que quisiera plantear la cuestión de la politicidad del arte hoy o para decirlo de manera menos ambiciosa, más precisa, concreta y localizada, es desde este horizonte que quisiera reflexionar sobre algunos registros políticos de ciertas prácticas artísticas para plantear algunas preguntas sobre los sentidos de esa politicidad y sus efectos. Una politicidad que, quisiera sugerir, no tiene tanto que ver con los temas que aborda el arte sino con lo que *hace*: con los agujeros que puede crear en las configuraciones dadas de sentido; con las fallas que abre entre lo visible y lo decible, lo imaginable y lo pensable, a través de juegos de sobreimposición, de cruces inesperados entre discursos, imágenes del pasado y cotidianas que, como un golpe en la percepción o un enigma que no exige desciframiento suspenden, problematizan o dejan perplejo al espectador. Pero esta reflexión será también más localizada porque para llevarla a cabo me serviré de algunos momentos y aspectos de la obra del artista colombiano José Alejandro Restrepo, confrontándola también al final con ciertas preguntas en la que se ponen en juego varios de los hilos que se enredan en las políticas del arte hoy.

1. Contra-memorias que fracturan la Historia: genealogías artísticas del cuerpo

¿No sería posible pensar que las nuevas narrativas propuestas por el video-arte nos liberarían del “modelo metafísico y antropológico de la memoria”⁵³ y liberar las

⁵³ Referencia implícita a consideraciones desarrolladas por Foucault en «Nietzsche, la g n ealogie, l'histoire».

fuerzas del azar creador, la simultaneidad y divergencias de temas, trayectos parciales y lábiles, nuevas estructuras temporales y significativas [...] (Restrepo 1996: 15)

Siguiendo el impulso de la interrogación que se lanza en esta cita, quisiera sugerir que en gran medida la politicidad del arte hoy tiene que ver con su capacidad de hacer historia de otro modo, asumiendo que el trabajo de la historia no tiene que ver sólo con producir una memoria de lo que *«fue»*, como si esto fuera una estructura de sentido fijo, sino con la capacidad de figurar; es decir, de hacer ver *otras* historias distintas a las que se han contado, de mostrar que la historia dominante ha tenido efectos sobre lo real, ha producido modos de comprensión, explicación y análisis que se han integrado a las formas de ordenación, gestión y al comportamiento de los cuerpos; haciendo ver entonces lo que no se ha visto en esos modos de interpretación que se han fijado en lo que llamamos “realidad”. Esta es una posibilidad cuyas apuestas e implicaciones se dejan ver muy bien en la citada afirmación de José Alejandro Restrepo, un artista que ciertamente ha orientado su trabajo a hacer con su arte – en un sentido radical – otra historia: otra historia de la historia atravesada por el mito; otra historia de las narraciones antropológicas que revelen su poder canibalizante, otra historia de la nacionalidad y el territorio, otra historia de los cuerpos atravesados por violencias, otra historia de los cuerpos criminalizados; historias que se rehúsan a seguir un ordenamiento temporal unidireccional, confrontando más bien la pretensión de la Historia de reducir el pasado a una lógica o a un sentido.

Así, la cita de Restrepo también es interesante porque sugiere que esa historia otra no tiene que ver simplemente con desocultar algo que permanecía enterrado en otros modos de hacer historia, sino que si esto es posible, si es posible ver de otro modo y algo que no se veía, es por la manera en que el arte puede contar de otro modo, desestabilizando en primer lugar las rígidas fronteras entre ficción y realidad de las narrativas que responden a lo que Restrepo – siguiendo a Foucault – ha llamado “un modelo metafísico o antropológico de la memoria”. Esto es, narrativas representativas que asumen que hay una verdad de la historia, unos hechos o acontecimientos que hay que desentrañar, descubrir y contar, desde una lógica explicadora que fija su sentido en interpretaciones que se pretenden objetivas, científicas, verificables. Se trata entonces de interpretaciones que no reconocen su fuerza plástica, unilateral y contingente, la manera en que ellas también proceden por “elección, corte, asociación, establecimiento de causalidades” (Restrepo, 2001: 54), para producir así hechos ordenados en estructuras

narrativas ficcionalizadas que otorgan orden y comprensibilidad; o en los términos de Restrepo, que tienen un efecto tranquilizador por la manera en que producen una “postsincronización de los eventos” que da y hace sentido. Además en esas “historias de razones profundas” y “coordinadas precisas” se despliega un trabajo de la memoria que pretende responder al deber de recordar por recordar: al deber de recoger en único archivo lo que –se asume que– realmente pasó, para legárselo tal cual a la posteridad; es decir, para producir en este trabajo de la memoria una identidad reconocible o un cuerpo que pueda reconocerse como una cierta identidad. De modo que en estas narrativas se cierra la posibilidad de que el pasado pueda ser reinterpretado para dar lugar a apropiaciones que, más que producir identidades capaces de auto-afirmarse y reconocerse en *una* memoria, las fracturen y las abran a su transformación.

Un registro de la politicidad del arte hoy, en medio de órdenes consensuales que pretenden integrarnos a la lógica de lo evidente, me parece que tiene que ver entonces con confrontar estas formas de hacer historia y sus efectos de fijación, a través de prácticas artísticas que permiten hacer otra historia; y, a la vez, hacer de esta historia arte: un arte que, más que fijarnos a un pasado reconocible, nos permita confrontar transformativamente algunas de las huellas, heridas, rastros, fantasmas que nos han conformado. Esta posibilidad de transformación que, siguiendo de nuevo las palabras citadas, tiene que ver tal vez con “liberar fuerzas del azar creador”, empieza por advertir que no hay un pasado o unos hechos por recordar, sino archivos y materiales diversos que confluyen, a veces violentamente, en lo que llamamos *nuestra* historia: como en la video-instalación del artista *Musa paradisiaca* (1994).

En efecto, en esta obra se hace visible la sobreimposición de distintas relaciones de poder y lógicas apropiadoras que han conformado un territorio marcado por la violencia; un territorio violentado que emerge del cruce de material de archivo de la botánica clásica con sus resonancias teológico-políticas, en las que empieza a hacerse visible la “visión colonialista sobre la exuberancia (natural y sexual) del nuevo mundo” y sobre su presunta condición natural de retraso debido a la supuesta “apatía” congénita de los “habitantes de los trópicos”; junto a imágenes de cuerpos masacrados en las zonas bananeras, transmitidos en reportajes editados de noticieros, atravesados por la estática de una mala señal televisiva; a la vez cruzados con la proyección de un video en el que una pareja desnuda, recreando a Adán y Eva, se pasea por las bananeras; y finalmente el olor de los bananos colgantes de la instalación, en proceso progresivo de descomposición, cada uno con un pequeño receptor de televisión que ilumina de

manera “inesperada” el piso del recinto (entrevista con Gutiérrez, 2002: 77); o cómo en la reciente obra *Dar la cara* en la que la proyección de un video que abruma al espectador con un sinnúmero de caras de paramilitares demovilizados, proyectadas con una velocidad creciente tal que las caras se van deshaciendo al final en manchas poco perceptibles, en las figuras casi informes de lo que excede los mecanismos de representación y que por ello también resulta monstruoso, es acompañada por el cuadernillo de un periódico elaborado por el artista, en el que el espectador puede ver sobreimpuestos, a la vez, discursos frenológicos clásicos de la representación pictórica, discursos eugenésicos y de criminalística, comentarios de personajes políticos colombianos de ayer y de hoy que vinculan el comportamiento a la clase y ésta a la raza; es decir, discursos en los que se apunta a definir y categorizar al criminal, para producir una figura identificable y reconocible del mal; pero a la vez, en medio de esta lógica identificatoria, unas palabras desperdigadas en el cuadernillo, que la subvierten, resonando con la experiencia informe de la proyección; palabras de Rilke y Levinás en las que se escribe sobre la alteración de sí y la irrepresentabilidad del rostro como huella del otro.

De este modo, en las obras de Restrepo, el deber de recordar por recordar es confrontado y desplazado por la tarea de poner de manifiesto y utilizar algunas huellas o restos sin figura que pueden emerger desde una relación con la imagen y el lenguaje que se rehúsa a la hermenéutica de la sospecha y a la representación. Pues evidentemente no se trata aquí de usar la imagen y el lenguaje como un medio para representar ciertos acontecimientos, ni de servirse de ellos como signos que permiten desentrañar significados más profundos que habrían sido ignorados. Se trata más bien de construir “situaciones óptico-sonoras” (Restrepo 1996: 5), imágenes atravesadas por textos y textos que operan como imágenes, que no exigen ser descifrados sino que crean “cortes de duración” sincrónicos y diacrónicos; otros ritmos y repeticiones que apuntan a generar otra percepción del espacio y del tiempo, en espacios que se ofrecen a una experiencia vivida; la percepción de una ausencia, de un agujero negro en las percepciones y lugares comunes, de un exceso que se rehúsa a aparecer en las coordenadas espacio-temporales habituales y que emerge precisamente en cruces que no ordenan; porque es precisamente esto, la emergencia de este exceso en el cruce de lógicas diferentes, lo que deja aparecer los cortes, selecciones, sobreimposiciones, la arbitrariedad y las violencias de aquellas historias sobre el trópico y su violencia, sobre la incapacidad y la criminalidad del otro, que han constituido ya un sentido común, un

sentido de comunidad, una comunidad de sentido; y en este trabajo de re-edición, la emergencia de figuras sin forma que exceden ese espacio de sentido: cuerpos violentados de múltiples maneras, cuerpos cuya violencia se nos hace ver que nos contamina, que también es la nuestra, que nos constituye a la vez que nos golpea.

Pero ¿cómo es que realmente pueden golpearnos estas video-instalaciones?, ¿cómo es que las prácticas artísticas en general, desde su poder ficcionalizador, pueden afectar los cuerpos y abrirles posibilidades de ser de otra manera?, ¿cómo los puede afectar por ejemplo este arte que desestabiliza la historia? Y más aún, ¿cómo es que este efecto puede, en palabras de Rilke, hacerse “gesto, mirada, sangre”?

2. Frente a lo “irrepresentable”: la imagen re-configuradora

Enfrentar esta pregunta me lleva a hacer un cierto rodeo que tal vez permita cercarla mejor. Este rodeo se roza con una cuestión bastante visitada y revisitada en los debates contemporáneos sobre el significado político del arte, que en todo caso no pretendo poder abarcar en este corto espacio. Me refiero en particular a la relación arte-violencia: a la manera en que el arte puede hablar de la violencia sin representarla, sin hacer de ella espectáculo; una cuestión que se emparenta con el problema de la irrepresentabilidad de lo otro, de aquello que precisamente excede toda pretensión de apropiación. Me parece que la pregunta por los efectos que el arte puede tener sobre los cuerpos se cruza también con esta otra sobre lo irrepresentable.

Aunque en algunos casos José Alejandro Restrepo emparenta su modo de proceder con lo que denomina un cierto odio de las imágenes, también reconoce en sus intervenciones una iconofilia y con ello una cierta tensión que atraviesa sus intervenciones: “mi iconoclastia – dice comentando el uso de las imágenes en su obra “Canto de Muerte” (1999)– es una iconofilia muy radical” (entrevista en Gutiérrez: 107). Esta tensión – que atraviesa el trabajo del artista y se desarrolla explícitamente en obras como “iconomía” e “iconofilia/iconoclastia” – me parece que resulta bastante significativa sobre las políticas del arte hoy: por un lado la tensión reconoce que en las sociedades contemporáneas se tiende a insistir en la exacerbación del poder de las imágenes y en la espectacularización a la que aquella conduce: espectacularización de la política, de la violencia, de la cotidianidad de ciertas vidas, de las instancias críticas. Pero por otro lado la tensión advierte también que el arte puede romper con esta espectacularización precisamente a través de la misma imagen – en un uso radical de ésta –, a distancia de algunas perspectivas contemporáneas que han asumido que la

imagen no es apta para confrontar una realidad que no hace sino realizarse precisamente en imágenes; y que le asignan entonces al arte la tarea ética fundamental de presentar que hay lo impresentable, en la dirección de la llamada “estética de lo sublime”.

En juego por supuesto está la manera en que se comprende la imagen y su poder, pero también el papel de ésta en los ordenes consensuales actuales. Lo que tal vez se deja de ver en aquellas posiciones que le niegan todo potencial desestabilizador a la imagen es que ella no tiene que funcionar en un modelo narrativo lineal de representación, y sobre todo que el principal y más aterrador problema en las sociedades contemporáneas no es que estemos ahogados en un flujo indiferenciado de imágenes, sino más bien que estemos integrados a unos espacios en los que las imágenes se ordenan y seleccionan de cierta manera, eliminando, en palabras de Rancière, “todo aquello que pudiera exceder la simple ilustración redundante de su significación” (Rancière 2010: 96). De modo que, continuando con este autor, “si el horror” puede ser hoy en día banalizado no es porque veamos demasiadas imágenes de cuerpos sufrientes en él, sino porque “vemos demasiados cuerpos sin nombre, demasiados cuerpos incapaces de devolvernos la mirada que les dirigimos, demasiados cuerpos que son objeto de la palabra sin tener ellos mismos la palabra” (Rancière 2010: 97).

Por eso me parece que si el arte se rehúsa hoy a la banalización del horror no es tanto por presentar que hay lo impresentable, sino al desestabilizar el régimen de visibilidad consensual que produce precisamente esa banalización al hacer corresponder ciertas imágenes con ciertos discursos y formas de decir. Y por ende, no se trata simplemente de oponer en los dispositivos artísticos, la imagen que no puede dejar de presentar y representar, a la lo que carece de ella, a lo no presentable, o al logos del testimonio que no representa; sino de asumir que la imagen es ya siempre una cierta conexión entre lo visible y lo decible, entre lo verbal y lo visual; entre lo que se deja aparecer y lo que se sustrae a la visibilidad, y que se presta, bien sea, para ordenar y fijar esta conexión como en los regímenes de información contemporáneos, bien sea, para trastornar esa conexión creando configuraciones nuevas entre lo decible, lo pensable y lo visible, que hacen ver de otro modo y hacen visible lo que no lo era: nuevas configuraciones como aquella que emerge del cruce entre la visión-olor de unas matas de plátano colgantes en descomposición, discursos-imágenes sobre el exotismo del trópico que se asocia con el banano, e imágenes-sonoras de cuerpos masacrados en la

zona bananera de Urabá; nuevas configuraciones como aquellas que se dan en aquellas sobre-posiciones que configuran el espacio de esa otra intervención ya comentada que es “Dar la cara”: más aún si en una exposición como esta última emerge la figura infigurable del otro es precisamente gracias a imágenes que presentan el espectro de ese otro que excede el juicio moral, gracias a un entrecruzamiento de imágenes y textos que alteran el espacio común de sentido, atravesándolo con otros sentidos, con otras relaciones de palabras y de cosas, que dejan emerger también otras significaciones.

Sin duda asumir esto es también desestabilizar radicalmente la frontera entre ficción y realidad para admitir que lo que llamamos realidad es un cierto ensamblaje de formas de decir, hacer, sentir y ver; un juego de relaciones de signos, afectos, discursos que hacen visible y e invisibilizan, que dan imagen y permitir ver e imaginar de cierta manera. Por esto mismo, la alteración de esa realidad tiene que ver también con producir alteraciones y re-agenciamientos entre unas formas de decir y visibilizar, que constituyen también el complejo juego de relaciones de las imágenes.

3. Hacer emerger existencias sin cuerpo

“El cuerpo aparece en una encrucijada, en un cruce de caminos, donde se encuentran y chocan permanentemente la historia, el mito, el arte y la violencia. Foucault mostró cómo el cuerpo está impregnado de historia y cómo la historia destruye los cuerpos. De manera traumática o de forma sutil siempre es posible leer estos cuerpos gramaticalmente, como emisores de signos y superficies de inscripción” (Restrepo 2006: 13).

En muchas de sus intervenciones José Alejandro Restrepo ha tratado de mostrar al cuerpo como texto o como un espacio gramatical en el que se trazan las fronteras de lo visible y lo invisible, en el que se inscriben prácticas, formas de ser y decir; el cuerpo a la vez como texto en el que también los textos se incorporan, se hacen cuerpo; pero también como lo afirma el mismo Restrepo, en *Cuerpo gramatical*, el cuerpo como espacio de “excripción” en el que se expulsa y se excreta sentido (cf. Restrepo 2006: 21). En juego sin duda ha estado hacer ver que la destrucción de los cuerpos que se ha dado en Colombia ha supuesto también su aniquilación simbólica a través de prácticas ritualizadas que suponen más que la irracionalidad del sin sentido, ciertas reglas de sentido que “precipitan el sentido en el terror” y hacen del cuerpo un “teatro del horror”; un teatro que también ha sido posible gracias a la superposición

de unas lógicas teológico-políticas, coloniales, raciales, apropiadoras, de las que ya hemos hablado. Pero por otro lado, de acuerdo con lo que ha aparecido aquí, esos ejercicios de Restrepo, que pueden leerse también como una cierta deconstrucción del cuerpo violentado, han permitido trazar “constelaciones y resonancias entre alegorías y rituales” que podrían tener como efecto suspender la confianza del espectador en sus esquemas de interpretación y en sus modos de ordenación de lo real, aquellos que precisamente también producen su identidad; y abrir entonces una cierta brecha en su identidad, una distancia desidentificadora. Así pues, volviendo a la pregunta que había dejado abierta hace un momento, y que no pretendo en todo caso responder, si el arte puede molestar y golpear la percepción habitual es porque la obliga en cierto sentido a alterarse, porque abre una cierta falla en el sujeto consignado a ver, pensar, sentir desde la evidencia de los hechos consensuales; porque genera una cierta distancia con respecto a sí mismo en el buen ciudadano que simplemente juzga moralmente a distancia de la violencia del *otro* monstruoso e irracional.

Me parece que la apertura de estas fallas es clave para pensar cómo ese cuerpo inscrito y escrito – del que se ocupa tanto Restrepo – puede desincorporar en parte esos signos y re-agenciarlos y en qué medida el arte puede contribuir a esta tarea, si podemos llamarla así. Pero hablar en estos términos supone admitir que la imagen y los textos no sólo fijan a los cuerpos a ciertos sentidos, identidades y modos de ordenación, sino que también – algo que no veo explícitamente enunciado en los ejercicios de escritura de Restrepo, aunque claramente se desprende de sus intervenciones – pueden desfijarlo, desincorporarlo, alterarlo. En este sentido, mostrar al cuerpo como espacio gramatical y la forma en que ciertos signos lo han conformado es abrir también la posibilidad de que esos signos puedan ser deconstruidos, desestabilizados, reagenciados en otras posibilidades de ser tal vez menos confiadas en la evidencia de sus coordenadas, menos seguras en sus criterios de identificación, inclusión y juicio y tal vez más expuestas a asumir la extrañeza de su lenguaje, de su historia, de sus identidades; más inhabitadas y confrontadas – en fin – a las fracturas y violencias que las surcan, más dispuestas a ser interpeladas por la alteridad que las atraviesa, más abiertas a sentirse parte de la mala parte del mundo.

4. Afectar a otros cuerpos... Otros espacios del arte

¿Pero no se encuentran estas prácticas confinadas al espacio especializado del museo y de las pequeñas galerías del arte contemporáneo? Y si este es el caso ¿cómo

pueden realmente afectar la percepción habitual y producir nuevos perceptos y afectos si, por un lado, se dirigen a aquellos espectadores que ya están habituados a las provocaciones del arte contemporáneo y si, por el otro, resultan accesibles sólo a un número reducido de espectadores?

Ciertamente, con estas preguntas se roza una cuestión fundamental que tiene que ver con la impotencia y potencia del arte, es decir, con la manera en que éste puede abrir posibilidades de transformación perceptiva y afectiva, políticamente significativas, desde su incapacidad para predecir o anticipar que estas transformaciones se darán y podrán potenciar formas de acción política que alteren de algún modo, o desplacen, las fronteras establecidas de lo común. Pero esta cuestión también se cruza con la doble pregunta acerca de cómo las prácticas artísticas pueden crear otros lugares de experiencia perceptiva y afectiva que puedan interpelar a cuerpos cualesquiera, en medio de los lugares de la cotidianidad, aunque sin identificarse meramente con estos; y cómo en experiencias colectivas de organizaciones populares, o prácticas de la calle, pueden reinventarse formas de figurar el pasado, manifestar los cuerpos y desplazarlos de sus lugares y ocupaciones habituales para abrir también con ello posibilidades de resignificación del pasado, las identidades, sus visiones de lo común, los problemas vinculados a éstas, así como de los espacios mismos que se habitan.

Sin duda, en la creación de estos espacios otros del arte, en esta emergencia de prácticas estéticas alternativas desde las experiencias locales, y en la manera en que los colectivos políticos pueden también reinventar múltiples repertorios de acción se abren formas de experimentación perceptiva que pueden tener un alcance mayor con respecto a los circuitos de recepción especializados, e intervenir entonces de una manera más significativa en las interacciones sociales. Sin embargo, el modesto punto que he pretendido aducir en este breve ensayo es que esta capacidad de afectación tiene que ver con la manera en que esas prácticas artísticas – ya se trate de aquellas que se encuentran expuestas en los espacios tradicionales del arte, o ya de aquellas que cobran vida en espacios otros–, pueden perforar los ensambles de sentidos, afectos y percepciones que constituyen la evidencia de lo real confrontándolos o atravesándolos con configuraciones otras del espacio y del tiempo, en la que puedan aparecer figuras, sentidos, cuerpos que no son cuerpos – unitarios e identificables –, sino quizá espectros: huellas que dividen la percepción, confrontan la memoria, separan lo visible de las formas en que se ha nombrado; singularidades más que cuerpos completos, orgánicos, cerrados, fijados a unas capacidades; o tal vez cuerpos hablantes y a la vez

ruidosos, silenciosos e inexpresivos; cuerpos que son más bien tejidos de mil encuentros que los constituyen pero también los dividen y exponen a su alteración.

Tal vez la apertura de estas brechas pueda ir produciendo desplazamientos con respecto a las identidades asignadas que traigan consigo el despliegue de capacidades inexploradas; y tal vez de estos desplazamientos puedan ir emergiendo colectivos que hagan ver capacidades de acción por parte de unos que no se reconocían como actores legítimos del espacio común. Aunque ciertamente este es un efecto que las prácticas artísticas, y estéticas en general, no pueden predecir ni anticipar, no es poca cosa que eventualmente puedan abrirnos estos caminos de transformación que, en medio del desierto consensual en el que nos encontramos, parecen urgentes hoy más que nunca.

Bibliografía

Biblioteca Luis Ángel Arango. 2001. *Trans-Historia. Historia y mito en la obra de José Alejandro Restrepo*. Catálogo de exposición. Bogotá: Banco de la República.

Foucault, M. 1971. «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., coll.«Épiméthée», pp. 145-172

Gutiérrez Natalia. 2002. *Cruces, una reflexión sobre la crítica de arte y la obra de José Alejandro Restrepo*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá D.C.

Rancière, J. 2010. *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial (traducción de 2008. *Le spectateur émancipé*, Paris: La Fabrique)

Restrepo, J.A. 1996. Catálogo para la XXIII Bienal de San Pablo. Bogotá: Colcultura.

2006. *Cuerpo gramatical: Cuerpo, arte, y violencia*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Artes y Humanidades.

Foucault y el enlace entre biopolítica y soberanía

André Duarte *

La cuestión crítica que me gustaría abordar en este breve texto ha sido primeramente planteada por Giorgio Agamben (1998; 2003) y Roberto Esposito (2006) en el contexto de sus propias reflexiones sobre la biopolítica. En términos generales, tal cuestión atañe al problema de las relaciones de continuidad o discontinuidad entre los conceptos de biopolítica y de poder soberano en el pensamiento de Michel Foucault. Se trata aquí también de abordar las relaciones entre la biopolítica, entendida como el poder estatal de administrar e intensificar a la vida, y la tanatopolítica, entendida como el poder soberano de matar a la vida de unos en nombre de la garantía o mejoría de la vida de otros. A despecho de su innegable productividad para la comprensión de la moderna relación entre vida humana y poderes estatales dedicados a su gestión calculada, Agamben y Esposito consideran que el concepto foucaultiano de biopolítica sería insatisfactorio, pues quedaría atrapado en limitaciones o ambigüedades teóricas insolubles. De hecho, cabe preguntar: ¿cómo se determinan las relaciones entre Estado, biopolítica y poder soberano en el pensamiento de Foucault? ¿Se trataría de una relación histórica de sustitución o más bien de una relación de imbricación y mutua transformación? ¿Cómo se relacionan Estado, poder de matar y poder de hacer vivir en el pensamiento de Foucault?

El texto se divide en tres momentos. Primeramente, presento muy brevemente algunos argumentos de Foucault al respecto de su concepto de biopolítica, así como también clarifico el punto-clave desde el cual Agamben y Esposito formulan sus críticas. En segundo lugar, circunscribo y presento algunas de las críticas propuestas por Agamben y Esposito al concepto foucaultiano de biopolítica. Finalmente, busco establecer un balance crítico de la discusión y argumento que Foucault nos permite pensar que si no hay confusión entre biopolítica y el viejo poder soberano estatal, su

* Profesor de la Universidad Federal del Paraná (UFPR) e investigador del CNPq.

aparición histórica tampoco logró suplantar al poder soberano y su derecho de matar, sino que lo transformó, sin todavía eliminarlo. Me parece que las reflexiones de Foucault nos permiten pensar distintas maneras históricas y políticas de conjugación entre Estado, su poder de hacer vivir y su poder de hacer o dejar morir a las poblaciones. La hipótesis que me gustaría presentar es que la noción de “gubernamentalidad”, introducida en el curso *Securité, Territoire, Population* (2004), fue el instrumento conceptual que permitió a Foucault conciliar su concepto de biopolítica, su nueva concepción del Estado y de su poder soberano. Pienso que la lección derradera de Foucault al respecto es que si de hecho hay muchas prácticas de gobierno biopolítico de poblaciones que no implican necesariamente la violencia estatal, todavía hay mecanismos de gobierno biopolítico que no se dejan implantar sin que se desarrollen efectos colaterales terribles y que dañan a la vida de ciertas parcelas de una población en provecho de la garantía y del incentivo de la vida de otras parcelas de la población.

I. Foucault y la descubierta de la biopolítica: nuevos problemas conceptuales

Como es sabido, Foucault presentó su concepto de biopolítica a sus lectores en 1976, en el capítulo final del primer volumen de la *Historia de la Sexualidad – la voluntad de saber* (1979), retomándolo rápidamente en el curso impartido en el mismo año, y después publicado bajo el título de *En defensa de la sociedad* (2000). Con el concepto de biopolítica Foucault intentaba explicar el apareamiento, a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII y, sobre todo, durante el siglo XIX, de un poder de normalización que ya no se ejercía sobre los cuerpos individuales, como él lo había discutido en su obra anterior, *Vigilar y Castigar*, sino que se ejercía sobre el cuerpo vivo de la especie humana o de la población. Al discutir el así llamado “dispositivo de la sexualidad”, es decir, la red heterogénea de poderes y saberes que han producido la experiencia moderna de la sexualidad en sus manifestaciones hegemónicas, así como las anomalías y abiecciones que le corresponden, Foucault comprendió el sexo y, desde ahí, también la vida de la población, como un blanco privilegiado para la actuación de poderes que ya no intentaban simplemente disciplinar y reglar comportamientos y cuerpos individuales. Por otro lado, se trataba entonces de normalizar también la conducta de la especie por medio de la administración de políticas públicas destinadas a reglar, observar y controlar tasas de natalidad y mortalidad, las condiciones sanitarias en las grandes ciudades, el flujo de infecciones y de contaminaciones, la duración y las

condiciones de la vida misma de la población, la seguridad pública y los problemas sociales derivados de las clases peligrosas, etc. Al asociar las descubiertas previas sobre los micro-poderes disciplinares, en cuanto tomada de poder sobre la vida de los individuos, a los resultados parciales de sus nuevas investigaciones sobre el ejercicio del poder sobre la vida de las poblaciones, Foucault propuso el interesante y complejo concepto de “biopoder” (1999, p. 131-132).⁵⁴ El efecto específico del biopoder ya no era solamente el de producir el individuo dócil y útil, sino la gestión normalizada de la vida de la población en cuanto cuerpo social a partir de políticas estatales. En síntesis, sus nuevas investigaciones le confrontaron con un poder de normalización cuyo centro de irradiación era el Estado. De esa manera, desde tal descubierta Foucault ya no podía más dejar de importarse específicamente con la institución estatal, sin la cual no se podrían implementar políticas públicas destinadas a producir una vida colectiva saludable, normal y pacífica.

Por un lado, ya entonces Foucault sabía que las prácticas biopolíticas de gestión de la vida de la población implicaban importantes transformaciones en el ejercicio del poder estatal, alterando sustancialmente el *modus operandi* de la vieja soberanía clásica. Por supuesto, el Estado continuaba siendo una institución capaz de imponer la muerte sobre individuos y poblaciones, pero su lógica de actuación sufría ahora importantes cambios y desplazamientos, ya que su principio de actuación se volvía hacia la gestión del incremento de la vida. A partir de la plena instauración histórica de la biopolítica, el poder soberano ya no podía contentarse con su sencilla prerrogativa de matar para proteger la integridad del soberano, pues su intento era ahora el de hacer vivir más y mejor, estimulando el crecimiento de la vida de la población. El desplazamiento era claro: si antes el poder soberano ejercía su poder sobre la vida en la medida en que podía eliminarla, definiéndose como “derecho de hacer morir o dejar vivir”, a partir del siglo XIX se consolida la transformación por la cual el poder estatal se define por su capacidad de “‘hacer’ vivir y ‘dejar’ morir.” (FOUCAULT 2000, p. 287)

Por otro lado, siendo que al introducir la discusión de estas mutaciones biopolíticas en el primer volumen de la *Historia de la Sexualidad*, Foucault aún no disponía de un lenguaje conceptual adecuado a sus nuevas necesidades teóricas. Según me parece, la dificultad teórica se asociaba al hecho que tanto en *La voluntad de saber*

⁵⁴ Las traducciones al castellano, cuando no se mencione al traductor, son de mi responsabilidad, sobre todo cuando el texto sea citado en portugués o en francés en la bibliografía.

como en *Vigilar y Castigar* Foucault cuestionara la tradicional primacía concedida por la filosofía política al Estado y a su poder soberano. Por eso, Foucault tomara la precaución teórica de poner al Estado y al poder soberano clásico entre paréntesis, dejándolos como que de lado o en suspensión, a fin de estudiar el surgimiento de nuevas tecnologías modernas de poder-saber, situadas más allá del viejo poder soberano estatal de dar muerte a los súbditos. Sin embargo, en *Historia de la Sexualidad* tales precauciones teóricas previas resultarían en formulaciones cuya terminología imprecisa daba margen a malentendidos o a confusiones conceptuales. En esta obra, por ejemplo, Foucault afirma que “el derecho de muerte tenderá a desplazarse o por lo menos a apoyarse en las exigencias de un poder que gerencia la vida, ordenándose en función de sus reclamos.” (FOUCAULT 1999, p. 128). O entonces: “la vieja potencia de muerte que simbolizaba el poder soberano es a partir de ahora recubierta por la administración de los cuerpos y por la gestión calculista de la vida.” (FOUCAULT 1999, p. 131). De hecho, ¿cómo exactamente comprender tal ‘desplazamiento’ en el ejercicio del poder estatal de dar muerte? ¿Qué quiere decir que el poder soberano de imponer la muerte pase a apoyarse sobre un poder que mira hacia la producción de la vida? ¿Qué significa exactamente que la vieja potencia de muerte sea ahora ‘recubierta’ por un nuevo poder vital? Tales cuestiones podrían así resumirse: ¿qué le pasa al poder estatal soberano cuando este se hace cargo de la producción de la vida? ¿Y cómo comprender que la misma producción de la vida social y comunitaria no deje todavía de producir genocidios y masacres sangrientos, dentro y afuera de la comunidad? ¿Cómo comprender las relaciones entre Estado, poder soberano y cuidado de la vida en el pensamiento de Foucault? No será casual, pues, que tales problemas estén en el centro de los planteamientos críticos de Agamben y de Esposito, aunque por medio de razonamientos distintos.

II. Giorgio Agamben y Roberto Esposito: sobre el problema de la relación entre soberanía y biopolítica

Según Agamben, si es verdad que Foucault supo como nadie desvendar el carácter biopolítico de la política moderna, él todavía no habría comprendido los vínculos necesarios entre biopolítica y regímenes totalitarios, aspecto evidenciado por el hecho de Foucault nunca haber analizado los campos de concentración. Foucault tampoco habría sido capaz de elucidar la correlación existente entre campo de concentración, el *homo sacer* y el poder soberano, la cual sería inmanente a la estructura metafísica de la política occidental y, de esta forma, sobrepasaría el umbral de la

modernidad. En síntesis, Foucault no habría sido capaz de pensar de manera adecuada el nexo entre biopolítica y violencia soberana estatal, fenómeno elevado al paroxismo en los totalitarismos, pero presente también en las democracias liberales contemporáneas bajo la forma del estado de excepción hecho regla normal de gobierno. Con la instauración del estado de excepción, el soberano puede suspender las garantías y derechos individuales y colectivos, proyectándose más allá de toda legalidad, siempre que le parezca necesario garantizar el orden político y económico.

Recordemos, pues, una de las tesis centrales de Agamben en su libro *Estado de Excepción* (2003, p. 25): “El totalitarismo moderno puede ser definido, en este sentido, como la instauración, a través del estado de excepción, de una guerra civil legal, que permite la eliminación física no sólo de los adversarios políticos sino de categorías enteras de ciudadanos que por cualquier razón resultan no integrables en el sistema político. Desde entonces, la creación voluntaria de un estado de emergencia permanente (aunque eventualmente no declarado en el sentido técnico) devino una de las prácticas esenciales de los Estados contemporáneos, aun de aquellos así llamados democráticos.” Agamben retomaba aquí una de las tesis centrales de su *Homo sacer. El poder soberano y la vida nuda* (1998), en la cual él defendía la tesis polémica de que cada vez más el estado de excepción se había hecho regla, tanto por motivo de la multiplicación de los casos históricos de su institución, tanto por el hecho de su misma duración temporal. En otras palabras, para Agamben cada vez más se hace tenue la frontera de demarcación entre vida cualificada y vida nuda y expuesta a la muerte.

Aún de acuerdo con Agamben, la decisión política a partir de la cual se escinde la vida humana entre *zōé* y *bíos*, entre vida nuda y vida cualificada, debería entenderse como un proceso de politización de la vida definido en términos de la inclusión exclusiva de la vida en la actividad política, procedimiento que se dejaría observar tanto en las sociedades democrático-liberales, cuanto en los regímenes totalitarios. En ambos casos, Agamben considera que la biopolítica soberana, sea ella de carácter liberal o dictatorial, siempre producirá la vida nuda, la vida que sólo cae en la esfera de la política en la medida en que puede ser eliminada sin que con esto se cometa un crimen o un sacrificio. Según el autor, la estructura de la política occidental está basada en la decisión fundamental que opera la distinción entre vida cualificada y políticamente protegida, la *bíos* del ciudadano, y la vida nuda y desechable, la *zōé* del *homo sacer*. La política se definiría en cuanto politización de la vida humana al someterla al proceso de su

“exclusión inclusiva” con relación al marco jurídico soberano, procedimiento por el cual se producen las figuras políticas correlativas del soberano y del *homo sacer*.

De esta forma, Agamben comprende el carácter biopolítico de la política occidental a partir del análisis de los vínculos necesarios entre los conceptos de vida nuda, poder soberano, estado de excepción y campo de concentración, los cuales encontrarían en la modernidad su máxima saturación. (DUARTE 2010, p. 273-303). Para Agamben, la institución del soberano no se deja comprender sin la simultánea producción de las vidas nudas y expuestas a la captura y muerte en las afueras de todo marco legal, pero legalmente autorizadas por el estado de excepción que suspende el derecho y sus garantías. Así, al centrar su reflexión política en la figura ambigua del soberano – el cual se sitúa simultáneamente dentro y fuera del ordenamiento jurídico, puesto que sólo él puede declarar el estado de excepción en que la ley suprime a la ley, instaurándose la indiferencia entre derecho y violencia – Agamben llega a la caracterización de la figura del *homo sacer*, el prototipo de la vida nuda a la cual cualquiera puede dar muerte. De esta manera, mientras haya un soberano, siempre habrá vidas expuestas y abandonadas a la muerte. Así, Agamben considera que la neta contraposición foucaultiana entre biopolítica y poder soberano le impediría comprender la especificidad de la articulación metafísica entre vida humana y política a lo largo de la historia occidental desde la Antigüedad. Si Foucault nos ha aclarado muchos aspectos de la biopolítica moderna, por otro lado su concepto sería incapaz de comprender el nexo constitutivo que ata la violencia estatal soberana a la vida nuda del *homo sacer*.

Además, para Agamben en la modernidad política y vida nuda se han entrelazado hasta el punto en que se han hecho fenómenos correlacionados: la vida y sus fenómenos vitales se han politizado, al paso que la política se ha concentrado exactamente sobre la vida y sus propios fenómenos (la sexualidad, la necesidad, etc.). Por eso, Agamben observó una línea de continuidad entre las sociedades liberales democráticas y el totalitarismo. Para el autor italiano, el debate político de nuestro tiempo se ha convertido en la discusión sobre “qué forma de organización resultaría más eficaz para asegurar el cuidado, el control y el disfrute de la nuda vida”, promocionándose de esa manera la caducidad de las “distinciones políticas tradicionales (como las de derecha e izquierda, liberalismo y totalitarismo, público y privado.)” (AGAMBEN 1998, p. 155) Por cierto, Agamben no intenta reducir de manera tajante la democracia al totalitarismo, como a veces se le acusa, sino sacar a la vista la convergencia hasta ahora secreta entre ambos regímenes bajo el paradigma biopolítico.

No se trata de “desvalorizar las conquistas y los esfuerzos de la democracia”, sino de tomar conciencia de que justo “en el momento mismo en que parecía haber vencido definitivamente a sus adversarios y haber llegado a su apogeo, (la democracia) se ha revelado de forma inesperada incapaz de salvar de una ruina sin precedentes a esa *zōé* a cuya liberación y a cuya felicidad había dedicado todos sus esfuerzos.” (AGAMBEN 1998, p. 20)

Desde el punto de vista de Esposito, por otro lado, el concepto foucaultiano de biopolítica sería incapaz de solucionar una crucial ambigüedad cuanto a la determinación de sus efectos sobre la vida humana en la modernidad, oscilando entre dos líneas de razonamiento incongruentes entre sí. De un lado, se encuentra el razonamiento que asocia la biopolítica a un conjunto de políticas estatales *sobre la vida*, visando administrarla y hacerla más productiva y saludable, produciéndose entonces un proceso de subjetivación que también comporta un conjunto de resistencias, entendidas en términos de una política *de la vida*. De otra parte, sin embargo, Foucault también asocia la biopolítica a los terribles efectos de la producción de la muerte en masa, de manera que el proceso de subjetivación de la vida de la población sería entonces indiscernible de los genocidios estatales promocionados a lo largo de la historia moderna hasta el presente. El problema, según Esposito, es que jamás quedaría claro en su pensamiento si entre biopolítica y tanatopolítica, es decir, entre administración de la vida intentando hacerla más fuerte y sana y las prácticas estatales genocidas ¿habría una relación de continuidad o de discontinuidad? Para Esposito, en el pensamiento de Foucault “o la biopolítica produce subjetividad, o produce muerte. O torna sujeto a su propio objeto, o lo objetiviza definitivamente. O es política de la vida, o sobre la vida. Una vez más, la categoría de biopolítica se cierra sobre sí misma sin revelarnos el contenido de su enigma.” (ESPOSITO 2006, p. 53)

El concepto foucaultiano de biopolítica oscilaría entre los vectores de la subjetivación-resistencia y el de la muerte como condición de la vida, sin todavía jamás llegar a definirse completamente por uno de ellos, y sin jamás determinar claramente cual sería su punto de intersección. Si entre biopolítica y poder soberano de dar muerte hay discontinuidad, entonces la biopolítica debería ser pensada como un proceso de subjetivación en que los sujetos sometidos son de alguna forma condescendientes y se encuentran incluso engastados en ese proceso de sujeción, el cual se distinguiría de la violencia estatal soberana y por lo tanto de la tanatopolítica. Históricamente, ese vector se estaría alargando cada vez más desde el pastorado cristiano hacia la Razón de Estado

y, más allá de esta, hacia el liberalismo y el neoliberalismo contemporáneo, entendidos como régimens políticos no caracterizados por el empleo ostensivo de la violencia. Por otro lado, si entre biopolítica y poder soberano de dar muerte hay solución de continuidad, entonces las violencias estatales cuyo ápice se encuentran en los totalitarismos nazi y estalinista determinarían una conexión necesaria entre biopolítica y tanatopolítica, de manera que la muerte de unos debería ser pensada como primera y necesaria condición de la vida de otros. En síntesis, plantea Esposito, si Foucault hubiese optado por desarrollar la hipótesis de la continuidad entre biopolítica, poder soberano, totalitarismo y tanatopolítica, entonces “él se vería obligado a hacer del genocidio el paradigma constitutivo de toda la parábola de la modernidad, o cuando menos su resultado inevitable, lo cual contradiría el sentido, siempre en tensión, que él asigna a las distinciones históricas.” (ESPOSITO 2006, p. 71) Por otro lado, si Foucault hubiese asumido la hipótesis de la discontinuidad entre biopolítica, tanatopolítica y poder soberano, entonces “su concepción del biopoder quedaría invalidada cada vez que el rayo de la muerte se proyecta dentro del círculo de la vida, no sólo en la primera mitad del siglo XX, sino también más tarde.” (ESPOSITO 2006, p. 71) De acuerdo con Esposito, el pensamiento de Foucault se sentiría atraído por estos dos vectores distintos, el de la subjetivación y el de la producción en masa de la muerte, sin jamás llegar a optar de manera clara por uno de ellos, produciéndose así oscilaciones en sus razonamientos.

Aunque por medio de argumentos teóricos distintos, vuelve a aparecer el mismo problema apuntado antes por Agamben con respecto a la determinación de las relaciones entre violencia soberana estatal y biopolítica: a final de cuentas, ¿entre tales fenómenos habría soluciones históricas de continuidad o de discontinuidad? Mientras Agamben establece una clara solución de continuidad entre biopolítica y tanatopolítica, Esposito parece establecer una oposición entre biopolítica ‘o’ totalitarismo, pero no es esta la cuestión que aquí nos concierne. El problema es que Foucault, según el parecer de ambos autores italianos, no habría sido capaz de solucionar la referida aporía. Por un lado, en *Naissance de la biopolitique* (2004) Foucault parece establecer correlaciones entre biopolítica y neoliberalismo, entendiendo a este último como un sistema de producción de subjetividades por medio de mecanismos de mercado que inducen sutilmente a los propios sujetos a cuidaren de sí mismos y de sus vidas, de manera a que se hagan competitivos y rentables, responsables por su propio suceso o fracaso vital. Como lo dice Esposito, bajo esta mirada Foucault parecería asignar a la biopolítica una faceta

positiva, contraponiéndola a la “actitud de imposición característica del régimen soberano. Al contrario de este, ella no limita ni violenta la vida, sino que la expande de manera proporcional a su propio desarrollo. (...) Para potenciarse a sí mismo, el poder está obligado a potenciar, a la vez, el objeto sobre el cual se descarga; y no sólo esto, sino incluso ... a tornarlo sujeto de su propio sometimiento.” (ESPOSITO 2006, p. 62) De otra parte, sin embargo, Foucault también razona críticamente sobre las políticas raciales promovidas por Estados que se hicieran y aún ahora se hacen cargo de la producción de genocidios a fin de mejorar las condiciones de vida de sus poblaciones. De esta manera, también se abre en su pensamiento la grieta por la cual biopolítica y tanatopolítica bajan juntas hacia el infierno, instaurándose la “trágica aporía de una muerte necesaria para conservar a la vida, de una vida que se nutre de la muerte ajena y, por último, como en el caso del nazismo, también de la propia.” (ESPOSITO 2006, p. 65) La conclusión a que llega Esposito es tajante: Foucault no podría responder a las preguntas a cerca de las relaciones entre biopolítica y poder soberano pues, en su pensamiento, “totalitarismo y modernidad son, a la vez, continuos y discontinuos, inasimilables e inscindibles.” (ESPOSITO 2006, p. 70)

III. Foucault y la gubernamentalidad: el enlace entre biopolítica y soberanía

Aunque la reflexión de Foucault sobre la biopolítica de hecho no se haya desarrollado suficientemente, me parece que el autor francés no estuvo ajeno a la consideración de algunos de los principales problemas teóricos planteados por Agamben y Esposito. Primeramente, pienso que el concepto de biopolítica debería ser entendido en su plasticidad propia, es decir, no como concepto claro y bien definido, sino como el concepto de un amplio dispositivo histórico-político que abarcaría distintos modos de gobierno de la vida, ya sea por medio de políticas estatales, violentas o no, ya sea por medio de inducciones comportamentales promovidas por el mercado neoliberal de competencia. Contrariamente a Esposito, pienso que, en vez de generar ambigüedades, incongruencias u oscilaciones en las reflexiones de Foucault, su concepto amplio y plástico de biopolítica, entendido como paradigma general de descripción de las relaciones entre poderes y vida en la modernidad, asumiría importante validez heurística, pues nos permitiría comprender la naturaleza multiforme del gobierno de la vida en el mundo contemporáneo. Tal interpretación del concepto foucaultiano, al oponerse a la hipótesis metafísica de Agamben, también nos permitiría comprender tanto las relaciones de continuidad cuanto las relaciones de

discontinuidad entre biopolítica y ejercicio de la soberanía en cuanto poder estatal de matar, como veremos a seguir.

Tal hipótesis de interpretación, a su vez, requiere que atentemos para los análisis de Foucault con respecto al Estado, asunto al que no se ha concedido la necesaria atención, salvo importantes excepciones. (LEMKE 2006) A fin de suplantar la falsa idea de que faltaría a Foucault una consideración más atenta con respecto al Estado, como incluso algunos de sus colegas más próximos solían afirmar (LEBRUN 1983), hace falta discutir, aunque apenas rápidamente, su concepto de “gubernamentalidad”. Como lo he señalado en otra oportunidad (DUARTE 2010, p. 235-273), me parece que fue por medio del concepto de gubernamentalidad, introducido en la clase de 1o de Febrero de 1977 del curso *Sécurité, territoire, population* que Foucault logró conquistar una terminología adecuada para comprender el ‘como’ del ejercicio de la biopolítica en sus distintas articulaciones con el Estado, a la vez que tal concepto también le permitió recusar el concepto de Estado como entidad universal, a-temporal y esencial a toda discusión política. De hecho, la hipótesis que me gustaría considerar aquí es que la formulación del concepto de ‘gubernamentalidad’ responde, dentre otros motivos, al intento de sanar ciertas dificultades teóricas originadas por su descubierta del fenómeno de la biopolítica, sobre todo en cuanto a su relación con el Estado y las nuevas funciones que tal institución asumió en su reflexión, entendiéndose ahora como centro difusor y organizador de relaciones de poder sobre la vida de la población. En otros términos, creo que con la noción de ‘gubernamentalidad’ Foucault conquistó una terminología más adecuada a su consideración genealógica del papel del Estado y de las mutaciones operadas en el ejercicio de su poder soberano a partir de la puesta en práctica de la biopolítica. Con tal neologismo, Foucault pudo simultáneamente sostener su anterior rechazo de las nociones tradicionales del Estado y de su poder soberano, y a la vez analizar “la actividad que consiste en conducir la conducta de los hombres en un contexto y por medio de instrumentos estatales.” (FOUCAULT 1994, p. 819) En síntesis, la noción de gubernamentalidad permitió a Foucault esbozar un análisis genealógico del Estado moderno, contornándolo, a fin de comprender el eje de fuerzas y poderes que allí se han concentrado, y, al mismo tiempo, afirmar críticamente que “el Estado, tanto actualmente cuanto sin duda a lo largo de su historia, jamás tuvo esa unidad, esa individualidad, esa funcionalidad rigurosa, e yo incluso añadiría, esa importancia; en fin de cuentas, el Estado tal vez no sea más que una realidad compuesta, una abstracción mitificada, cuya importancia es bastante más reducida de lo

que se piensa.” (FOUCAULT 2004, p. 112)

Aunque el concepto de gubernamentalidad poco a poco remplace el concepto de biopolítica, sin todavía invalidarlo, también es verdadero que biopolítica y gubernamentalidad no son conceptos opuestos o excluyentes entre sí. Así, aunque Foucault no lo afirme expresamente, creo que podemos hablar de gubernamentalidad biopolítica de carácter liberal o neoliberal, asunto abordado en los cursos *Sécurité, territoire, population* (2004a) y *Naissance de la Biopolitique* (2004b), de la misma manera como estaríamos justificados para hablar de gubernamentalidad biopolítica de matiz totalitario, tema discutido rápidamente por Foucault en el primer volumen de la *Historia de la Sexualidad* (1999) y en el curso *En defensa de la sociedad* (2000). Tampoco es casual que, en 1977, Foucault (1994, p. 134) haya analizado las formas contemporáneas del fascismo que enreda nuestras vidas cotidianas en el mundo post-totalitario, en el prefacio a la edición norte-americana del *Anti-Oedipe*, de Deleuze y Guattari.

En el referido curso del *Collège de France* de 1977-1978, Foucault define la gubernamentalidad en sentido amplio como “conjunto constituido por instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma muy específica, aunque bastante compleja de poder, que tiene como principal blanco la población, como forma más importante de saber la economía política, y como instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad” (FOUCAULT 2004, pp.111-112). Ahora bien, considerándose el sentido amplio del concepto gubernamentalidad, el cual atañe específicamente a distintas formas de ejercicio de poderes sobre la vida de las poblaciones a través de distintos mecanismos y dispositivos sociales y históricos, tal noción también permitió a Foucault aclarar el sentido del enlace y de la simultaneidad histórica entre diferentes formas de actuación de los poderes estatales y para-estatales sobre la vida de los individuos y de las poblaciones en la modernidad. En una palabra, la noción amplia de gubernamentalidad le habrá permitido conceder un nuevo sentido a la noción de poder soberano estatal, y a la vez recusar la idea de una sencilla “sustitución de una sociedad de soberanía por una sociedad disciplinar y de esa por una sociedad de gobierno. De hecho, lo que tenemos es un triángulo: soberanía, disciplina y gestión gubernamental (...)” (FOUCAULT 2004, p. 111), término que sustituye aquí la noción de biopolítica, sin todavía anularla. De esta manera, lo que Foucault ahora observaba en la modernidad, ofreciéndonos una interesante corrección de ciertas tesis de *Vigilar y Castigar*, en las cuales él autor contraponía las disciplinas al poder soberano del Estado, es el engaste triangular y

simultáneo entre diferentes tecnologías de poder. En una palabra, la institución del biopoder en sus dimensiones disciplinares y biopolíticas no habrá simplemente remplazado o aniquilado el poder estatal soberano de dar muerte. Sin embargo, y si eso es así, entonces también se podrá comprender que la biopolítica, en cuanto paradigma del ejercicio del poder estatal sobre la vida de la población, también puede asumir facetas distintas y contrapuestas entre sí, aunque a veces complementarias. Foucault nos enseña que la biopolítica como garantía e incentivo de la vida de unos puede, a veces, estar asociada a la producción de la muerte de otros, sin que tal vínculo sea necesario, preservándose de esa manera cierto grado de independencia entre biopolítica y tanatopolítica. Si es cierto que la biopolítica puede comportar la diseminación de efectos letales a ciertas parcelas de la población, no es cierto que biopolítica y tanatopolítica siempre aparezcan articuladas entre sí. Finalmente, si comprendemos la biopolítica como un dispositivo o paradigma de amplio alcance histórico y de largo espectro político, o sea, si la entendemos como designación conceptual de distintas formas de gobierno de la vida de la población, entonces tendremos que pensar tal dispositivo como comportando una miríada de tecnologías de poder distintas, desde aquellas que implican el uso masivo de la violencia estatal, hasta aquellas que más bien asumen carácter apenas inductor en su manera de producir nuevas sujeciones y nuevos sujetos.

A partir de tales consideraciones críticas, uno puede comprender que no hay contradicción o ambigüedad en el pensamiento de Foucault con respecto al análisis de las relaciones de continuidad y de discontinuidad entre biopolítica y poder soberano de dar muerte. Si es cierto que la tanatopolítica condensa en sí el “el reverso de la biopolítica”, Foucault también estaba consciente de que “si la población es siempre la instancia por la cual el Estado vela en su propio interés, queda claro que el Estado puede masacrarla en caso de necesidad.” (FOUCAULT 1994, p. 826) Desde mi punto de vista, por tanto, las críticas propuestas por Agamben y Esposito, aunque interesantes y estimulantes, no se justifican plenamente. Contrariamente a Agamben, creo que Foucault nos ha ofrecido importantes elementos conceptuales para pensar las derivas totalitarias del concepto de biopolítica, pues no ha desvinculado totalmente el poder sobre la vida del poder soberano que le puede dar muerte, aunque no haya relacionado a ambos de manera necesaria y metafísica a lo largo de la historia occidental. Contrariamente a Esposito, creo que el pensamiento de Foucault no se quedó atascado entre el vector biopolítico del incentivo a la vida y el vector tanatopolítico destinado a

su destrucción, puesto que ambos no son excluyentes u opuestos, a veces articulándose, a veces desvinculándose entre sí. Por un lado, no todas formas de gobierno biopolítico dependen del recurso a la violencia estatal soberana; por otro lado, Foucault también consideró que el incentivo y la protección concedidos a la vida de unos puede perfectamente depender del exterminio calculado de la vida de otros.

Referencias Bibliográficas

AGAMBEN, G. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Traducción de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 1998.

_____. *Estado de Excepción*. Traducción de Flavia Costa e Ivana Costa. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2003.

DUARTE, A. *Vidas em Risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. RJ: GEN/Forense Universitária, 2010.

ESPOSITO, R. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Traducción de Carlo R. M. Marotto. Buenos Aires e Madrid: Amorrortu editores, 2006.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade*, vol. I *A Vontade de Saber*. Traducción de M. T. da Costa Albuquerque e J. A. G. de Albuquerque. RJ: Graal, 1999, 13ª ed.

_____. *Securité, Territoire, Population*. Paris: Gallimard/Seuil, 2004a.

_____. *Naissance de la biopolitique*. Paris: Gallimard/Seuil, 2004b.

_____. *Dits et Écrits*, III. Paris: Gallimard, 1994.

_____. *Em defesa da sociedade*. Traducción de Maria Ermantina Galvão. SP: Martins Fontes, 2000.

LEMKE, T. “Marx sin comillas’: Foucault, la gubernamentalidad y la crítica del neoliberalismo.” In: LEMKE, T. *et. all. Marx y Foucault*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión SAIC, 2006.

LEBRUN, G. “O microscópio de Michel Foucault.” SP: Brasiliense, 1983.

On biopolitics and human rights: an analysis concerning humanitarian help

Daniel Arruda Nascimento *

Abstract

With the intention of considering again the relation between Biopolitics and Human Rights, the following lines are devoted once more to the dialogue that Giorgio Agamben establishes with Hannah Arendt. *The origins of totalitarianism* and *The human condition*, published respectively in 1951 and 1958, and *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita* and *Mezzi senza fine: note sulla politica*, published in 1995 and 1996, shall be our more prominent references. The dialogue will be, however, oriented by the courtship of humanitarian help. We should take seriously the hypothesis of the Italian philosopher hereupon. For one side, the humanitarian sense emerges in our century purified of every political commitment, contributing to consolidate the comprehension of life as mere life, as biological life, as simple fact of being alive. For another side, holding paradoxically the vision of *bare life* as the one dismissed of rights, we could observe that the humanitarian aid replaces the recognition, the assignment and the guarantees of rights. The distribution of food and medicine delays always more the gesture of recognition of equality, the fair assignment of rights and the guarantees of opportunities in order to allow the exercise of those rights. It takes us to the point where we can not avoid anymore the suspicions that a secret solidarity, renewed between the international organizations of humanitarian aid and the forces that they must confront, nourishes the contemporary dreams.

Keywords

Biopolitics; Human Rights; Humanitarian help

* Regular professor to the Institute of Sciences of Society at Fluminense Federal University, in Brazil. He received his graduate education in Law at Fluminense Federal University, finishing in 2000. He was awarded the degrees of Master in Philosophy at Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro in 2007 and of Doctor in Philosophy at University of Campinas in 2010. His research focuses predominantly in Political Philosophy. He is the author of "From the end of the experience to the end of the juridical: course of Giorgio Agamben", a book published in portuguese (*Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*, São Paulo, LiberArs, 2012).

Resumo

Com o escopo de revisitar a relação entre biopolítica e direitos humanos, as linhas que se seguem se dedicam mais uma vez ao diálogo que Giorgio Agamben estabelece com Hannah Arendt. *The origins of totalitarianism* e *The human condition*, publicados respectivamente em 1951 e 1958, e *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita* e *Mezzogiorno senza fine: note sulla politica*, publicados em 1995 e 1996, serão as referências mais proeminentes. O diálogo será, todavia, orientado pelo cortejo da ajuda humanitária. Devemos levar a sério as hipóteses do filósofo italiano a este respeito. Por um lado, o humanitário surge no nosso século purificado de todo comprometimento político, contribuindo para consolidar a compreensão da vida enquanto mera vida, vida biológica, simples fato de ser vivente. Por outro lado, aferrando-se contraditoriamente na visão da *vida nua* como aquela desprovida de direitos, podemos observar que a ajuda humanitária substitui o reconhecimento, a atribuição e a garantia de direitos. A distribuição de cestas básicas e remédios adia sempre mais o gesto de reconhecimento da igualdade, a justa atribuição de direitos e a garantia de oportunidades para o exercício de direitos, levando-nos ao ponto de não mais evitar as suspeitas de que uma secreta solidariedade, celebrada entre os organismos internacionais de ajuda humanitária e as forças que deveriam combater, embala os sonhos contemporâneos.

Palavras-chave

Biopolítica; Direitos humanos; Ajuda humanitária

Thinking historically, we can say that modernity brought many elements which contributed, since the beginning of its conception, to the association of human rights to the rights of the individual. The improvement of the status of man as human, the configuration of the subject as the seat of reason and standard of truth, the constitution of a subjective nucleus able to assimilate rights and protected from sovereign power are some of those elements that grew progressively. The moment was at that time auspicious to link human rights to the rights of the natural individual, prioritizing certain senses of the subject and consolidating the endemic individualism. This way was probably the only possible way in order to make recognized human rights. However, the inhabitant of our century hesitates between the worship without measure to the canon of human rights and the distrust. The inhabitant of our century is the one who does not know if giving credibility to the speech in defense of human rights is a task worthy of himself: the doubts are strengthened insofar he can overlook significantly and warily around. Indeed, the ditch that separates the formal

proclamation and the real negation of human rights, in many of our societies, guides us to analysis, critically, which ones are the devices through what human rights could coexist with, and even legitimate, social inequality, structural injustice and acts of violence and war (RUIZ, 2010, p. 195). The twentieth century followed the conflict within a contradictory movement: the effectuation of rights in institutional politics and international rules walked together with the indiscriminate use of violence, including the one that comes from the states (TELES, 2010, p. 287). We wonder how human rights and its rhetoric can operate in reverse since its original prominence.

In a conference which brings the provocative title *Barbarism: user manual*, pronounced in 1994, Eric Hobsbawm demonstrates that the ascension and the downfall of the modern illuminist project have a narrow connection both with the establishment of human rights and the increase of violation of those rights and the barbarism in general. If the validity of a formal declaration of human rights can be associated to the development of the enlightenment, the failure of this one implicates in abandonment concerning the protection of man for the simple fact of being man (HOBSBAWM, 1998, pp. 268-269).

The one who wants to understand deeply the condition of contemporary man – regarding the fact that human beings are the obvious addressees of rights granted to those that are humans – needs nevertheless to read the pages written by Hannah Arendt and published in the middle of twenty century. *The origins of totalitarianism* is an amazing book. It is always over again impressive see how Hannah Arendt, even if she is quite sensible to the necessity of recognition and safeguard of rights to humans, can be able to confront her writings to the precipitate oratory of human rights. Well known is the dedication of her work to the problem of refugees and stateless and, in a highest level, to the relation of decadent rotation between Nation-state and rights of man. The tentative of solving the European political problems creating Nation-states with heterogeneous populations and populations without fixation to territory, as well introducing minority treaties, aroused minorities that feel arbitrarily reduced to the situation of servitude. Since the end of nineteenth century and the first quarter of twentieth century, the emergence of social revolutions, here understood in a large sense, the new geopolitical configurations and the programs of denationalization and denaturalization aroused people that did not belong to any State. The refugees, escaping from their mother countries, theoretically protected by the right of asylum, were united to the stateless, displaced people with no constitutional protection. The declarations of

universal rights, which were proclaimed on the behalf of man, saw their men disappear into a member of a people, “the whole question of human rights, therefore, was quickly and inextricably blended with the question of national emancipation” (ARENDR, 1973, p. 291). The human rights, supposedly unalienable, proved to be unenforceable “whenever people appeared who were no longer citizens of any sovereign state” (ARENDR, 1973, p. 293). Later, “the lost of national rights in all instances entails the lost of human rights” (ARENDR, 1973, p. 299).

We should observe that the analysis of Hannah Arendt do not belong just to the transformations resulting from the totalitarian regimes. The worries of the authoress, expressed in her text, brings us further on, that is to say, brings us to comprehend the situation of that man recipient of human rights accompanied by his modern historical becoming. Even before the totalitarian advent, “it was this spirit of unorganized solidarity and agreement that prevented any government’s exercise of its full sovereign power” (ARENDR, 1973, p. 278). Almost there was no European country that had not, between the two biggest wars, approved any legislation which could allow the rejection and the elimination of an elevated number of its inhabitants if this alternative shows itself as the most appropriate for its government. “No paradox of contemporary politics is filled with a more poignant irony than the discrepancy between the efforts of well-meaning idealists who stubbornly insist on regarding as ‘inalienable’ those human rights, which are enjoyed only by citizens of the most prosperous and civilized countries, and the situation of the rightless themselves” (ARENDR, 1973, p. 279). What did the totalitarian occurrence was to demonstrate that the affirmation of unalienable human rights could only reveal hypocrisy and cowardice (ARENDR, 1973, p. 269). Hypocrisy and cowardice, we must add, that draw out in times, falling back, to a certain degree, to the moment of the institution of rights of man, and extending themselves as inexhaustible predicaments until our days.

Being already far from the horrors of the world wars and beyond an unbearable political euphoria that came afterwards, we arrive to a moment whereon it is more and more important to reconsider the statute of rights of man. The pretended tender and balmy political atmosphere, where we are set in, where all crisis are accounted as if they have only an economical aspect, disguises so the urgency of admitting that we are far behind of the real universal protection as the imminence that great events might shake our confidence in the processes of civilization. Among those academic scholars that have the intention of updating the thought of Hannah Arendt, connecting it with the

unforgettable contributions of Michel Foucault, we shall find Giorgio Agamben. He is aware of the responsibilities that come together with his functions as a professor. The encouragement to philosophical reflections brought with the publication in 1995 of *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita* can never be despised.

Assumed certain argumentative line, under the eyes of the Italian philosopher: the announce of human rights through universal declarations corresponds to the inscription of life at the calculation of state power; the fracture of the relation between birth and nation leads to collapse the systems of protection; the inclusion of man in the scope of rights just happens in the form of exclusion (NASCIMENTO, 2012, pp. 179-187). All of this, even though it is not possible to ignore that multiple efforts have as horizon the effectuation of such protection and aid – as well on the political, juridical and institutional fields, efforts which are carried by constituted power, by organized civil society or by social movements. Without trusting as in the past in reason and without the conviction on the foundations of their legitimacy, some universal values are, after all, honored by us as long as barbarism must be avoided. This is one of the major factors that engender the conversion of values into law by States, the conception of affirmative public policies, the outbreak of non-governmental organizations and of diffuse social movements, all having as aim the respect of human rights. However, for an inhabitant of our century worried with the destinies of contemporary political thought, it is not senseless to excogitate that the declarations of human rights became a kind of monster with two opposite faces, one directed to self contemplation and another directed to the non-supported victims.

In a essay of 1996, published around one year after *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Giorgio Agamben draws the attention of his reader to the ambivalence of the *biopolitical* conflict in progress, where liberty and happiness of men are played onto the same land which assigns its subservience to power: the *bare life* (AGAMBEN, 2010, p. 402). Our time is the one where the prominence of calculation and management of life reaches every aspect related to man's life, his liberty, his happiness and the possibility of his destruction. That is very natural for a level of evolution of humanity which achieved for the first time – with its technological development and consequent enhancing of destructive power – the real possibility to extinguish the whole planet (ARENDRT, 1970, pp. 03-04), across a decision taken, for example, by a small group of men representing some government...

From all this discussion follow the complexity that implicates the classification of humanitarian action. Let's come along with the exam belonging to Giorgio Agamben. For one side, the humanitarian sense emerges in our century purified of every political commitment, if *political* is to be comprehended as the service of organization of the city or rather the community of living.

“The separation between humanitarianism and politics that we are experiencing today is the extreme phase of the separation of the rights of man from the rights of citizen, in the final analysis, however, humanitarian organizations – which today are more and more supported by international commissions – can only grasp human life in the figure of bare or sacred life, and therefore, despite themselves, maintain a secret solidarity with the very powers they ought to fight” (AGAMBEN, 1998, pp. 147-148).

Excluding itself to the political range – which is the space of talking and acting as well as it is the space of playing, appearing, pretending and fooling – the humanitarian help contributes to consolidate the comprehension of life as mere life, as biological life, as simple fact of being alive. For the other side, holding paradoxically the vision of *bare life* as the one dismissed of rights, we could observe that the humanitarian aid replaces the recognition, the assignment and the guarantees of rights. The distribution of food and medicine delays, always more, the gesture of recognition of equality, the fair assignment of rights and the guarantees of opportunities in order to allow the exercise of those rights.

The dream which rocks the secret solidarity between the international organizations of humanitarian help and the forces that they should combat, yet if we are counting with the imaginary of those who help without avoiding the bitterness in mouth, correspond to the naïve happiness of the humanitarian photographer when he finds a scene worthy of pity, when he faces the opportunity of a photo that causes compassion and touches the contributor.

The “imploring eyes” of the Rwandan child, whose photograph is shown to obtain money but who “is now becoming more and more difficult to find, alive,” may well be the most telling contemporary cipher of the bare life that humanitarian organizations, in perfect symmetry with state power, need (AGAMBEN, 1998, p. 78).

The most painful to those that want to approach the relation between human rights and humanitarian aid is to realize that the last one keeps the victims in the condition of victims. Furthermore, the most painful is to realize that the justifications

to avoid every step beyond the transitory and lifesaving humanitarian help can only be understood by those who are not in the condition of victims. From the standpoint of the victims, such justifications are not apprehensible and sound as an excuse in order to preserve historical processes of domination.

We should take seriously the hypothesis which asserts that the humanitarian help comes in substitution to recognition, assignment and guarantees of rights. It must be examined with seriousness not only because the organisms that sustain humanitarian aid are in most cases sustained, likewise, by companies and governments used to predatory praxis – or because such activities relieves a sort of feeling of collective guilty (nourished by the uncontainable and exclusive habit of consumption concerning the medium citizen). Also because, from the standpoint of the victims maintained victims, might only sound amazing the articles of *The Universal Declaration of Human Rights* of 1948, such as the ones where are announced the rights to equal treatment and protection (articles i, ii and vii), to access to tribunals of justice (articles viii and x), to access to public services (article xxi), to security (article xxii), to work and to just remuneration (articles xxiii and xxv), to education (article xxvi) and to culture (article xxvii), insofar is the world divided by economic inequality and unequal power to buy. We should take seriously the mentioned hypothesis because, while a good part of the worldwide resources are consign to the activities of humanitarian aid, we leave aside to another moment in the future the consequences of a slow reflection about what justice means, the implications of necessary distribution of richness and better political participation in community decisions.

What nowadays is universalized and extended until the limit of the condition of the citizen was before observed in the historical situation of the refugees, a problem that remains for almost a hundred years without finding any solution. In a passage published in 1996, in a piece belonging to a chapter with the suggestive title *Al di là dei diritti dell'uomo*, referring to the failure of the international committees for the refugees, Agamben underlines that: “[...] each and every time refugees no longer represent individual cases but rather a mass phenomenon (as was the case between the two world wars and is now once again), these organizations as well as the single states – all the solemn evocations of the inalienable rights of human beings notwithstanding – have proved to be absolutely incapable not only of solving the problem but also of facing it in an adequate manner. The whole question, therefore, was handed over to humanitarian organizations and to the police” (AGAMBEN, 2000, pp. 17-18).

What appears to be protection of life can be not real protection of life. In a situation of a complete deprivation of rights, the right to life does not need to be frontwards threatened in order to have life threatened. This is the argument mobilized by Hannah Arendt: it is possible to create a situation of complete deprivation of rights before undercutting the right to life, what seems ultimately to be the same of the privation of the conditions in which life remains. We are obviously touching the question of the efficacy of a formal declaration of rights... Thereby, protection of liberty can serve for nothing to conserve liberty if it does not come together with the features of liberty (ARENDR, 1973, pp. 295-296). This is a crucial point for Hannah Arendt: “the fundamental deprivation of human rights is manifested first and above all in the deprivation of a place in the world which makes opinions significant and actions effective” (ARENDR, 1973, p. 296).

After some lines in the same chapter, we can see Hannah Arendt emphasizes how paradoxical was the connection of human rights with the notion of human nature. If the human rights were, although just in the beginning or by secondary commitment, attached to the existence of a human nature, in the moment that men of twentieth century emancipate themselves from nature, it became clear that any nature could grant rights. The concept of human rights founded in a supposed human nature fell down in the same instant the victims which historically came forward had lost all belonging to a political community, and all qualities except the fact of being still humans. “The world found nothing sacred in the abstract nakedness of being human [...] the abstract nakedness of being nothing but human was their greatest danger” (ARENDR, 1973, pp. 299-300). Abandoned by the political community, those victims lost every access to rights, whatever humans, whatever civics, being indulged to own nudity, being exposed to violence and to death. “The paradox involved in the loss of human rights is that such loss coincides with the instant when a person becomes a human being in general” (ARENDR, 1973, p. 302).

All things considered, knowing the works of Arendt and Agamben, how not to think that the first one anticipates in a way the thesis of the second one, or that the second one deeply received the influences of the first one? Besides the side by side reading of the two authors, a dispensable document can confirm it: a cordial letter from the student Giorgio Agamben written in Rome in February 21st 1970 and addressed to Mrs. Arendt reveals his admiration and his affiliation. He typewrites: “I am a young writer and essayist for whom discovering your books last year has represented a

decisive experience. May I express here my gratitude to you, and that of those who, along with me, in the gap between past and future feel all the urgency of working in the direction you pointed out?” Concerning the limits of human rights, both seem attentive to the absolute nudity of human condition, both seem to be worried with the human life deemed only by its biological element, what will be hold as a concept for the Italian philosopher: the concept of *bare life*.

Recording that Michel Foucault had defined the difference between the modern *biopower* and the sovereign power of the old State with the accommodation of two symmetric expressions, *make die and let live*, in the second case, and *make live and let die*, in the first case, Agamben will allude to a third expression, which here acts as a satellite image: never more *make die* or *make live*, but *make survive*. The decisive installment of the biopolitics of our century is the production of a adjustable survival, in which what is at stake, every time, is the possibility to overstretch till limits the divisions imposed to humans – divisions, for example, as the one that separates the man and the animal, or the human and the not human (AGAMBEN, 1998, p. 145). What does *to survive* means, we could ask. To survive means *to live in spite of*. To survive is to be alive when the most probable is not to be alive, in other words, is to live when all previsions point to the reverse result. This is the condition of contemporary man? To survive... it is not what the animals do, or at least the smallest animals, those with few defense instruments, in the natural and selvage selective process? *Make survive* means make live beyond the dangers, or means make live after that the experience of life had become manipulated.

The works of Hannah Arendt are not restricted to the analysis of the conditions of the victims that came before and were hit by the totalitarian occurrence. If we have a look to the last pages of the insuperable book which received the title *The human condition*, published in 1958, we can hardly cogitate that her diagnostic of our century could be optimistic concerning human rights. With modern life and the ascension of *labor* and the metabolic activity as the most significant activity of man in world, the *animal laborans* wins. Politically, the attention to the biological conservation of human life became for us the requirement of every human activity.

It is not necessary to be a philosopher to realize that humans are not just something that needs food to eat. A popular song, well known for the Brazilians, has a strophe which is repeated many times with energy or furiousness: *a gente não quer só comida!*, which means *we do not want only food!* (the mentioned popular song is named *Comida*, it was composed by Marcelo Fromer, Arnaldo Antunes and Sérgio Britto, and it

was played for the first time in 1987). Astonishingly, the modern principle of the sacred character of life made empty the human life. From inside this long process of hollowing out, a new biopolitical torrent moved towards biological life, making it the object for official calculations of the government, yet as a matter of laboratory and demographic manipulations.

The most tragicomic side of what we are discussing here, nevertheless, is probably that the abandonment of those addressees of human rights is not perceptible for those who are not abandoned. The reason for this can just be the following one: the violations of rights became commonplaces, trivial, banal. We risk conceiving human rights as something which exists only when it is not necessary or which is absent precisely when it is more indispensable.

References

AGAMBEN, G. *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 1995.

_____, *Homo sacer: sovereign power and bare life*, translated by Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press, 1998.

_____, *Mezzogiorno senza fine: note sulla politica*, Torino: Bollati Boringhieri, 1996.

_____, *Means without end: notes on politics*, translated by Vincenzo Binetti and Cesare Casarino, Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2000.

_____, *La potenza del pensiero: saggi e conferenze*, Vicenza: Neri Pozza, 2010.

_____, *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone*, Torino: Bollati Boringhieri, 1998.

_____, *Letter to Arendt*. Available on workwithoutdread.blogspot.com.br. Access in 22/04/2012.

ARENDT, H. *The origins of totalitarianism*, San Diego; New York; London: A Harvest Book, 1973.

_____, *The human condition*, Chicago; London: University of Chicago, 1958.

_____, *On violence*, San Diego; New York; London: A Harvest Book, 1970.

HOBBSAWM, E. *Sobre história: ensaios*, translated by Cid Knipel Moreira, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MURRAY, A. and WHITE, J. (Ed.) *The Agamben dictionary*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

NASCIMENTO, D. A. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*, São Paulo: LiberArs, 2012.

RUIZ, C. M. M. B. *Os direitos humanos como direitos do outro* in *Direitos Humanos na Educação Superior: subsídios para a educação em Direitos Humanos na Filosofia*, organized by Lúcia de Fátima G. Ferreira *et al.*, João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010.

TELES, E. L. A. *Memória e verdade: a ação do passado no presente* in *Direitos Humanos na Educação Superior: subsídios para a educação em Direitos Humanos na Filosofia*, organized by Lúcia de Fátima G. Ferreira *et al.*, João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010.

L'esilio come categoria filosofica

Emanuela Fornari *

Il nostro silenzio, il silenzio degli esiliati che dell'esilio hanno parlato tanto poco pur avendo potuto farlo molto, dimostra che non si è seguita la via della giustificazione per la quale si sfilava armati di risplendenti ragioni, ma quell'altra via che non sembrava neanche una via: quella di andarsi spogliando dei torti e persino delle ragioni, della volontà e dei progetti. Spogliandosi sempre più di tutto questo per restare nudo e disincarnato; così solo e sprofondato in se stesso, e insieme esposto alle intemperie come uno che sta nascendo...

María Zambrano

1. "Vita filosofica"

Esilio, esodo, fuga, sono divenute – in questo passaggio di millennio – categorie investite di un ruolo filosofico primario, chiamato a tracciare orientamenti in pratiche teoriche e politiche tese a sottrarsi alla linearità di ogni razionalità (etica, politica, economica) che guardi a se stessa come indice o segno di chiusura del presente. Che si parli di "esodo" dalle forme contemporanee di "messa a valore" della natura umana o di "fuga" dalle odierne sperequazioni e ineguaglianze che striano il mondo globale, quel che è posto in primo piano è innanzitutto un movimento di *sottrazione* – o di esilio – radicale. Per altro verso, in epoca di cosiddetta "mondializzazione", è tendenza sempre più frequente fare uso di termini quali "diasporizzazione" o "deterritorializzazione", a segnalare un'avvenuta scissione del legame (originario e fondativo) con la *terra* (patria, *Heimat*, nazione) quale "radice" e luogo ultimo dell'abitare. L'esilio è, in effetti, una categoria per nulla estranea alla storia filosofica occidentale: dal *Fedone* e dal *Teeteto* platonici passando per le *Enneadi* plotiniane, esso è stato insieme immagine e metafora della "vita filosofica" e indice della separazione (*chorismos*) che disgiunge il regno dell'anima dalla materialità del corpo e dei suoi umori. *Phygé monou pros monon*, «fuga da

* Ha svolto attività di ricerca a Parigi e a Londra. Attualmente insegna Ermeneutica Filosofica e Filosofia Sociale all'Università di Roma Tre. Tra i suoi lavori, apparsi in diverse lingue: *Modernity Out of Joint*, Davies Group Publishers, Aurora, CO 2007; *Linee di confine. Filosofia e postcolonialismo*, prefazione di Etienne Balibar, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

solo a solo», definisce Plotino la «vita degli dei e degli uomini divini e beati [i filosofi]»⁵⁵, portando a compimento un'intera tradizione che – insistendo sullo iato e sulla separazione dell'anima dal corpo – ha caratterizzato la vita autenticamente filosofica come un “esilio” dalla realtà sensibile e mondana: come un atto di separazione che, sciogliendo dai vincoli della *polis*, identifica la *theoria* e l'*eudaimonia* con una “fuga” e un “abbandono”⁵⁶. Ma è ad Aristotele che, nella *Politica*, si deve una descrizione della “vita filosofica” come forma-di-vita che eccede i limiti della dimensione politica e sociale, al punto tale che diviene possibile definire il filosofo uno “straniero nella *polis*” e domandarsi quale *bios* sia preferibile: se quello che partecipa attivamente alla città, o non piuttosto il *bios* straniero e sciolto dalla comunità politica (*ho xenikos kai tes politikēs koinonias apolelumenos*)⁵⁷. Apolidia, fuga, estraneità alla città, costituiscono così, nel mondo classico, la cifra ambivalente di un atto di sottrazione che fa tutt'uno con l'individuazione di una sfera propriamente filosofica: una sfera nella quale colui che è *apolis* comunica al contempo con quanto è sotto- e sovra-umano⁵⁸. D'altra parte, se si muove l'attenzione da Atene a Gerusalemme, la figura dell'esilio si presenta come una marca da ogni punto di vista costitutiva: dall'esodo originario del popolo ebraico dalla schiavitù d'Egitto verso la terra promessa dell'alleanza – esodo nel quale un politologo come Michael Walzer ha letto il paradigma stesso della “storia progressiva” e di ogni progetto politico di liberazione⁵⁹ – sino all'idea, questa volta prettamente cabbalistica, dell'*esilio divino* come atto supremo di creazione⁶⁰.

⁵⁵ Cfr. Plotino, *Enneadi*, VI, 9, 11, 49-51: «Questa è la vita degli dei e degli uomini divini e beati: distacco dalle restanti cose di quaggiù, vita che non si compiace più delle cose terrene, fuga di solo a solo.» (trad. di G. Faggin, Rusconi, Milano 1999, p. 1363).

⁵⁶ Cfr. Platone, *Fedone*, 67 c-d: «E purificazione (*katharsis*), non risulta essere, come dice l'antica tradizione, il cercare di tener separata (*chorizēin*) il più possibile l'anima dal corpo, e abituarla a raccogliersi e a concentrarsi tutta in se stessa da ogni parte del corpo, e a vivere, per quanto possibile, tanto nella vita presente quanto in quella futura, tutta sola in se stessa, compiendo la sua completa liberazione dal corpo come da catene?» (trad. it. di P. Fabrizi, Rizzoli, Milano 1999, p. 147). Cfr. anche *Teeteto*, 176 a-b.

⁵⁷ Aristotele, *Politica*, 1324 a 15-16, nonché 1253 a 3-4: «chi non vive in una città (*ho apolis*), per la sua natura e non per caso, o è un essere inferiore o è più che un uomo» (trad. it. a cura di C.A. Viano, Rizzoli, Milano 2002, p. 77). Cfr. anche Aristotele, *Etica Nicomachea*, X, 7, 1177 b 16-31.

⁵⁸ Si pensi anche all'ossimoro *hypsipolis-apolis* (“iperpolitico”/“apolitico”) con il quale, nel coro dell'*Antigone*, Sofocle definisce il *deinos*, il “meraviglioso” e il “terribile” che caratterizza l'uomo: versi 331-371.

⁵⁹ Cfr. M. Walzer, *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York 1985, trad. it. *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1986.

⁶⁰ Per l'interpretazione della creazione divina come “esilio” o “bando” di Dio stesso nella più profonda delle solitudini, si fa riferimento alla qabbalah luriana, secondo la quale lo spezzarsi dell'armonia divina, o “rottura dei vasi” (*shevirat ha-kelīm*), da cui procede la creazione, farebbe seguito a una «contrazione» o a un «ritrarsi» originario di Dio (*zimzum*): cfr. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (1982), trad. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino 1993, pp. 270ss., e Id., *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Rhein-Verlag, Zürich 1960, trad. it. *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino 1980, pp. 138ss.

In che modo, allora, è possibile oggi rileggere *filosoficamente* un concetto tanto carico di storia e di sedimentazioni (teoriche, politiche, giuridiche) quale è quello di “esilio”? In un tempo che – come è stato autorevolmente sostenuto – sempre più si caratterizza come «il tempo dei rifugiati, dei profughi, dell’immigrazione di massa»⁶¹, un tempo di spostamenti e di *displacement*? Detto altrimenti: può la filosofia offrire dell’esilio, e della costellazione di termini che lo accompagna (sradicamento, estraniamento, ospitalità), un’interpretazione che sia in grado di gettar luce su alcuni nodi cruciali dell’attualità? In questo contributo, si proverà a tracciare di questo arco di interrogativi alcuni lineamenti: a partire dall’idea – ontologico-politica – di *bando* (e di abbandono) e dalla configurazione dello *spazio politico*, e della Legge, che ne discende, passando per l’esperienza dell’*ospitalità*, come esperienza della soglia e dello sradicamento di un sé identificato con il luogo o la nazione, sino all’esperienza paradossale del *linguaggio* come *ex-appropriazione*, cifra di un esilio al tempo stesso originario e destinale.

2. L’esilio e il bando

All’interno del dibattito filosofico contemporaneo, sembra possibile discernere una biforcazione tra due traiettorie fondamentali nella messa in opera del concetto di “esilio”: la prima corrispondente a un paradigma ontologico, di derivazione heideggeriana, che dà luogo a un discorso teologico-politico in cui è questione del rapporto tra vita e potere; la seconda, invece, a un paradigma etico-politico che individua nello straniero il luogo e il veicolo dell’apertura di uno spazio pubblico eccedente la logica normativa del diritto e dei diritti. L’inerenza del concetto-metafora di esilio al pensiero heideggeriano è d’altra parte evidente lungo la sua intera traiettoria di sviluppo: dal “non-sentirsi-a-casa-propria” di *Essere e tempo*, dove l’essere esiliati nella dimensione ontica o intramondana assurge a indice di una *gettatezza* che fa tutt’uno con l’*ex-istentia*, con quell’originario “essere-fuori-di-sé” compendiato nel prefisso latino *ex-*, alla celebre *Lettera sull’«umanismo»*, in cui l’affermazione di una universale “spaesatezza” o *Heimatlosigkeit* (“La spaesatezza – leggiamo in quel testo – diviene un destino mondiale”) sta a segnalare come l’esilio venga inteso innanzitutto come un originario *esilio dalla verità*⁶². E tuttavia, per comprendere il ruolo svolto dal pensiero heideggeriano

⁶¹ E.W. Said, *Reflections on Exile*, in Id., *Reflections on Exile and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge MA 2000, trad. *Riflessioni sull’esilio*, in Id., *Nel segno dell’esilio. Riflessioni, letture e altri saggi*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 217.

⁶² Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927, trad. it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, § 40 e Id., *Brief über den «Humanismus»* (1946), Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, trad. it. *Lettera sull’«umanismo»*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, p. 69. Poco

nell'ambito di una rinnovata messa in campo teorica della categoria di "esilio", è soprattutto allo Heidegger della "storia dell'essere" e della relazione tra *lethe* e *aletheia* che occorre guardare. E, in particolare, a quell'Heidegger che fa appello all'idea di *Seinsverlassenheit*, o di "abbandono" dell'ente da parte dell'essere, come modalità per formulare il rapporto di identità-differenza tra essere e ente nel tempo del compimento della metafisica. Si legge infatti nei *Beiträge zur Philosophie*:

Abbandono dell'essere: il fatto che l'Essere abbandona l'ente, lo rimette a se stesso e lo lascia diventare oggetto della macchinazione. Tutto ciò non è semplicemente "decadenza", bensì la prima storia dell'Essere stesso, la storia del primo inizio e di ciò che da quello deriva e che così, necessariamente, rimane dietro di esso. Ma questo stesso restare indietro non è un mero "elemento negativo", bensì, nella sua fine, porta in luce l'abbandono dell'essere [...]. Si rivela allora quanto segue: il fatto che l'essere abbandoni l'ente significa che l'Essere *si vela* nell'evidenza dell'ente. E l'Essere stesso è essenzialmente determinato come questo velarsi che si sottrae.⁶³

Il compito di costruire, seguendo il dettato heideggeriano, un'*ontologia dell'abbandono* è stato recentemente assunto da Jean-Luc Nancy, che – attraverso categorie come esposizione, con-divisione o comparizione – ha riannodato i fili del pensiero dell'essere con quelli di una riflessione sulla politica, sulla sovranità e sulla comunità⁶⁴. La tesi fondamentale di Nancy – enunciata in un importante testo degli anni Ottanta – è che ci si trovi oggi nella necessità di elaborare «un'ontologia in cui l'abbandono resta l'unico predicato dell'essere»: un'ontologia nella quale, in altri termini, venuta meno la possibilità di ricondurre l'essere a un principio, a un'essenza o a un fondamento, questo sia pensato nella forma dello svuotamento, in quanto essere «abbandonato da tutte le categorie, e dai trascendentali»⁶⁵. Se obiettivo di Nancy è formulare un'ontologia della con-divisione (*partage*) per la quale l'essere non sia altro che la propria stessa spartizione o, detto altrimenti, l'esposizione dell'esistenza nella

sopra Heidegger scriveva: «l'essenza della patria è contemporaneamente nominata con l'intenzione di pensare la spaesatezza (*Heimatlosigkeit*) dell'uomo moderno a partire dall'essenza della storia dell'essere.» (p. 67)

⁶³ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt a.M. 1989 (1994), trad. it. *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007, p. 131.

⁶⁴ Si vedano, in questo senso, tra i diversi testi di Nancy: *La communauté désavérée*, Christian Bourgois Editeur, Paris 1990, trad. it. *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1995; *L'expérience de la liberté*, Éditions Galilée, Paris 1988, trad. it. *L'esperienza della libertà*, con una introduzione di R. Esposito, Einaudi, Torino 2000; *Être singulier pluriel*, Éditions Galilée, Paris 1996, trad. it. *Essere singolare plurale*, con una introduzione di R. Esposito, Einaudi, Torino 2001; e, da ultimo, *Verité de la démocratie*, Éditions Galilée, Paris 2008, trad. it. *Verità della democrazia*, Cronopio, Napoli 2009.

⁶⁵ J.-L. Nancy, *L'Impératif catégorique*, Flammarion, Paris 1983, trad. it. *L'imperativo categorico*, Besa Editrice, Nardò (LE), p. 149.

spaziatura aperta dal ritiro di ogni fondamento, quel che preme qui sottolineare è la torsione cui viene sottoposto lo stesso concetto heideggeriano di “abbandono”, ricondotto – secondo l’etimo – alla figura politica del *bando* e della *messa al bando*:

L’origine dell’“abbandono” è la messa *a bandono*. Il *bandono* (*bandum*, *band*, *bannem*) è l’ordine, la prescrizione, il decreto, il permesso e il potere che ne detiene la libera disposizione. *Abbandonare* significa rimettere, affidare o consegnare a un tale potere sovrano, e rimettere, affidare o consegnare al suo *bando*, cioè alla sua proclamazione, alla sua convocazione e alla sua sentenza. Si abbandona sempre a una legge. Il denudamento dell’essere abbandonato è proporzionale al rigore senza limiti della legge alla quale si trova esposto. L’abbandono non è una citazione a comparire sotto questo o quell’articolo della legge. Ma è l’obbligo a comparire assolutamente davanti alla legge, davanti alla legge come tale e nella sua totalità. Parimenti, ed è la stessa cosa, essere *bandito* non vuol dire ritrovarsi sottomesso a una certa disposizione della legge, ma alla legge nella sua interezza. Consegnato all’assoluto della legge, il bandito è pure abbandonato al di fuori di ogni sua giurisdizione. La legge dell’abbandono è l’altro della legge, che fa la legge.⁶⁶

In questo passaggio estremamente denso, Nancy riformula la legge (ontologica) dell’abbandono – quale legge della disseminazione dell’essere in schegge non riconducibili a unità – secondo una *logica del bando*: che è, al tempo stesso, una logica della *legge* e della *sovranità*. Il bando non è infatti altro che il nucleo originario di tutte quelle pratiche (tra cui l’esilio figura in modo primario) fondate sull’esclusione o l’espulsione di un soggetto dal territorio delimitato da una sovranità: dove colui che è “bandito” diviene, letteralmente, un *fuori-legge*, un soggetto posto fuori dei confini di una giurisdizione o di un ordinamento. Bando, esilio, espulsione dai recinti della comunità, rimandano così a un rapporto complesso con la Legge, indicando una sottomissione che coincide con un’esclusione radicale. Se in Nancy la struttura del bando è tesa a illuminare – sulla scorta di Heidegger – una costituzione ontologica sottratta a ogni funzione ordinamentale che identifichi l’essere con un Sé o un’identità, è tuttavia con Giorgio Agamben che viene chiaramente in luce l’intersezione tra dimensione ontologica e dimensione giuridico-politica. O, detto altrimenti, la stretta corrispondenza e interrelazione tra essere e sovranità. Si è detto che sotto il concetto di “bando” è possibile raccogliere le differenti pratiche (coatte o volontarie) di allontanamento di un soggetto dal perimetro di una comunità: allontanamento che tuttavia, piuttosto che

⁶⁶ Ivi, p. 158-159 (traduzione italiana modificata).

segnalare una cesura, conferma in modo paradossale la sottomissione dell'escluso alla legge che ne decreta o riconosce l'esclusione. Proprio tale struttura è al centro del tentativo di Agamben di delineare i contorni di quel che egli definisce "paradosso della sovranità" o "bando sovrano"⁶⁷. Paradosso che – analizzato all'incrocio tra la costellazione heideggeriana e la costellazione teologico-politica schmittiana – si rivela un paradosso squisitamente *topologico*. Si ritorni alla celeberrima definizione offerta da Carl Schmitt della sovranità: «Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione. [...] Il sovrano] sta al di fuori dell'ordinamento giuridico normalmente vigente e tuttavia appartiene ad esso poiché a lui tocca la competenza di decidere se la costituzione *in toto* possa essere sospesa.»⁶⁸ Agamben chiosa: "la legge è fuori di se stessa", o – si potrebbe dire – "la legge è fuori-legge", additando con ciò una figura topologica complessa la cui cifra è racchiusa nel concetto di *eccezione* (*Ausnahme, exceptio*):

L'eccezione è una specie dell'esclusione. Essa è un caso singolo, che è escluso dalla norma generale. Ma ciò che caratterizza propriamente l'eccezione è che ciò che è escluso non è, per questo, senza rapporto con la norma; al contrario, questa si mantiene in relazione con essa nella forma della sospensione. *La norma si applica all'eccezione disapplicandosi, ritirandosi da essa*. Lo stato di eccezione non è, quindi, il caos che precede l'ordine, ma la situazione che risulta dalla sua sospensione. In questo senso l'eccezione è veramente, secondo l'etimo, *presa fuori* (*ex-capere*) e non semplicemente esclusa.⁶⁹

Sono note le tesi derivate da Agamben da questa riattualizzazione del concetto schmittiano di "eccezione": l'idea di una politicizzazione integrale della "nuda vita" (della *zōé*, della vita "non qualificata") come caratteristica definitoria della modernità, e la diagnosi su una inesorabile trasformazione della politica in una biopolitica fondata sulla riproduzione permanente di uno "stato di eccezione" e "di emergenza"⁷⁰. "Bando sovrano" sarebbe così quella configurazione del potere – insieme moderna e immemorabile – nella quale la vita (concepita nella sua nuda materialità biologica) viene inclusa nella forma della sua esclusione: al punto tale che diviene possibile affermare che il «*rapporto originario della legge con la vita non è l'applicazione, ma l'Abbandono*»⁷¹. Non è possibile soffermarsi in questa sede sulle aporie – attorno alle quali si è diffuso Jacques Derrida in un importante seminario recentemente pubblicato dedicato al concetto di

⁶⁷ Cfr. G. Agamben, *Homo sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

⁶⁸ C. Schmitt, *Politische Theologie* (1922), München-Leipzig 1990, trad. it. *Teologia politica*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 33-34.

⁶⁹ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 21-22.

⁷⁰ Cfr. G. Agamben, *Stato di eccezione. Homo sacer, II, I*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

⁷¹ G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 34.

sovranità – che connotano un simile paradigma filosofico: in particolare, l’equivocità della distinzione tra *zōé* e *bios*, vita biologica e forma-di-vita, a partire dalla stessa definizione aristotelica dell’uomo quale *zōon politikon*, e lo statuto paradossale di una struttura del potere che sarebbe al tempo stesso nuova, iper-moderna, e immemorabile⁷². Quel che invece conta evidenziare sono alcune conseguenze che ne derivano in ordine al problema dello *spazio politico* e delle sue trasformazioni. Si è visto infatti come la “relazione di bando” o “di eccezione” si configuri secondo un asse topologico o spaziale: come zona di transito e di indistinzione tra esterno e interno, o esclusione e inclusione. E come, allo stesso modo del sovrano, anche l’esule e il “bandito” occupino quel luogo paradossale che è al tempo stesso dentro e fuori l’ordinamento giuridico, appartenendo ad esso non appartenendovi. Proprio tale relazione di indifferenziazione, in cui – ci viene detto – «l’esule e il sovrano comunicano nella relazione di bando»⁷³, ha funzione di registrare un *movimento di cattura del fuori* che farebbe tutt’uno con la prestazione originaria del potere sovrano: movimento di cattura che troverebbe la propria realizzazione materiale in una ben specifica struttura giuridico-politica della nostra storia contemporanea. È stata d’altra parte Hannah Arendt a individuare, muovendo dalla condizione giuridicamente instabile e irresolubile dell’apolidia nel corso del XX secolo, la matrice di un dispositivo che ha tragicamente segnato l’Europa novecentesca, riportandone la creazione alla domanda: «come si può rendere nuovamente esiliabile un profugo?», e rispondendo: «L’unico surrogato pratico del territorio nazionale di cui [il profugo] è privo sono sempre stati i campi di internamento. Già negli anni Trenta questa era l’unica patria che il mondo aveva da offrire all’apolide.»⁷⁴ È così nel *campo* che, sulla scia di Arendt, Agamben rinviene la matrice dello spazio politico della contemporaneità o, ancora, «il paradigma stesso dello spazio politico nel punto in cui la politica diventa biopolitica»⁷⁵, nonché – più in profondità – la forma in cui la relazione di eccezione che caratterizza la sovranità trova il proprio stabile e definitivo assetto spaziale: e ciò nella misura in cui nel campo il potere sovrano pone di fronte a sé e investe la pura vita biologica senza più alcuna mediazione. Le figure dell’esilio e del bando – desunte, sul piano ontologico, da un impianto heideggeriano intersecato con la teologia politica schmittiana – divengono così

⁷² Cfr. J. Derrida, *Séminaire. La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Galilée, Paris 2008, pp. 432ss.

⁷³ Cfr. G. Agamben, *Politica dell’esilio*, in «DeriveApprodi», 16, 1998.

⁷⁴ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (1951), trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1996, p. 389. Si veda anche H. Arendt, *Le tecniche della scienza sociale e lo studio dei campi di concentramento*, in Ead., *L’immagine dell’inferno. Scritti sul totalitarismo*, Editori Riuniti, Roma 2001.

⁷⁵ G. Agamben, *Che cos’è un campo?*, in Id., *Mezzogiorno senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, p. 38.

qui indice e vettore di una radicale *chiusura dello spazio politico*, che sembra trovare proprio nel campo (di detenzione, di internamento, di concentramento) insieme la propria verità e il proprio compimento *destinale*. È tuttavia legittimo interrogarsi se proprio l'esilio o il bando – concettualmente e storicamente caratterizzati da una tensione all'uscita e al movimento – non possano invece essere assunti come veicoli di un'altrettanto radicale *apertura* dello spazio pubblico, sottratto per queste vie alla chiusura implicita in ogni forma di ordinamento che identifichi senza residui la sorgente della propria validità con un rigido perimetro spaziale.

3. *Fuori luogo*

Nomos a-nomos, “legge fuori-legge” o “legge anomica”, è la formula con la quale Derrida nomina quel che egli definisce la Legge dell'ospitalità: intendendo con ciò una forma di ospitalità assoluta e incondizionata offerta allo straniero, un'apertura iperbolica all'altro, che rompa con ogni patto e con ogni diritto di ospitalità o, meglio, con ogni regola di reciprocità improntata alla sola figura dello scambio (di obblighi e di doveri)⁷⁶. *Anomos*, fuorilegge, è anche Edipo nell'ultima tragedia sofoclea, l'*Edipo a Colono*, attorno alla quale – non per caso – si sviluppano alcune delle argomentazioni di Derrida sui temi dell'esilio, dell'ospitalità e dello straniero. Edipo è infatti figura paradigmatica dell'esule: esiliato alla nascita dalla propria città, Tebe, ne viene esiliato – vecchio re e cieco volontario – una seconda volta, con ignominia, costretto a migrare, senza legami né radici, fino a trovare requie in una terra straniera, nel demo di Colono alle porte di Atene. Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet hanno giustamente sottolineato come questa sia non solo una tragedia sull'esilio e l'eroizzazione del re cacciato da Tebe, ma anche una riflessione sui limiti delle categorie giuridiche, un'esplorazione dell'impossibile, nella misura in cui «le categorie giuridiche non possono rendere pienamente conto di ciò che diviene Edipo ad Atene»⁷⁷. L'*Edipo a Colono* è così anche una tragedia sul passaggio, sul passaggio e sulla frontiera: sulla soglia tra sacro e

⁷⁶ Cfr. J. Derrida, *De l'hospitalité*, avec A. Dufourmantelle, Calmann-Lévy, Paris 1997, trad. it. *Sull'ospitalità*, Baldini&Castoldi, Milano 2000. Per l'articolazione dell'opposizione diritto-giustizia, dove il diritto sta a segnalare la nuda reciprocità dello scambio a fronte della potenza decostruttrice e iperbolica della giustizia, si veda J. Derrida, *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Éditions Galilée, Paris 1994, trad. it. *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, a cura di F. Garritano, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

⁷⁷ J.-P. Vernant e P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie deux*, Éditions La Découverte, Paris 1986, trad. it. *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso*, Einaudi, Torino 1991, p. xxviii. Per il paradigma secondo il quale la tragedia fa interferire ciò che la città separa, si rimanda al concetto di “interferenza tragica” elaborato da Nicole Loraux in «Critique», 317, 1973, pp. 908-26; sull'idea di una “divisione” o “separazione” costitutiva che caratterizza la *polis* greca si veda, da ultimo, N. Loraux, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Éditions Payot & Rivages, Paris 1997, trad. it. *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Neri Pozza, Vicenza 2006.

profano, umano e non-umano, cittadino e non-cittadino, diritto e non-diritto. Una tragedia, come si vedrà, sullo *spazio* della *polis*. Arrivato alle soglie di Atene, Edipo siede su una pietra non tagliata che porta l'epiteto delle Eumenidi (o Erinni), sul limitare di un bosco, al confine esatto tra sacro e profano, ponendosi nella posizione del supplice che domanda ospitalità:

O dee Venerande dal terribile sguardo, poiché presso di voi per prime io mi assisi in questa terra, a Febo e anche a me non siate inesorabili: fu lui, quando mi predicava quelle tante mie sventure, a rivelarmi che dopo gran tempo avrei trovato tregua, giungendo all'ultima terra (*choran termian*), dove dalle dee Venerande avrei ottenuto asilo e ospitalità. Qui avrei terminato questa misera vita, con vantaggio di chi mi avrebbe accolto, ma a rovina di chi mi scacciò esiliandomi.⁷⁸

Edipo domanda dunque ospitalità alle Eumenidi e al re di Atene Teseo – cui si rivolge come uno straniero, *xenos*, a un altro straniero, *xenos* – presentandosi allo stesso tempo come ospite e come benefattore, e promettendo protezione alla città nel caso questa accolga la sua ultima dimora (versi 576-578). Come messo in luce da Vidal-Naquet, la vera questione attorno alla quale ruota la tragedia riguarda lo statuto (religioso, giuridico, politico) che Edipo acquisisce ad Atene⁷⁹. Se è vero che, nell'*Edipo re*, Edipo oscilla tra la condizione del re divino e la condizione del *pharmakos*, del capro espiatorio che, ad Atene, veniva ogni anno espulso per purificare la città⁸⁰; se è vero che, nell'*Edipo a Colono*, si dà un passaggio orizzontale da Tebe «anti-città», città della violenza pura e della *stasis*, all'Atene delle viti e degli olivi, l'Atene «una», governata non da un *tyrannos* bensì da un *basileus*; quel che resta incerto è ciò che Edipo diviene *tra* le due città. Fino alla fine della tragedia egli verrà infatti trattato come uno straniero (*xenos*): Edipo *a* Colono, e mai Edipo *di* Colono. Interrogato dal coro sulla propria provenienza il re esiliato si dice prima *apoptolis* (208), fuori-patria o s-paesato, per accusare poi il figlio Polinice di averne fatto un *apolis*, un senza-patria (1357). Il segreto della «cittadinanza» di Edipo – sostiene ancora Vidal-Naquet – è tuttavia racchiuso nel

⁷⁸ Sofocle, *Edipo a Colono*, v. 84-93 (trad. it. Sofocle, *Edipo re Edipo a Colono Antigone*, Mondadori, Milano 1991, p. 151).

⁷⁹ Cfr. P. Vidal-Naquet, *Edipo tra due città. Saggio sull'Edipo a Colono*, in J.-P. Vernant e P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia due*, cit., pp. 161-196.

⁸⁰ Cfr. J.-P. Vernant e P. Vidal-Naquet, *Ambigüité et renversement. Sur la structure énigmatique d'«Edipe roi»*, in *Mythe et tradédie I*, Maspero, Paris 1972, trad. it. *Mito e tragedia nell'antica Grecia. La tragedia come fenomeno sociale estetico e psicologico*, Einaudi, Torino 1976, pp. 88-120. Sulla figura del *pharmakos* si rimanda naturalmente a J. Derrida, *La pharmacie de Platon*, in Id., *La Dissémination*, Éditions du Seuil, Paris, 1972, trad. it. *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 1985, nonché, secondo un'ottica intrisa di presupposti cristiani, a R. Girard, *La Violence et le sacré*, Éditions Bernard Grasset, Paris 1972, trad. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980.

termine *empolis*, pronunciato da Teseo in rapporto ad Edipo (637), che la maggior parte degli interpreti intenderebbe come indice di un'acquisita cittadinanza ateniese⁸¹. *Ho empolis* non è però altro che l'equivalente di *ho en polei*, 'colui che è nella città', indicando non già un rapporto giuridico, ma un rapporto con il luogo. E segnalando con ciò una costellazione di interrogativi che concernono la relazione della *polis* con gli stranieri, con coloro che, pur risiedendo *nella* città, non appartengono a essa. D'altra parte, come si è detto poco sopra, la questione sollevata dalla tragedia non si esaurisce all'interno delle sole categorie giuridiche, forzandole piuttosto, e la mutazione eroica subita da Edipo – nel momento in cui alla morte numinosa diviene salvezza e protezione per Atene – ne fa a tutti gli effetti «un elemento dello spazio civico»⁸².

In che modo Derrida ci aiuta a rileggere questi nodi della tragedia sofoclea? E che luce getta, questa possibile rilettura, sul tema dell'esilio e della sua rilevanza filosofica? Non è sufficiente qui richiamare la profonda ambivalenza, ricostruita da Émile Benveniste, che connota la catena semantica dell'ospitalità, a partire dalla coppia *hostis/hospes* (e dalla famiglia etimologica che si organizza attorno al latino **potis: ipse, impos, compos, potis sum, possum, pote est, potest, *potere, pot sedere, possidere*), e la corrispondenza che essa trova nel greco *xenos*: «'straniero, nemico, ospite', sono nozioni globali», scrive Benveniste, e il greco *xenos* sta sia per 'straniero' che per 'ospite', indicando «lo straniero che beneficia delle leggi dell'ospitalità»⁸³. Interessa piuttosto illuminare lo specifico rapporto con il *luogo* – con lo spazio della *polis*, con lo spazio politico – veicolato dalla presenza dello straniero. Edipo lega la protezione divina offerta ad Atene alla propria morte, e al segreto – sottolinea Derrida – sul luogo della propria morte, che in tal modo avviene in un luogo senza-luogo, in un luogo illocalizzabile, «in un luogo che si sottrae a ogni possibile individuazione»⁸⁴. Così Edipo dice a Teseo:

Io ti insegnerò, figlio di Egeo, cose che rimarranno, indenni da vecchiaia, per te e per la tua città. Ora ti condurrò io stesso, senza nessuna guida, al posto dove debbo morire. E tu non rivelerai mai ad alcuno né dove si cela, né in quale luogo si trova:

⁸¹ Cfr. P. Vidal-Naquet, *Edipo tra due città*, cit., pp. 176ss. I versi cui si fa riferimento sono i versi 636-637 che, ad esempio, nella traduzione di Ezio Savino (Garzanti, Milano 1988²) sono resi: «Sono cose sacre, e io non sbarrerò la strada alla sua offerta. Lo farò pieno cittadino del paese», laddove nella traduzione di R. Cantarella, qui per larga parte adottata, divengono: «E io, rispettando queste cose, non respingerò i suoi benefici, ma lo ammetterò senz'altro ad abitare nel nostro paese.»

⁸² Ivi, p. 185.

⁸³ É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes I. Économie, parenté, société*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969, trad. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Volume primo: Economia, parentela, società*, Einaudi, Torino 2001², pp. 68 e 276.

⁸⁴ J. Derrida, *Sull'ospitalità*, cit., p. 105.

affinché ti valga sempre di protezione, invece di molti scudi e di un esercito straniero, contro i vicini. Ma quei segreti, che neppure la parola deve rimuovere, li apprenderei tu stesso, quando sarai giunto là, da solo; non posso rivelarlo ad alcuno di questi cittadini, e nemmeno alle mie figlie, per quanto le ami. Ma serbali per sempre tu; e quando arriverai al termine della tua vita, comunicali solo al più degno, e questi sempre li riveli al suo successore. E così abiterai questa città, posta al sicuro dagli uomini del drago; innumerevoli città, pur ben governate, facilmente trascorrono alla violenza.⁸⁵

Legando la protezione dispensata ad Atene alla trasmissione di un segreto, Edipo lega allo stesso modo la sussistenza dello spazio della *polis* ad un luogo illocalizzabile o, forse, alla stessa *a-topicità* del luogo: all'impossibilità di definire o delimitare la sorgente di legittimità e di sicurezza della *polis* a partire da un rigido perimetro spaziale. Ma vi è di più. Come sottolinea Derrida, il vettore di una simile *apertura* dello spazio – colui che, in qualche modo, *dà luogo al luogo* – è, e non può che essere, l'ospite, l'esiliato, lo straniero, che non fa che interrogare i limiti e le soglie, le frontiere della città: «È *come se* lo straniero tenesse le chiavi. È sempre la situazione dello straniero, anche in politica, che viene da legislatore a fare la legge e a liberare il popolo e la nazione giungendo da fuori [...] È *come se* (e sempre un *come se* qui fa la legge) lo straniero, quale è Edipo, insomma, cioè quello il cui segreto sul luogo della morte salverà la città o le prometterà salvezza [...], *come se* lo straniero, dunque, potesse salvare il padrone di casa e liberare il potere del suo ospite; è *come se* il padrone fosse, in quanto padrone, prigioniero del suo luogo e del suo potere, della sua ipseità, della sua soggettività (la sua soggettività è ostaggio). È dunque il padrone, colui che invita, l'ospite che invita a diventare ostaggio – che lo è sempre stato, anzi. E l'ospite, l'ostaggio invitato (*guest*), diviene colui che invita chi lo invita, il padrone dell'ospite (*host*). L'ospite diviene l'ospite dell'ospite.»⁸⁶ Questa inversione, in virtù della quale è l'altro – colui che viene *da* fuori – ad aprire lo spazio dello stesso (dello Stato o della *polis*), si riflette nella ricorrente presenza, nei testi classici della cultura occidentale, della figura dello *straniero-fondatore*: di colui che (come Edipo, ma anche come Mosé),

⁸⁵ Sofocle, *Edipo a Colono*, 1518-1535 (trad. it. cit. p. 239). Così nella traduzione di Savino: «T'illustrerò, frutto d'Egeo, valori che saranno base a questa tua città, che il tempo doloroso non incrina. Io, Edipo, ti scorterò a spazio fatale di mia morte, io, non più aggrappato alla mia scorta. Tu non confessare mai lo spazio misterioso, a uomo vivo, i punti in cui s'avalla: ti sarà barriera, eterna, meglio di scudi, armata nemica che s'addensa sui confini. Cose arcane, da non dissepellire con la voce, imparerai tu stesso, quando approderai laggiù, tu solo. Non posso strapparmi una parola, con uno della terra, qui, o con le figlie, che sono il mio vivente bene! Difendi il tuo segreto. Quando sarai sul limite, tra vita e morte, insegno a chi svetta, in mezzo a tutti. Lui decifrerà all'erede. Ritmo eterno. Ciò ti farà incolume lo Stato, sempre, dalla semina vivente. Miriadi di Stati, con governi esperti, peccano ridendo di squilibrio.» (p. 201)

⁸⁶ J. Derrida, *Sull'ospitalità*, cit., pp. 112-113.

arrivando da fuori, funziona con ciò stesso quale *agente di (ri)fondazione*, restituendo all'integrità un corpo politico o sociale e additando in questo modo una *politica simbolica dell'estraneità* per la quale proprio l'esule, l'altro, lo straniero divengono elementi cardinali⁸⁷. Di più: proprio una simile inversione – mostrando come sia l'altro o il visitatore a disvelare il rapporto ambivalente con il luogo (con la *polis* o con lo spazio politico) – mette allo stesso tempo in questione ogni legge dell'appartenenza e dell'appropriazione. Se è infatti lo straniero ad aprire lo spazio del sé o dell'ipseità, proprio lui contesta e pone in discussione le leggi della *proprietà*, esponendo a un'esperienza di radicale *espropriazione* o, per usare un neologismo di Derrida, di *exappropriazione*⁸⁸. Un'esperienza, cioè, nella quale è l'altro o l'alterità a costituire la radice più intima del sé o – ancor più in profondità – a denunciare ogni mito o ideologia delle “radici” come fondamento del proprio e dell'identità.

4. *Lingua materna*

Exappropriazione è un termine-concetto di cui Derrida si serve per indicare quelle esperienze in cui la relazione tra sé e altro, o tra proprio ed estraneo, interdice ogni regime di identità e di appropriazione. Non è forse un caso allora che sia proprio l'esperienza della lingua – quale si offre in maniera esemplare nel fenomeno dell'esilio linguistico che ha segnato tanta parte della storia del Novecento – a illustrarne nel modo più chiaro i lineamenti e la costituzione. Se è vero infatti che «gli esiliati, i deportati, gli espulsi, gli sradicati, gli apolidi, i nomadi senza legge, gli stranieri assoluti continuano spesso a voler riconoscere la loro lingua, la lingua detta materna, come loro estrema patria, cioè l'estrema dimora»⁸⁹, è la stessa tensione che caratterizza il rapporto con la *lingua materna* a recare in sé un nucleo di senso paradossale. Tale tensione traspare con particolare nitore nelle vicende che hanno coinvolto gli esuli ebrei tedeschi della Seconda guerra mondiale – quella complessa costellazione intellettuale che Derrida ha denominato “psiche ebraico-tedesca” – o, più in generale, il rapporto tra gli ebrei e la lingua nel corso del XX secolo: da Kafka a Lévinas, da Scholem ad Adorno, da Benjamin a Celan a Hannah Arendt⁹⁰. In una nota conversazione trasmessa dalla

⁸⁷ Cfr. B. Honig, *Democracy and the Foreigner*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2001.

⁸⁸ J. Derrida, *Sull'ospitalità*, cit., p. 91.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Sul rapporto tra gli ebrei e la lingua, si vedano le considerazioni di Franz Rosenzweig in *Der Stern der Erlösung*: «[...] è avvenuto che il popolo eterno abbia perso la sua propria lingua e parli dovunque la lingua dei suoi destini esteriori, la lingua del popolo presso il quale risiede come ospite; e se non rivendica il diritto di ospitalità, ma vive in insediamenti chiusi, appartato, allora parla la lingua del popolo migrando dalla cui terra ha ricevuto la forza di stabilire tali insediamenti, una lingua che in terra straniera non ha mai da se stesso, mai solo sul fondamento della propria unione stabilita dal sangue, ma solo in quanto immigrato proveniente da qualche altro paese. [...] Quindi mentre ogni altro popolo è tutt'uno con la

televisione tedesca nel 1964 e significativamente intitolata *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache* (*Che cosa resta? Resta la lingua materna*), è Hannah Arendt a dare voce a un attaccamento indefettibile alla lingua tedesca, sopravvissuto insieme alla catastrofe europea e all'esilio americano⁹¹. Una lingua, dunque, vissuta insieme come surrogato di patria e ultimo residuo di appartenenza. Interrogata su quel che era rimasto nel rapporto all'Europa dopo l'esilio – «che cosa è rimasto e che cosa è andato irrimediabilmente perduto?» – Hannah Arendt risponde: «Che cosa è rimasto? La lingua», aggiungendo: «Ho sempre rifiutato, consapevolmente, di perdere la lingua materna. [...] Sempre. Mi dicevo: che cosa ci si può fare? Non è la lingua tedesca ad essere impazzita! E poi, non esistono alternative alla lingua materna.»⁹² Non diversamente da Adorno che, nel 1965 in *Was ist deutsch*, manifestava un analogo attaccamento alla lingua tedesca, facendone la «motivazione oggettiva» del proprio ritorno in Germania⁹³.

Quel che Derrida mette in questione – e che rinviene, in Arendt come in Adorno, nella forma di una denegazione – è esattamente questa virtù di originarietà attribuita alla lingua materna: il suo essere fondamento ultimo del senso ed essenza del dimorare. O, ancora, il suo essere l'autentica proprietà del soggetto e del suo abitare. La tensione che affiora nel rapporto tra l'esule e la propria lingua – «Mi dicevo: che cosa ci si può fare? Non è la lingua tedesca ad essere impazzita! E poi, non esistono alternative alla lingua materna» – costituisce infatti la trama dell'esperienza universale del linguaggio. «Non ho che una lingua – scrive al proposito Derrida nel *Monolinguisimo dell'altro* –, e non è la mia»⁹⁴. La lingua, in altri termini, è sempre la “lingua dell'altro”, una lingua che *viene dall'altro*: a partire da quel primo altro che è la madre. *Ex-appropriazione* è allora quella condizione di “alienazione inalienabile” – di alienazione

propria lingua e la lingua gli si dissecca in bocca, se cessa di essere popolo, il popolo ebraico non si identifica mai totalmente con le lingue che parla (...)» (F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands 1981, trad. it. *La stella della redenzione*, Marietti, Genova 1985, p. 322-3)

⁹¹ Cfr. H. Arendt, *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*, in A. Reif, *Gespräche mit Hannah Arendt*, Piper, München 1976, trad. it. *Lingua materna*, in H. Arendt, *La lingua materna. La condizione umana e il pensiero plurale*, a cura di A. Dal Lago, Mimesis, Milano 2005, pp. 23-56.

⁹² Ivi, pp. 41-42.

⁹³ Cfr. Th.W. Adorno, *Auf die Frage: Was ist deutsch*, in Id., *Stichworte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1965, pp. 102ss.: «La mia decisione di ritornare in Germania era solo in parte motivata da un bisogno soggettivo, dalla nostalgia della patria. C'era anche una motivazione oggettiva. È la lingua.» Per un commento di questi passi, centrato sulla nostalgia della lingua e il paradosso della lingua materna, si veda J. Derrida, *Fichus*, Éditions Galilée, Paris 2002, trad. it. *Il sogno di Benjamin*, Bompiani, Milano 2003.

⁹⁴ Cfr. J. Derrida, *Le monolinguisisme de l'autre ou la prothèse de l'origine*, Éditions Galilée, Paris 1996, trad. it. *Il monolinguisimo dell'altro o la protesi d'origine*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004.

originaria o “trascendentale”⁹⁵ – che struttura la relazione di ogni parlante con la propria lingua: mostrando come non possa esservi rapporto di proprietà autentico con la lingua, o meglio, come con essa non vi sia rapporto di *proprietà*, ma di *provenienza*. Tale alienazione originaria e costitutiva, che istituisce ogni lingua già sempre come lingua dell’altro, interdicendo di conseguenza ogni fantasia di appropriazione, revoca in questione ogni idea di possesso o di proprietà, costituendo al contempo l’«origine della responsabilità»⁹⁶. Di qui la crucialità dell’esilio linguistico – nella misura in cui *ciascuno* è esule nella propria lingua – e la sua centralità nell’aprire «a una politica, a un diritto e a un’etica» che esplorino «il diritto e i limiti di un diritto di proprietà, di un diritto all’ospitalità, di un diritto all’*ipseità* in generale, al “potere” dell’*hospes* stesso, padrone e possessore»⁹⁷. L’impossibile proprietà della lingua – il fatto che il luogo dell’intimità assoluta sia al contempo il luogo dell’estraneità più radicale – porta infatti allo scoperto la *logica fantasmatica* alla base di ogni mito o ideologia delle “radici”, del “suolo” o dell’“appartenenza” unica e insostituibile, mostrando al contempo – in un movimento di de-propriaione – come, ricevendo la propria parola dall’altro (o dallo straniero), ciascuno sia già-sempre un migrante, un espatriato, un esiliato, s-radicalo dalla propria terra e costantemente esposto a una legge (linguistica, simbolica, politica) che proviene dal *fuori*.

⁹⁵ Cfr. H. Cixous e J. Derrida, *Lengua por venir / Langue à venir*, a cura di M. Segarra, Icaria editorial, Barcelona, trad. it. *La lingua che verrà. Seminario di Barcellona*, Meltemi, Roma 2008, p. 62: «L’alienazione non è un evento che ha luogo in un momento dato, come se fossimo, per esempio, signori e padroni del nostro linguaggio e venisse qualcuno o qualche forza a portarcelo via, l’alienazione fa parte della nostra esperienza della lingua sin dall’inizio, è originaria. [...] Poiché questa alienazione non ha storia, poiché comincia dalla prima parola, dalla prima sillaba, è un’alienazione senza alienazione, è un’alienazione che non può essere alterata, sono sempre in questa alienazione, dunque è inalienabile.»

⁹⁶ J. Derrida, *Il monolinguisimo dell’altro*, cit., p. 32.

⁹⁷ Ivi, pp. 30-31.

Adventures of the Anti-Dialectic

Roberto Nigro *

Résumé

Certaines des voies antidialectiques de la pensée contemporaine sont parcourues dans cet article. La dialectique promet en quelque sorte à l'être humain qu'il deviendra un homme authentique et vrai. Elle promet l'homme à l'homme. Se libérer de cette culture signifie ne plus raisonner en terme de morale, de valeurs, de réconciliation. Cela veut dire se libérer de toute une série de postulats qui régissent ce discours : se débarrasser du sujet souverain et du concept de conscience; de celui d'auteur et de l'idée d'une histoire continue. Des éléments tous liés les uns aux autres. Pour réaliser la vraie critique dans le sillage de la philosophie de Nietzsche, il vaut mieux convier toutes les figures antidialectiques capables de détruire les illusions du sommeil anthropologique et de la dialectique : de Marx à Foucault et Althusser, de Stirner à Deleuze, de Bataille à Derrida.

Riassunto

In questo saggio sono analizzate alcune delle vie anti-dialettiche percorse dalla filosofia moderna e contemporanea: da Marx a Foucault a Althusser, da Stirner a Nietzsche a Deleuze, da Bataille a Derrida, il pensiero moderno e contemporaneo ha reagito al miscuglio di sonno antropologico e di dialettica prodottosi nella riflessione post-kantiana e arrivato sino a noi. Esso si è liberato dell'idea di soggetto sovrano, di coscienza, di autore, di storia continua: tutti elementi legati gli uni agli altri. Quali potenzialità ha dischiuso questa nuova traiettoria di pensiero, che sembra oggi dominare le forme attuali di riflessione?

* Professeur de Philosophie à l'École des Beaux-Arts de Zurich (ZHDK) et Directeur de programme au Collège International de Philosophie.

It would not be exaggerated to say – by paraphrasing Foucault - that if some event of which we cannot at the moment do more than sense the possibility were to cause our modern culture to sever the links with its most recent past, one can certainly wager that the concept of dialectics would be erased from our memory. The fundamental arrangements of contemporary knowledge are so imbued with anti-dialectic issues that we do not know anymore what dialectics is. Our generation is trained, educated, driven to master philosophical machines that are by no means dialectically oriented. Discursive regimes governing our life, our actions, our thought and ways of thinking are nowadays deeply anti-dialectical.

And yet, the transition to an anti-dialectic culture is an invention of recent date. It was the effect of a change in the fundamental arrangements of knowledge that occurred no more than fifty years ago, when the prestige attaching to the dialectic began to fade with the advent of a generation (after 1960) which burned the idol venerated until now: this generation denounced the dialectic as the supreme illusion, from which it sought to free itself through recourse, this time, to Nietzsche, among others. The Nietzsche renaissance of the 1960s and 1970s took place in a climate characterized by the emergence of crucial philosophical and political issues: from the debate around the human sciences to the question of structuralism, from the development of the *nouveau roman* to the diffusion of the cinematographic *nouvelle vague*, from the first signs of the emergence of a new working class to the rise of social and political movements, from the crisis of old ideologies and fundamentalism to new political and existential experimentations.

To some extent, the Nietzschean experience was a radical one inasmuch as it allowed an entire generation to get rid of all forms of bureaucratization, which were dominant even in some political and theoretical orientations such as Marxism and psychoanalysis. Nietzsche's philosophy acted as a powerful machine of de-codification and de-bureaucratization. It allowed people to engage with new political practices and to direct their attention to the emergence of a new economy of power. The interest in Nietzsche's philosophy, among many other literary, artistic, and philosophical experiences, was the only path to get rid of those great philosophical machines, called Hegelianism and phenomenology, which were dominant after World War II: it was a way to reject Hegelianism and to feel uncomfortable in Existentialism⁹⁸.

⁹⁸ The two international conferences held in France in 1964 (colloque philosophique international de Royaumont) and 1972 (colloque de Cérisy-la-Salle) marked the importance of this revival and testified to the emergence of a new approach to Nietzsche's work. See G. Deleuze (ed.): 'Cahiers de Royaumont':

The 1960s saw some of the most influential interpretations of Nietzsche's work emerge. Authors such as Michel Foucault, Gilles Deleuze, Georges Bataille, Jacques Derrida, Maurice Blanchot, Pierre Klossowski, and Eugen Fink, to only name a few, were the protagonists of a Nietzsche renaissance that fundamentally challenged the configuration of modern thought, the direction of the political and social sciences, and even the form of political activism.

Nietzsche's philosophy had been accepted in France through a close *Auseinandersetzung* with Hegel. After World War II French philosophical debate was characterized by the resurgence of political activism associated with the existentialist-phenomenological trajectory of the interpretation of Hegel's philosophy.⁹⁹ The question of negativity was emphasized by Jean Wahl in his existentialistic reading of Hegel, through specific references to those sections of the *Phenomenology of Spirit* respectively consecrated to the self-consciousness (for the Lordship and Bondage) and to religion (for the question of the death of God).¹⁰⁰ In a similar vein were Alexandre Kojève's lectures delivered at the *École des Hautes Études* in Paris between 1933 and 1939. Kojève put a specific emphasis on the question of negativity, by also exploring the dimension of finitude, which was at the core of Heidegger's philosophy. He established important connections between topics such as anxiety, nothingness, human beings, time, and being in his interpretation of the master-slave dialectic.¹⁰¹ Kojève's reading of Hegel's *Phenomenology of Spirit* importantly contributed to the transformation of French academic culture, which was concerned with abandoning its Kantian and spiritualist character. The Kierkegaardian and Heideggerian echoes of his reading of Hegel were to play an important role in the thought of his turbulent disciple Georges Bataille.

Bataille's reading of Nietzsche might be considered both a turning point and the attempt to link Hegelian negativity with Nietzschean sovereignty.¹⁰² Jacques Derrida, who made seminal comments on the relation of Bataille to Hegel, remarked that

Nietzsche, Paris 1964 (Éd. de Minuit); De Gandillac / Pautrat (eds.): Nietzsche aujourd'hui. Vol. 1: Intensité; Vol. 2: Passions, Paris 1972, 2011²: (Hermann, coll. "Cerisy archives"). See also G. Deleuze: "Pensée nomade", in Id.: L'île déserte et autres textes, Paris 2002 (Les éditions de Minuit), 351–364.

⁹⁹ Vincent Descombes: *Modern French Philosophy*, Cambridge 1980 (Cambridge University Press), esp. ch. 1.

¹⁰⁰ Hegel: *Phenomenology of Spirit*, Oxford 1977 (Oxford University Press), 104–137; 410–477. Jean Wahl: *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris 1951 (PUF). See also Roberto Salvadori: *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, Bari 1974 (Dedalo), 196 and ff.

¹⁰¹ See Alexandre Kojève: *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, New York 1969 (Basic Books), esp. lectures of the academic year 1937–38.

¹⁰² Georges Bataille: *On Nietzsche*. New York 1992 (Paragon House). See also J.-M. Besnier: *Un disciple de Kojève très turbulent*, in 'Magazine Littéraire', no. 243, June 1987, 42 and ff.

Bataille reflected unceasingly on Hegelianism, knowing very well that one should not misconstrue or treat Hegelianism and its immense enveloping resources lightly. In order to reach the form of awakening that allows someone to laugh at philosophy (at Hegelianism), Bataille calls for an entire ,discipline‘, an entire ,method of meditation‘.¹⁰³

According to the outline sketched here, we should not forget the importance of the work of the French translator of the *Phenomenology of Spirit*, Jean Hyppolite, one of the leading figures of Hegelianism in post-war France and master of Foucault, among others.¹⁰⁴ In a tribute to him at the École Normale Supérieure in January 1969, Foucault, who, after Hyppolite’s death in 1968, took over his post at the Collège de France, remarked: “Khâgne students from immediately after the war remember M. Hyppolite’s course on *Phenomenology of Spirit*: in this voice that kept on stopping, as if meditating was part of its rhythm, we heard not just the voice of a teacher, but also something of Hegel’s voice and, perhaps, even the voice of philosophy itself.”¹⁰⁵

While undoubtedly a tribute to Jean Hyppolite, Foucault’s words also allow us to better understand how Hegel’s philosophy embodied the spirit of the time. In his inaugural lecture delivered at the Collège de France in 1970, Foucault affirmed: “I think I am greatly indebted to Jean Hyppolite. I know that, in many people’s eyes, his work is under the reign of Hegel, and that our age, whether through logic or epistemology, whether through Marx or through Nietzsche, is attempting to flee Hegel [...] But truly to escape Hegel involves an exact appreciation of the price we have to pay to detach ourselves from him.”¹⁰⁶

Foucault’s remark makes even more sense if associated with other overviews he gave of the years of his philosophical apprenticeship. In an interview given in the 1980s that casts a retrospective glance at the ’40s and the ’50s, Foucault says: “The interest in Nietzsche and Bataille was not a way of distancing ourselves from Marxism or communism – it was the only path toward what we expected from communism. [...] We were looking for other ways to that utterly different reality we thought was embodied by communism. That’s why in 1950, without knowing Marx very well, rejecting Hegelianism and feeling uncomfortable in existentialism, I was able to join the

¹⁰³ Jacques Derrida: From Restricted to General Economy: An Hegelianism Without Reserve, in Id. *Writing and Difference*, London and New York 2001 (Routledge Classic), 319.

¹⁰⁴ See Jean Hyppolite: *Genesis and Structure of Hegel’s Phenomenology of Spirit*. Evanston, IL 1974 (Northwestern University Press).

¹⁰⁵ Foucault: *Dits et écrits*, Paris 1994 (Gallimard), vol. 1, 779.

¹⁰⁶ Foucault: *L’Ordre du discours*. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, Paris 1971 (Gallimard), 74 (translated by Rupert Sawyer as *The Discourse on Language*, appendix in Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, 235).

French Communist Party. Being a ‘Nietzschean communist’ was really untenable and even absurd. I was well aware of that.”¹⁰⁷

These remarks help us to understand the complexity and richness of the new climate of intellectual inquiry that took root in France in the first decades after World War II. At the beginning of the 1960s works that were to have a major impact on the new philosophical and political debates were published within a few years of each other, from Heidegger’s *Nietzsche* to Sartre’s *Critique of Dialectical Reason*, from Koyre’s *Newtonian Studies* to Vernant’s *Greek Myth and Thought*. Moreover, these works interacted with those of Althusser, Lacan, Derrida, Canguilhem, to name only a few. This was the *Kampffplatz* in which the new interpretation of Nietzsche’s philosophy emerged.

Most approaches to Nietzsche’s philosophy at this time emphasized the anti-academic function of his work: Nietzsche’s experience of thought allowed one to deviate from the prevailing academic culture and to cast off one’s personality.

The reference to this intellectual context leads to a better understanding of the issues involved in the discussion of this topic. In fact, when we talk about dialectic, some misunderstandings should be avoided. Dialectic has probably been the highest form of argumentation our western culture has elaborated since the times of Heraclitus or Plato. The dialectical method has existed in different forms for 2500 years and still keeps a profound vitality. When we speak of dialectic and anti-dialectic culture today, however, we refer to a particular episode of modern culture that started in the 19th century with the philosophy of Hegel and came to an end with the emergence in the 1960s of an anti-dialectical orientation. What is at stake in this discussion is a mixture of dialectic and anthropology that gave rise to a slumber from which only the hammer of the philosopher would have awoken us.

In the 19th century Hegel brought the dialectical method to such a high point of elaboration that it was identified with philosophy *tout court* and with the becoming of the Real. Hegel’s philosophy impregnated the soil of our modern culture to such an extent that no one should misconstrue or treat Hegelianism and all its immense enveloping resources lightly. If our age, at some point of its history, started struggling to disengage itself from Hegel, if our age attempted to flee Hegel, this means that it was deeply trapped in the resources of Hegelianism.

¹⁰⁷ Foucault: Interview with Michel Foucault, in Hurley/Faubion, Rabinow (eds.): *Power: Essential Works of Foucault 1954–1984*, New York 1997 (New Press), 249.

To truly appreciate the legacy of Hegel's philosophy in modern culture, we could also refer here to the words Maurice Merleau-Ponty was able to write in 1946: "All the great philosophical ideas of the past century – the philosophies of Marx and Nietzsche, phenomenology, German existentialism, and psychoanalysis – had their beginnings in Hegel; it was he who started the attempt to explore the irrational and integrate it into an expanded reason, which remains the task of our century."¹⁰⁸

This remark of Merleau-Ponty's is of twofold importance. On the one hand it stresses the pivotal role of Hegelian philosophy in our modern and contemporary culture. On the other it also highlights what is at stake in the Hegelian dialectical method, that is to say the attempt to explore the irrational and to integrate it into an expanded reason. One should not ignore that the Hegelian dialectical method was the most powerful form of analysis and interpretation of the historical process. Dialectic focuses on history as a process, as a becoming, as a development that occurs through conflicts, antagonisms, and contradictions.

Although my effort here consists in outlining how influential Hegel's philosophy was in our modern culture, what pivotal and hegemonic role it has played since the 19th century, we should not go, however, too easily into the temptation of thinking that it enjoyed an undisputed supremacy over all other forms of knowledge throughout the 19th and the 20th Century until the Sixties. Already in the 19th century the triumph of Hegelian philosophy underwent the hammer blows of many philosophers. Among them, Marx played surely one of the most important roles, since he overturned the Hegelian method by simultaneously using all its potentialities. Marx knew very well that Hegel's dialectical method is a powerful machine resting upon rationality and mystification. As he pointed out: "I should greatly like to make accessible to the ordinary human intelligence, in two or three printer's sheets [32-48 pages], what is *rational* in the method which Hegel discovered but at the same time enveloped in mysticism."¹⁰⁹ In Marx' wake the explosion of the Hegelian system became possible and the overturn of the dialectical method into an anti-dialectical pattern could emerge for the first time. On Marx' account, it clearly appeared that the Hegelian dialectical method was irremediably stained by a teleological movement aiming at constantly unifying the opposites through a continuous process of synthesis. Negativity is the

¹⁰⁸ Maurice Merleau-Ponty: *Sense and Non-sense*, Evanston 1964 (Northwestern University Press), 63.

¹⁰⁹ Marx to Engels, 14 January 1858, in Dona Torr (ed.): *The Selected Correspondence of Karl Marx and Frederick Engels: 1846-1895*, transl. Dana Torr from the German edition edited by Vladimir V. Adoratsky, New York 1942 (International Publishers), 102.

word allowing the whole dialectical movement to move towards more encompassing syntheses. In Hegel's dialectics, negativity is always integrated into the rational movement of the Spirit; it is what allows the rational development of the Spirit. In Hegel's philosophy there is no room for radical negativity, for absolute negativity, for negativity without reserve, for an antagonism without conciliation. The entire socialist and communist tradition has forgotten that Marx was the first post-Hegelian anti-dialectical thinker. They have anthropologized him, transformed him into a historian of the totality, rediscovered him as a proponent of humanism, in order to check the decentering he had effected. But Marx was the first to use the dialectical method to materialistically interpret the becoming of history, while getting simultaneously rid of all those elements of conciliation, synthesis, teleology that irremediably stained Hegel's philosophy.

On the same path, albeit from very different standpoints, we should add to this Marxian anti-dialectical practice, all those experiences of thought that emphasized the role of the autonomy of negativity, such as the philosophies of Kierkegaard, Stirner, Schopenhauer, to only name a few.

In particular, in the history of dialectic, Stirner has a place apart, because he was able to reverse the conceptual question 'What is Man' into the essential one 'Who is Man.' As Deleuze points out, Stirner was able to explain the illusion of the dialectical movement, consisting in replacing God by Man. Feuerbach foretold Man in God's place. Man and God have been exchanged; but the labor of the negative is here to tell us: 'it is still not You.' Man represents only another Supreme Being, nothing in fact has taken place but a metamorphosis in the Supreme Being. Stirner penetrates yet again to the truth of the dialectic in the very title of his great book, *The Ego and His Own*.¹¹⁰

These remarks on Stirner are all the more important in that they echo another hugely influential interpretation and problematization of the same topic, discussed, however, from a different standpoint: Althusser's discussion of Marx's theoretical anti-humanism. Althusser referred to Feuerbach's philosophy to make clear that Feuerbach's attempt to resolve the problems of German idealism by going beyond Kant and overturning Hegel ended up as an anthropology; a kind of reflection in which man takes the place of God, in Max Stirner's words. By the same token, Althusser

¹¹⁰ See Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, New York 2006 (Columbia University Press), 150–151.

emphasized the important impact that the reading of Stirner's work produced on Marx.¹¹¹

Marx (and Engels) had been profound impressed by the reading of the influential work appeared at the end of 1844 under the signature of Max Stirner. In his book, Stirner developed a critique of all universals inasmuch as universal notions are abstractions, which means that they are fictions. Stirner was meaning (although this became much more clear later through Nietzsche's critique) that the death of God signals the end of metaphysics and implies the death of all universals (be in the form of God, Man, Church, Socialism, Revolution, or Christianity...). According to Stirner, these fictions, i.e. abstractions, are perverse dominations since they are used to substitute for individuals and the thought of individuals.¹¹²

Marx will respond to this critique through an analysis that highlights where resides the power of such abstractions. So, he poses a question unprecedented in philosophy: the question of ideology and provides an answer in terms of class. The division of society into classes is a condition to also understand the structure of thought and how ideas become dominant. Marx connects the question of production of ideas with the question of domination. By doing so, he does not take away the production of discourses from the field of struggles and practices in which they are constituted. As Balibar stresses: "Marx, for his part, was seeking rather to effect a critical distinction within the very use of the concept of 'truth' by relating every statement and every category to the conditions of its elaboration and the historico-political stakes involved".¹¹³ Therefore, one could say that by posing the question of ideology Marx was not putting the question of the metaphysical distinction between error and illusion, neither was he asking for the problematic of consensus. He was raising rather the question of the conditions in which discourses are elaborated and take their form and validity.

¹¹¹ See Louis Althusser: *For Marx*, London/New York 1996 (Verso). This book, first published in 1965, is a collection of texts published elsewhere between 1960 and 1964. See in particular the texts on Feuerbach, on the young Marx, and 'Marxism and Humanism'. See also, Id., 'The Humanist Controversy' (1967), in *The Humanist Controversy and Other Writings*, edited by F. Matheron, translated by G. M. Goshgarian, London/New York 2003 (Verso), 221–305. See also Etienne Balibar, "L'objet d'Althusser," in *Politique et philosophie dans l'œuvre d'Althusser*, edited by Sylvain Lazarus, Paris 1993 (PUF: Pratiques Théoriques), for the discussion of the Althusserian problematic but also for what is at stake in the debate around the anthropological question in modern French and contemporary thought. See also, by the same author, "Le Structuralisme: une destitution du sujet?," in 'Revue de Métaphysique et de Morale', no. 1 (2005): 5–22.

¹¹² See also Etienne Balibar, *The Philosophy of Marx*, London 1995 (Verso), 33–36.

¹¹³ *The Philosophy of Marx*, 46.

However, the most powerful model for the critique of the Hegelian Logos was given to us more than one hundred years ago, when Nietzsche's philosophy for the first time appeared in its blazing form. The Nietzschean enterprise can be understood as at last bringing that proliferation of dialectics to an end. With his announcement of the death of God, Nietzsche brought about an epistemological break in modern knowledge. The death of God is a grand, noisy, dialectical event; but it becomes entirely understandable only if it is associated with the doctrine of the overhuman. If we accept the death of God as an isolated doctrine without any reference to the overhuman, we are still dwelling on nihilism and dialectic and are unable to find a way out of it. Dialectic foretells the reconciliation of Man and God, the replacement of God by Man. Nietzsche explains that nihilism involves a long chain: it is about morality taking the place of religion, history and progress taking the place of divine values. Nihilism is about values such as evolution, progress, the good, socialism, and happiness, replacing God. However, such a replacement does not imply an important change. It is only a step forward in the desert of nihilism. Man kills God to take the place left behind by an absent God. Values change, while the nihilistic perspective remains. On the contrary, the question Nietzsche asks is: Who overcomes Man? How can Man be overcome? It is important to understand that Nietzsche's overhuman has nothing of the dialectical. The overhuman may triumph only if s_he affirms and creates new values. Then, Nietzsche too, like Marx, overturned dialectic.

In order to realize the true critique in the wake of Nietzsche's philosophy, the first step to be accomplished consists in destroying all the illusions of anthropological sleep. Foucault engaged in this trajectory from the late 1950s through his commentary of Kant's *Anthropology*. Then, the thesis about the death of Man found its meaningful expression in Foucault's book *The Order of Things*. In the final pages of that work, published in 1966, Foucault announced that man would be extinguished if the fundamental arrangements of modern knowledge were to disappear. Foucault's thesis about the death of man extended Nietzsche's proposition, inasmuch as it explained that the death of God implies the death of man. Foucault's concept developed into the space left behind by an absent God and does not call for any coming God.

From the left-wing Hegelians to the Frankfurt school, from Kierkegaard to Nietzsche, from Dostoevsky to Freud, from Weber to Heidegger and Bloch, an experience of thought orbiting the autonomy of negativity emerges. Despair as mortal illness in Kierkegaard, the underground in Dostoevsky, Being-towards-death and

finitude in Heidegger, the eternal return in Nietzsche, violence as the maieutics of history in Marx, erotic immoralism in Otto Gross, the neurosis in Freud, but also the insane in Foucault, to only name a few experiences, are all concepts orbiting the emergence of forms of negativity that can no longer be included into the dialectical logic of development, that can no longer be involved in the Hegelian synthesis, in its *Aufhebung* (sublation), interpreted as a teleological-evolutionist process. A form of absolute negativity, of negativity without reserve, of irremediable negativity appears here. An entire discipline, an entire “method of meditation” – to paraphrase Bataille – is called here in order to laugh at philosophy, that is to say at Hegelianism. Negativity becomes a revolutionary break, an interruption without reserve, a pure discontinuity, an exodus without return.

The notion of negativity is the pivotal concept around which the understanding of the transition from a dialectical pattern to an anti-dialectical one is made possible: while being crucial in Hegel’s philosophy, it is also what allows the overturn of dialectic. To the extent that negativity partakes in the dialectical movement of the triad (thesis, anti-thesis, synthesis), it fits into the logic of the system. But as soon as it acquires autonomy and radical independence, it breaks the logic of the system. If we got rid of this logic of conciliation, of synthesis, we could have in our hands a powerful tool of analysis resting on a logic of antagonism and of conflict. For sure, not all problems would have been solved. But, in a way, we would be on the pathway leading to the explosion of the logic of the system.

If we keep in mind the broad spectrum of these heterogeneous experiences struggling against the encompassing dialectical method, we can also easily understand why it was no accident that until the 1930s, the term dialectic was understood pejoratively. To further add to the experiences mentioned above, we can also remark that for a neo-Kantian the dialectic was the logic of appearances, whereas for a Bergsonian it could engender nothing but a purely verbal philosophy. The real hegemony of Hegelianism started after 1930 when the revolt against neo-Kantianism coincided with the decline of Bergsonianism. Starting with the 1930s dialectic became such a lofty concept that it would have been offensive to request a definition. In 1957, Sartre remarked: “the dialectic itself [...] could never be the object of concepts, since its movements engenders and dissolves them all.”¹¹⁴

¹¹⁴ Jean-Paul Sartre: *Search for a Method*, transl. Hazel E. Barnes, New York 1968 (Vintage), 171.

It would be highly misleading, however, to interpret the anti-dialectical reorientation of our recent culture as the liberation from an old illusion, the transition into the luminous consciousness of an age-old concern, the entry into objectivity of something that had long remained trapped within beliefs and dialectical philosophies. It was rather the entry of thought into a new form of thinking and practice that called into question the reflection on rationality, continuist representations of history, historical progress, dialectical rationality. Topics inherited from the immediate post-war period, which now mingled with the simultaneous problematization of narrative realism, of filmic realism, as in the Italian Neorealism or in the French Nouvelle Vague.

Contemporary thought was able to muster all the figures which disrupted the system, which struggled against the forms of Hegelianism: Foucault, Deleuze, Artaud, Bataille, Roussel, Blanchot, Antonioni, Godard, Klossowski, to give just a few names. In the experiences of these authors the problem was no more the construction of a system (like in Hegel's philosophical project), but the construction of a personal experience, that is to say the attempt at reaching a certain point in life that is as close as possible to the "unlivable," to that which can't be lived through. Experience has here the function of wrenching the subject from itself, of seeing to it that the subject is no longer itself, or that it is brought to its annihilation or its dissolution. The anti-dialectical pathway is a project of desubjectivation, involves an idea of a limit-experience that wrenches the subject from itself.

By mustering some figures which – as we said – disrupted the (Hegelian) system, we summon some authors as if they covered the same empty space of a shared experience. But why associate the names of different authors with the same intellectual undertaking? While there is no question of flattening the existing differences among these authors or, what would be worse, of reducing them by referring to common roots, it is nevertheless a fact that their works refer in different ways to a project of destroying the notion of the foundational subject and system in philosophy. Calling the subject into question meant that one would have to experience something leading to its actual destruction, its decomposition, its explosion, its conversion into something else. The Nietzschean theme of discontinuity, the theme of an overhuman who would be completely different from the human, or, as in Bataille, the theme of a limit-experience through which the subject escapes from itself, had an essential value for a whole generation. By referring to these authors we understand what was at stake both in dialectical and in anti-dialectical thought, what were the issues involved in such a

debate. Why an entire generation since the 1960 came to mistrust 'like the plague' any form of dialectic? How is it possible to have a language stripped of dialectics, if the language of philosophy has been intertwined with dialectics since its beginning?

We could summarize all these topics by saying that the dialectic in a sense promises humans that they will become authentic, true humans. It promises humanity to humans. To free oneself from this culture means no longer to reason in terms of morality, values, reconciliation. This means freeing oneself from a whole series of postulates that govern this discourse: releasing oneself from the sovereign subject and the concept of consciousness; from that of the author and the idea of a continuous history. All these elements are interconnected. Continuous history, as we know it from the experience of historicism, is the indispensable correlative of the founding function of the subject: the guarantee that everything that has eluded it may be restored to it; the certainty that time will disperse nothing without restoring it in a reconstituted unity; the promise that one day the subject – in the form of historical consciousness – will once again be able to appropriate, to bring back under its sway, all those things that are kept at a distance by difference, and find in them what might be called its abode.

If it is a question of speaking a language stripped of dialectics, of keeping the presence of Dionysius, the death of God, the overhuman, the discursive and dialectic language can no longer speak: it remains silent. This is the reason why we should acknowledge the sovereignty of experiences resting on extreme forms of language. In a language stripped of dialectics, the philosopher learns that even s_he does not inhabit the whole of h_er language. Next to h_erself, s_he discovers the existence of another language that also speaks and of which s_he is not the master, one that strives, fails, and falls silent, one that s_he cannot manipulate, the language s_he spoke at one time and that has now separated itself from h_er, now gravitating in an increasingly silent space.

How God could assign us a purpose without disrespect: reply to Salles

Thaddeus Metz *

Abstract

In one of the most widely read texts on what makes a life meaningful, composed more than 50 years ago, Kurt Baier presents an intriguing argument against the view that meaning in life would come by fulfilling a purpose God has assigned us. Baier contends that God could not avoid degrading us were He to assign us a purpose, which would mean that God, as a morally ideal being by definition, would not do so. Defenders of God-centred accounts of meaning in life, and even many of its detractors such as myself, have by and large argued that Baier is incorrect on this point. However, using my reply to Baier as a foil, Sagid Salles has recently breathed new life into Baier's old rationale, providing fresh grounds to believe that God could not avoid degrading us if He gave us a purpose to fulfil. Specifically, Salles argues that God would face a dilemma: either He could give us all the same purpose, which would be unfair since some of us would be in a better position to achieve it than others, or He could give us each a different purpose that we would be equally able to fulfil, which would also be disrespectful since God would have limited our lives so as to make other ends out of reach. In this article, I argue that God could avoid the dilemma Salles poses and hence could assign us a purpose without treating us disrespectfully.

Keywords

God's purpose; Kurt Baier; Meaning in life; Respect for persons; Thaddeus Metz

Resumo

Em um dos textos mais extensivamente lidos sobre o que torna uma vida significativa, escrito há mais de 50 anos atrás, Kurt Baier apresenta um argumento intrigante contra a visão de que o sentido na vida viria com o cumprimento de um

* Professor of Philosophy – University of Johannesburg.

propósito que Deus nos atribuiu. Baier afirma que Deus não poderia evitar em nos degradar tivesse Ele que nos atribuir um propósito, o que significaria que Deus, como um ser moralmente ideal por definição, não poderia fazê-lo. Defensores das razões do sentido na vida centradas em Deus, e até mesmo muitos de seus detratores como eu, têm em geral argumentado que Baier está incorreto nesse ponto. No entanto, usando minha resposta a Baier como contraste, Sagid Salles recentemente deu nova vida à velha lógica de Baier, fornecendo novos motivos para se acreditar que Deus não poderia evitar em nos degradar se Ele nos desse um propósito a cumprir. Especificamente, Salles argumenta que Deus enfrentaria um dilema: ou Ele poderia dar a todos nós o mesmo propósito, o que seria injusto, tendo em vista que alguns estariam em uma posição mais favorável que outros para cumpri-lo; ou Ele poderia dar a cada um de nós um propósito diferente do qual seríamos igualmente capazes de cumprir, o que seria também desrespeitoso uma vez que Deus teria limitado nossas vidas ao colocar outros fins fora do nosso alcance. Nesse artigo eu defendo que Deus poderia evitar o dilema imposto por Salles e, conseqüentemente, poderia nos atribuir um propósito sem nos tratar desrespeitosamente.

Palavras-chave

Propósito de Deus; Kurt Baier; Sentido na vida; Respeito pelas pessoas; Thaddeus Metz

1. Introduction

More than 50 years ago Kurt Baier gave an inaugural lecture at the Canberra University College on what makes a life meaningful (1957), and it has since then become one of the most widely studied contributions to the topic, probably third only to Leo Tolstoy's *Confession* (1884) and Richard Taylor's 'The Meaning of Life' (1970). One of Baier's arguments that has been of particular interest is his contention that God could not avoid degrading us were He to assign us a purpose, which would mean that God, as a morally ideal being by definition, would not do so. The logic of Baier's argument is that it would be conceptually impossible for God to give us a purpose that we could then fulfil so as to obtain meaning.

Defenders of God-centred accounts of meaning in life, and even detractors such as myself (Metz 2009) have tended to argue that Baier is incorrect on this point. The dominant view in the literature is that if God existed, He could create us for a purpose without necessarily treating us disrespectfully (whether fulfilling that purpose would confer positive meaning on our lives is a separate question).

However, Sagid Salles (2010) has recently breathed new life into Baier's old rationale. Using my critical discussion of Baier as a foil, Salles provides new reasons to believe that God could not avoid degrading us were He to give us a purpose to fulfil. Specifically, Salles argues that God would face a dilemma: either He could give us all the same purpose, which would be unfair since some of us would be in a better position to achieve it than others, or He could give us each different purposes that we would be equally able to fulfil, which would also be disrespectful since God would have limited our lives so as to make other ends unreachable or at least irrational to pursue.

Salles's essay has advanced philosophical reflection on the relationships between God's purpose, respect for persons and life's meaning, and in this article I hope to do so even more. I argue that, in the final analysis, it would be possible for God to avoid the dilemma Salles poses. In fact, I maintain that God could select either horn and find a way to assign us a purpose without unfairness, restriction or any other intuitive form of disrespect.

I begin by recounting the basics of the view that meaning in life is a function of fulfilling God's purpose, Baier's objection to it, my reply to Baier, and finally Salles' response to me (section 2). Then, after discussing strategies that others might employ to respond to Salles (section 3), I advance my own, which I take to be the most promising for minimizing appeal to controversial moral and ontological positions (section 4). I conclude by reminding the reader that even if my rejoinder to Salles were successful, it would show merely that God could assign us a purpose without being disrespectful and hence immoral; that claim is compatible with the view that fulfilling God's purpose is not necessary for a meaningful life, which I ultimately maintain (section 5).

2. Overview of the Debate about God's Purpose and Respect for Persons

The dominant religious approach to meaning in life is that an individual's life is more meaningful, the better she fulfils a purpose that God has assigned to her. The idea is that God created the physical universe with a plan in mind, and that each one of us has a role to play toward its realization. Most friends of this 'purpose theory' of life's meaning maintain that it is not anyone's fate to do God's bidding; instead, it is our free choice of whether to carry out His wishes. If we elect to do what God intends for our lives, then they are meaningful, which roughly means that they exhibit something in

which to take great pride or for another to substantially admire.¹¹⁵ And if we do not, or if God does not even exist, then our lives are meaningless, viz., they at least lack pride-worthy conditions and perhaps even exhibit shame-worthy ones.

This sort of view lies at the heart of the monotheistic religions of Judaism, Christianity and Islam. All three conceive of God as having created the world and human beings within it for certain ends, typically captured in the form of commandments God has laid down for us. For Christians, we are to love God and love our neighbour, whereas, for Muslims, we are to live up to the five pillars of faith, prayer, charity, pilgrimage and fasting, all of which signify obedience to Allah. Meaning in life comes from conforming to God's will.

Kurt Baier, one of the most influential atheist and naturalist philosophers in the post-war era, is well known for having critically investigated this purpose theory of meaning in life, particularly as it has been expressed in the Christian tradition. While he provides many objections to it, his most influential and probably deepest one is that God could not avoid treating us disrespectfully were He to assign us a purpose. Regardless of the content of the purpose, Baier maintains, God would degrade us simply by creating us in order to fulfil one that He picked out. It is worth quoting the crucial passage in order to grasp Baier's point:

It is degrading for a man to be regarded as merely serving a purpose. If, at a garden party, I ask a man in a livery, 'What is your purpose?' I am insulting him. I might as well have asked, 'What are you for?' Such questions reduce him to the level of a gadget, a domestic animal, or perhaps a slave. I imply that we allot to him the tasks, the goals, the aims which he is to pursue; that his wishes and desires and aspirations and purposes are to count for little or nothing....(1957: 104).¹¹⁶

Baier contends that such behaviour would be to treat a person merely as a means, the quintessential form of wrongdoing by a Kantian ethic, and he maintains that God giving us a purpose would be an instance of it. Since God is essentially a being that cannot do wrong, God therefore could not assign us a purpose, making the purpose theory of meaning incoherent.¹¹⁷

¹¹⁵ For an articulation and defence of this understanding of what 'life's meaning' means, see Metz (2001); Kauppinen (2012).

¹¹⁶ For approving echoes of this point, see Hepburn (1966: 262-263); Joske (1974: 259); Singer (1996: 29).

¹¹⁷ Note that the issue is neither that meaning in our lives would be reduced by virtue of God's disrespectful treatment, nor that we would have to choose between meaning and autonomy, which Walker (1989) suggests is the concern. Instead, the objection is that if God is by definition unable to perform immoral actions, and if it would be immoral to assign a purpose, then God *could not* perform the function that the purpose theorist contends is necessary for meaning in life.

In my engagement with Baier, I have accepted that if God assigned us a purpose that He would treat us as a means, but have denied that He would thereby necessarily treat us *merely* as a means (Metz 2009). To enter a barber shop and ask the barber to cut one's hair in exchange for some money is to treat the barber as a means, but it is not to treat him *merely* as a means; the latter would be exemplified by entering the barber shop, putting a gun to the barber's head and demanding a haircut on pain of getting shot. Similarly, if God made us with a certain end in mind, but did not prompt us to realize it by threatening, deceiving, tricking, exploiting or otherwise manipulating our wills, then He, too, would *merely treat us as a means*, and not *treat us merely as a means*. Imagine that a divine request were made, instead of a divine command; the God-Father would be making an offer that we could in fact refuse.

Here is where Salles (2010) enters the picture, providing a new argument for thinking that God could not in fact avoid treating us solely as tools for the realization of His ends. According to Salles, if God existed, He would face a dilemma in trying to give us a purpose while treating our wills with respect. Either God would give us all the same purpose or he would give us different purposes, and Salles contends that disrespect would necessarily surface whichever way God chose.

First, suppose that God were to assign us all the same purpose, say, to emulate Him or to achieve moral ends. In that case, given patent differences in genes, socialization and our environment, some of us would be placed in a better position to realize the relevant purpose than others. And, according to Salles, an unequal ability to realize God's purpose would mean unfair treatment of us on God's part, a form of disrespect of beings who have the same dignity simply by virtue of being persons, children of God or the like. Surely, in order to treat us as moral equals, God would have to give us the same chances at living a meaningful life, so Salles plausibly contends.

Second, suppose that God instead were to assign us different purposes, depending on the varying internal and external conditions that He knows we face.¹¹⁸ That is, imagine that He gave each of us a specific goal that we would be equally able to realize in light of our differential circumstances. Then, according to Salles, fairness would come at the expense of freedom; for the only way that a given individual could achieve meaning in life, at least to a degree equal to others, would be to follow the single path that God had laid down for her. 'It doesn't matter how valuable is the

¹¹⁸ Which is precisely what Jacob Affolter (2007) in a thoughtful essay maintains that God would do.

purpose that God attributed to me, even so I can consider it offensive that He restricted my choice in relation to the accomplishment of other ends of equal value' (Salles 2010: 108).¹¹⁹ To use Salles' example, if a person were born having been assigned the divine purpose of being a human rights lawyer (2010: 108), it would treat her merely as a means to that end, since she could not obtain the same amount of meaning in her life by becoming, say, a pianist or school teacher, in the way that others have been allowed to do.

Salles' objection to the purpose theory of life's meaning is interesting and powerful. In the following, however, I argue that God would be so clever as to avoid the dilemma that he has presented.

3. Extant Strategies for Defending God's Purpose

Before indicating what I think are the most promising ways out for a God seeking to assign us a purpose without disrespect, I canvass two other approaches that are suggested by the literature. I contend that they are weak for appealing to highly contested views of ethics and metaphysics, or at least that they involve more controversial claims than are necessary in order to plausibly respond to Salles.

3.1. Questioning the Principle of Respect

First off, there are some purpose theorists who would be willing to 'bite the bullet' by holding that arbitrariness in the will of God with regard to us would not be immoral. It is not uncommon to encounter those in the Muslim faith willing to accept as ethical God's provision of unequal opportunities to human beings. One common rationale for this view is that since God created us, we belong to Him as something akin to His property, and He may do whatever He likes with what He owns. Our attitude should be one of gratitude just for being alive and for whatever we have been fortunate to have received from Him, so the reasoning goes.

Now, it is certainly true that God would not owe it to a person to create her in the first place; after all, there would be no one to owe anything prior to her existence. And so an attitude of gratitude may be appropriate for having been given the gift of life, at least supposing one can expect some kind of net benefit relative to non-existence.¹²⁰

However, even if God did not owe us life, upon having been created it could be

¹¹⁹ 'Ainda, não importa o quão valoroso seja o propósito que Deus atribuiu a mim, ainda assim posso julgar ofensivo Ele ter restringido a minha escolha no que diz respeito ao cumprimento de vários outros fins de igual valor.'

¹²⁰ Which contemporary 'anti-natalists' deny in interesting ways.

that God would owe us respectful treatment. Here, Jews and Christians often appeal to the idea that God created us in His likeness, relevantly unlike bugs, shrubs and rocks, conferring on us a dignity that demands some kind of honouring. Immanuel Kant is commonly taken to have articulated the logical implication of this view, such that, for him, we stand on a comparable footing with God in terms of rights and duties.¹²¹

Muslims, however, by and large emphasize the respects in which God is unlike us, indeed is greater than us, and they also tend to eschew talk of God having an ‘image’.¹²² Even so, for most in Islam, human beings are an honoured and special part of creation, viz., have a dignity, by virtue of being a vicegerent of God or being able to approximate divine attributes such as intelligence and beneficence more than other created beings. In addition, at the core of Islam is the idea of God meting out rewards and penalties based on individual desert; Heaven and Hell are retributively just responses (even if informed by mercy) to how one has chosen to live one’s life. These central elements of the Islamic faith provide strong reasons for Muslims to question the idea that, since we are His creation, God may treat us however He pleases, such as serving as food for His favourite pig.

In any event, I do not wish to enter into intricate debates about how best to interpret Islam. In this article I address myself to those who accept the Kantian principle of respect for persons, or some ethic akin to it, which emerged from the monotheistic tradition and is probably the most widely held ethical theory today. I recognize that some would maintain that God is not bound by this principle. However, such a perspective would be a minority view among professional philosophers and theologians, and, furthermore, it would be interesting to see what would follow if God were bound by it. Could He assign us a purpose if morally required not to degrade our capacity for self-governance? Baier and Salles say ‘no’, while I say ‘yes’.

3.2. *Appealing to Supra-Physical Powers*

A second major strategy for responding to Salles would be to contend that we do not in fact face unequal abilities to achieve God’s uniform purpose for us. Although natural capacities clearly differ among us, our ability to achieve God’s end might turn on a supernatural capacity that all of us share.

For example, some would maintain that we have libertarian free will, roughly, the ability to initiate a causal chain from outside the spatio-temporal laws of nature, the

¹²¹ On which see Schneewind (1998: 510-513).

¹²² But see the 38th *Hadith*.

exercise of which in certain ways is constitutive of moral choice. Another approach would be to say that, because we have immortal souls, we have an infinity of time in which to achieve moral perfection; and since any finite time added to infinity is infinity, we all have an equal ability to achieve that goal.¹²³

There are of course purpose theorists who believe that achieving the end God has assigned us would require us to have a non-physical self, either because it could freely cause an action independently of the course of nature up to the present moment, or because it would give people an eternal existence in which to perfect their moral nature (or, of course, to enjoy Heaven). If one is already appealing to God's purpose to ground meaning, it would not be a huge step, one might suggest, to appeal to additional spiritual conditions, manifest by us, in order to avoid Salles' objection that the natural lottery would upset the fairness of God's plan.

However, it is worth noting that the most prominent contemporary philosophical defenders of purpose theory have tended not to invoke additional supra-physical conditions beyond God Himself. John Cottingham (2003, 2005), the most influential proponent over the past 10 years or so, rejects the idea that a soul is necessary for meaning, as do process theologians such as Charles Hartshorne (1952, 1984), Delwin Brown (1971) and Michael Levine (1987). According to these thinkers, meaning is a function of one's purely physical self relating to God in the right way, a much simpler, and also more readily comprehensible, view than the idea that meaning turns on one's (non-physical) soul interacting with one's (physical) body to perform actions that help to realize God's plan.

In addition, as with the previous strategy, it would be philosophically interesting to set this one aside. So, beyond granting Salles that the principle of respect is binding on God, let us also grant him that human beings lack any supra-physical self that would confer on them the equal ability to achieve God's purpose regardless of their physical circumstances. It should be revealing to consider whether and how God might respectfully assign a purpose to human persons, understood as purely physical creatures.

4. How God Could Respectfully Assign a Purpose

Suppose, then, that a moral God is a respectful God, and that He is obligated to respect us as beings who are no more than matter. I first indicate how such a God could respectfully assign us all the same purpose, then how He could respectfully assign

¹²³ Both ideas are implicit in Immanuel Kant's (1788) thought.

us each a variety of purposes, and finally, more tentatively, how He could respectfully assign us each a single purpose tailored to our different contexts.

4.1. *One Purpose for All*

The clearest way that I imagine God could avoid Salles' dilemma would be to address the first horn, which supposes that God would assign us all the same purpose. This approach is the dominant one in the religious tradition, where it is standardly thought that God would intend for us to treat one another morally. Salles contends that if we were merely physical beings and hence confronted by differential natural obstacles to realizing the moral end, then being assigned the same end would be unfair, and hence not something that God, as a morally perfect being, could do.

In making this objection, Salles supposes that the meaning in life would have to come by virtue of *attaining* the moral end, but that is not the only plausible way to understanding the relationship between life's meaning and end-pursuit. Consider instead the view that God could assign to everyone the same purpose but that meaning is a function of the extent to which realized one's ability to make progress toward it.¹²⁴ According to this approach, meaning in our lives is not a function of actually reaching some end-state, but rather of the degree to which we approached it in light of what our varying biological, social and other capabilities make possible for us.

A person's life would then count as meaningful on balance if she achieved a high proportion of the maximum amount of progress toward the realization of God's purpose that she was in a physical position to make. This view entails that if she did, say, 90 per cent of what she could have done to make progress toward the realization of God's purpose, then her life would be meaningful on balance, whereas if she did only 35 per cent, it would not be.

Such a conception of how God's purpose for us might constitute meaning in our lives avoids the problem that Salles raises of unequal physical abilities to achieve the goal God has set for us. Meaning plausibly does not consist in one's *achieving* the goal, and instead is a matter of one *progressing toward it to the extent that one physically can*. By this view, everyone is capable of an equal degree of meaning in their lives, since meaning is a function of the degree to which a person made use of her particular limited capacities to move toward the achievement of God's purpose. A meaningful life is not one that necessarily reaches the finish line in a race where some have a head start, a revealing

¹²⁴ Although he is arguing against supernaturalist perspectives, the discussion in E.M. Adams (2002) occasioned my awareness of this move. Cf. Metz (2013: 147-148).

analogy that Salles invokes to illustrate his point (2010: 104); instead, it is one in which a person has made substantial use of her abilities to run as close to the finish line as she can.¹²⁵

4.2. *Several Purposes for Each*

I turn now to the other horn of Salles' dilemma, the one that considers God not assigning us all the same purpose, but rather contouring purposes to our variegated physical circumstances. Salles imagines God doling out goals to people that would be appropriate given their particular contexts such that they have an equal chance to realize them. And recall that Salles thinks that this would be for God to 'restrict choice', to 'treat us as devices' and to 'manipulate us' (2010: 108).

The objection appears to depend on the idea that God would enable us to pursue only one goal, given our varying contexts. However, God, being all-knowing and all-powerful, could probably structure the world so that we could have an equal chance of attaining a variety of goals in light of our biological, social and other physical conditions. Return to the person whose talents, upbringing and society give her a good shot at becoming a human rights lawyer. Presumably, they could equally, or at least comparably, enable her to become a philosopher, a social scientist, a debate coach, a labour organizer, a director of an NGO and many other things. I submit that God would respect our capacity for choice if He gave us a variety of possibilities, any one of which we could elect to take up.

Salles might reply that, while a handful of possible ends is better than only one, it is still too limited. However, how much is enough? Surely, in order to respect our capacity for choice God would not have to give us an infinite number of options. And however many options Salles suspects would be sufficient for respect is probably something that God, being omnipotent and omniscient, could organize.

4.3. *One Purpose for Each*

Finally, I consider what resources there are for deeming respectful a God who would give us each only a single purpose that would have a good chance of realization in light of our different circumstances. Suppose, then, that a person could obtain a meaningful life only by becoming a human rights lawyer, and that she could not do so if she, say, became a debate coach. I am not sure that the following reply to Salles with

¹²⁵ While I believe that this manoeuvre indicates how God could *fairly* assign us all the same purpose, it does not follow that the conception of meaning that emerges is plausible all things considered, on which see Metz (2013: 148-150).

regard to this case is successful, but I put it forth as worthy of consideration.¹²⁶

If we were designed so as to achieve one specific goal in life, then it would be plausible to think of our identity as constituted by that *telos*. The answer to the question of who one essentially is would have to include reference to the end that one had been created to realize. ‘Who is she? She is, in part, the one who can live a meaningful life if and only if she achieves the aim of becoming a human rights lawyer.’

Now, if our identities were fixed by a particular divine purpose for us, then it would become hard to object that God would be treating us disrespectfully by assigning us only one. To see this, consider an analogy. Imagine someone objecting that he had been created at a particular time and place, on the ground that this restricted the choices he would have liked to be able to make. It would be an odd objection to make, since, according to a plausible account of personal identity, a being created at some *other* time and place would, *necessarily, not* be him. Similar remarks might go for a divine purpose that would arguably be essential to who one is; if our potential human rights lawyer had been assigned a different divine purpose, then it would, necessarily, not be her who has that other end, and so it would make little sense for her to object that having been assigned the end of being a human rights lawyer restricts her choice.¹²⁷

5. Conclusion

In this article, I have sought to question the views of Sagid Salles, who has intriguingly argued that even if God were to assign us a purpose with the intuitively right content (such as being a human rights lawyer, and not serving as food for a pig), God could not avoid treating us disrespectfully. If God were to assign us all the same purpose, doing so would be unfair since some people would be in a better position to realize it than others, whereas if God were to assign each a different purpose, doing so would unduly restrict our freedom. My central reply has been that even if God assigned us all the same purpose, there need not be unfairness if meaning is a function not of attaining the purpose, but of striving toward it in light of one’s particular circumstances. In addition, I have argued that we can imagine a God who assigns a given individual not just one purpose to fulfil in her context, but a wide variety of them. And I have, finally, suggested that even if God gave each person only a single path toward a

¹²⁶ Here I expand on some ideas from Affolter (2007), who contends that meaning in life would probably come from fulfilling a unique purpose that God has assigned to each of us.

¹²⁷ As Adila Hassim has reminded me in conversation, there can be fates worse than death, and having been created into such a condition would be a firm ground for complaint. However, this complaint would be a function of the *content* of God’s purpose, and not the bare fact of being *assigned* one, which is Salles’ target.

meaningful life that fits her physical circumstances, this might not be disrespectful insofar as that end would perhaps make her who she essentially is.

Even if (some of) these replies are sound, all that would show is that God could conceivably assign us a purpose, viz., that doing so would not be inconsistent with His impeccability, His inability to do wrong. This conclusion is far from the positive claim that in order to obtain meaning in life, there must exist a God who assigns one a purpose that one then strives to fulfil. Just because it would be possible for God to assign a purpose does not mean that He must do so in order for us to obtain meaning in life. Like most philosophers, I am fussy, wanting the purpose theory not merely to be rejected, but to be rejected for the right reasons, something to be explored elsewhere.¹²⁸

References

Adams, E.M. (2002) 'The Meaning of Life' *International Journal for Philosophy of Religion* 51: 71-81.

Affolter, Jacob (2007) 'Human Nature as God's Purpose' *Religious Studies* 43: 443-455.

Baier, Kurt (1957) 'The Meaning of Life' repr. in Klemke, E.D. (ed.) *The Meaning of Life*, 2nd edn. New York: Oxford University Press, 2000, pp. 101-132.

Brown, Delwin (1971) 'Process Philosophy and the Question of Life's Meaning' *Religious Studies* 7: 13-29.

Cottingham, John (2003) *On the Meaning of Life*. London: Routledge.

Cottingham, John (2005) *The Spiritual Dimension: Religion, Philosophy and Human Value*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hartshorne, Charles (1952) 'Time, Death, and Eternal Life' *The Journal of Religion* 32: 97-107.

Hartshorne, Charles (1984) 'God and the Meaning of Life' in Rouner, Leroy (ed.) *Boston University Studies in Philosophy and Religion, Volume 6: On Nature*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 154-168.

Hepburn, R.W. (1966) 'Questions about the Meaning of Life' repr. in Klemke, E.D. (ed.) *The Meaning of Life*, 2nd edn. New York: Oxford University Press, 2000, pp. 261-276.

¹²⁸ See Metz (2013: 106-118, 142-160).

Joske, W.D. (1974) 'Philosophy and the Meaning of Life' repr. in Klemke, E.D. (ed.) *The Meaning of Life*, 2nd edn. New York: Oxford University Press, 2000, pp. 283-294.

Kant, Immanuel (1788) *Critique of Practical Reason*, 3rd edn. Beck, Lewis White (trans.) repr. New York: Macmillan Publishing Company, 1993.

Kauppinen, Antti (2012) 'Meaningfulness and Time' *Philosophy and Phenomenological Research* 82: 345-377.

Levine, Michael (1987) 'What Does Death Have to Do with the Meaning of Life?' *Religious Studies* 23: 457-465.

Metz, Thaddeus (2001) 'The Concept of a Meaningful Life' *American Philosophical Quarterly* 38: 137-153.

Metz, Thaddeus (2009) 'Poderá o Propósito de Deus Ser a Fonte do Sentido da Vida?' Murcho, Desidério (trans.) in Murcho, Desidério (ed.) *Viver Para Que? Ensaios sobre o Sentido da Vida*. Lisboa: Dinalivro, pp. 103-138; first published as 'Could God's Purpose Be the Source of Life's Meaning?' *Religious Studies* 36 (2000): 293-313.

Metz, Thaddeus (2013) *Meaning in Life: An Analytic Study*. Oxford: Oxford University Press.

Salles, Sagid (2010) 'O Sentido da Vida e o Propósito de Deus' *Fundamento* 1: 84-110; my engagement with Salles's article relies heavily on Salles, Sagid, 'The Meaning of Life and God's Purpose' Skosana, Ana Terra (trans.) unpublished manuscript on file with the author.

Schneewind, J.B. (1998) *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Singer, Irving (1996) *Meaning of Life, Volume 1: The Creation of Value*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Taylor, Richard (1970) 'The Meaning of Life' in his *Good and Evil*. Repr. Amherst, NY: Prometheus Books, 2000, pp. 319-334.

Tolstoy, Leo (1884) *My Confession*. Wiener, Leo (trans.) repr. in Klemke, E.D. (ed.) *The Meaning of Life*, 2nd edn. New York: Oxford University Press, 2000, pp. 11-20.

Walker, Lois Hope (1989) 'Religion and the Meaning of Life and Death' in Pojman, Louis (ed.) *Philosophy: The Quest for Truth*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Co., pp. 167-171.