

## MÁS ALLÁ DE LA BIOPOLÍTICA

Publicado en: *El Rapto de Europa*, 6, 2005: 69-79

Sonia Arribas

En 1926 Theodor Reik, un renombrado psicoanalista no médico, fue acusado en Viena de la práctica ilegal de la medicina. Casi 80 años después, en el 2003, la ley Accoyer en Francia y una homóloga española declaran ilegal la práctica terapéutica ejercida por quienes no poseen el título de medicina en la especialidad de psiquiatría o psicología clínica. En el artículo en defensa de Reik de aquel año, “Análisis laico (Psicoanálisis y medicina)”<sup>1</sup>, Freud se pregunta si el psicoanálisis debe ser objeto de regulación estatal o si, por el contrario, ha de ser dejado al margen de los dispositivos legales. La regulación del psicoanálisis supondría, a su juicio, no sólo un grave problema para el propio desarrollo psicoanalítico —ya que el método psicoanalítico y el de la medicina son totalmente dispares— sino también un claro perjuicio para la autoridad de la ley misma. Cuantas más normas, reglas y prohibiciones se dan, tanto más disminuye la autoridad de la ley, porque de forma paralela aumenta el deseo de infringirla. Si el momento histórico de la prohibición del psicoanálisis —que es, por antonomasia, laico— ha llegado, ¿es porque la ley, el orden simbólico, sigue gozando de buena salud, o es porque, como Freud intuye, su autoridad se está perdiendo? El ejemplo contemporáneo más evidente de la dudosa efectividad de la legalidad es el de la política internacional: ¿no hay una proliferación de leyes que están ahí sólo para ser infringidas? ¿No ha sido la guerra contra Irak y su ocupación el ejemplo más palmario del doble rasero con el que una supuesta legalidad y un supuesto orden jurídico se invocan y quiebran simultáneamente? (Cuando un periodista preguntó a Bush sobre la compatibilidad de su decisión y el derecho internacional, su respuesta fue: “¿El derecho internacional? ¡Voy a tener que llamar a mi abogado!”), haciendo ver que no es que desentienda de la ley, sino que espera que la ley misma se arregle a

---

<sup>1</sup> La traducción de López-Ballesteros es “Análisis profano. (Psicoanálisis y medicina). Conversaciones con una persona imparcial”, en Sigmund Freud, *Obras completas*, Tomo 8, Madrid: Biblioteca Nueva, 1997.

su antojo) Y, volviendo al psicoanálisis, y a su invasión por la medicina, ¿no es justamente el discurso de la ciencia el que hoy tiene la mayor autoridad? En la actualidad, todo avance científico, sea en medicina, genética o bioquímica, se acepta inmediatamente no sólo como verdadero, sino también como directriz de pautas sociales, y medidas políticas y legales. Parece, por tanto, que para tomar nota del siempre delicado estado de salud del psicoanálisis, no basta con medir estadísticamente la cifra de analistas asociados a las escuelas, ni el número de veces que se cita a Freud o a Lacan en revistas prestigiosas (métodos con los que se evalúa informáticamente el saber y su utilidad en la llamada “sociedad del conocimiento”), ni siquiera basta mostrar que las recientes medidas legales proporcionarán pingües beneficios económicos a la industria farmacológica en detrimento de los que le corresponderían a los psicoanalistas. Para hablar del futuro del psicoanálisis, hemos de empezar diagnosticando a dos pacientes (aparentemente) muy distintos: a la quejumbrosa ley, continuadamente recreada para servir al interés de quien tiene el poder, y al hiperinfluyente discurso científico, determinante hoy más que nunca de vocabularios y prácticas sociales.

Desde Foucault, sin embargo, estos dos pacientes llegan a nuestra consulta como cónyuges. La biopolítica, o “biopoder”, sería el nombre de este matrimonio que se produce hacia el siglo XVIII, aunque ya se anticipa en lo que Foucault denomina la edad clásica (siglos XVI y XVII), y que introduce un antes y un después en la historia política de occidente. El antes consistiría en una estructura de soberanía (moderada o absoluta, según el momento histórico) en la que los individuos, o bien se someten a los dictados de la ley, o bien son directamente eliminados. El soberano, amo o señor, tiene la capacidad de decisión sobre la vida o la muerte de sus súbditos: “El soberano ejercía su derecho sobre la vida ejerciendo su derecho a matar o absteniéndose de matar; evidenciaba su poder sobre la vida sólo mediante la muerte que era capaz de requerir. El derecho que era formulado como el ‘poder sobre la vida y la muerte’ era en realidad el derecho de *quitar* la vida o *dejar* vivir.”<sup>2</sup> En la estructura política pre-

---

<sup>2</sup> Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Vol. 1, New York: Vintage Books, 1990, p. 136.

moderna, el sistema jurídico y el orden simbólico de reglas sociales son fuertes: o se acatan las bien definidas pautas establecidas por la ley, o se está fuera de la ley en la desobediencia. Y si lo último ocurre, y el amo se entera, su defensa serán las armas, la espada. Estamos, por un lado, ante el orden de la ley y lo simbólico, y, por otro, ante la trasgresión y la muerte.

La transformación radical ocasionada por la biopolítica consiste en la subsunción de la vida biológica de la población en la esfera de la política. El poder político ya no reside en un orden jurídico fuerte, sino en un conjunto de prácticas que optimizan, administran y controlan la vida. Ya no se trata de decidir sobre la vida o la muerte, sino de hacer subsistir a los individuos mediante una serie de regímenes y dispositivos que se ocupan del ser humano como especie. “Uno podría decir que el derecho antiguo de *quitar* la vida o *dejar* vivir se reemplazó por un poder para *fomentar* la vida o para *anularla* hasta el extremo de la muerte”<sup>3</sup>. La biopolítica opera directamente sobre los cuerpos, sobre las condiciones de su nacimiento, anatomía, higiene, salud, sexualidad, reproducción y longevidad. Y la ciencia se dedica primordialmente a facilitar las mejores técnicas para lograr esta interpenetración de la vida y la política. La ley y el sistema jurídico, por su parte, se debilitan y dejan paso a las normas o reglamentos propios de las respectivas disciplinas médicas, biológicas, demográficas, etc. Y las constituciones o códigos universales posteriores a la Revolución Francesa tienen una función meramente formal de garantizar que las normas y reglamentos disciplinarios y biotécnicos puedan funcionar libremente.

Dos de los fenómenos más relevantes del siglo XX, sin embargo, no se ajustan a este tránsito histórico, de la soberanía legal a la biopolítica, establecido por Foucault. El primero es el campo de exterminio; el segundo, el psicoanálisis. El campo de exterminio es el resultado de la conjugación de un complejo ordenamiento legal estatal basado en la raza (leyes de Núremberg), y de una proliferación de tecnologías, experimentaciones médicas y mecanismos eugenésicos encargados de aislar y reducir el cuerpo, la vida biológica del ser humano, hasta la supervivencia en

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 138.

el sentido más extremo (el Musulmán). Es decir, el campo es resultado tanto del fenómeno jurídico de la soberanía, como de las prácticas disciplinarias sobre el cuerpo. Y el psicoanálisis, por su parte, supone la inscripción de la sexualidad y el deseo dentro del orden simbólico y la ley del padre en un tiempo histórico en el que la efectividad de la ley y la soberanía ha decaído con respecto a tiempos anteriores. Es decir, el psicoanálisis es la reaparición, en pleno siglo XX, de la, a juicio de Foucault, antigua lógica de la soberanía. Para Foucault, el psicoanálisis es un anacronismo.

Dos preguntas surgen inmediatamente: ¿Cómo emerge el fenómeno del campo? El campo es la conjugación de una legalidad que permite que la usurpación de los derechos de millones de individuos sea perfectamente válida, y de tecnologías disciplinarias que llevan a que esta usurpación desemboque en el Musulmán. Y, por otro lado, ¿cómo puede localizar el psicoanálisis la emergencia de la subjetividad en el orden simbólico, en un tiempo en el que la soberanía del padre, amo, señor o soberano (el orden simbólico) está en receso? Estas dos anomalías en el esquema de Foucault deben tomarse en toda su radicalidad para comprender los dos fenómenos que aquí nos interrogamos: la biopolítica y el psicoanálisis.

### El campo

*Homo Sacer* y *Lo que queda de Auschwitz* de Giorgio Agamben<sup>4</sup> nos dan una clara idea de la doble dimensión de la primera anomalía: el campo como un fenómeno tanto jurídico como biopolítico. En tanto que fenómeno jurídico, en el campo se produce un espacio en el que unos seres humanos están totalmente desprovistos de todo tipo de derechos y protecciones. Ahora bien, esta radical desprotección no es fruto de la ilegalidad puesto que es la ley misma la que la ha decretado. La ley está en estado de excepción permanente cuando se suspenden los derechos fundamentales de los sujetos y esta suspensión significa la total indistinción entre la legalidad y la no

---

<sup>4</sup> *Homo Sacer*, trad. Antonio Gimeno, Valencia: Pre-textos, 2002; *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, trad. Antonio Gimeno, Valencia: Pre-textos, 2002.

legalidad. El gobierno Nazi tuvo en sus manos el destino último de millones de seres humanos sin que en ningún momento se considerase un crimen nada de lo que a éstos les acaeciera. ¿Cómo fue esto posible? La razón reside en que, aunque en el campo, crimen y legalidad son radicalmente indistinguibles, la decisión soberana puede, sin embargo, distinguirlos a su antojo. En el campo se comete el mayor grado de inhumanidad dentro del marco de la ley, porque el poder político ha decidido que la suspensión de los derechos sea un acto legal.

Y en tanto que el campo como fenómeno biopolítico, la decisión soberana en el estado de excepción permanente impone a sus habitantes la mera supervivencia como único fin. El campo aísla en el Musulmán una mera vida biológica radicalmente desprovista de toda cualidad y determinación, desprovista de todo lo humano. O, más bien, en el cuerpo del Musulmán, lo inhumano y lo humano se tocan y se vuelven indistinguibles. Y este cuerpo, ya meramente biológico, se convierte inmediatamente en el objeto de experimentación de la ciencia, porque el estado de excepción bajo el que cae permite que se haga con él lo que se quiera.

#### El discurso de la universidad (Lacan)

La biopolítica en tanto que aislamiento de una mera vida biológica en el ser humano como resultado de la lógica de la soberanía también se puede explicar en términos lacanianos. En el seminario 17 (1969-70), Lacan diferencia entre cuatro discursos o vínculos sociales —el discurso del amo, el de la universidad, el de la histérica, y el del analista— que son cuatro diferentes estructuras lingüísticas y relaciones de poder y saber, y cuatro diferentes posiciones subjetivas.<sup>5</sup> Estos discursos se basan en la estructura autorreferencial del lenguaje y en el hecho de que en el lenguaje siempre se da una ruptura entre el lugar de la enunciación y lo enunciado. A continuación estudiaremos los dos primeros:

---

<sup>5</sup> Jacques Lacan, *El Reverso del Psicoanálisis, Seminario 17*, Buenos Aires, Barcelona: Paidós, 1992.

En el discurso del amo, un significante o acto lingüístico (un enunciado) interviene sobre un conjunto de significantes compartidos, denominados saber. Y el lugar de la enunciación queda parcialmente representado en el campo del saber por ese significante, denominado significante amo. Sin embargo, en este discurso se vive en la ilusión de que la diferencia entre la posición de la enunciación y lo enunciado coinciden: como en los actos performativos perfectos de Austin, se trataría un acto cuya fuerza se legitima a sí misma. Un ejemplo: la función de la boda monárquica en España. Todo el ritual simbólico culmina en un performativo, el “sí quiero”, sin referente alguno. Se trata de un significante amo porque ratifica un orden ya está establecido —la monarquía constitucional— un orden que se reafirma y adquiere su entidad retroactivamente en el “sí quiero”, el vestido de novia, los uniformes, el protocolo. En términos lacanianos, el significante amo da voz a una serie de significantes que ya estaban ahí, pero que, no obstante, necesitaban de este acto extra de enunciación para tener eficacia social. (Los comentaristas en la televisión recalcan que la boda reafirma y garantiza la constitución y los derechos de los ciudadanos españoles). Cuando el significante amo interviene, los significantes sobre los que actúa se reorganizan retroactivamente. En este ejemplo también se ve bien que la función simbólica del significante amo opera mejor cuánto más absurdo sea. (Aunque su función esté claramente en retroceso con respecto a siglos anteriores; antes una boda monárquica creaba un reino, ahora, más que nada, es un acontecimiento mediático).

La ciencia se apoya sobre el discurso de la universidad. En este caso lo enunciado no es un significante amo, sino un saber que aparenta ser neutral, “científico”. Hoy el discurso de la universidad aparece por todas partes: en modelos heurísticos, computacionales y de racionalidad acotada, en comités de expertos de ética, medicina, etc. ¿Y desde que lugar se emite? ¿quién tiene el lugar de la

enunciación? Se trata del significante amo mismo, pero en una posición distinta. En el discurso de la universidad, el significante amo maneja los hilos, pero en la retaguardia, oculto tras la apariencia de un saber técnico, biológico, natural, etc. La diferencia con respecto al discurso del amo es crucial, pues mientras que en éste, el amo no se oculta, sino que se muestra a las claras, en el discurso de la universidad, la performatividad y la decisión política se enmascaran y se ofrecen como una descripción del estado de las cosas o del mundo. Y, ¿sobre qué objeto operan tanto el discurso de la universidad, como el de la ciencia? Sobre el individuo, pero no en tanto que sujeto del lenguaje, sino que en tanto que excluido del lenguaje, y reducido a la vida biológica. Los modelos objetivos de la ciencia no actúan o intervienen en referencia a un sujeto del lenguaje, sino en referencia a una sustancia biológica sobre la que se opera y decide (el cuerpo del Musulmán). Slavoj Žižek, siguiendo a Eric Santner ha puesto asimismo de manifiesto que el discurso de la universidad se sostiene, en su parte inferior, sobre lo que Santner denomina “crisis de investidura”, la creciente incapacidad y rechazo, por parte del sujeto, de inscribirse dentro del orden simbólico<sup>6</sup>. Para entender en qué consiste esta incapacidad de asumir un mandato simbólico, podemos pensar en la figura literaria de Bartleby o, como expone Santner, en la psicosis de Schreber<sup>7</sup>. (Schreber había estudiado para ser juez y cuando le llega el momento de incorporarse a su función, cae en la psicosis. Su padre era uno de los pedagogos más influyentes de su tiempo, había escrito manuales sobre la rectísima educación espiritual y física de los niños en el mejor estilo del discurso de la universidad. La psicosis de Schreber es, pues, hija de este discurso).

Según Lacan, la característica fundamental del tránsito al mundo contemporáneo es la transformación de la hegemonía del discurso del amo, a la hegemonía del discurso de la universidad, en la que, por un lado (parte inferior) el nuevo amo no quiere admitir que lo es y se ofrece para servir al pueblo, y (parte superior) el discurso de la ciencia legitima las relaciones de dominación. Ésta es la

---

<sup>6</sup> Slavoj Žižek, *Iraq: The Borrowed Kettle*, Londres: Verso, 2004, pp. 131-157.

<sup>7</sup> Eric Santner, *My Own Private Germany*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

transformación que explicaría la biopolítica en los términos con los que iniciábamos esta exposición: la biopolítica es el discurso de la universidad en tanto que discurso de la ciencia basado en la crisis del orden simbólico. ¿En qué exactamente consiste la crisis del orden simbólico? Foucault sostiene que se trata de una progresiva desaparición de la ley y de la autoridad soberana en pro de los reglamentos y disciplinas biotécnicas. ¿No se trata más bien de que la ley ha entrado en un estado de excepción, lo que no significaría que la autoridad estuviera desapareciendo, sino que, como el discurso de la universidad pone en evidencia, la autoridad cada vez se oculta más detrás de un supuesto saber neutral, científico-técnico, que se presenta como la única aspiración, el único bien?

#### La crisis de lo simbólico y el auge de lo imaginario

La segunda mitad del siglo XX y los primeros años de este siglo han visto una aceleración de la crisis del orden simbólico. Las sucesivas etapas del arte del cuerpo, el “body art”, a lo largo de estos años, son una buena ilustración. En el arte, y especialmente a partir de finales de los años 50, el cuerpo, tanto del artista, como del espectador, pasa de ser objeto de representación, a convertirse, por primera vez en la historia, en materia principal de la obra. En sus inicios, el “body art” se concibe como una protesta frente a la creciente mercantilización de la vida. Frente al objeto de consumo, el artista irrumpe mostrando su cuerpo, vulnerabilidad, sufrimiento, agresividad y violencia, bien como reductos de una todavía posible autenticidad, o como restos excrementales del sistema económico capitalista. (Por ejemplo, Piero Manzoni y las latas de conserva con su propia caca). Mediante la presencia de la desnudez, la sangre, los cortes en la piel, el dolor en directo y las prótesis, se persigue causar efecto en el espectador en busca de un espacio o experiencia alternativas que cambien las coordenadas de lo simbólico, de lo comúnmente aceptado como normal o válido, de la separación entre lo privado y lo público, de la total mercantilización. Hacia los años 80, esta tendencia va dejando paso a la “performance” y a la teatralidad dirigida a un espectador relativamente pasivo. Se asume la total



mercantilización, y el artista —como Cindy Sherman y sus autorretratos en distintos roles— se expone a sí mismo como una mercancía más . La ironía sustituye a la heroicidad, y el simulacro a la búsqueda de autenticidad. Se pasa, por tanto, del cuerpo como arma de protesta y lugar de resistencia, al cuerpo como lugar de experimentación de la narrativa, de la ficción y del juego de las múltiples identidades. Los años 90 suponen otra transformación en la relación del arte con el cuerpo. El cuerpo aparece sobre todo en simbiosis con la imagen: fragmentado en vídeos, dislocado en instalaciones, tecnológicamente digitalizado, desmaterializado, robotizado e incluso vuelto del revés, como hizo Mona Hartoum al enseñar las entrañas de su cuerpo por medio de las tecnologías empleadas en medicina. En 1993 Orlan fue sometida, durante 7 horas, a diversas operaciones de cirugía estética, que fueron retransmitidas por vídeo en directo a 15 museos y galerías del mundo. El desarrollo del “body art” confirma la hipótesis que veníamos defendiendo sobre la crisis de lo simbólico. La concepción del arte contemporáneo se transforma de ser trasgresión de la norma y, sobre todo, rearticulación de lo simbólico, al arte como interrogación sobre lo imaginario, la tecnología y lo biológico del ser humano.

¿Cómo interpretar entonces los recientes fenómenos, denominados subversivos, de los “young British artists” (jóvenes artistas británicos), a la cabeza de los que se encuentran Damien Hirst y sus corderos embalsamados, y Marc Quinn y su molde de sangre coagulada? ¿No serían la prueba de que, tal y como dicen los folletos de las exposiciones y bastantes críticos de arte, la autonomía del arte se sigue encontrando en la trasgresión y el efecto en el público? Más bien, estos artistas son la confirmación de la crisis de lo simbólico, y especialmente de cómo trasgresión y norma se han vuelto indistinguibles. La repercusión social de este tipo de exposiciones es fruto de los media que, mediante reportajes a todo color insistiendo en la autenticidad de la experiencia, contribuyen cada vez más a la imaginarización del arte. Similar interpretación se puede dar de los cuerpos diseccionados y sin piel de los “Körperwelten” de Gunther von Hagen, con ya más de 14 millones de espectadores y, como no podría ser menos, de la “Pasión de Cristo”, de Mel Gibson.

En este caso, se persigue que, por medio de efectos especiales sobre el cuerpo, y durante las dos largas horas de imágenes del sufrimiento de Cristo, se muestre algo de lo real de la pasión. El cuerpo de Cristo, que hasta hace poco, en un trozo de pan —la hostia, el paradigma por excelencia de lo simbólico— servía para la comunión de los creyentes en la iglesia, queda ahora totalmente imaginarizado en la fantasía sadomasoquista de Gibson. Si “La Pasión” se trata, como han dicho sus críticos, de una ostentación de violencia y sadismo, de una complacencia en el sufrimiento, es porque el sufrimiento, en plena recesión de lo simbólico, sólo encuentra expresión en el plano puramente imaginario. ¿Pero es ésta la única opción?

Hay infinidad de derivaciones del cuerpo hacia lo imaginario y no sólo en el terreno del arte. Un ejemplo es el de los anuncios de tráfico en vacaciones. Si antes, con un símbolo en rojo y un número, bastaba para imponer la prohibición de pasarse de determinada velocidad, ahora las imágenes de cristales rotos, sangre y cuerpos despedazados son la única manera de imponer la ley. La imaginarización del cuerpo torturado llega hasta límites insospechados en Irak y Afganistán: torturas que sólo satisfacen a sus ejecutores si hay una cámara o un vídeo delante, como si el dolor inflingido y la infracción de las leyes militares sólo adquieren valor si inmediatamente se pueden registrar como souvenirs y espectáculo para la familia. Lejos quedan las torturas a escondidas, el borrar las huellas y la eliminación de los restos y los testigos. En el retroceso de lo simbólico, la mirada del Gran Otro necesita se recrea con una cámara que certifique lo acaecido y que genere espectáculo y diversión.<sup>8</sup> (Recientemente, once alumnos de secundaria de Hildesheim, Alemania, han sido acusados de haber torturado a un compañero durante meses, al que luego fotografiaban y filmaban para exhibirlo en Internet). En comparación con las torturas en Irak y Afganistán, los exitosos reportajes del periodista Jack Kelly para el “USA Today”, con descripciones inventadas de atentados terroristas en Israel (cuerpos sin

---

<sup>8</sup> Aunque como declaró Zizek en su visita a Madrid, las torturas no llegaron a grandes extremos. ¿Por qué no interpretarlas como las típicas crueles bromas que los estudiantes universitarios inflingen sobre los novatos? Así vista, se trataría más bien de una forma de aceptación, un “you’re one of us”, es decir, una inscripción en lo simbólico por medio de lo imaginario.

miembros, sangre a borbotones y cabezas rodando por el suelo), parecen un resquicio del pasado, de los tiempos en los que todavía se recurría a la ficción para generar impacto. (De hecho, la ficción no es lo mismo que imagen: la ficción pertenece al registro de lo simbólico, la imagen al de lo imaginario).

El consumo de drogas es otro buen ejemplo de este proceso de crisis de lo simbólico en pro de lo imaginario. Si, históricamente, las drogas fueron parte del rito que mantenía la comunidad, en la modernidad se pasó al consumo individual por artistas y marginados, como experimentación de formas distintas de consciencia que ayudasen a la creatividad, o simplemente para poder seguir tirando. Las drogas se convierten en el siglo XX en un fenómeno de masas y prácticamente todo el desarrollo musical (pop) ha venido acompañado de su consumo. Pero la experimentación, transgresión, liberación, e incluso las drogas como body art (Marina Abramovic tomaba pastillas psicoactivas —para la esquizofrenia, por ejemplo— delante del público y describía sus efectos), todo este tipo de experiencias han ido, poco a poco, dejando paso a otro tipo de prácticas: los antidepresivos y el éxtasis. Gracias a la eficacia de los primeros —un 60% de la población en Francia los ha tomado alguna vez y en Estados Unidos se anuncian en medio de los telediarios— el sujeto, en su incapacidad para hacerse cargo de su situación, se convierte en el objeto de la bioquímica, y a todo a lo que aspira es a integrarse con eficacia en el sistema laboral. Y gracias a los efectos del éxtasis, los jóvenes pueden recrear, en el plano totalmente imaginario, la ilusión de un vínculo social, fin de semana tras fin de semana.

### La biopolítica

El paso a la biopolítica y su sinfín de normas especializadas no es una sustitución de la ley, del orden de la soberanía, por algo que no tiene nada que ver con la ley. Las normas burocráticas y tecnológicas, los reglamentos internos, las comisiones de investigación y la proliferación de leyes en defensa de la salud, son los recursos con los que se intentan combatir los efectos de la ley en estado de excepción permanente.

Éste es el prisma bajo el que hay que observar las recientes leyes sobre la terapia de “salud mental”. Tras un siglo en el limbo de la ley, se dicta por primera vez que el psicoanálisis sólo sea ejercido por quienes hayan pasado por el sistema académico universitario. El argumento utilizado en defensa de esta ley es aparentemente técnico, aparentemente neutral y universal: en protección de la salud de los pacientes, se exige que los analistas sean, no un manojo de curanderos, sino expertos cualificados titularizados por el estado. Pero ¿dónde está la dimensión de verdad de este argumento? La típica respuesta democrática diría que esta ley se ha promulgado sin haber consultado a los afectados (pacientes y analistas), y que por tanto se está atentando contra los principios de reciprocidad, pluralismo, participación, etc. ¿Es esto todo lo que podemos decir? No: la dimensión de verdad de este argumento consiste en que se constituye como el acto por antonomasia de la soberanía: la administración de la mera biología del ser humano en nombre del saber científico y por medio de una decisión que se fundamenta sólo y únicamente en sí misma.

Si por biopolítica entendemos la decisión soberana en el estado de excepción sobre la vida del ser humano, no se trataría de un fenómeno reciente en la historia, sino, como sostiene Agamben, de la única forma de hacer política en occidente. Pero si esta decisión soberana se sostiene en el supuesto saber neutral de la ciencia, entonces estamos ante la biopolítica característica de la modernidad. La diagnosis de Foucault sobre la biopolítica se puede ahora corregir: la estructura soberana de la ley se mantiene transhistóricamente (de la biopolítica antigua a la moderna), pero cambia el discurso predominante de la sociedad (del discurso del amo al de la universidad), y el retroceso del orden simbólico no significa que la estructura de la ley haya desaparecido, sino que su estado de excepción constitutivo se ha vuelto más evidente. Esto explica la primera anomalía, la del campo. En cuanto a la segunda, el psicoanálisis, éste emerge, gracias a la histeria, en medio del discurso de la universidad y justamente ahí donde se vislumbra ya que el discurso del amo está en receso. En efecto, la primera paciente de Freud, la histérica, se revela enseguida como aquella que añora que ese amo que nunca existió reaparezca de nuevo, aquel amo

cuya posición de enunciación pudiera coincidir absolutamente con el enunciado. La historia actual, cuando el discurso de la universidad es totalmente predominante, se manifiesta en identificaciones que van más allá del padre: en pequeños cabecillas de clan (versión comunitaria), en comités de expertos y asesores (versión liberal), o incluso en una curiosa mezcla de las dos cosas.

La situación estructural con la que debemos afrontar la biopolítica contemporánea es la siguiente: Frente a la permanente excepcionalidad de la ley, ¿se debe reivindicar una legalidad en la que se pueda confiar, es decir, una ley sin excepciones, o cuyas excepciones sean menos numerosas? Frente a la creciente imaginarización del cuerpo y de las relaciones sociales, ¿se debe seguir buscando una forma de experiencia ajena al imaginario, una forma de experiencia auténtica? Y, finalmente, frente a la radical inmersión de la biología en la política, ¿se debe intentar recuperar un espacio de lo humano más allá de lo biológico, un espacio de lo espiritual, de lo moral o intersubjetivo ajeno a la biología? ¿o, más bien, un espacio de la más radical historicidad del cuerpo à la Judith Butler (*Cuerpos que importan*)? o, ¿por qué no? ¿un espacio de la catarsis sensual y el hedonismo de la sexualidad à la Bataille? La respuesta a estas preguntas es negativa.

### Más allá de la biopolítica

La primera pregunta nos sitúa en la problemática planteada por Benjamin y Agamben con respecto a la ley y el estado de excepción. El estado de excepción soberano declara la suspensión del orden legal para mantener la eficacia de la ley. La excepción soberana funda intrínsecamente la universalidad de la ley al colocarse en una posición de exterioridad (exclusión inclusiva, en términos de Agamben). En términos de Lacan (seminario 20)<sup>9</sup> esta excepción es el rasgo fundamental de la lógica de la sexuación masculina: el que el “todo”, el conjunto cerrado, se funde en una excepción lógica que permanece exterior, como un límite, al conjunto mismo, finito. Ahora bien, lo característico de esta lógica es que, al delimitarse en una

---

<sup>9</sup> Jacques Lacan, *Aún, Seminario 20*, Buenos Aires, Barcelona: Paidós, 1981.

excepción que aparentemente se sustrae de la ley simbólica, es doblemente ilusoria: la primera ilusión es la creencia de que, en la excepción, no se da la fractura del lenguaje —la fractura entre lo enunciado y el lugar de la enunciación. Y, la segunda ilusión es la creencia de que el orden simbólico es, en efecto, universal, es decir, se cree que funciona íntegramente o sin excepciones. La paradoja de la lógica de la universalidad reside en que se funda necesariamente en una excepción, al tiempo que se mantiene la ilusión de que no hay excepciones.

Pero la ley no funciona sólo mediante la lógica masculina. La idea benjaminiana, retomada por Agamben, de la “octava tesis de filosofía de la historia”<sup>10</sup>, la posibilidad, frente al estado de excepción soberano, de un estado real de excepción, tiene también su equivalente en los términos de la lógica de la sexuación. La lógica femenina gira en torno a un conjunto que no existe sobre la base de una excepción constitutiva exterior a él. Frente a la lógica masculina de siempre mantener una distancia ilusoria con respecto a la fractura del lenguaje, la lógica femenina asume esta fractura hasta el final, hasta el punto de que echa por tierra el funcionamiento del orden simbólico en tanto que estructurado por un límite fundador. Ahora bien, el rasgo más importante de esta lógica consiste en que, lejos de situarse por encima del orden simbólico, ella reconoce firmemente la contingencia de la ley: la posibilidad de un significante amo que no se instituya desde el exterior, como una excepción, sino, por decirlo así, desde el interior del lenguaje mismo. Y, finalmente, sin la ilusión de que se vive en la excepción a la fractura ineludible del lenguaje, el orden simbólico se asume plenamente y se convierte en algo, ya no ilusorio, sino real. La ley que la lógica femenina expresa no es la ley universal del soberano, basada en la ilusión de la no fractura del lenguaje, sino la ley, real, infinita y sin ilusiones, de esta fractura.

La pregunta por el imaginario, por la creciente imaginarización del cuerpo, de las identificaciones individuales y las relaciones sociales, se puede empezar a abordar

---

<sup>10</sup> Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos*, trad. Jesús Aguirre, Madrid: Taurus, 1973, p. 182.

desde el texto inaugural de Lacan sobre el estadio del espejo<sup>11</sup>. En este texto, Lacan muestra que el cuerpo en tanto que unidad pertenece al registro de la imagen, de lo visual. El sujeto se encuentra siempre estructuralmente dividido entre, por un lado, sus múltiples y no coordinadas sensaciones orgánicas (cuerpo fragmentado), y, por otro, su percepción de totalidad orgánica vía lo visual. Esta percepción produce el “yo” como identificación especular del sujeto, y también el “ideal del yo” como construcción imaginaria sobre la que el “yo” anticipa su unidad en el futuro. (En el psicoanálisis lacaniano se desconfía de las identificaciones imaginarias; de ahí el uso de algoritmos y figuras topológicas que no pueden representarse en la imaginación, y de ahí también la crítica lacaniana al psicoanálisis orientado a que el paciente se acabe identificando con su analista). Pero, ¿es toda imagen necesariamente ilusoria? En su correspondencia con Benjamin sobre la “Obra de los Pasajes”, Adorno se mostró siempre convencido de que las imágenes contribuían sin excepciones a generar visiones orgánicas y oníricas de anticipación, al estilo de “ideales del yo” colectivos. El trabajo de Benjamin, consistente en imágenes dialécticas, corría el riesgo de convertirse en una mezcla de “positivismo y magia” sin valor crítico alguno: “No tema usted que yo vaya a defender que en su trabajo sobreviva la fantasmagoría sin mediaciones o que el trabajo asuma, él mismo, un carácter fantasmagórico. Pero la liquidación sólo puede conseguirse en su verdadera profundidad cuando la fantasmagoría es rendida como categoría objetiva filosófico-histórica y no como ‘fisonomía’ de caracteres sociales. (...) Si no me equivoco, esta dialéctica se trunca en un punto: el de la mediación”<sup>12</sup>. ¿Puede una imagen contener en sí misma el elemento de la mediación? El problema con la imagen es que, o bien aparece como la proyección de una unidad estética totalizante, o bien, tal y como Adorno critica, como una mera representación inmediata de la mercancía sin la mediación del proceso social total. Benjamin concebía la imagen dialéctica sin marco

---

<sup>11</sup> Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos I*, trad. Tomás Segovia, Buenos Aires, México DF: Siglo XXI, pp. 86-93.

<sup>12</sup> Carta 10 nov. 1938, en Theodor W. Adorno y W. Benjamin, *Correspondencia 1938-1940*, intro. Jacobo Muñoz, trad. J. Muñoz y Vicente Gómez, Madrid: Trotta, 1998, pp. 269-78.

totalizador, coherente o conciliador; como una superimposición de niveles y elementos antitéticos entre los que en ningún momento se diese una relación de causalidad. La idea de Benjamin era que entre estos elementos se diese la unidad, o la mónada, pero no la unidad totalizante, sino la unidad especulativa en el sentido hegeliano. ¿Qué significa esto? Cuando Benjamin combina en una imagen dialéctica los versos de Baudelaire sobre el vino con datos sobre la producción vinícola, ¿está diciendo que los primeros se derivan causalmente del segundo, que la superestructura proviene de la infraestructura en el sentido más vulgar del marxismo? ¿O simplemente, en el mejor estilo de la publicidad, que los versos de Baudelaire son una mercancía más como el vino? Lo que Benjamin trata de expresar, por el contrario, es que se da una correspondencia inmóvil entre versos y vino; se dice que “los versos son el vino” porque entre las dos percepciones hay una fractura mínima, un intersticio inaccesible, que los separa. El término con el que, en psicoanálisis, se denomina esta fractura es “lo real”. La imagen es puramente imaginaria, ilusoria o fantasmagórica, cuando representa la unidad ideal, del ser vivo. Y la imagen se vuelve real cuando, por el contrario, apunta a esta nada mínima, a este vacío que, no obstante, existe. Ésta es la mónada de Benjamin; o, en términos hegelianos, los de la *Fenomenología del Espíritu*, es “el momento del ‘sujeto’ que es para sí pura negatividad o (...) simple devenir”. Por lo tanto, para volver a la pregunta inicial, cuando la imagen no es más que un ideal del yo, estamos en el plano puramente ilusorio; cuando la imagen es sujeto, estamos en el plano de lo real.

Para empezar a abordar la pregunta de la total inmersión del cuerpo en la política, quisiera concluir con unas breves reflexiones sobre una expresión de gran importancia tanto para ley, como para el psicoanálisis: el “habeas corpus” (que tengas el cuerpo). Por medio de este mandato jurídico, establecido en 1679, se requiere que la persona se presente físicamente, con su cuerpo, en el momento y lugar del juicio, para determinar si ha sido detenida legalmente o no, y con la finalidad de que el acusado no evite ser juzgado. Esta expresión indica que el cuerpo físico cae bajo la jurisdicción de la ley en un doble sentido: la ley tiene el cuerpo bajo su protección, y



bajo su sujeción. La ley está operativa cuando del individuo no se dice que sea un cuerpo, sino que tiene un cuerpo; estableciendo, por tanto, la distinción fundamental entre ser y tener un cuerpo. ¿Qué ocurre cuando la ley entra en el estado de excepción soberano? La ley, que opera única y exclusivamente sobre el cuerpo, logra que la distinción entre tener y ser un cuerpo se extreme. En el campo, la ley tiene el cuerpo hasta tal extremo, que el individuo, bajo su dominio, queda reducido al ser un mero cuerpo.

La separación entre el ser y el tener un cuerpo es también clave en el psicoanálisis, pero de un modo radicalmente opuesto. El psicoanálisis no se enfrenta a la biología, la genética o la cirugía en la idea de que el individuo tiene un cuerpo que se puede manipular. El psicoanálisis comienza diferenciando, en efecto, entre el sujeto que habla, y el cuerpo y sus órganos. En el caso de la histeria, por ejemplo, el cuerpo está plagado de síntomas con los que el sujeto no se identifica. (La anorexia sería el caso extremo de esta desidentificación.) El psicoanálisis opera desde esta desidentificación entre el sujeto del lenguaje y el cuerpo que este sujeto tiene, pero con la idea —aquí sí que frente a la biología o la medicina— de que los síntomas hablan, y podrán ser articulados en el proceso del análisis. El análisis interpreta los síntomas que irán desapareciendo hasta que se llega a un punto en el que un síntoma, a pesar del trabajo analítico, se resiste al desciframiento. Para este síntoma, no analizable, Lacan acuña la palabra *sinthome*: una mueca, un ligero tic, una expresión corporal, que nunca logra desaparecer. En este punto del análisis, el sujeto se acaba identificando a su *sinthome* en una ecuación del tipo “yo soy esta parte de mi cuerpo”. Ahora bien, esta ecuación por parte del sujeto, “yo soy mi cuerpo” tiene la característica de la *ex-timidad*. (En *Lo Abierto*, Agamben llama a esta extimidad la “más íntima cesura”)<sup>13</sup>. La extimidad consiste en intimidad radical, porque se produce individualmente, en cada ser humano, pero con respecto a algo externo y totalmente contingente: este síntoma, cualquiera, de mi cuerpo, y que no puede descifrarse.

---

<sup>13</sup> Giorgio Agamben, *The Open*, Stanford: Stanford UP, 2004.

A partir de esta idea, podría empezar a vislumbrarse, en términos formales, en qué podría consistir el más allá de la biopolítica. La biopolítica, según lo dicho, es la apropiación soberana de la extimidad en el sentido de que la ley toma al individuo bajo su protección y sujeción, y acaba reduciéndolo a ser un cuerpo y nada más. El más allá sería que cada ser humano tuviera la oportunidad, con total independencia de la lógica de la soberanía, de hacerse cargo de su propia extimidad, de que cada ser humano pudiera decir “yo soy mi cuerpo”, y que esta frase no significase, en ningún caso y bajo ninguna circunstancia, la mera supervivencia.