

Bioexistencia
Ontopolítica del vacío en Occidente enfermo*

[Luis Sáez Rueda](#) (Universidad de Granada)

[Versión pre-print]

El ensayo pretende, en primer lugar, reconducir la noción de *biopolítica* —hoy fundamental en la interpretación de las formas en que se sostiene y propaga el gobierno de la comunidad humana— en la de *poder de bioexistencia*. La bioexistencia, sostiene el autor, es la dimensión de la condición humana, anterior a la distinción entre *zoé* y *bíos*, consistente en la vida que se *extraña* respecto a sí misma, reconociéndose interrogantemente en su propio acontecer. En este contexto, mantiene —en segundo lugar— que el *poder de bioexistencia* es la expresión en superficie de una forma de poder más básico, característico de nuestra época: el que está dirigido a la protección y cuidado del vacío en el que ha quedado petrificado el ser del hombre actual. La *ontopolítica del vacío* ha de investigar, según el autor, los modos por medio de los cuales la comunidad (ante todo occidental) se ocupa obsesivamente de su vacío, organizándolo y profundizándolo sin trascenderlo.

Palabras clave. Biopolítica, bioexistencia, autoinmunidad, ontopolítica, vacío, enfermedad de civilización.

The essay aims, first, to extend the notion of *biopolitics* (nowadays central to interpret the different ways in which the government of the human community sustains and propagates) to the notion of *bioexistence power*. The bioexistence, he argues, is the dimension of the human condition, prior to the distinction between *zoé* and *bíos*, that is the life *becoming strange* to itself and recognizing quizzically at their own events. In this context, he maintains, secondly, that the *power of bioexistence* is the surface expression of a more basic form of power, distinctive of our time: the power directed to the protection and care of the vacuum in which has been petrified present man's being. The *ontopolitics of the vacuum* has to investigate, according to the author, the ways through which the community (especially Western) concerns its vacuum obsessively, organizing it and deepening it without transcending it.

Keywords. Biopolitics, bioexistence, selfimmunity, ontopolitics, vacuum, disease of civilization.

En las reflexiones que siguen me gustaría intentar mostrar —para decirlo concisa y directamente— que Occidente está enfermo. Para justificar semejante afirmación seguiré el siguiente recorrido. En primer lugar me esforzaré en defender la tesis según la cual la condición humana no tiene por fondo exclusivamente la dimensión de la vida, del *bíos*, sino la que llamaré *bioexistencia* (§ I). A continuación sintetizaré mi concepción del ser humano como *ser-errático*, que incluye la bioexistencia, con el fin de definir la situación enfermiza occidental como parálisis de la *erraticidad* y de proponer la noción de *ontopolítica del vacío* para clarificar el modo en que se conforma en la actualidad el poder. Sostendré, en esta línea, que lo que se viene llamando *biopoder* debería ser completado mediante la categoría de «poder de bioexistencia» y que dicho poder está al servicio de otro más básico, un poder anterior ontológicamente y más envolvente, consistente en la protección del vacío (§ II).

* Conferencia inaugural en el *I Congresso Internacional de Direito Constitucional e Soberania: a Subjetividade e a Biopolítica*, organizado por Advocacia Geral da Uniao (AGU) em parceria com o Centro Academico de Direito da Universidade de Brasília. UNB, Brasil, 29-30 de marzo de 2012.



I. BIOEXISTENCIA

El primer paso en mi intento de contribución a la problemática que he señalado consiste en proponerles un nuevo concepto del tipo de poder que hoy opera en Occidente. Éste es un poder que se ejerce desde y sobre lo que llamaré *bioexistencia*. Para llegar a esta conclusión intentaré defender tres tesis.

1. Es necesario rebasar la escisión entre «ontología de la fuerza» y «ontología del sentido» en una «ontología de la gesta»

Para ello, he de partir, de antemano, del supuesto de que esta noción, la de *bioexistencia*, pretende rebasar conjuntamente dos ontologías que, a mi juicio, están separadas y en confrontación en la filosofía contemporánea: la *ontología de la potencia* (o de la *fuerza*), que remite a Nietzsche y se expresa claramente en el postestructuralismo de Foucault y Deleuze, por un lado, y la *ontología del sentido*, por otro, de raíz fenomenológica y asumida de manera más vehemente en Heidegger¹.

«Fuerza» y «sentido» son claves ontológicas muy diferentes. La «fuerza», si se toma como cualidad última de la realidad, es una categoría de tipo *intensivo*. Designa la *intensio* inherente a la praxis, a la acción, como *poder de afectar y ser afectado*. El ser de una fuerza es su *poder afectante*. Y ese *poder* no debe ser considerado, a priori, en su acepción peyorativa, como dominio o coacción. Cuando Nietzsche, por ejemplo, relaciona la «voluntad de poder» con las fuerzas en las que ésta se explicita, está hablando «más allá del bien y del mal». La potencia y la *intensio*, podríamos decir, califican a la voluntad de poder como impulso hacia el crecimiento, la expansión y la riqueza vital. De modo semejante, cuando Foucault asegura que el poder está en todas partes se refiere a esa retícula de fuerzas capaces de afectarse entre sí de manera positiva, recíproca y productiva, una retícula que recorre inmanentemente a todo el espacio de acción social. Por su parte, el «sentido» es una categoría de carácter *expresivo* o *manifestativo*. Mientras la *intensio* de la fuerza es captada como un impacto, el sentido se capta mediante una comprensión. En la línea fenomenológica el sentido es el *modo de ser y de aparecer* que el ente posee, es decir, la automostración de algo, su modo de manifestarse. En Heidegger, en particular, el sentido es aquello que conforma una visión del mundo, un horizonte comprensivo en el que nos encontramos, ya siempre, *arrojados*.

Cada una de estas ontologías remite a una larga tradición. Pero quisiera mostrar cómo se confrontan en las figuras de Nietzsche y Heidegger. La pregunta que surge en este contexto es: ¿Qué posee más originalidad, la fuerza o el sentido? O de otro modo: ¿Comprendemos el sentido de un acontecimiento porque somos afectados por fuerzas que desde él nos impactan o, más bien, habría que decir que actuamos

¹ He reconstruido toda esta problemática e intentado ofrecer una solución que aquí sólo esbozo en Sáez Rueda, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009, capítulo 6.

con fortaleza porque comprendemos el sentido de lo que acontece? Pues bien, todo lo que acontece es, en la línea de Nietzsche, fenómeno intensivo de fuerza². Y este punto de partida hace derivada de aquella a la manifestación del sentido. La significatividad de lo que ocurre, su textura comprensible, y todas nuestras compresiones de lo real, no son, desde ese punto de vista, más que la expresión en superficie de la fuerza: son “valores” que dependen genealógicamente del estado de ciertas fuerzas. Por su parte, la filosofía heideggeriana establece una relación inversa a la nietzscheana. Hace derivar la *fuerza* del *sentido*. Pues sitúa la potencia intensiva de la acción en el plano óptico abierto previamente por una comprensión ontológica del ser. La acción y su potencia intensiva son, para la fenomenología existencial heideggeriana, derivados respecto al «mundo de sentido» en el que arraigan. Todo *operari* tiene lugar, dicho de otro modo, sobre la base de una previa *comprehensionis*³. Ello tuvo incluso serias repercusiones respecto a su valoración de la tradición latina. Heidegger, en efecto, no supo distinguir adecuadamente entre la *potencia* como cualidad de toda acción que acrecienta, que hace crecer (*augere*), por un lado, y *producción técnica*, entendida como acción simplemente eficaz, por otro. En este olvido del genuino sentido del «operar» y en la falta de distinción entre *potencia* y *operación* científico-técnica, tiene su base el desprecio que Heidegger manifiesta ante la tradición latina, a cuya lengua atribuye deformaciones enteramente punibles. La obra, el *ergon*, degenera en el mundo latino, según él, en un *actus* que ya sólo se refiere a «lo producido» exitosamente, a la acción eficaz, ocasionada por una *causa efficiens*⁴.

Más allá de estas dos reducciones inversas, creo que el acontecer de la praxis incorpora, como dos caras en una misma moneda, ambas dimensiones: la *intensiva* de la fuerza o potencia y la *manifestativa* o *mostrativa* del sentido. Todo acontecimiento es, al mismo tiempo, fenómeno de fuerza y fenómeno de sentido. De fuerza, porque no puede dejar de afectar de un modo u otro. De sentido, porque es comprensible siempre desde una determinada interpretación. Fuerza y sentido no se derivan uno del otro, sino que ocurren al unísono, son dos caras de un mismo acontecimiento, aunque heterogéneas entre sí. Podría decirse que la fuerza es ciega sin el sentido y que el sentido es vacío sin la fuerza. Llamo *gesta* al acontecer de la praxis

² Aunque esta ontología atraviesa la obra entera de Nietzsche, el § 13 del primer tratado de *La genealogía de la moral* (Madrid, Alianza, 1992), aporta claridad al respecto. «Ser», se podría decir, es (en cuanto *vida* y *voluntad de poder*) «fuerza». La «fuerza» no es un elemento agente de la acción ni *explanans* de un *explanandum* (carece de sentido decir: «la fuerza mueve, la fuerza causa», p. 52). Es la cualidad misma de toda acción o vida. Es, por otro lado, un *supuesto* irrefragable y no un resultado elegible desde fuera de ella (no se puede separar la fortaleza de sus exteriorizaciones, *Cfr.* p. 51). Es una dimensión, finalmente, intensiva: «Un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad» (p. 51). Por eso no se puede exigir a la fortaleza que no sea tal o a la debilidad que se exteriorice como fortaleza.

³ Incluso allí donde parece ofrecer cabida a la *intensio* de la fuerza, como en sus estudios sobre la obra de arte, termina desalojándola. Pues si bien le admite al acontecer el carácter de un «poner en obra» capaz de ejercer una fundación (*Stiftung*), afirmando que *un mundo hace mundo*, termina derivando dicho hacer del acto mismo de apertura de sentido. Como subraya en su *Apéndice* a «El origen de la obra de arte (en *Camino del bosque*, Madrid, Alianza, 1998; edición original: 1984), el significado de la expresión «poner en obra», es pensado en un sentido fenomenológico-expresivo o mostrativo. Es un «dejar surgir», lo que en alemán es un *Hervorbringen*, un traer (*bringen*) hacia lo no oculto (*her*: hacia aquí), permitiendo que se haga presente (*vor*: ante, delante) -p. 59-. Este «traer» es dependiente del momento, más originario, del «dejar acontecer». Si hay un *operar* es sólo como fruto del «sumirse extático del hombre existente en el desocultamiento del ser» (p. 60).

⁴ Heidegger, M., «Ciencia y meditación», en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994 (edición original: 1954), pp. 35-37.

humana en la que ambos permanecen aunados, sin ser reducidos el uno al otro. La *gesta* es un *hacer* preñado de fuerza o capacidad de afectar y, al mismo tiempo, un acontecimiento cargado de sentido. La *gesta* es una praxis que se autocomprende. En ella el hombre hace mientras va comprendiendo y comprende mientras va haciendo.

2. La biopolítica presupone, exclusivamente, una «ontología de la fuerza»

Si he introducido este problema es para intentar mostrar que el concepto de *biopolítica*, tal y como se utiliza hoy, está afectado por el falso dilema entre la *ontología de la fuerza* y la *ontología del sentido*, que creo necesario rebasar. Aunque la noción de *biopolítica* se empleó ya en la primera mitad del siglo XX, ha sido Foucault, en la década de los 70, quien le ha otorgado un significado lo suficientemente articulado y novedoso como para haber hecho de ella una categoría fundamental en la filosofía actual. Se refiere, como es sabido, a la forma predominante en que se ejerce el poder en el mundo contemporáneo. Posee, al menos, tres rasgos de acuerdo con Foucault, si recogemos de su obra lo más destacable al respecto. En primer lugar, hay que entenderlo como una distribución *microfísica*⁵. Quiere ello decir que se expande, no desde la altura y trascendencia de un espacio político soberano, sino circulando en la inmanencia de lo social, moviéndose en una intrincada red en la que se cruzan una multitud de micro-espacios y micro-relaciones: la escuela, el hospital, la acción inmediata en el trabajo o en el ocio, las variadas formas de coordinación grupal, etc. En segundo lugar, es una *tecnología estratégica*⁶, pues dicho poder no se ejerce en nombre de una ley sino por medio de estrategias anónimas (emergentes en la retícula microfísica) capaces de llevar a cabo una *tecnología del sujeto*, es decir, una constitución de subjetividades. En tercer lugar, y éste es el rasgo más central, es un *poder-de-y-sobre-la vida*, porque afecta al cuerpo mismo de los individuos y de la red social en su conjunto, mediante regulaciones de la población, de la natalidad, la longevidad, la salud pública, la vivienda, la migración, las formas de alimentarse, etc.⁷ En lo que concierne a este último rasgo, hay que destacar que se trata de un *poder de adiestramiento*, en la medida en que modela conductas, comportamientos, y también *promocionador*, ya que no actúa permitiendo y reprimiendo, sino fomentando positivamente dichos comportamientos y conductas.

Pues bien, si se analiza este trazado se puede apreciar que la ontología sobre la que reposa la biopolítica foucaultiana es la de la *fuerza*, de modo exclusivo. El *poder-de-y-sobre-la-vida* presupone una *microfísica* y

⁵ Textos importantes en esta temática son Foucault, M., *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975 y el compendio de cursos y entrevistas de la década de los 70 *Microphysique du pouvoir* (publicado en español como *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta, 1978).

⁶ Este tema está imbricado en los textos mencionados. De modo conciso, V. «Vérité et pouvoir», entrevista con A. Fontana, *Revista L'ARC*, 1977 (traducción española en *Microfísica del poder*, op. cit., cap. 11).

⁷ Esta problemática se explicita muy bien, sobre todo en *La volonté de savoir*, Gallimard, 1976 (traducción castellana: *La voluntad de saber* [tomo 1 de *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 1977), capítulo V y en *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard, 1997 (traducción castellana : *Hay que defender la sociedad*, Madrid, Akal, 2003)

una *tecnología estratégica* del poder. Y para entender a ambas es necesario percatarse de su vínculo interno con una concepción de la realidad como potencia intensiva. La *microfísica* está referida a una red de fuerzas sin centro, fuerzas que se relacionan entre sí constituyendo un complejo mayor que la suma de sus partes y siempre en devenir. La *tecnología estratégica* es un *operari*, una forma de operar, que se desarrolla también por medio de fuerzas en conexión.

3. *Al ser de lo humano y de la sociedad no pertenece el bíos sino la bioexistencia*

Todo lo anterior deja claro que el concepto de «vida» sobre el que se articulan las categorías de *biopoder* y *biopolítica* hoy está configurado sobre la categoría intensiva de «fuerza», como en el caso de Nietzsche. La vida no es una sustancia o una esencia, sino que es producida y conducida por los flujos de intensidades en relación que constituyen la retícula sin centro que es la sociedad.

Desde mi punto de vista, esta noción de la vida es aceptable pero incompleta y unidimensional. La vida, en efecto, podría comprenderse en general como impulso, intensidad, potencia expansiva. No se la puede limitar a la mera supervivencia. Es, en términos nietzscheanos, voluntad de crecimiento y autosuperación o, en términos de Unamuno, un vivir que se ejerce como anhelo de más vida. Ahora bien, ¿es esto suficiente para entender la vida humana? Mi respuesta es negativa.

El *ser-viviente* humano incorpora una dimensión novedosa en el campo de la vida en general. Me apresuro a señalar que con esta afirmación no pretendo afirmar un hiato radical de lo humano frente a lo animal o lo vegetal. Habría que entender esa novedad específica humana como una emergencia en continuidad con todo lo vivo. Para justificar esto habría que recurrir, a mi juicio, a estudios como los que ha realizado Gilbert Simondon⁸, según los cuales lo viviente siempre surge de un fondo preindividual que *hace nacer* sucesivas especificaciones vitales, no mediante rupturas, sino a través de un proceso de diferenciación que incorpora una novedad conservando los niveles anteriores. Pero no puedo detenerme ahora en una justificación de este tipo, pues es compleja y merecería todo un tratado. Dicho esto, quisiera defender aquí que la novedad emergente en la vida humana es lo que llamo *extrañamiento* y que dicha categoría nos obliga a vincular «vida» y «existencia».

El extrañamiento, tal y como lo introduzco en esta problemática, posee un significado muy definido. No posee un sentido hegeliano («salir de sí») ni marxista (enajenación en una falsa conciencia). Posee un significado existencial. La vida humana posee la cualidad de extrañarse respecto a sí, en el sentido de que puede volverse hacia sí con un gesto de perplejidad o asombro. Mientras estamos inmersos en la vida esa extrañeza parece estar ausente, pero sólo permanece adormecida. Estando sumergidos en las prácticas y

⁸ Simondon, G., *L'individu et sa genèse physico-biologique* (1964), París, 1995.



cursos de acción en los que la vida ya nos ha situado ocurre que el *acontecimiento mismo del vivir en cuanto tal* no está explícitamente considerado como enigma o como objeto de interrogación. En esa situación inmediata de estar perteneciendo a un contexto vital, el acontecimiento de vivir nos es tan próximo y habitual que ni siquiera reparamos en él. Sin embargo, siempre cabe la posibilidad de que nos sorprenda y extrañe el hecho mismo de que la vida «es». En esa situación se ha abierto una distancia existencial que no nos extrae de la vida pero que nos coloca en su margen más extremo y nos permite experimentarla «como algo». Tal ocurre, por ejemplo, cuando la muerte ajena nos envuelve en el dolor. Ahí, ante el hecho irrecusable y rotundo de la *no-vida* surge el destello experiencial de que vivimos. Y aunque el *hecho* de que seamos seres vivientes pueda ser aclarado mediante la ciencia, natural y humanística, el *acontecimiento* de que «la vida es» no admite ni explicaciones ni aclaraciones: sólo admite el consternado extrañamiento de la experiencia «es». Esto significa que la vida humana es consubstancialmente una vida extrañada respecto a sí, asombrada y perpleja respecto a sí. Es una vida que se experimenta a sí misma bajo el signo de una interrogación que carece de respuesta y se sostiene sobre sí misma.

Esta experiencia de extrañamiento es la que está en el fondo de lo que Heidegger presentó como *angustia* en su escrito «¿Qué es metafísica?»⁹. Pues se trata allí de una experiencia que coloca al ser humano ante el mundo en su totalidad y le arranca la pregunta «¿Por qué el ser y no más bien nada?». Ante ella no hay respuesta, sino perplejidad. Sin embargo, tal perplejidad hace brillar la experiencia que el filósofo alemán considera la «maravilla de las maravillas»: la de que lo ente «es» (en vez de no ser) y de que «es así y no de otro modo». Este saberse «ser» y estar en relación con la pregunta por *el sentido del ser* es lo que hace del hombre, según Heidegger, *existencia*. Que el hombre sea *Dasein*, existencia, significa fundamentalmente que lo constituye la pregunta por el sentido de su ser y, también, que se relaciona con los entes del mundo comprendiendo el sentido de su ser.

Pero Heidegger, como se sabe, creó un abismo entre «existencia» y «vida», considerando a esta última como un modo de ser concreto, el de la *zoé* (vida biológica), respecto al cual se distingue radicalmente el ser humano. Esta separación puede encontrarse a lo largo de todo su estudio *Nietzsche*¹⁰, en la crítica más básica que realiza a su maestro: la crítica según la cual la «voluntad de poder» en que consiste la vida es ya un *modo de ser*, un *modo de comprensión del ser* o, en suma, uno de los *sentidos* en que se manifiesta el ser. La existencia, para él, precede a la vida en el caso del hombre, es más originaria que ella. Y en esta posición queda también corroborado que la ontología existencial heideggeriana es una unilateral *ontología del sentido*.

⁹ Heidegger, M., «Was ist Methaphysik?» [1929], en *Wegmarken*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1976. Traducción castellana, «¿Qué es metafísica?», en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.

¹⁰ Heidegger, M., *Nietzsche*, Pfullingen, 1961. Traducción castellana: *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000.



He argumentado anteriormente que frente a la separación actual entre *ontología de la fuerza* y *ontología del sentido* es necesario rebasarlas a ambas considerando la realidad humana como una unidad fuerza-sentido. Es una *unidad en la discordancia*, podríamos decir, porque ambos ingredientes son heterogéneos y, sin embargo, haz y envés de un mismo acontecimiento (que he llamado *gesta*). Pues bien, reparemos en que la categoría de «fuerza» se relaciona con la de «vida» como la categoría de «sentido» se relaciona con la de «existencia», al menos en la filosofía contemporánea. En efecto, la vida, tal y como la comprenden Nietzsche y Foucault, es, como ya he señalado, una dimensión de fuerza. Ahora podríamos añadir que la comprensión de sentido es propia de la *existencia*, pues el *Dasein* es siempre en un *mundo de sentido*, desde el cual comprende interpretativamente todo lo que lo rodea. En coherencia con esto, propongo el concepto de *bioexistencia* como rebasamiento simultáneo de la línea nietzschano-foucaultiana y de la fenomenológico-existencial de Heidegger (de la que la hermenéutica es una continuación).

Este rebasamiento se realiza, como digo, a través de la noción de *extrañamiento* y comporta dos tesis complementarias. En primer lugar, habría que afirmar que el *viviente* humano es, al mismo tiempo, *existencia*. Pues es vida autoextrañada, vida que se interroga por el sentido de su ser. Si no fuese así, habría que admitir que la vida humana es ciega. El extrañamiento le proporciona a esa vida humana *lucidez*. Tal lucidez no es un saber de la vida sobre sí, sino la condición de posibilidad de dicho saber: el *ser interrogante* que habita en la corporeidad humana. En segundo lugar, también es preciso afirmar que el *existente* humano es, al mismo tiempo, *vida*. Pues la existencia lo es del *ser-viviente*, es decir, de una vida autoextrañada. Si no fuese así habría que admitir que la existencia es vacía, que no opera sobre ningún substrato que le otorga contenido. El ser, como diría Merleau-Ponty, atraviesa la corporalidad humana. Lo humano es, en definitiva, esta unión (discordante, porque integra la heterogeneidad de dos cualidades) que puede ser denominada *bioexistencia*. Esta unidad discorde puede ser expresada de muchos otros modos, entre los cuales sólo introduciré aquí una variante, para no ser excesivamente prolijo: *vida existente* porque hace experiencia de sí misma, de su «es», y *existencia viviente* porque se *es-fuerza* por ser. En cualquier caso, la expresión debe ser despojada de interpretaciones reductivas o banales: no se quiere decir que la vida, como la piedra o cualquier otra entidad existe, en el sentido ordinario del término. La vida humana, por el extrañamiento, adquiere un exceso respecto a sí, se desborda en la existencia interrogante. Al unísono, la existencia, como la turbulenta y perpleja experiencia «esto es», *in-siste* en la vida, convulsionándola y conduciéndola a reconocerse, extrañadamente, como enigma.

II. ONTOPOLÍTICA DEL VACÍO

Los filósofos que en la actualidad han proseguido indagando la *biopolítica* foucaultiana se han centrado, ante todo, en la pregunta siguiente: ¿cómo es posible que los procesos de la biopolítica, orientados a la



promoción de la vida, estén generando en Occidente su contrario, es decir, procesos de muerte, convirtiéndose así en una *Thanatología*? Una de las respuestas más interesantes es la que ofrece Roberto Esposito haciendo uso del concepto de *immunitas*¹¹. El autor se refiere con ello a la paradoja según la cual la comunidad introduce técnicas para proteger la vida que luego se vuelven contra ella misma, de un modo similar (guardando las distancias) a como en las enfermedades autoinmunes los anticuerpos atacan al propio organismo al que están destinados a defender. Explica así varios fenómenos: el modo de funcionamiento de las guerras más recientes, como la desatada en Afganistán, en 2001, en la que la autodefensa de la vida se lleva a cabo mediante técnicas militares tan poderosas que dan lugar a una destrucción del país y a la muerte de miles de inocentes, o los nuevos modos de genocidio, que como en el caso de Ruanda, en 2004, llevó a que los hutu violasen sistemáticamente a las mujeres tutsi, generando así nacimientos de niños a través de la muerte de la reproducción normal de todo un pueblo. Esta aporía inmunitaria está inserta, también, en el pensamiento de P. Sloterdijk cuando éste nos expone la contradictoria propensión del hombre actual, por una parte obligado a exponerse a los peligros de una exterioridad que ya no tiene una protección preestablecida por los medios de la soberanía y, por otro, obligado a compensar esa falta mediante técnicas artificiales de inmunización cada vez más sofisticadas¹².

La tesis de Esposito dice que este efecto *thanatológico* es producto de una *immunitas* que está al servicio de la mera supervivencia, creando reglas rígidas de autoprotección, por lo que tales reglas siempre actúan contra un “otro”. Frente a esto propone una *biopolítica positiva*, en la que las normas por las que la vida busca su crecimiento sean proteicas, cambiables en un devenir que ya no busca la protección frente a otro sino la relación productiva con él¹³.

La noción de *immunitas* me parece muy productiva. Ahora bien, coherentemente con las reflexiones anteriores, según las cuales el *bíos* resulta unidimensional para aclarar las formas de poder del presente y debe ser sustituido por la *bioexistencia*, intentaré reformular este problema de una *ontopolítica del vacío*. La tesis central que voy a defender ahora es que Occidente está enfermo. Y que está enfermo porque su bioexistencia está siendo colapsada por un vivir y un existir en el vacío, un vacío del que se inmuniza el mundo occidental dando lugar a nuevas formas del *malestar en la cultura*. Explicitaré, en primer lugar, mi concepción de lo humano en cuanto errático y pasaré, a continuación, a ejemplificar algunos casos específicos de esta política del vacío.

¹¹ El concepto fue introducido en Esposito, R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Turín, 2002 (traducción castellana: *Immunitas: protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005). Pero la relación entre este concepto y el de biopolítica se desarrolla de forma más precisa en su libro *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Turín, 2004 (traducción castellana: *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006. V., sobre todo, en este último, capítulo 2 (“El paradigma de la inmunización”).

¹² Cfr. Sloterdijk, P., *Sphären III*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2004 (traducción castellana: *Esferas III*, Madrid, Siruela, 2006), por ejemplo, Introducción, párrafo 4.

¹³ Esposito, R., *Bíos*, op. cit., cap. 5, párrafo 4.



1. La bioexistencia como ser-errático

Comenzaré situando el problema desde una perspectiva existencial, que he desarrollado en *Ser errático. Una ontología de la sociedad*. Ello implica posicionarme «con, contra y más allá de Heidegger»¹⁴. La experiencia del *extrañamiento*, a la que me he referido, atraviesa la existencia del hombre y lo coloca en una situación tensional. Puesto que es el ser capaz de extrañarse, no vive incorporado a su medio de modo ciego, como el agua en el vaso. Por el extrañamiento puede decir “es” y *habitar un mundo*, siempre concreto y finito. Esta afirmación es coherente con la concepción heideggeriana según la cual el hombre es *ser-en-el-mundo*, inmerso siempre en una forma de comprensión de sí y de lo que lo rodea que es finita. El segundo Heidegger, el de la *Khere*, reformula tal concepción señalando que el *Dasein* pertenece siempre a una apertura del ser, a un horizonte de sentido, en el seno del cual se autotrasciende respondiendo a la demanda del ser. En cualquier caso, formulo esta tesis heideggeriana mediante la categoría de *centricidad*. El hombre es un ser *céntrico* porque existe entregado siempre a la demanda y a la interpelación de un mundo finito particular. Contra Heidegger, habría que decir, sin embargo, que el hombre es, al mismo tiempo, un ser *excéntrico*. Pues la experiencia del extrañamiento no sólo lo sumerge en un mundo concreto. Esa experiencia lo obliga también a todo lo contrario: a sentirse extranjero en el mundo al cual pertenece. La excentricidad es esa condición humana por la cual nos sentimos «fuera de» un mundo y lanzados hacia lo extraño respecto a él. De este modo, la excentricidad da lugar a la experiencia de que no somos *en ningún mundo en particular*. Pero centricidad y excentricidad no son dos procesos sucesivos en el tiempo. Tienen lugar en un mismo acto o acontecimiento, son las dos caras, discordes, de una misma experiencia. Existimos céntricamente, siempre situados en un mundo concreto, pero, al mismo tiempo excéntricamente, en ninguno en particular, porque no nos vincula con cualquiera de ellos un lazo de esencia. La centricidad nos hace co-partícipes de un mundo, la excentricidad un extranjero en casa. Pero ello no lo hacemos secuencialmente, como si después de haber vivido una estancia en la tierra nos desplazásemos a otra. Entenderlo así nos retrotrae a la visión heideggeriana que quisiera rebasar. Para Heidegger, el acontecer del ser lleva al hombre de un mundo a otro, en un devenir, pero siempre perteneciendo a uno o al otro al que se traslada, por decirlo del modo más simple. Sin embargo, que ambas posicionalidades del ser humano, la céntrica y la excéntrica, se den al unísono, significa que somos en un mundo y, al mismo tiempo, nos experimentamos fuera de él. La excentricidad acontece en el seno mismo de la centricidad. En su maridaje diferencial, son responsables de una tensión en el corazón de la existencia humana, en la medida en que forman una *unidad discordante* que afirma y niega al unísono. Se trata de una tensión que se puede expresar de muchas formas: nos experimentamos radicados en un mundo y, al unísono, e-radicados de él, incardinados y expulsados, in-

¹⁴ V. Sáez Rueda, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, op. cit., capítulos 1.2, 4 y 5.



cursos en sus cauces y expelidos hacia una oscura ex-cursión, arraigados y en trance de desarraigo; imploramos la residencia y en ese mismo acto anhelamos explorar sus confines, en su máximo cobijo encontramos precisamente el desamparo. El hombre, de ese modo, se ve alcanzado por la expropiación allí donde está lo propio, por la necesidad de deserción donde está la inserción, por la contestación donde se ofrece la llamada.

¿Qué implica este nexo entre centricidad y excentricidad? Hay que corregir ahora el sesgo unilateralmente existencial que impregna la aclaración anterior. Lo que implica esta unidad centricidad-excentricidad es que la *bioexistencia humana* es *errática*. Errática, no porque ande a la deriva y sin rumbo, sino porque carece de lugar o, mejor, porque su lugar es precisamente la ausencia de lugar. En efecto: es el puente mismo entre diferentes lugares, mundos, espacios. Entre uno al que pertenece y del que está saliendo, y otro al que se dirige y que no es todavía. La grandeza de la condición humana y también el riesgo a la que continuamente está expuesta consiste en que ha de sostenerse sobre la nada, sobre esa nada productiva que es el «entre», el «intersticio».

2. *Ontopolítica del vacío*

¿Qué tipo de poder se expande hoy en Occidente? Occidente está enfermo y su enfermedad es el vacío. Es partiendo de esta situación cómo, a mi juicio, hay que evaluar el rostro que el poder adopta hoy.

Occidente se mueve en el vacío. Esto quiere decir, como he intentado justificar en otra parte¹⁵, que se ha cerrado sobre sí mismo. Los procesos fundamentales que rigen actualmente el rumbo de esta civilización poseen el carácter de la repetición disfrazada. Bajo la apariencia de progreso, de cambio, de transformación, subyace una sorda y muda quietud. Y esto se puede justificar de varios modos. Podríamos decir, con Max Weber, que ha crecido en él una generalizada *racionalización del mundo de la vida*, coherente con un simultáneo *desencantamiento del mundo*. Y que esa racionalización somete todos los acontecimientos a la lógica puramente estratégica¹⁶. Podríamos decir, con Heidegger¹⁷, que Occidente ha sido conquistado por el nihilismo impropio o negativo que impulsa a la *comprensión técnica del mundo*, es decir, por un modo de ser que convierte a todo lo existente en «existencias», entendiendo por *existencias* todo aquello que, como las latas en el mercado, están ahí, cuantificables, acumulables y puestas a la disposición del arbitrio humano. En ese sentido, los cambios en todos los ámbitos de la cultura (economía, educación, ideología, etc) adoptan la forma de una falsa transformación, pues se reducen a cambios cuantitativos y no cualitativos. De modo

¹⁵ Sáez Rueda, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, op. cit. parágrafo 1.3.

¹⁶ Weber, M., *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*, Berlin/München, 1959 (traducción castellana: *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1986)

¹⁷ Heidegger, M., «Die Frage nach der Technik» (1954), en *Vorträge und Aufsätze*, G. Neske (traducción castellana: «La pregunta por la técnica», en *Conferencias y artículos*, op. cit.)



cualitativo, la sociedad occidental persiste en un mismo modelo de devenir: el del sometimiento de todo lo real al dominio del hombre, de un ser humano que ya no *habita el mundo*, sino que se enfrenta a él como si fuese el señor de la tierra. Desarraigado, se coloca en la situación de un oponente de lo real, para objetivarlo y convertirlo en una construcción a su propia medida. No es un *ser-en-el-mundo*, sino un *ser-sin-mundo* que convierte al mundo, por ello, en lo *inmundo*. Podría decirse, con G. Deleuze, que las grandes conformaciones *molares*, generadas desde su misma base (instituciones, normativas, organizaciones de gobierno, etc.) han llegado a una situación de rigidez tal que impide el libre movimiento del nivel *molecular*, es decir, del trenzado rizomático de flujos, flujos de deseo, de expansión, de intensidades entrelazadas, mediante una *geometría de estado*¹⁸.

Podría decirse de muchos modos, si nos internamos en los diagnósticos más potentes de la filosofía contemporánea. En cualquier caso, lo que le ocurre a Occidente, como digo, es que se transforma mediante una repetición que no crea diferencia, sino sólo variaciones de una misma voluntad de dominio que se expande en la forma de una nueva y sutil *Mathesis Universalis*. Por eso he dado a esta sociedad occidental el nombre de «sociedad estacionaria», en la que el tiempo ha sido colapsado¹⁹. Ciertamente sigue evolucionando *Chronos*, pero no *Aión*, el tiempo del acontecimiento. Quiere decir esto que el ser humano, en cuanto *errático*, con vocación de ser tránsito y puente, intersticio entre mundos en un devenir incesante, ha sido encadenado en la inmovilidad. Y si eso es así, su ser ha sido arrasado, vaciado. Vive en el vacío.

Es paradójico que, manteniendo una quietud repetitiva tan profunda, el presente sea una de las épocas más ajetreadas de la historia. Nunca como hoy los movimientos son tan rápidos y tan bulliciosos, hasta el punto de que podríamos decir, con P. Sloterdijk²⁰, que nos encontramos en la «sociedad del autoestrés». Ahora bien, ese «bullicioso ajeteo», como digo, se expande sólo en el nivel de la cantidad y el contenido, no en el de la cualidad y la forma, por lo que tiene el significado profundo de «organizar el vacío». Los vertiginosos procesos de transformación tecnológica, económica, etc. no introducen un *novum*, sino que administran y organizan nuestro vacío de modo que no parezca un vacío y una quietud. En suma, se trata, en la terminología que utilicé anteriormente, de una excentricidad que no rompe la centricidad sino que se inserta en ella, permanece en ella y la solidifica.

Es doloroso para un occidental como el que les habla sostener esta tesis. Pero no habrá esperanza si no se toca este fondo, este desierto, que —como dijo Nietzsche— crece sin límite. La *organización del vacío* es la clave de nuestro mundo occidental presente. Y es una enfermedad, no imperante primeramente sobre los individuos, sino sobre el ámbito supraindividual o trans-individual del substrato ontológico de nuestra

¹⁸ Deleuze, G./Guattari, F., *Mil plateaux*, París, Minuit, 1980 (Traducción castellana: *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 2000), capítulo 9.

¹⁹ Sáez Rueda, L., *Ser errático*, op. cit., capítulo 1.

²⁰ Sloterdijk y Hans-Jürgen Heinrichs, *Die und der Tod*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001 (traducción castellana: *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*, Madrid, Siruela, 2004), cap. II.



cultura. Es una «patología de civilización», como he dado en llamar. Y ello no significa que dicha enfermedad genere una anormalidad opuesta binariamente a una presunta normalidad esencial. No. Es una enfermedad en el sentido de que constituye la condición de posibilidad sobre la cual son creadas oposiciones entre lo normal y lo patológico, lo cuerdo y la locura. Tal vez sería más preciso decir que el vacío y su organización son el «agente patógeno», de carácter ontológico, que produce una infinidad de «patologías de civilización» en superficie.

En semejante situación de colapso y parálisis creo que es necesario dar un nuevo sentido a la categoría de *immunitas*. La inmunidad no se dirige hoy, como piensa Esposito, a proteger la vida, sino a proteger el vacío. Podríamos, entonces, distinguir entre una «política de la bioexistencia», por un lado, y una «ontopolítica del vacío», por otra. La política de la bioexistencia no es la forma básica en la que hoy se expande el poder, sino la superficie de esta otra ontopolítica del vacío. O de otro modo, la política de la bioexistencia opera al servicio de la ontopolítica del vacío.

A continuación les presento sólo algunos ejemplos de lo que acabo de señalar.

3. Algunos ejemplos

Las manifestaciones son muchas, pero aquí sólo puedo indicar algunas, con el fin de mostrar que la ontopolítica del vacío no es tan extraña como parece.

Si prestamos atención al nuevo espíritu del capitalismo, podremos comprobar que éste ya no es una forma de producción, sino una forma de vida. Como demuestran Boltanski y Chiapello²¹, desde los años 90 del pasado siglo ya no adopta una forma jerarquizada, sino reticular, de tal manera que en esta retícula nos coloca a todos en nódulos concretos en los que se produce un gran simulacro: la apariencia de autonomía y de creatividad, porque nos impulsa a convertirnos en agentes y autores de «proyectos» mientras, al mismo tiempo, pone tales proyectos al servicio de la expansión reticular misma del capital, robándonos la libertad. Pero no sólo eso, sino que, como muestran los estudios de Franco Berardi (Bifo)²², se ha transformado en un *semicapitalismo* dirigido por la «hiperexpresión». En efecto, el capital procede ahora expresándose de forma desmesurada, es decir, bombardeando continuamente con una inmensa cantidad de estímulos semióticos, reclamos, demandas, solicitudes. La sociedad ya no puede asimilar en un conjunto con sentido todo este aumento tan potente del *input* semiótico del capital, por lo cual está experimentando una desintegración inmanente que fomenta todo tipo de procesos de dispersión, capaces de llevarnos a la esquizofrenia colectiva.

²¹ Boltanski, L./Chiapello, È., *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, 1999.

²² Berardi, F., *L'eclissi. Dialogo precario sulla crisi della civiltà capitalistica*, Manni Editori, 2011. V. también «Patologías de la hiperexpresión», *Archipiélago*, n° 76 (2007), pp. 55-63.



En este caso, referido al capitalismo actual, yo diría que la política de la bioexistencia adopta la forma de una potenciación de la vida y de la existencia que produce, paradójicamente, una impotencia generalizada para responder al input semiótico. Es por eso por lo que se pone al servicio de la expansión del vacío. Pues una sociedad desintegrada e inmersa en procesos de dispersión es incapaz de crear nuevos intersticios, puentes capaces de promover lazos intersubjetivos. Se transforma en una suma de mónadas sin ventanas, por lo que el «entre» que liga y separa a los seres humanos ya no es una relación productiva de diferencias, sino un vacío: relación sin relación que repite constantemente un mismo tipo de sociedad, en la que la condición humana *errática* se hace imposible.

Otro ejemplo podríamos encontrarlo en los estudios actuales que están dirigidos a la «clínica del vacío»²³. Tales estudios revelan que en nuestro presente social la «falta en ser» que es inherente al ser humano y que lo impulsa a ser, a desear y proyectarse en tareas, está siendo negada por la colectividad. Occidente no experimenta su «falta en ser», sino que se cree plena y autosuficiente. Se produce, así, una «falta de la falta» y, por ello, un sentimiento de autosuficiencia bajo el cual lo que hay es una verdadera pérdida de sí, un sentimiento de pérdida que ya no tiene un referente nombrable, sino que se mantiene innombrable, irrepresentable. En tal caso los seres humanos se ven encerrados en sí mismos, conducidos en el fondo por una subterránea autonegación que es la expresión de una reducción del deseo a *nada*. Existe, en esta línea, una tendencia a reducir toda tensión interna, a una «nirvanización» en la que se eclipsa incluso la demanda hacia el otro y que produce una «momificación psicosomática». Como si la nada del mundo se transmutase en una nadificación de sí. No hay experiencia de una nada que impulsa al crecimiento, sino de una nada inexorable que aspira a minimizar al máximo la economía del deseo. La pendiente conduce a una autodisipación, a una verdadera *pasión por la nada*, a vivir como una piedra, como una ameba, como si se tratase de un apetito de muerte sin freno.

En mis términos, y aquí termino con los ejemplos, nos encontramos ante procesos de inmunización contra el vacío que producen, paradójicamente, más vacío. La experiencia de finitud y de precariedad en el ser humano hace crecer el impulso a hacerse a sí mismo. Pero en nuestras sociedades occidentales la abundancia y el «tenerlo todo al alcance de la mano» dan lugar a la ficción de que «no necesitamos *nada*», a un narcisismo generalizado que ya no quiere escuchar la propia penuria interior. El resultado es la experiencia generalizada de un vacío. Este vacío es, por lo demás, clandestino, pues parecería que hoy hay que mostrarse ante el otro como pleno y feliz: parecería que hoy hay que ser feliz por decreto. Los procesos destinados a inmunizar tal vacío generan más vacío. Pues podríamos darnos cuenta de que están dirigidos, no a afrontar con valentía esa oquedad, sino a ocultarla, a camuflarla. Tiene lugar lo que llamo *Síndrome de Moloch*. Moloch es una divinidad que, en ciertas culturas de la antigüedad era representada en la forma de una estatua

²³ V., Recalcati, M., *Clínica del vuoto*, Milano, 2002.



o tronco de árbol hueco y a la que se le rendía culto llenándolo de objetos, con frecuencia también de seres humanos sacrificiales. Nuestro mundo presente ritualiza en una miríada de conformaciones el culto a esta divinidad, cargando el vacío de energías ilusorias que lo abarrotan sin eliminarlo. Todo ello lo había descrito genialmente Robert Musil a principios de siglo como una enfermedad del *hombre sin atributos* que avanzaría con el curso del tiempo y a la que, irónicamente, relacionaba a veces²⁴ con la ley que rige el crecimiento de una gran “O” redonda cuyo contenido es constante: cuanto más voluminosa, más grande es su oquedad. Pues bien, para «llenar el vacío» (sin eliminarlo) hay todo un poder de bioexistencia a su servicio. Tiene que ver con el consumo, pero no en su sentido puramente material. Es un consumo ontológico. Hoy el consumo es, ante todo, inmaterial, descorporeizado. Devoramos ideales y sueños con el fin subyacente de saciar nuestra falta de potencia para promover un nuevo mundo. Sueños e ideales de postín, como los que se abanderan continuamente a través de los medios de comunicación: éxito, fama, gloria, reconocimiento, sustentados en su fuero interno, no por genuinos retos, sino por la imagen representacional que nos deparan. Deglutimos saber, a base de cúmulos de información que se hacinan grandilocuentemente, sin que haya en ellos sabiduría cualitativa. Engullimos tragonamente cursos de autorrealización, prácticas orientales de relajación, amistades virtuales a través de las redes, juegos de consola, discursos y narraciones que sirven de espectáculo...Y del mismo modo, tragamos con ansiedad afectos y desafectos, que no nos tocan en lo más próximo porque están ahí como cosecha emocional para convencernos de que no estamos solos y vacíos. Pero sí lo estamos. Y porque lo estamos, este poder de bioexistencia destinado a proteger el vacío produce, como digo, más vacío aún.

Con melancolía se siente uno, ciudadano occidental, obligado a decirlo. Occidente está enfermo. El agente patógeno es el vacío y hay un inmenso poder de bioexistencia destinado a inmunizarnos de este vacío, de modo tal que, como anticuerpos que se vuelven contra el propio organismo, hacen crecer más vacuidad y más desierto.

Ser errático no significa estar desorientado. Significa ser tránsito e intersticio. Esa «nada» que es el «entre» de los mundos y los tiempos es un *nihil* productivo, creador. Pero la enfermedad occidental obliga al

²⁴ R. Musil, *El hombre sin atributos*, vol. I., narración 88. En la 17 se anticipa: “¿Qué es, pues, lo que se ha extraviado? Algo inamovible. Un semáforo. Una ilusión. (...) Ideas que antes parecían de escasa validez adquirirían consistencia (...) y una nueva e indescriptible tendencia a aparentar animaba a gente nueva e inspiraba nuevos conceptos. Estos no eran malos, de seguro; era solamente que se había mezclado demasiado lo malo con lo bueno, el error con la verdad, la acomodación con el convencimiento (...) No existe ninguna idea importante de la que la necesidad no haya sabido servirse; ésta es universal y versátil, y puede ponerse todos los vestidos de la verdad. La verdad, en cambio, tiene un solo traje y un único camino, y acarrea siempre desventaja”.

ser errático a una inmovilidad en el contexto de una gran movilidad. Por eso lo errático hoy ha degenerado en un viaje a ninguna parte.

Tal vez haya llegado la hora de Iberoamérica. Nosotros no queremos ese mundo del poderoso Occidente. Somos sus esclavos, pero queremos liberarnos porque vemos las cosas de otra manera. No necesito explicarme sobre esto: ustedes lo saben muy bien.

Granada, 15-Febrero-2012.