

SEMINARIO:

La intensidad en-de las formas-de-vida

Es decir: Con qué nivel o grado de fuerza se manifiesta una forma-de-vida, cualquiera que sea.

Pablo M. Testa

(Grupo de Investigación Multidisciplinar en Estudios Culturales
-GIMEC-)

gmultidisciplinar@gmail.com

Colección: Europa, Estudios Culturales
Fecha de Publicación: 25/09/2014
Número de páginas: 23
I.S.B.N. 978-84-690-5859-6

Archivo de la Frontera: Banco de recursos históricos.
Más documentos disponibles en www.archivodelafrontera.com



Licencia Reconocimiento – No Comercial 3.0 Unported.

El material creado por un artista puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si se muestra en los créditos. No se puede obtener ningún beneficio comercial.

El *Archivo de la Frontera* es un proyecto del **Centro Europeo para la Difusión de las Ciencias Sociales (CEDCS)**, bajo la dirección del Dr. Emilio Sola, con la colaboración tecnológica de **Alma Comunicación Creativa**.

www.cedcs.org
info@cedcs.org
contacta@archivodelafrontera.com

www.miramistrabajos.com

Descripción

Resumen:

Seminario impartido el jueves 27 de febrero del 2014, en el Máster América Latina y la UE: una cooperación estratégica de la Universidad de Alcalá de Henares, en el curso 2013/2014.

En el presente seminario nos gustaría proponer un tema muy *personal*, muy sensible. Abrir un debate en lo más profundo del *πρόσωπον*, de la máscara teatral, de la actuación cotidiana. Repensar un momento el devenir, dejarlo quieto, ojearlo.

¿Hasta qué punto el recorrido de una forma-de-vida concreta puede ser tachada de forma-de-vida-dada, de forma-de-vida-preexistente o esencial, de forma-de-vida constituida o potencialmente constituible...? ¿Hasta qué punto podemos afirmar nuestra dependencia cultural de lo ya expuesto, de lo que subyace en un cruce de piernas; en una gesticulación concreta... en un saludo? ¿Es forma-de-vida-mutable el saludar, o la forma del saludo? ¿Podría no existir el saludo? ¿Existe capacidad de actuación? ¿Es la figura *persona* la que nos puede indicar, precisamente, esa capacidad para mutar cultural y políticamente?

Palabras Clave

Forma-de-vida, esencialismo, potencialidad.

Ficha técnica y cronológica

- **Estado:** Completo
- **Época y zona geográfica:** Europa, siglo XX.
- **Tipo de documento:** Ensayo.

Contexto

En el presente seminario nos gustaría proponer un tema muy *personal*, muy sensible. Abrir un debate en lo más profundo del *πρόσωπον*, de la máscara teatral, de la actuación cotidiana. Repensar un momento el devenir, dejarlo quieto, ojearlo.

¿Hasta qué punto el recorrido de una forma-de-vida concreta puede ser tachada de forma-de-vida-dada, de forma-de-vida-preexistente o esencial, de forma-de-vida constituida o potencialmente constituyente...? ¿Hasta qué punto podemos afirmar nuestra dependencia cultural de lo ya expuesto, de lo que subyace en un cruce de piernas; en una gesticulación concreta... en un saludo? ¿Es forma-de-vida-mutable el saludar, o la forma del saludo? ¿Podría no existir el saludo? ¿Existe capacidad de actuación? ¿Es la figura *persona* la que nos puede indicar, precisamente, esa capacidad para mutar cultural y políticamente¹?

Digamos que este seminario es una provocación al esencialismo teórico-práctico, al descuido del pensarnos, a la inmadurez que supone la vagancia de no entretenernos con las *formas*. Decía Agamben (2001) que la concepción "*forma-de-vida se entiende como una vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida*"; sin embargo, esto no querría decir que la "forma" no pueda mutar, no sea transformable... Simplemente se encuentra "atada" a una forma que puede ser construida y/o mantenida. En este punto encontramos necesario acudir al *Bloom* que aparece en la filosofía de Tiqqun como el *personaje* que es pura disponibilidad para dejarse afectar. Mr. Bloom, que en la obra de Joyce (*Ulises*), permanece atrapado en su cotidianeidad a modo de inercia, responde a la sistemática del "se", que en Heidegger aparece como "*das man*", en el que uno actúa de tal manera porque así *se* actúa; así *se* vive; en definitiva, así *se* está.

Aun así, habríamos de rescatar nuestra incidencia en el vivir. Esto es entender, que la forma-de-vida no se plantea como *estática*, ni *fija*, ni tan siquiera *pasiva*, aunque a veces contenga como elemento *intenso*, precisamente su pasividad. No hablamos del

¹ Bajo estas dos concepciones, la cultural y la política, entendemos todo el magma vital ajeno, en principio, a claves genéticas o fisiológicas.

contenido, por tanto y en este momento, de la forma-de-vida como tal, sino de la propia *situación*: forma-de-vida. En este sentido el optimismo se encuentra en las figuras que aparecen en torno a la forma-de-vida; las multitudinarias opciones que existen en torno a la forma-de-vida como tal; como paseo moldeado (y en ocasiones por moldear). La constitución o construcción de esa forma-de-vida es lo que repercutirá en el contenido de ésta -aquél que sí se puede manifestar, como *intensidad*, en clave *pasiva, estática o fija*-.

Nuestro interés sobre la forma-de-vida, como fundamento de análisis, proviene del repensar o reflexionar, precisamente, sobre la nuestra, la vivida, la experimentada por nosotros y nosotras mismas. Aquélla que día a día, por decirlo de alguna manera, consumimos, ingerimos, vestimos, percibimos, pensamos, comunicamos, y un largo primera persona... un largo *πρόσωπον*. Aquélla que fue modelando nuestra capacidad de incidir, precisamente, en el pleno moldeado de ella misma; la que nos quitó, como forma-de-vida establecida y estanca, la misma posibilidad de mutación, cambio o transformación. Hay que decir, sin embargo, que incluso la forma-de-vida, que aquí - como en otros lugares²- denominamos *imperial*, es dinámica, pese a su inicial o aparente rigidez. En esa *intensidad* que mentamos en el título, aparece, a base de gamas y baremos, una serie de aspectos donde nos podemos mover con cierto poder de decisión, aunque sin una voluntad clara por participar de lleno en ese mismo aspecto en el que se decide. Ejemplos de participación excluyente, en nuestra forma-de-vida, recibida y construida desde la misma forma-de-vida, aparecen en la propia organización social, aquello que termina por regular y encauzar nuestro devenir en esa forma-de-vida, que aquí queremos poner en entredicho y que nos gustaría evidenciar. Esos campos de participación excluyente, como decíamos, no sólo se muestran y demuestran en esa organización -por ejemplo la votación, como recurso participativo de aquéllos que, realmente, deciden y participan en la conformación de la forma-de-vida, en este caso a través de la técnica legisladora-, sino que suelen aparecer, a su vez, en pequeñas dosis rutinarias: escoger al mejor jugador de un evento deportivo de una serie de individuos ya escogidos previamente; la votación de una muestra de una preselección-; etc. Digamos que esa participación excluyente es propia de la *usuaridad*, aquella parcela de

² M. Testa, Pablo, Deleuze, Derrida y Agamben: la frontera en el binomio animal/humano, *Galeatus*, Archivo de la Frontera, diciembre, 2013.

la forma-de-vida que participa en un uso, pero no en una gestión, ni participación en la constitución de ese uso; e inclusive se aprecia esa *usuaridad* en espacios de problematización -manifestaciones, colectivos sociales, organizaciones aparentemente subversivas, y un largo primera persona...-. La forma-de-vida-*imperial*, fomenta, crea y re-produce, por tanto, usuarios de esta misma forma-de-vida, pues no actúa con una actitud abierta, sino cerrada; y cuando se consigue abrir cierta brecha, la actitud de la misma es absorber lo que pueda dañarla. Esta absorción, Jameson (2006) la plantea desde la tesitura del posmodernismo estético: *"En cuanto a la reacción posmodernista contra todo ello, en cualquier caso, debe señalarse igualmente que sus propios rasgos ofensivos -desde la oscuridad y el material sexualmente explícito hasta la obscenidad psicológica y las expresiones de abierta provocación social y política, que trascienden todo lo imaginable en los momentos más extremos del modernismo- ya no escandalizan a nadie, y que no solamente se reciben con la mayor complacencia, sino que ellos mismos se han institucionalizado e incorporado a la cultura oficial de la sociedad occidental"*. Y continúa: *"Lo que ha sucedido es que la producción estética actual se ha integrado en la producción de mercancías general"*.

Sin embargo, deberíamos atender a que una sobre-absorción de prácticas "rupturistas" con lo dado, puede generar un desbordamiento equivalente a la absorción. Esto es una implosión de la forma-de-vida-*imperial*, digamos... por soberbia.

Ser consciente de la forma-de-vida que se despliega sobre nosotros y se repliega en nuestro propio despliegue, es fundamental a la hora de tomar partido o parte en su propia configuración. Alterar la forma-de-vida-*imperial* no llega a ser complicado, lo complejo es desarrollar completamente la forma-de-vida-esperada; la implicación satisfactoria que una forma-de-vida como tal necesita para incidir, a su vez, en la forma-de-vida-vivida.

Uno de los aspectos claves para potenciar la subversión que genera la toma de conciencia de *lo vivido*, es la conciencia histórica y nuestra identificación como sujetos-históricos activos, o en extensión la conciencia y dimensión de nuestra pasividad. Entender, siempre y en todo caso, la función del presente en la historia. La historia como dinámica disciplinaria de retrospección y estudio del pasado no suele

pararse a plantear el presente como motor de la misma. Hoy, ahora mismo, cada acto y segundo, construyen historia que será mirada, ojeada, en el futuro... y afectada radicalmente desde el presente. Hoy, ahora mismo, cada acto y segundo, construye o mantiene distintas formas-de-vida. Sin embargo, nosotros, como sujetos-históricos, hemos estado anestesiados por diferentes problemáticas, dinámicas, educaciones... que sobrepasan y hacen sobrepasar la actividad; esto es que el sujeto deja de ser sujeto para convertirse en paciente-histórico. Podríamos entender la paciencia-histórica como una "espera", aun así, vamos a acogernos al significado etimológico, mucho más ilustrativo para esto que queremos tratar... El paciente-histórico, frente a sujeto-histórico, lo entenderemos como sufridor-histórico, atendiendo al *patiens* (sufriente, sufrido): El que es afectado y no afecta, o no quiere afectar. Es decir, que el *paciente* padece la historia. Hay que entender que la figura "sujeto", no tiene por qué ser activa *per se*; la sujeción lo único que indica es la dependencia de, o subordinación hacia (total o parcial) un aspecto. En el caso histórico, el sujeto a (o de) la historia, vendría a ser la afección del acontecimiento y devenir, el cual puede ser cambiado, pero es del que se parte (lo preexistente a nosotros y nosotras). La sujeción histórica, en este aspecto, y por tanto, es el punto de partida.

Una discusión soberana por el principio: ¿*vida o vida*?³

Existe una problemática interesante en torno a la propia proyección "forma-de-vida" o lo que ontológicamente pudiera ser o suponer "forma-de-vida"; ya que se aprecia aquello que acompaña a la vida, aquello que va más allá de su vida, y que se plantea como *esencial* para su entendimiento. En este aspecto Agamben (2006) traslada su problemática en torno al "*ζῷον πολιτικόν*" de Aristóteles (el animal político), otorgando una separación sustancial entre *ζωή* y *βίος*, haciendo ver que *ζωή* estaría referido al término que él utilizará para referirse a la "nuda vida", la vida desnuda, la puramente *biológica*; mientras que *βίος* vendría a referirse a la manera en la que se desenvuelve... Laura Quintana Porras (2006) alude a esta cuestión que refuerza las tesis de Agamben fundamentalmente en el sentido que éste mismo otorga a la división entre *ζωή* y *βίος*, pues plantea que la *biopolítica* sería la proyección política propia de occidente y no un aspecto específico de tiempos "modernos" y/o "contemporáneos". Sin embargo, el debate en este punto va más allá si atendemos a las reflexiones que Derrida (2008) plantea al aludir precisamente al equívoco que Agamben puede presentar en esa dicotomía *ζωή* / *βίος*, ya que Derrida aprecia que la distinción clara que plantea Agamben no es tan nítida en los usos como este último sugiere. Aun así, e incorporándonos a la discusión, la utilización de los vocablos tanto de *βίος* como de *ζωή* se usaron desde muy pronto (y todavía hoy) como sinónimos. Ambas palabras están relacionadas con la raíz *gweie- indoeuropea, que deriva en latín en *vivus*.

Podríamos acercarnos, sin embargo, a ciertas diferencias concretas, no generalizadas, que es donde Agamben pone el énfasis, y quizás aquí haciendo de la "excepción" "la norma". El término *βίος* se usaba, efectiva y comúnmente, para referirse al curso de la vida, a la vida concreta de uno⁴. A las vidas que se han vivido, a la mala o buena vida. A un sentido de vida, podríamos decir, de carácter cualitativo. Sin embargo, las primeras

³ Quiero dar las gracias a mi amigo José Miguel Vicente, filólogo clásico, que me echó una mano en este apartado, con las traducciones de los textos griegos. Fue de gran ayuda para abordar, ciertamente, el debate: ¿*vida o vida*?

⁴ Aunque el primer uso registrado de *βίος* no refiera, efectivamente, a una vida-actuada, autores posteriores comenzaron a usarlo en aquel sentido, así, por ejemplo, Arquíloco en sus *Fragmenta* (S. VII-S.VIII a.C., 330.1) atiende a que: "*βίος δ' ἀπράγμων τοῖς γέροισι συμφέρει*" ["Una vida desocupada conviene a los viejos"].

referencias que tenemos del concepto, aparecidas en *Los trabajos y los días* de Hesíodo (s. VIII a.C., *Op.* 30-32.), nos indican que el término *βίος*, al menos en su consideración escrita, se encontraría más próximo al sentido de "sustento" (fruto y/o recurso), y no a la concepción *política* de la vida a la que alude Agamben: "*ὄρη γάρ τ' ὀλίγη πέλεται νεικέων τ' ἀγορέων τε ᾧτινι μὴ βίος ἔνδον ἐπηετανὸς κατάκειται ὠραῖος, τὸν φέρει, Δημήτερος ἀκτὴν*". ["Pues poco se preocupa por las disputas (de la asamblea) aquél que no tiene asegurado el recurso/fruto (*βίος*) maduro que trae la tierra: el trigo de Deméter"]. Más adelante Hesíodo vuelve a utilizar el término *βίος* como sustento (*Ibid.* 500-501): "*ἐλπίς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένον ἄνδρα κομίζει, ἥμενον ἐν λέσχη, τῷ μὴ βίος ἄρκιος εἶη*" ["Y una no buena esperanza acompaña al hombre necesitado que se queda sentado en la asamblea, si no tiene el sustento (*βίος*) seguro"]. Por tanto, no podríamos decir, de forma taxativa como sugiere Agamben, que el término *βίος* estuviese relacionado en origen con la vida-actuada que se propone. Habría que decir que sí que parece extrapolable a una generalidad la utilización de *βίος* como vida-actuada a partir del siglo VII a.C., aunque también encontramos más autores en este mismo siglo como Semonides de Amorgos que en sus *Fragmenta* (VII a.C., 7.85) mantiene el sentido inicial de *βίος* como sustento: "*θάλλει δ' ὑπ' αὐτῆς κάπαέζεται βίος*" ["Y bajo ella (la mujer que es como la abeja) florece y prospera el sustento (la vida, la hacienda)]. Otros como Julius Pollux (*Onom.* 4.40.4), ya en el siglo II d.C., se acercan al sentido que Agamben insiste en otorgar a *βίος* como generalidad: "*καὶ βίος πολιτικός καὶ πρακτικός*" ["Y vida política también es la (vida) práctica"].

En Platón y Aristóteles se hace referencia a la vida política de alguien (*βίος πολιτικός*), pero nunca aparece *ζωή πολιτική*⁵, aunque sí *ζῶον πολιτικόν*⁶ en *La Política* de este último (*ἄνθρωπος ζῶον πολιτικόν*). Que por su parte, *ζωή*, vendría a referirse a la oposición con lo inerte, aquello extensible al animal, a la planta, a los seres en general;

⁵ El uso de *ζωή* como vida-actuada y no como nuda-vida (lo que contravendría la tesis de Agamben), aparece en *Las meditaciones* de Marco Aurelio Antonino: "*Ὡσπερ αὐτὸς σὺ πολιτικοῦ συστήματος συμπληρωτικὸς εἶ, οὕτως καὶ πᾶσα πράξις σου συμπληρωτικὴ ἔστω ζωῆς πολιτικῆς*" ["Como tú eres parte complementaria del sistema político, así también que toda acción tuya sea complementaria de la vida política"]. También Damascius (s. V d.C.) alude al *ζῶη πολιτικῆ*, en *In Phaedonem* (174.4).

⁶ En Aristóteles [Pol. 1278b.19] aparece *ζῶον πολιτικόν*: "*[...] τείας, καὶ ὅτι φύσει μὲν ἐστὶν ἄνθρωπος ζῶον πολιτικόν*". Este *ζῶον* no hay que confundirlo con *ζωή*. El primero alude a "animal", el segundo a "vida". Sin embargo, es curioso que la raíz sea la misma en ambos casos. La que expresa la "nuda-vida", presumiblemente, *ζωή*; y aquello que hemos intensificado como nuestra parte instintiva o biológica: el animal, la animalidad (*ζῶον*).

la "nuda vida" a la que alude y se aferra Agamben en *Homo Sacer*. Esta diferenciación entre la "vida-actuada" y la "nuda vida", sería la que, en parte, nos orientaría hacia la utilización de la raíz ζωή con el vocablo ζῷον (animal), pasando a formar el término "zoología" (la ciencia encargada del estudio de los animales, pero que, a su vez, se la presupone rama de la biología -la ciencia que estudia la "vida", la vida-en-general-). Por otra parte, la primera vez que aparece la palabra Ζωή es en la *Odisea* (Homero, s. VIII a.C., *Od.* XIV 96), en boca del porquerizo de Ulises para referirse metafóricamente al ganado de su amo, que podríamos traducir como "la vida era inagotable" (ἦ γάρ οἱ ζωὴ γ' ἦν ἄσπετος· οὐ τιμι τόσση)⁷, en el sentido de que tenía suficientes reses, bastantes, que luego los pretendientes se comieron. Después hace una enumeración de ello. Algún siglo más tarde, los "inventores" del alma, pitagóricos, órficos y otros, intentarán asociar la palabra con ψυχή⁸ (psique), que tampoco significaba alma en un primer momento, sino que aludía al aliento que exhala al morir un ser humano (misma etimología que podría resolver *spiritus*, así el *Spiritus Sanctus*, terminaba por ser el soplo animoso y divino que posibilitaba la materia y la vida). Esta asociación de la ψυχή con "la vida", hará que los términos se interpreten justo al revés en la *Biblia* de lo aparecido en los textos griegos. Los textos bíblicos, que son ya bastante modernos, le dan a ζωή una altura mayor y, según parece, en el *Nuevo Testamento*, ζωή se emplearía para la Vida Eterna que Dios otorga a Cristo, mientras que βίος habría sido más el soplo (el "espíritu") de vida que Dios le dio a Adán en el Jardín del Edén.

Como comentábamos con anterioridad en aquella interpretación de Agamben, donde la *biopolítica* sería la proyección política propia de occidente, tendríamos que matizar una cuestión, a nuestro entender importante, si, precisamente, entendemos la "historia" como un cúmulo de discontinuidades y estratos, y no como un eje cronológico que tiene un inicio y se despliega hacia un fin (con una perspectiva progresista de avance). Esta cuestión es la de contemplar, dando por buenas las interpretaciones que al respecto expone Agamben, la posibilidad de una proyección biopolítica en la Antigua Grecia;

⁷ Este sentido de 'la vida era inagotable' nos puede conducir al 'sustento' del que Hesíodo habla con el término βίος, con lo que en el siglo VIII a.C. ambos actuarían como sinónimos en dicha acepción; pero no exactamente como vida... ni tan siquiera podríamos hablar, en el aspecto 'sustento', de una nuda-vida.

⁸ Antes de configurarse la ψυχή como alma, ésta se reinterpretaba de forma menos mística pero igualmente metafísica, ya que dicho aliento del difunto al salir del cuerpo inerte de éste se convertiría en un εἰδωλον, que vendría a ser una imagen espectral del fallecido.

con una desconexión importante en la Edad Media y comienzos de la Modernidad, para volver a proyectarse con mayor rigor y fuerza a fines de la Modernidad y comienzos de lo Contemporáneo, hasta nuestros días. Y de hecho, esto si se entendiese como una suerte de *Volkgeist* occidental que actúa en base a un eje biopolítico (o sujeto a él), estaríamos englobando una situación que se ha convertido en hegemónica, excluyendo formas-de-vida que, en "origen", no responderían a estas premisas biopolíticas, como las culturas celtas, germánicas, eslavas, escandinavas, etc. Que, si bien es cierto, fueron adoptando formas hegemónicas, no representaban, en principio, éstas en su cotidianeidad, o, pudiera ser que como el desenvolvimiento de la vida se da en un espectro determinado y unido asimismo a ella, podrían desarrollar aspectos considerados biopolíticos sin tener una cosmovisión de esas características. Por ello, podríamos pensar, como dijimos con anterioridad, en una posible fuente biopolítica en la Grecia Antigua, con matices que ahora expondremos, pero no podremos establecerlo como una suerte de generalidad en Europa.

Esto, en clave gubernamental o de gubernamentalidad (*gouvernementalité*), se evidencia en la fórmula foucaultiana "Hacer Morir y Dejar Vivir", que se entiende perfectamente en sociedades medievales y de Antiguo Régimen, frente al "Hacer Vivir y Dejar Morir", más propias de nuestros tiempos. Además de que la acción biopolítica va desplegándose desde el siglo XVII a todas las capas de la sociedad, mientras que en la posible acción biopolítica griega, podríamos entenderla en unos estratos sociales muy determinados, y en *poleis* concretas, como la ateniense. Así, y a nuestro entender, el *"Estado de justicia medieval y el Estado administrativo de comienzos de la Edad Moderna dejan lugar a un Estado de gobierno centrado en la gestión de la masa de población, su volumen, su densidad y su vinculación al territorio"* (Foucault, 2006, en Arribas, Cano, Ugarte, 2010). Cuestiones que, en primer lugar, no son comparables entre sí, y en segundo lugar tampoco poseen una equivalencia (a nuestro entender) con la situación de ejercicio político griega. Por tanto, y aun viendo, efectivamente, incidencia política en la vida, no parece clara su politización exhaustiva en comparación con sociedades marcadamente biopolíticas como las aparecidas a partir del siglo XVII-XVIII, y desarrolladas plenamente entre los siglos XIX, XX y XXI. Y curiosamente, de alguna forma, Agamben (2006) plantea algo parecido, en cuanto aprecia un discontinuismo: *"Todo sucede como si, al mismo tiempo que el proceso disciplinario por medio del cual el*

*poder estatal hace del hombre en cuanto ser vivo el propio objeto específico, se hubiera puesto en marcha otro proceso que coincide grosso modo con el nacimiento de la democracia moderna, en el que el hombre en su condición de viviente ya no se presenta como objeto, sino como sujeto del poder político. Así pues, si hay algo que caracterice a la democracia moderna con respecto a la clásica, es que se presenta desde el principio como una reivindicación y una liberación de la zôê, es que trata constantemente de transformar la nuda vida misma en una forma de vida [soy yo quien subraya] y de encontrar, por así decirlo, el bíos de la zôê." Pero habría que matizar que no se plantea transformar la nuda vida en una forma-de-vida⁹, pues sería bastante extremo delimitar ambas; que la posible naturalidad, de cualquier -en principio- ser animal, supone un reto de distinciones, más aún la posible forma-de-vida de una nuda vida, que pudiera carecer de ella, o pudiera ni tan siquiera existir, pues nuestra propia base fisiológica posibilita la aparición de una "culturalidad"; esto es, el despliegue de capacidades y estrategias adaptativas que van más allá de nuestra propia incidencia fisiológica o genética: Se escapa. Como decía, no se plantea transformar la nuda vida en una forma-de-vida, sino que se busca naturalizar la forma-de-vida-imperial, la que sea, con el objeto de plantearla como infranqueable, única, e imposible de derribar: Se presenta como lo único posible y a la que se le debe fidelidad; es cierto que buscando el funcionamiento específico de los mecanismos biológicos (a todos los niveles). Sin embargo, quizás sea aquí donde se encuentre, desde nuestro punto de vista, una de las cuestiones más importantes a tener en cuenta, que la *biopolítica* se encarga no de incidir en la vida, sino de construir una vida infranqueable.*

En sí, muchas de las cuestiones que abordan la temática de *la vida*, de la vida desplegada, de la forma-de-vida, tratan muy a menudo la relación de nuestro caminar con la normativización de la misma; de cómo el Derecho y lo jurídico han protagonizado la regulación de nuestra cotidianeidad. La acción de la forma-de-vida, sin embargo, y en multitud de ocasiones, traspasa el Derecho, como Derecho, para instaurarse y reinstaurarse, para automodificarse en cualquier momento, o para adaptarse en clave *insurgente*; ¿Pero cómo escapar de la acción del Derecho sobre la cotidianeidad, si al cambiar la forma de la forma-de-vida, ésta no instauro uno nuevo, o

⁹ Justamente Agamben (2006) se pregunta: "*¿Tiene ésta [la nuda vida] verdaderamente necesidad de ser politizada o bien lo político está ya contenido en ella como su núcleo más precioso?*"

lo constituye o lo conforma? En el debate manifiestamente abierto que arroja esta discusión, entendemos que la situación de la forma-de-vida es semejante a la experimentada por lo soberano, o por la soberanía; donde ésta se encuentra dentro y fuera de la Ley, aunque siempre represente un *afuera* más claro que un *adentro*. La forma-de-vida sigue un tanto esos mismos pasos, aunque lo jurídico y lo soberano tiendan a instaurar y delimitar las formas-de-vida-vividas.

Agamben (2006) nos dirá, en este sentido, que *"en particular, el desarrollo y el triunfo del capitalismo no habrían sido posibles, en esta perspectiva, [la de Foucault sobre el advenimiento de la estrategia estatal biopolítica] sin el control disciplinario llevado a cabo por el nuevo bio-poder que ha creado, por así decirlo, a través de una serie de tecnologías adecuadas, los «cuerpos dóciles»¹⁰ que le eran necesarios"*. Es decir, generó una forma-de-vida (*bíos*), a partir del estudio y reconocimiento de la vida (*zôê*). Esto es importante en cuanto que el Estado-de-Cosas ha ido naturalizando, paulatinamente, formas culturales (formas-de-vida) que se han enmarcado como únicas en nuestra existencia, eliminando cualquier posición mutadora de esas mismas formas. Esto ha provocado, como bien es sabido, fórmulas discursivas estigmatizadoras y criminalizadoras que se han desplegado, finalmente, hacia formas represivas de esa misma figura estigmatizada o criminalizada en un ejercicio claro de auto-defensa de la forma-de-vida-*imperial*. Claro es esto en los análisis foucaultianos alrededor del planteamiento neoliberal de un *"Estado bajo vigilancia del mercado más que un mercado bajo la vigilancia del Estado"* (Foucault, 2007, en Arribas, Cano, Ugarte, 2010); esto, en contraposición a estructuras estatales de planificación o intervención estatal en la economía y/o distribución de la riqueza; o más allá de la estatalidad, donde se dan formas económicas no reguladas por entidades opacas o instituciones¹¹ estatales, sino por comunidades y/o colectivos *abiertos*.

Al final sólo puede haber una "libertad" en la velocidad-de-escape, y esto únicamente podrá ser efectivo cuando seamos conscientes de las discontinuidades de los tiempos: Los tiempos que manejan las formas-de-vida en proceso de creación, así como de las

¹⁰ Y habría que añadir guardianes de la forma-de-vida instaurada (a través de prácticas, fundamentalmente, conductistas de recompensa y castigo).

¹¹ ¿Naturalizaremos la institución por creerla parte de "las cosas naturales", partes de nuestro instinto organizativo... por inercia esencial?

formas relacionales de los movimientos contestatarios (que han de ser propositivos), y de los tiempos empleados y manejados por los sustentadores, defensores y constructores de la forma-de-vida-*imperial*, la que impera, la que penetra en lo más hondo de nuestra vida en cualquiera de sus acepciones.

* * *

¿Qué supone la animalidad en cuanto a la forma-de-vida-*imperial*? Acaso las lindes de la primera exclusión y consideración del *Otro*; pretexto necesario para efectuar lo normal y lo anormal, pues tiene su base en lo natural o en la naturaleza, es decir, en la esencialidad como punto de partida de un todo de infinitas particularidades; y diferencia lo que está bien o se presupone que está bien, y lo que está mal o se presupone que lo está. Como remarcamos en los anteriores seminarios impartidos por nuestro Grupo de Investigación, consideramos la huella de la animalidad como característica necesaria para la generación de alteridades. De hecho, la alteridad únicamente es entendida respecto a una hegemonía, que o bien desprecia esas alteridades, o bien las margina, las recluye, las relega, las reprime, las absorbe o bien las mantiene ocultas: Es decir, impide su proliferación y su capacidad de incidencia en la esfera pública; no puede ser *bien vista*, no puede ser *contemplada* por nadie, no puede existir como vía-de-escape. Esas alteridades son las que demostrarían las variabilidades culturales que ocasionarían nuevas, u otras, formas de entender el mundo, los contextos, las realidades. El reconocimiento y respeto de cada una de ellas por el resto de *menores*¹², inevitablemente generaría una limadura de lo que supone la hegemónica. Esta forma-de-vida-*imperial* que ingerimos, vestimos, y re-producimos, de una u otra manera, al generar conflictos piramidales y presentar una estructura de carácter vertical, los subyugados a ella normalmente se posicionan como contrarios, o pseudo-contrarios -en este caso- cuando dicha forma-de-vida imperante absorbe esos *menores* consolidando su posición hegemónica y, tal como se encuentra, promoviendo nuevos productos, bienes o servicios consumibles dentro de su estructura vital; usarizando esas parcelas de *otredades* que ya no son *alteridad*, sino parte necesaria de la forma hegemónica. Esa absorción suele adaptar dichas alteridades a su forma, sin permitir que se desplieguen o desarrollen de forma *libre*; esto es, sin impedimentos.

¹² *Menor* en sentido deleuze-guattariano.

Es decir, cuando un discurso despliega una forma de entender el mundo sin alteraciones, precisamente, lo que genera es un sin fin de ellas.

¿Por qué la *persona*?

Hemos aludido al principio a que el tema que íbamos a presentar en este seminario refería a lo *personal*, al *πρόσωπον*. Etimológicamente, *persona* nos conduce a la máscara teatral, es decir, a la actuación.

Es el hecho de actuar el que aquí nos genera interés como un mecanismo tangible de transformación; de incidencia en la forma-de-vida. La no-actuación, y la actuación, pueden ser decisiones activas aunque una accione y otra se *estaticice*. La decisión consciente de la no-actuación, al no dialogar con *lo vivido*, tiende, aunque no siempre sea así, a la *estabilidad*; es decir, a que el marco de cosas, el *estado-de-cosas*, esto es, cómo *se está*, se plantee inamovible, se manifieste y mantenga *estanco*. Un único, pero potente, grupo de personas actuante, pese a lo minoritario que pueda parecer, siempre por su *acción*, incidirá, directa o indirectamente, en el grupo, el cual suele ser mayoritario, que se mantenga, por decisión o inercia, en una no-actuación-normalizada. Un grupo, éste, que se deja afectar. Es por ello que pensarnos como posibles actuantes-directos, es decir, conscientes de la posibilidad de nuestra incidencia en la configuración total o parcial de nuestra forma-de-vida, nos permitirá, de forma efectiva, decidir y hacer al mismo tiempo. En este sentido, Goffman (2009) expondrá la actuación como "*la actividad total de un participante dado en una ocasión dada que sirve para influir de algún modo sobre los otros participantes*", e incluiríamos además sobre uno mismo; sobre la propia situación; etc. La actuación afecta así sobre y/o en *lo actuado*. De nada podrá servir una indignación que no cuestione el *papel que jugamos* en este macroescenario vital.

Lo que nunca pensamos de la Historia; o lo que nunca se suele pensar de ella

La Historia como acumulación de acontecimientos o sucesos, o como disciplina encargada de estudiar, catalogar y estructurar aquéllos, ha sido pensada, así como estudiada, como un elemento que siempre remite a un pasado que en el mejor de los casos es entendido para discernir los acontecimientos del presente. Sin embargo, aquí realizaremos una propuesta que ya anunciamos en la introducción de este seminario: La función, precisamente, de ese presente en la Historia. Al saber y entender que todo presente es motor de la historia, hemos de ser consecuentes con el nuestro, configurador de la historia que viene, de la historia que contaremos, conscientes de que nuestra actividad o pasividad marcarán los acontecimientos futuros. Tomar conciencia, pues, de nuestra posible incidencia en todo aquello que nos envuelve. Aquí vendríamos a proclamar nuestra incidencia o afección en la *intensidad-histórica*.

La forma-de-vida-*imperial* ha pretendido arrebatar la participación social y comunitaria de cualquier configuración de mundos a través de empresas pseudo-intelectuales que vaticinaban, por ejemplo, un "Fin de la Historia"¹³, precisamente, por el fin de la dialéctica, de aquella que planteaba una lucha constante, entre, siendo superficiales, "los de abajo, frente a los de arriba". Y no es por vaticinar un fin de dialécticas, que seguirán existiendo mientras haya interlocutores de éstas; e irán evolucionando, como fueron evolucionando todas ellas: La del amo y el esclavo, la del señor y el vasallo, o la de la burguesía y el proletariado. Hoy entre los deudores, quizás, y en ciertos lugares -pues no es extensible a una generalidad-, y los cobradores de deuda. Del prestamista y el *prestado*. Del poseedor, no ya de los medios de producción, que también, sino de la posibilidad económica -como si de un posibilitador de riqueza se tratase-, y el humillado frente a ella. Humillado en el sentido más doloroso, pues éste es aquél que no es que se humille en la práctica como tal, sino que se humilla así mismo para poder alcanzarla ("la riqueza"); que en términos marxistas pudiera ser la clase trabajadora aburguesada,

¹³ No estamos haciendo referencia a los postulados hegelianos ni kojevianos, sino al Fin de la Historia presentado, fundamentalmente, por Fukuyama.

la que aspira a vivir como un burgués deslocalizándose en el teorema marxista de Clases.

Gran coadyuvador, necesario, de esta empresa intelectual del *noqueo*, es el discurso histórico de los genios (aquellos individuos que destacan sobre el resto, los grandes, los únicos, los que no podemos ser); o el de la narrativa histórica que plantea el discurso en forma de "Historia del poder del hombre". En todo este argumentario hemos de posicionarnos, no extrapolando un pasado a un presente, sino ubicándonos en el presente que vivimos, reconociéndonos entre el resto y con el resto. Sobre todo, entendiendo cómo operan nuestras mentalidades, que son evidentemente diferentes a las pasadas, y evidentemente diferentes a las futuras. La fuerza que se mantiene, precisamente, en la dialéctica histórica, hoy en día reconduce nuestra *intensidad* hacia la interpretación que de ella tenemos. Sólo los "genios", hacen; sólo las "nostalgias", hacen; sólo unos pocos destacan.

En la historiografía, por regla general, se ha venido estudiando, o digamos que divulgativamente ha tenido mayor peso, una forma de entender la historia, y su difusión, descriptiva de los acontecimientos, lineal en su discurso, y fuertemente progresista; como si la historia, como historia, fuese a algún lugar (por determinar o ya (pre)determinado). Así, *"una de las inquietudes que a menudo despiertan las hipótesis de periodización histórica es que tienden a pasar por alto las diferencias y a proyectar una idea del período histórico como una homogeneidad compacta [...]"* (Jameson, 2006). Esta periodización de inicio y fin, por otra parte, se proyecta quizás por las propias expectativas que podemos llegar a tener a la hora de plantear nuestra propia vida, que teniendo un punto de partida (el nacimiento), y un punto de fin (la muerte), operamos de igual modo para entender el universo, la historia, el mundo. Lo que pudiera suceder si nos alejamos de la función de esos presentes en las diferentes consecuciones históricas, recuerda a la frase de Jameson (*Ibid.*): *"su supuesto pasado no es más que un conjunto de espectáculos en ruinas"*.

La nostalgia, como un aspecto más, condicionante de nuestra (re)visión histórica, hacia el pasado, el referente y la imagen histórica del mismo, nos conduce a no construir; por el contrario nos empuja a mantener una mentalidad inmovilista, o potencialmente

inmovilista, de que todo pasado fue mejor, sin atender a la pregunta de cómo queremos que sea nuestro futuro. La actuación no es propia del pasado, aquello resultaría ser acto; la actuación alude al presente, y es ahí donde el hecho de actuar cobra mayor fuerza. Siguiendo a Jameson: [*Ibid.*] "*hemos entrado en una «intertextualidad» que constituye un rasgo deliberado y programado del efecto estético, y que opera una nueva connotación de la «antigüedad» y de profundidad pseudohistórica [...]*", y continúa más adelante afirmando que "*esta nueva e hipnótica moda estética nace como un síntoma sofisticado de la liquidación de la historicidad, la pérdida de nuestra posibilidad vital de experimentar la vida de un modo activo*". A nivel estético Jameson lo traduce a que cada vez "*somos menos capaces de modelar representaciones de nuestra propia experiencia presente*".

Entretanto, la forma-de-vida va cambiando a lo largo de la historia a partir de *micro-experiencias*, tanto en sentido macro (organización y administración del territorio -en formas jurídicas variables, Estados, Principados, Reinos...-), como en sentido micro (cambios en la estructura familiar, cambios en la aldea, en un barrio, en la forma laboral, en la construcción de identidades...). La cuestión a tener en cuenta es la concepción estructural que otorga la forma-de-vida a la realidad. Cómo afectan estas *micro-experiencias* a la realidad en su conjunto y a la realidad concreta de los sujetos que la experimentan. A su vez, habremos de ser conscientes de las causas que potencian esos micro o macro cambios, y bajo qué marco(s) opera.

Si atendemos al modelo familiar, nuclear, patriarcal y heterosexual, por ejemplo, nos daremos cuenta de que dicha forma-de-vida (en lo que al *oikos* se refiere y a su proyección pública posterior) opera de forma vertical, proteccionista, disciplinaria bajo la figura del Padre (para la mujer y los hijos); que hace extensible otras realidades *a juego*: futuro Profesor (para el alumnado); futuro director (para el profesorado); futuro Alcalde para los vecinos; futuro Gobernador para los ciudadanos; futuro Rey para los súbditos, etc. Esto recuerda a: "*Jacques preguntó a su amo si no había advertido que, por grande que fuera la miseria de la gente pobre, sin tener pan para ellos, todos tenían perro [...] De donde concluyó que todo hombre quería mandar a otro; y que al hallarse el animal en la sociedad inmediatamente debajo de la clase de los últimos ciudadanos mandado por todas las demás clases, aquéllos tomaban a un animal para poder mandar*

también a alguien [...] Cada cual tiene su perro. El ministro es el perro del rey, el primer funcionario es el perro del ministro, la mujer es el perro del marido, o el marido el perro de la mujer [...]"¹⁴ (Diderot, [1796], ed. etc.)

Los cambios acaecidos en la familia (su reconjugación y puesta en tela de juicio), donde la estructura familiar varía (fundamentalmente a partir de la segunda mitad del siglo XX) potenciándose la discordia mujer-marido, y apareciendo la de hijo-padre; así como una situación contextual que, poco a poco, aparece en forma de incredulidad (desapego espiritual -en la religiosidad- y social -en la sociedad de consumo o el descrédito político general-), nos hace entrever varias fórmulas posibles que nos ayudan a entender brechas que han ido surgiendo en nuestros últimos tiempos. La tensión que los movimientos obreros proyectaron de su situación como trabajadores; así como la potenciación de vías feministas contemporáneas y unidas a movimientos homosexuales (alteridades respecto al patriarcado heterosexual muy apegados al (re)descubrimiento y concienciación respecto a la sexualidad); el jaque que supone la rebelión de los niños (frente a la autoridad del padre y del profesor), así como la presencia del situacionismo que como tendencia política da un respiro a las viejas formas, quizás, y en muchos casos, ortopédicas, que se venían realizando, generando una visión posible de lo imposible; y la reconocida labor de análisis de la realidad a partir del estudio de las técnicas panópticas desplegadas desde el Siglo XVII, y operativas y extendidas sobre nuestros días; como la presencia de una política de la vida (la *biopolítica*) que nos remarca y nos incita a ver cómo se construyen realidades o naturaliza formas que sustentan o hacen sustentar, eficazmente, la forma-de-vida-*Imperial*; nos permite entender que vivimos un tiempo de ruptura sustancial -quizás funesta si no sabemos acceder o interactuar con ella- con la verticalidad de la forma-de-vida-*imperial*, y la estructura del capital sobre nuestras vidas.

¹⁴ "Jacques demanda à son maître s'il n'avait pas remarqué que, quelle que fût la misère des petites gens, n'ayant pas de pain pour eux, ils avaient tous des chiens; s'il n'avait pas remarqué que ces chiens, étant tous instruits à faire des tours, à marcher à deux pattes, à danser, à rapporter, à sauter pour le roi, pour la reine, à faire le mort, cette éducation les avait rendus les plus malheureuses bêtes du monde. D'où il conclut que tout homme voulait commander à un autre; et que l'animal se trouvant dans la société immédiatement au-dessous de la classe des derniers citoyens commandés par toutes les autres classes, ils prenaient un animal pour commander aussi à quelqu'un. « Eh bien ! dit Jacques, chacun a son chien. Le ministre est le chien du roi, le premier commis est le chien du ministre, la femme est le chien du mari, ou le mari le chien de la femme [...]"

En otro orden de cosas, la forma-de-vida suele asociarse a una identidad concreta que el sujeto "poseedor" y *vividor* de ella defiende con uñas y dientes: Bien por ser lo único que cree que pueda existir y ser eficaz (pese a que no lo sea, o pese a estar en una situación completamente hostil y de riesgo para su propia vida); o bien por una identificación total con el Estado-de-Cosas vigente, del cual no se quiere desprender, precisamente, por la identidad naturalizada y vivida en la que se encuentra. La identidad, por la carga emocional que supone, y entendida como estructura naturalizada del ser que la experimenta, resuelve en conflicto si esa identidad no es comprendida como, por una parte subsidiaria de otras, y por otra reconocedora de múltiples que incluso pudieran aparecer como contradictorias (esto ocurre con frecuencia en las identidades territoriales). Entenderemos además, que una posibilidad sería operar bajo una forma concreta; es decir, operar bajo la impresión posmodernista, por ejemplo, y otra identificarse, aun operando de esa forma, como posmodernista. No es lo mismo, por tanto, operar bajo impresiones culturales cristianas, que identificarse como cristiano, etc.. Por lo tanto, la cuestión identitaria, de la construcción o desapego de identidades concretas, funciona como operativo social dentro de las relaciones de fuerza establecidas en las *intensidades formales*, que configurarían o constituirían cualquier forma-de-vida, pues parece claro entender, que cada forma-de-vida expresada o manifiesta se enmarca dentro de una identificación concreta que la justifica, la posibilita, y la re-produce. Y tampoco podemos olvidar que dicha construcción de identidades concretas puede deberse a un desarrollo de dicha construcción digamos endógeno (el individuo se acoge a una identidad en la que se reconoce de forma positiva), o exógeno (el individuo se acoge a una identidad que socialmente se le presupone por su condición).

Reflexión *apurada* del agente rupturista en una sociedad de Mercado

Cuando Jameson analiza la obra de Warhol imprimiéndole un cariz crítico con la fetichización que supone la mercancía en su obra (las carteleras de Coca-Cola, los «zapatos de diamantes», etc.), y se pregunta si no es un material político-crítico entonces "*deberíamos empezar a interrogarnos más seriamente acerca de las posibilidades del arte crítico o político en el período posmoderno del capitalismo tardío*" (2006), se me ocurren las obras que en cierto modo recuerdan a algún tipo de trampantojo, y a la ironía crítica que se desprende de las obras murales y "suburbanas" de Banksy y la del pintor e ilustrador polaco Pawel Kuczynski; o la nueva era del cómic, entendiendo la novela gráfica como su máxima expresión, *V de Vendetta*, *Maus*, continuación de la llamada historieta alternativa. Aun así, y arriesgándonos a que suene literalmente arriesgado, podríamos decir que lo más crítico, en todos los sentidos, por su trascendencia e implicación cultural con la realidad existente en décadas como los 70, es sin duda la potenciación perceptiva a partir de drogas como el LSD, hongos psilocibios, etc. No porque no se hubiese producido arte a través de sustancias psicodélicas con anterioridad, sino por una suerte de novedad perceptiva que eclosiona en diferentes áreas artísticas multidireccionalmente de forma coetánea.

En el caso anterior de Banksy y de Pawel Kuczynski, consideramos que lo más rupturista de esas obras, siguiendo el esquema de Mercado (de fetichización de la mercancía como elemento artístico "válido") que expone Jameson, concretamente sobre la obra de Warhol, es su descomercialización, o su interés por el anonimato en el caso del primero. Sin embargo, cuando la mercancía critica a la mercancía, o finaliza, por expansión derribándola como tal, puede llegar a carecer de sentido absoluto en su fin, pues, digamos, el Mercado prevalece. No es nuestro objetivo, por contra, centrarnos, únicamente, en los aspectos económicos o mercantiles de la vida; sí le otorgamos, a su vez, un papel de importancia como *intensidad*, máxime cuando la economización de la vida (no en su planteamiento productivo, sino en el aspecto de *gasto*, y en términos *horarios*) prevalece como mecanismo de control de *intensidades*. Lo económico, sin ser fundamental, pues entendemos que la base en la que se sustenta cualquier forma-de-vida son los mecanismos relacionales, es decir, cómo se constituyen las relaciones, cómo

operan, cómo nos replegamos y desplegamos en ellas: En efecto, cómo actuamos -de ahí nuestra matización del aspecto *personal* del seminario-... (lo económico, sin ser fundamental) genera un espacio de frontera entre las relaciones. En unos casos las economiza, en otros las coarta por inexpressión, ya que el vehículo que se proyecta para un camino u otro suele ser a través de lo económico-monetario. Ciertamente no recae en una situación real, pues básicamente dicha economización se establece por operativa o lógica mental: Es decir, naturalizadamente, nos hemos sumido en una necesidad de tipo económico para poder desarrollar diferentes actividades; nuestro escollo por regla general nos lo autoimponemos en forma de "mercado", "dinero", "economía", "mercancía", "salario". Nos cuesta, en las sociedades actuales, *emplear* nuestro *tiempo* sin retribución (la que sea), y en ocasiones, incluso, demandamos deferencia por dicho *empleo-de-tiempo*, sin ver que una barra de pan la hace el panadero por haber recibido harina, que la muele un molino (o molinero) que una persona construyó, a través de un trigo que un agricultor cosechó, después de haber sembrado su semilla de una espiga anterior. El proceso de "creación" de la barra de pan, por tanto, no está marcado por una relación monetarista directa; el vehículo para conseguir dicha harina, por ordenamiento social de la ya mentada *forma-de-vida-imperial*, naturaliza la necesidad obligada de retribuciones monetaristas para conseguir la barra, la harina, el molino, la cosecha del trigo, y la semiente. Nos sentimos atrapados por no pensar en que podemos reestructurar las formas o las relaciones de una manera diferente (parcial o drástica).

Bibliografía:

Agamben, G., *Homo sacer: poder soberano y nuda vida*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2006.

Agamben, G., *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Ed. Pre-textos. Valencia, 2001.

Aristóteles, *Política*, [Transcripción original de Base de Datos WorkPlace]

Arquíloco, *Fragmenta* [Transcripción original de Base de Datos WorkPlace]

Arribas, S., Cano, G., Ugarte, J., (coords.), *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, Madrid, CSIC/La Catarata, 2010, pp. 39-61.

Damascius, *In Phaedonem*, [Transcripción original de Base de Datos WorkPlace]

Derrida, J., *Seminario: La bestia y el soberano (2001-2003)*, Ed. Manantial, Buenos Aires, 2008

Diderot, D., *Jacques le fataliste*, Éditions du Bélier, ed. electrónica de la La Bibliothèque électronique du Québec.

Foucault, M., *Nacimiento de la biopolítica*, 2007, en Arribas, S., Cano, G., Ugarte, J., (coords.), *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*.

Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*, 2006, en Arribas, S., Cano, G., Ugarte, J., (coords.), *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*.

Hesíodo, *Los trabajos y los días*, Op. [Transcripción original de Base de Datos WorkPlace]

Homero, *La Iliada*, [Transcripción original de Base de Datos WorkPlace]

Homero, *La odisea*, Od. [Transcripción original de Base de Datos WorkPlace]

Goffman, E., *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2009.

Jameson, F., *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Ed. Paidós, Barcelona, 2006.

Joyce, J., *Ulises*, Ed. Catedra, 2004,

Julius Pollux, *Onomasticon*, [Transcripción original de Base de Datos WorkPlace]

Marco Aurelio Antonino, *Meditaciones*, [Transcripción original de Base de Datos WorkPlace]

Marx, K., *El capital*, [24] Ed. Digital de Fidel Ernesto Vásquez.

M. Testa, P., Deleuze, Derrida y Agamben: la frontera en el binomio animal/humano, *Galeatus*, Archivo de la Frontera, diciembre, 2013.

Quintana Porras, L., De la *nuda vida* a la 'foma-de-vida': Pensar la política con Agamben desde y más allá del paradigma del biopoder, *Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal: Argumentos*, Vol. 19, N° 52, septiembre-diciembre de 2006, pp. 43-60, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, México.

Semonides de Amorgos, *Fragmenta*, [Transcripción original de Base de Datos Workplace]

Tiqqun, *Théorie du Bloom*, Ed. La Fabrique, 2004.