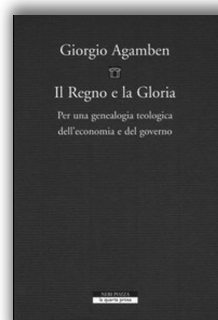
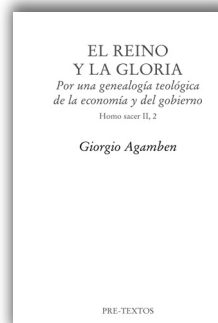


el sujeto se autodistancia emocionalmente y se pierde para sí al dejar de considerar sus vivencias como algo valioso; ni la confianza, ni el respeto, ni la estima determinan su autorrelación. En el último eje, el referido a la relación con la naturaleza, habla Honneth de reificación, reconociendo su deuda con Adorno, para comprender un saber de los objetos de carácter excluyente que pierde u olvida “todos los aspectos adicionales de significado que les corresponden desde la perspectiva de otras personas” (p. 103). Sin embargo, aquí, la insistencia de Honneth en la reivindicación de Adorno, por lo demás crítica, excusa la siguiente puntualización: esta caracterización del conocimiento bajo el prisma de la reificación es tremendamente pobre y desvirtúa profundamente la idea de Adorno de una *filosofía transformada* que está en su base. Baste decir que, formando contexto con su crítica al pensar identificante, Adorno fundamenta la posibilidad de un saber que no pierde su objeto, de un saber no reificado, que, en esencia, es el resultado de aquel pensamiento que “identifica más y de otro modo que el pensamiento de la identidad” porque “le interesa qué es esto” y no “bajo qué esta subsumido, de qué es un caso o qué representa, o sea lo que no es en sí mismo”. De este modo, concluye que “el *telos* secreto de la identificación, que hay que salvar en ella, es la diferencia”.⁵ Pero el hecho es que este pensamiento de la diferencia, tan someramente descrito, excede con mucho tanto la interpretación que de él ofrece Honneth como su propia versión del mismo en *Reificación*. En todo caso, quedan así planteados los elementos de lo que podría constituir un interesante debate en torno al saber entre Adorno y Honneth. Finalmente, en lo que atañe a lo que en el último capítulo de la obra se denomina como las *fuentes sociales de la reificación*, destaca que los fenómenos allí contemplados, como, por ejemplo, la debilitación jurídica del contrato de trabajo o ideologías como el machismo, son tipificables como manifestaciones de menosprecio en cualquiera de sus formas según el esquema de la teoría del reconocimiento.

Se da, pues, una tremenda coherencia entre la teoría marco del reconocimiento y el estudio sobre la reificación. Más aún, éste último

adquiere en el conjunto de la obra de Honneth un peso sustantivo, ya que, en lo que representa una muestra de dinamismo intelectual, amplía el alcance de dicha teoría respecto a su formulación inicial. Y es significativa la inclusión al inicio del ensayo del famoso aforismo de Adorno y Horkheimer que reza: “Toda reificación es un olvido”.⁶ Podría entenderse *Reificación* como un ensayo de solución del jeroglífico conceptual que, en cierto modo, tal frase encierra. Su presencia en la obra así lo atestigua. No sería excesivo afirmar que Honneth pretende en ella articular teóricamente esta intuición originaria de Adorno que considera no cumplida en la dialéctica negativa (Aunque conviene señalar, sin embargo, que el aforismo cierra un epígrafe en el que se reflexiona sobre la praxis dominante. Se dice que el dominio, cualquier formato de dominio, se ejerza sobre la naturaleza, sobre otros seres humanos o, incluso, sobre la propia naturaleza, sobre el yo, es posible por una especie de ceguera consistente en la incapacidad de experimentar el dolor ¿propio o ajeno y apropiado?, por una opacidad ante el sufrimiento. Por tanto, sólo el hombre que se ha olvidado de sí puede, sin resistencias ¿y sin dolor, cabría añadir? adaptarse a un mundo a título de pieza intercambiable de un gran engranaje. Adorno, en una lección de 1968, completa esta idea de la reificación como un olvidar con su opuesto dialéctico: la crítica. Comenta allí que “*toda reificación es un olvidar*, y crítica significa, en realidad, tanto como recuerdo, es decir, remover en los fenómenos cómo llegaron a ser, qué llegaron a ser, y, de este modo, percatarse de la posibilidad de que podrían haber sido de otro modo y de que pueden ser de otro modo”.⁷ De ahí, que la superación de la reificación pase por recuperar lo que ya se es de algún modo y experimentar el dolor por no serlo plenamente. En síntesis, la categoría de la *reificación* en Adorno se inscribe en la dialéctica entre razón dominante y pensamiento identificante, de un lado, y autorreflexión, en lo que tiene de anámnisis, y pensar de la diferencia, por otro. Tal es el desarrollo que disuelve el, sólo *prima facie*, carácter enigmático de esta sentencia). Pero esto, sin duda, es ya tema para el debate filosófico. Lo que es seguro es que una tradición no se mantiene viva meramen-

te repitiéndola, ya sea en manuales, compendios o historias, sino produciéndola. Y esto es lo que hace Honneth en *Reificación*.



AGAMBEN: BIOPOLÍTICA Y OIKONOMIA

GIORGIO AGAMBEN Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo

(Homo sacer II, 2)
(Neri Pozza, Roma, 2007)

Jesús Pons Dominguis

El acto de escribir consiste en una *retirada*, en un *replegarse* sobre uno mismo, en un intento de *desaparecer*, esconderse y ocultarse tras unas palabras que emergen como siendo aparentemente huérfanas. El problema reside en que la *invocación de la palabra* supone la emergencia del *autor* que las convoca; en su mismo aparecer, la escritura se torna un ejercicio de *borradura* o *tachadura* constante donde las palabras se *rescriben* incesantemente. Pues bien, con el pensamiento de Agamben ocurre algo similar, en la medida en que su filosofía se está *rescribiendo*, modificando y alterando de tal forma que asistimos a un *pensamiento en movimiento* y en pleno proceso de creación.

Toda escritura y todo lenguaje –como señala el propio Agamben en

⁵ T. W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, trad. de J. M. Ripalda, Taurus, Madrid, 1984, p. 152.

⁶ T. W. ADORNO Y M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos*, trad. de J. J. Sánchez, Trotta, Madrid, 1994, p. 275.

⁷ T. W. ADORNO, *Introducción a la sociología*, trad. de E. Rivera, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 196.

su texto *Profanaciones*— es un *dispositivo* en el sentido que Foucault le otorga al término y que será elaborado y ampliado por el filósofo italiano. A nuestro juicio, para comprender la *modulación* del pensamiento de Agamben en su nuevo libro, es imprescindible prestar atención al componente *operativo* de dicho concepto en su obra.

Il Regno e la Gloria se enmarca dentro de un amplio proyecto que el pensador italiano viene realizando en los últimos años y cuyos ejes giran en torno a la publicación de tres obras, fundamentales para comprender el desarrollo de su pensamiento: *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida, Estado de Excepción (Homo Sacer II, 1)* y *Lo que queda de Auschwitz (Homo Sacer III)*.¹

El nuevo libro de Agamben supone la continuación del segundo volumen de la trilogía y un *giro* aparentemente sorprendente en su pretensión de criticar la teología política y establecer su genealogía. El interés de Agamben se centra en realizar una genealogía de la “teología de la economía” y de la “teología del gobierno” en función de un doble paradigma opuesto pero, al mismo tiempo, conectado y derivado de la teología cristiana: la “teología política” y la “teología económica”. Del primero se deriva tanto la filosofía política como la moderna teoría de la soberanía, y del segundo surge la biopolítica moderna y el triunfo de la economía y del gobierno sobre cualquier otro aspecto de la vida social (p. 14). Ambos paradigmas han resultado decisivos para el desarrollo de la política en Occidente.

El análisis de Agamben pretende “completar” y “desarrollar” las investigaciones realizadas por Foucault respecto al tema del poder o, más bien, respecto al análisis de los modos en los que el poder se introduce en las formas de vida de los sujetos, esto es, la manera en la que el Estado moderno intenta introducir determinados *dispositivos* enmarcados en relaciones de poder. Dicho concepto de *dispositivo* tomado de Foucault será la clave que nos permitirá comprender el nuevo enfoque de Agamben.

El texto que realmente se encuentra en la génesis del nuevo libro de Agamben y que puede entenderse como un resumen fundamental de su pensamiento lleva

por título *Che cos'è un dispositivo?* La intención de dicho ensayo es la de realizar una genealogía del concepto de *dispositivo* y enmarcarlo en el contexto de una problemática más amplia: precisamente la expuesta en el *Il Regno e la Gloria* (El reino y la gloria) y que puede entenderse como un análisis de la relación entre *oikonomia* y “teología” en el contexto teológico de la Trinidad.

El concepto de *dispositivo* en la obra de Foucault ejerce una función técnica y estratégica según Agamben. Podemos resumir la significación del concepto de *dispositivo* en tres puntos. 1. Es una totalidad o un conjunto que incluye una diversidad de *instituciones, discursos, leyes, proposiciones filosóficas o morales, medidas administrativas*; en definitiva, *tanto lo dicho como lo no dicho*; el dispositivo consistiría en la *red* que se establece entre cada uno de estos elementos. 2. Posee una función estratégica y se inscribe dentro de unas relaciones de poder. 3. Supone relaciones de fuerza y de saber.²

Lo interesante en la significación del concepto de *dispositivo* reside, no obstante, en la acepción común que recoge el diccionario de la Real Academia Española. En este sentido, dispositivo contiene las siguientes acepciones: (a) un sentido jurídico, como la parte de una sentencia o ley que *decide y dispone*; (b) el modo en el que se articulan las piezas de una máquina y, por extensión, el mecanismo mismo; y (c) un sentido militar: el conjunto de medios *dispuestos* o empleados para la ejecución de un plan o propósito.

En opinión de Agamben, las diversas acepciones recogidas en los diccionarios al uso reflejan una fragmentación y separación en el significado del término que es el resultado del desarrollo y la articulación de una única acepción original que conviene resaltar: *dispositio*. Este concepto sería la traducción latina del término griego *oikonomia*. Prestemos atención a la etimología de la palabra y a la genealogía que establece Agamben para comprender plenamente su significado y su relación con la noción de *dispositivo* en Foucault.

El significado etimológico del término *oikonomia* es el de “la administración de la casa”. Ya Aristóteles hablaba del ámbito del *oikos* como distinto de la *polis*. En palabras del propio Agamben (p. 31):

En el tratado aristotélico (o pseudoaristotélico) sobre la economía, se lee así que la *techné oikonomiké* (técnica económica) se distingue de la política, como la casa (*oikía*) se distingue de la ciudad (*polis*). La diferencia es destacada en la *Política*, donde el político y el rey, que pertenecen a la esfera de la polis, son cualitativamente contrapuestos al *oikonomos* y al *despotés*, que se refieren a la esfera de la casa y de la familia.

En efecto, lo propio de la *techné oikonomiké* es ser una actividad relacionada con el ámbito privado de la “casa” (*oikía*) frente al espacio público propio de la ciudad (*polis*). Con esta perspectiva, el *político* y el *soberano* se distinguen del *oikonomos* y del *despotés*. Ahora bien, el interés del nuevo enfoque proporcionado por Agamben reside en explicar el empleo del término *oikonomia* no según la distinción entre *vida privada* y *vida pública* —como por ejemplo en el análisis que Arendt realiza sobre ese tema—, sino más bien con otra perspectiva en la que la *oikonomia* pasa a ser entendida como una especie de *praxis o actividad que se ejecuta o gestiona*. Dicha acepción la encuentra Agamben en varios autores como Ireneo. Otro matiz semántico de *oikonomia* a partir de los siglos VI y VII es el de “*eccezione*” y más concretamente la *suspensión de la eficacia y del rigor de la ley* (pp. 49, 63).

¿Qué relación puede haber entre el concepto *oikonomia*, entendido ya en su sentido técnico, y la teología? ¿Y qué tiene que ver el concepto de *dispositivo* en esta temática? ¿Qué necesidad tuvieron los primeros teólogos de introducir dicho concepto en una problemática respecto a la Trinidad?

En el transcurso de los dos primeros siglos se comienza a discutir en el seno de la Iglesia sobre la articulación del concepto de Trinidad: en conclusión, Padre, Hijo y Espíritu Santo forman una única *sustancia* y tres *hipóstasis*. Pero al inicio de la discusión se temía que pudiera producirse una vuelta o recaída hacia el *politeísmo* en la fe cristiana al postular la existencia de tres sustancias. Pues bien, la respuesta de teólogos como Tertuliano, Hipólito o Ireneo fue la de introducir el concepto de *oikonomia* para explicar que:

Dios, en cuanto a su ser y a su sustancia, es ciertamente uno; pero en

¹ Todos ellos publicados por Pre-Textos, así como, en breve, G. AGAMBEN, *El Reino y la Gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer II, 2*, trad. de A. Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia (en prensa).

² M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, Gallimard, París, 1994, vol. 3, p. 299.

cuanto a su *oikonomia*, es decir, al modo en que administra su casa, su vida y el modo en que la ha creado, él es, en cambio, triple. Como un padre puede encomendar al hijo el desarrollo de ciertas funciones y de ciertas tareas, sin perder por esto su poder y su unidad, así Dios confía a Cristo la economía, la administración y el gobierno de la historia de los hombres”.³

A partir de este fragmento ya comienza a entenderse la vinculación entre el concepto de *dispositivo* con el de *oikonomia*. Precisamente la distinción entre *essere e prassi* será decisiva para entender la progresiva separación entre gobierno y administración, *autoritas* y *potestas*; en definitiva, entre *Regno e Governo*. El concepto de *dispositivo* recoge toda la carga semántica heredada de su origen teológico. Agamben, ampliando el significado que posee en Foucault, lo define de la siguiente manera:

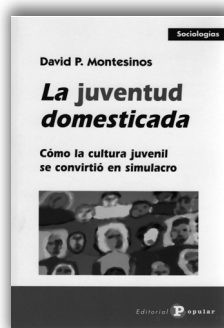
La capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, la conducta, la opinión y los discursos de los seres vivientes... En este sentido, por ejemplo, un mismo individuo, una misma sustancia, puede ser el lugar de múltiples procesos de subjetivación: la utilización de los teléfonos móviles, el navegador en Internet.⁴

Según la temática analizada en el libro, podría entenderse la *oikonomia* como una “*oikonomia* de la salvación”, esto es, como el *dispositivo* empleado por Dios para administrar a través de su Hijo su gobierno en el mundo y *ejecutar* así su *plan divino*. A juicio de Agamben (p. 54):

El dispositivo estratégico fundamental, a través del cual Hipólito imprime a la *oikonomia* un nuevo sentido, es, no obstante, el giro del sintagma paulino “economía del misterio” en “misterio de la economía”... La *oikonomia* —y su equivalente latino *dispensatio* y *dispositio*— es, sobre todo, el dispositivo con el cual... trata de hacer frente a la imposibilidad de una argumentación filosófica del sintagma paulino “economía del misterio” en *oikonomia sacramentum*, que reviste a la economía de toda la riqueza y la ambigüedad semántica de un término que significa, al mismo tiempo, juramento, consagración y misterio.

Este texto es decisivo para entender el desarrollo del proyecto de Agamben iniciado con la publicación de *Homo Sacer*. El concepto al que se hace referencia es el de

sacer, verdadero término técnico que funciona como *dispositivo* en el pensamiento de Agamben. De hecho, en la segunda parte del ensayo *Chè cos'è un dispositivo?* realiza un breve resumen de la conexión entre lo *profano* y lo *sagrado* que ya había tratado en obras anteriores. Su intención es establecer que la diferencia entre el paradigma cristiano de la *oikonomia* y la noción de *dispositivo* en sentido moderno guarda relación con el tema de la *profanación*. En este sentido, su obra anterior, *Profanaciones*, ya trataba dicha cuestión. En definitiva, la reflexión realizada en *Il Regno e la Gloria* nos permite profundizar en los conceptos claves del pensador italiano con una nueva óptica en la que se recogen elementos que estaban *diseminados* en sus obras anteriores.



LA INFLUENCIA SOCIAL DE LOS JÓVENES

DAVID P. MONTESINOS
**La juventud domesticada.
Cómo la cultura juvenil se convirtió en simulacro**

(Editorial Popular, Madrid, 2007)

Salvador Cardona

¿Qué puede esperar la sociedad actual de los jóvenes? ¿Y qué pueden esperar los jóvenes de la sociedad actual? David P. Montesinos se adentra en este juego de reciprocidades desde su condición de profesor de filosofía en la Enseñanza Secundaria. Como profesor cuenta con una experiencia inmediata de la juventud de nuestro país, o al menos de la primera fase de la juventud. En las aulas, y no sólo en ellas, pues el instituto también cuenta con otros espacios de convi-

vencia como pasillos y patios, se muestran a su indudable capacidad de observación muchachos y muchachas con edades que transcurren entre los doce y los dieciocho años. Como filósofo interpreta esos comportamientos según una tradición de pensamiento que tiene en la Ilustración su momento crucial y en las teorías críticas y postmodernas del siglo XX sus etapas de crisis y revisión.

El mismo título del libro nos advierte de que sus conclusiones tienen un marcado carácter pesimista: o se puede esperar poco o ya no se puede esperar nada. Escepticismo y nihilismo teñirían las relaciones entre adultos y jóvenes en la sociedad de nuestros días. Esta ausencia de creencias y valores se enuncia con una conciencia que se reconoce a sí misma como constituida fundamentalmente en un pensamiento político de izquierda, una ideología que toma como concepto de referencia la comunidad, concepto que se aprecia como un valor irrenunciable. Sin embargo, esas mismas relaciones podrían enjuiciarse con otro cariz más optimista, con una óptica más satisfecha con el estado actual de las cosas. Nos situaríamos entonces en un pensamiento democrático liberal, o dando unos cuantos pasos más, en un neoliberalismo, y adoptaríamos la ideología de quienes justifican el orden social establecido, precisamente lo que Marx designaba como ideología. En ese caso estaríamos cayendo, según el autor, en lo que Marcuse denominaba “conciencia feliz”: una satisfacción en la vida que alcanzaríamos mediante la influencia de unos medios tecnológicos, medios de comunicación de masas y sistemas de producción en masa, que beneficiaría a los que tienen el poder. Esta felicidad se alzaría sobre la resignación, sobre la aceptación de la sociedad tal como nos la encontramos. Los seres humanos pasarían a ser masas domesticadas. Ante esta tesitura, el lector del libro avanza a través de sus páginas preguntándose sobre los niveles de bienestar de los que goza una sociedad como la española. ¿Obedecen a un gran engaño? ¿Sólo aparentemente ofrecen a sus integrantes aquello que desean o merecen? ¿Se ha estructurado la sociedad de tal forma que ofrece unas condiciones de vida inaceptables o indignas? Son preguntas

³ G. AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma, 2006, pp. 16-17.

⁴ G. AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo?*, pp. 22-23.