PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
Facultad de Filosofía
Instituto de Filosofía
Programa de Doctorado en Filosofía

LA BIOPOLÍTICA COMO *PHÁRMAKON*

POR

DANIEL GIHOVANI TOSCANO LÓPEZ

Tesis presentada al Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, para optar al grado de Doctor en Filosofía

Profesor guía:

Prof. Dr. Jorge Edgardo Martínez Barrera

Julio de 2014
Santiago, Chile

© 2014, Daniel Gihovani Toscano López

Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica que acredita al trabajo y a su autor.

AUTORIZACIÓN PARA LA REPRODUCCIÓN DE LA TESIS

Ninguna parte de esta tesis puede reproducirse o transmitirse bajo ninguna forma o por ningún medio o procedimiento, sin permiso por escrito del autor.

FECHA_____ _____

FIRMA

_____

DIRECCIÓN

_____

E-MAIL-TELÉFONO

A mis hijos, Daniel y María Alejandra

AGRADECIMIENTOS

Quiero hacer extensivos mis agradecimientos a aquellas personas e instituciones que aportaron, de una u otra manera, a la consecución de la presente investigación. En primer lugar a mis padres, Hernando y Martha, por su apoyo incondicional. A mis hijos por ser mi motor principal, a mi hermano Freddy por colaborarme cuando más lo necesitaba. A mi hermana Patricia a la distancia.

A Conicyt por este espacio como becario y por permitirme estudiar durante un poco más de cuatro años en un país que me ha acogido muy bien. A la Pontificia Universidad Católica de Chile, y a su instituto de filosofía. A la primera, por intermedio de la Vicerrectoría de investigación, por la beca que me otorgaron para poder viajar en mayo de 2013, y así realizar un mes de pasantía en la Universidad de Cádiz en España. Al segundo, por su financiación en dos congresos en Argentina y en Uruguay, en donde pude exponer algunos parágrafos de la actual tesis.

Mis más sinceros agradecimientos, también, al profesor Francisco Vázquez García, quien me acogió en la Universidad de Cádiz, aportando con bibliografía, contactos, lectura y observaciones a esta investigación, así como con material inédito suyo. A los profesores españoles Antonio Campillo, Javier Ugarte, Gonzalo Velásco por concederme en Madrid parte de su valioso tiempo para intercambiar ideas acerca de la biopolítica. No puedo dejar de mencionar los importantes aportes en el tema de edición al profesor Manuel Correia, a la profesora Cristina Conforti de la Pontificia Universidad Javeriana de Colombia por sus sugerencias, a la profesora Vanessa Lemm de la School of Humanities & Languages, UNSW, Australia, por facilitarme artículos suyos, a Juan Alberto Lecaros y Williams Ibarra por su generosidad al permitirme acceder a libros de su biblioteca personal.

A mis queridos amigos chilenos que me acogieron como en casa: Rosa Angélica Núñez, Ricardo Pérez, Carlos Verdugo, Leonel Huerta, Abel González, Eva Hámmame, Daniel Wilches. En Colombia a Andrés Urrea, Luz Helena y Martha Pazos. Finalmente, agradezco el gran apoyo de mi director de tesis, el profesor Jorge Edgardo Martínez, quien desde el primer momento en que llegué a Chile estuvo presto a colaborarme.

ÍNDICE

DEDICATORIA 4
AGRADECIMIENTOS 5
SIGLAS 10
RESUMEN 12
INTRODUCCIÓN 13

SECCIÓN PRIMERA
LA «BIOPOLÍTICA»: LA INVENCIÓN POLÍTICA DE LA VIDA EN HANNAH ARENDT Y MICHEL FOUCAULT

CAPÍTULO 1. LA «BIOPOLÍTICA» COMO PROBLEMA FILOSÓFICO 23

§1. Panorama de las "tradiciones nacionales" actuales en biopolítica 24

a. Los anglo-foucaultianos y los *Governmentality Studies* 27
b. El "escenario francés" 36
c. «El despegue de la biopolítica en España» 41
d. "Horizonte italiano" 43
e. El "paisaje Alemán" 46
f. América latina y el feminismo 48

§2. El debate biopolítico: Foucault, Arendt, Agamben, Esposito y Derrida 53

a. «El hombre como animal político» 54
b. La biopolítica: ¿paradigma general o acontecimiento singular? 59
c. «Políticas de la amistad» 65

§3. La Filosofía Política de Aristóteles y Platón: poder sobre la vida y los asuntos humanos como preocupación del arte político 70

a. El morbo teológico de Aristóteles y Platón 71
b. Platón y los modelos ficcionales de gobierno (la orfebrería, el pastorado y el tejedor) 73
c. Aristóteles y la articulación de "bien" y "verdad" 76

§4. El problema de la biopolítica: ¿concepto u objeto? 78

a. Cuestiones metodológicas 78
b. ¿Qué no es "biopolítica"? 81
c. El problema de lo político en la Modernidad 88

RECAPITULACIÓN 94

CAPÍTULO 2. ARENDT Y FOUCAULT: en el "umbral de la biopolítica" 96

§5. La "asistematicidad" en Arendt y Foucault 98

a. "Separación y discriminación afinada" de conceptos y problemas 98
b. Escila y Caribdis o dos escollos..... 104
c. «Pensar sin barandillas» y «pensar contra los fetiches universales»..... 109
d. Verdad y riesgo (deber y responsabilidad) 112

§6. Hannah Arendt y la «administración del proceso vital de la sociedad» 119

a. Algunas distinciones esenciales 120
b. La rebelión contra la *Tierra* y la crisis de las ciencias..... 124
c. Administración doméstica de la vida..... 127
d. La rebelión contra el *mundo* y la decadencia de la política..... 129
e. Secularización y rebelión contra la *naturaleza* 132

§7. Foucault: la biopolítica como «tecnología política de gobierno sobre la vida»……133

a. La *gubernamentalidad*: condición empírica de posibilidad de la biopolítica 133
b. El Nominalismo en Foucault: entre las imágenes del cachalote y el cangrejo……...138
c. El utillaje de Foucault: *tecnologías*, *dispositivos* y *prácticas* 141
d. *Gubernamentalidad* y "biopolíticas"..... 146

§8. Arendt y Foucault: algunas afinidades electivas para pensar la "biopolítica"..... 153

a. «Pensadores impolíticos» 154
b. Papel del historiador y deconstrucción del origen solemne 157
c. «Gobierno económico de nadie»..... 161
d. «Estética de la existencia» y «singularización política» 163
e. "Biopolítica" y totalitarismo 167
f. Invención de la especie humana 171
g. «Sociedad» y «Población» 174

RECAPITULACIÓN 178

SECCIÓN SEGUNDA
"BIOPOLÍTICA COMO *PHÁRMAKON*"

CAPÍTULO 3. BIOPOLÍTICA Y TOTALITARISMO: «identificación teórica y continuidad histórica» en Agamben 185

§9. *Soberanía* y *nuda vida*: la biopolítica como lo archi-antiguo 187

a. Arendt y Foucault: una estela abierta a la *nuda vida* de Agamben 187
b. La captura de la *nuda vida* en el *umbral* del *estado de excepción* 191
c. *Homo sacer*, *campo de concentración* y *musulmán*: figuras paradigmáticas de la biopolítica 195
d. La *máquina gubernamental* bifronte: *soberanía* y *gobierno* 199

§10. Democracia liberal y totalitarismo 204

a. Las «Declaraciones de Derechos» y el *pueblo* como «fracturas biopolíticas» del proyecto democrático-capitalista 204
b. Siameses 207
c. De la biopolítica a la *thanatopolítica* 210

RECAPITULACIÓN 215

CAPÍTULO 4. BIOPOLÍTICA AFIRMATIVA Y GLOBAL: «disyunción teórica y discontinuidad histórica» en Esposito 217

§11. La *comunidad* imposible 219

a. La *comunidad* del vértigo 220
b. La *comunidad* sacrificada 223
c. La *comunidad* del contagio 227
d. La *comunidad* del mar 229

§12. El «paradigma inmunitario» 232

a. *Inmunidad* y *comunidad* 233
b. *Cuerpo* y *carne* 237
c. «Cuerpo quiasmático» y "biopolítica" 241

§13. Agamben y Esposito: clausura y apertura de la «caja negra» de la biopolítica 244

a. *Uso* y *propiedad* 245
b. «Democracia biopolítica o biopolítica democrática» 249
c. De la «caja negra» a la "caja de Pandora de la biopolítica" 255

RECAPITULACIÓN ..... .260

CAPÍTULO 5. El *PHÁRMAKON* DE DERRIDA Y LA "BIOPOLÍTICA" 263

§14. La "biopolítica como *phármakon*": crítica a la producción logo-céntrica de la idea de mundo 264

a. «Las hojas de la escritura» y el mito de Thot (lenguaje y vida) 264
b. El "umbral" como topología del "*phármakon"* 270
c. El "*quiasmo*" como ontología del "*phármakon"* y el "*oxímoron*" como gramática del "*phármakon"* 275

§15. Condiciones conceptuales e históricas de la "biopolítica como *phármakon*" 283

a. "Condiciones conceptuales" 284
b. "Condiciones históricas" 292

§16. Notas características de la "biopolítica como *phármakon*" 302

a. Emergencia y especificidad históricas 302
b. "Indecidibilidad" y *diferencia [différance]* 304
c. Función Cartográfica 307
d. Tecnología plural y "caleidoscópica" de poder sobre la vida 313
e. Carácter "nominalista" y "performativo" 314

RECAPITULACIÓN 317

ANEXO: «BIOPOLÍTICA» Y EDUCACIÓN 318

a. *Modus operandi* de la mercantilización de la educación 318
b. La irrupción del dispositivo de la calidad en la educación 321
c. El discurso empresarial de la calidad como dispositivo biopolítico 323
d. Educación "crítica" sin pensamiento crítico 326

CONCLUSIONES 328
LIMITACIONES Y RECOMENDACIONES 337
BIBLIOGRAFÍA 342

SIGLAS[1]

RG Agamben, Giorgio, (2007). *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vicenza: Universale Bollati Boringhieri editore. [Versión en castellano: *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Trad. Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: editorial Adriana Hidalgo, (2008)].

HS _____, (1998). *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller-Roazen, Standford University Press: Standford California. [Versión en castellano: *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: pre-textos, (2010a)].

EE _____, (2003). *État D' Exception. Homo sacer II*, 1. Paris: Éditions du Seuil [Versión en castellano: *Estado de excepción*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: pretextos, (2010b)].

QRA _____, (1998). *Quel che resta di Auschwitz. L' archivio e il testimone.* (Homo sacer III). Bollati Boringhieri. Prima edizione settembre. [Versión en castellano: *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. *Homo sacer III*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Quinta edición, Valencia: Pre-textos, (2010c)].

OT Arendt, Hannah, (1958). *The Origins of Totalitarianism*. Meridian Books. The world publishing Company, Cleveland and New York. [Versión en castellano: *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: alianza, (1981)].

CHM _____, (1961). *Condition de l'homme modern*. Traduit de l' anglais par Georges Fradier, Préface de Paul Ricoeur. Paris: Calmann-Lévy. (Versión en inglés: *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958). «Versión en Alemán: *Vita activa, oder Vom tätigen Leben*, München: Piper Verlag GmbH, 6. Auflage Mai 2007». [Versión en castellano: *La Condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales, Barcelona: Paidós, (1993)].

SBS _____, (2008). *Séminaire. La bête et le souverain*, Volume I (2001-2002). Édition établie par Michel Lisse, Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, Paris: Galilée. [Versión en castellano: *Seminario. La bestia y el soberano*. Trad. Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, Volumen I (2001-2002). Buenos Aires: manantial, (2008a)].

C Esposito, Roberto, (2010). *Communitas. The Origin and Destinity of Community*. Translated by Timothy Campbell. Stanford, California: Stanford University Press. [Versión en castellano: *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Trad. Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Precedida de *Colonquium* de Jean-Luc Nancy. Buenos Aires: Amorrortu, (2003)].

[1] Esta tabla corresponde a la de las fuentes primarias de esta investigación. Todas las citas han sido traducidas del castellano, aunque cotejadas con las obras originales y en algunos casos con otras en distintos idiomas. Sólo para el caso de Agamben y Esposito no fue posible conseguir algunas de las fuentes originales, en cuyo caso lo señalaremos en su momento.

I _____, (2005). *Immunitas: protección y negación de la vida*. Trad. Luciano Padilla López, 1ª edición. Buenos Aires: Amorrortu.

BBF _____, (2004). *Bíos. Biopolitica e filosofia*. Torino: Giulio Einaudi editore. (Versión en inglés: *Bíos. Biopolitics and Philosophy*. Translated and with an Introduction by Timothy Campbell. Minnesota: University of Minnesota Press, 2008). [Versión en castellano: *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Trad. Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu. (2006a)].

VS Foucault, Michel, (1976). *La volonté de savoir*. *Histoire de la sexualité*. Gallimard. [Versión en castellano: *Historia de la sexualidad, voluntad de saber*. Trad. Ulises Guiñazú. México: siglo XXI. (1986)].

FDS _____, (1997). *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France 1976. Gallimard, Seuil. Édition établie, dans le cadre de l' Association pour le centre Michel Foucault, sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Mauro Bertani et Alessandro Fontana. [Versión en castellano: *Defender la sociedad*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (2002)].

STP _____, (2004). *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France, 1977-1978. Paris: Gallimard. [Versión en castellano: *Seguridad, territorio, población*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (2006)].

NB _____, (2004). *Naissance de la biopolitique*. Cours au collège de France, 1978-1979. Seuil. [Versión en castellano: *Nacimiento de la "biopolítica"*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (2007)].

RESUMEN

Este trabajo pone como centro de investigación temática la biopolítica. Sostenemos que ésta no es reducible ni a un mero objeto macizo, como si se tratara de una esencia o sustancia, ni tampoco es simplificable a una teoría de diagnóstico de la realidad social y política. Afirmamos que ésta, más bien, opera a modo de *phármakon* o "indecidible", tratándose de una tecnología de poder sobre la vida, inscrita en prácticas, contextos históricos, nacionales y locales. Para ello, comenzamos por allanar el camino a través de un desbroce filosófico que permitirá situar a la biopolítica como problema filosófico en cuyo nacimiento están los planteamientos de Arendt y Foucault. Después de esto, pasamos revista a los enfoques biopolíticos de los pensadores italianos Giorgio Agamben (biopolítica negativa o *thanatopolítica*) y Roberto Esposito (biopolítica afirmativa) con el fin de demostrar que ambos entregan una representación definidida, pero polarizada de la biopolítica, echando cerrojo con ello a la posibilidad de interpretarla en su movimiento de "indecidibilidad" de veneno y remedio; de «dejar morir y hacer vivir». Finalmente, rehabilitamos las nociones de *umbral* para el caso de Agamben y de *quiasmo* en el de Esposito, junto con la figura del *oxímoron* para proponer lo que he denominado "coordenadas o condiciones espaciales" de la biopolítica como *phármakon*. Asimismo, planteo unas "condiciones temporales y conceptuales", y desgrano sus notas constitutivas.

La presente tesis de grado se realiza bajo los auspicios de la Beca Conicyt- 2010 de Doctorado para extranjeros sin permanencia definitiva en Chile

INTRODUCCIÓN

Esta investigación se ocupa de estudiar la "biopolítica"[2] desde una perspectiva filosófica, esto es, no como una teoría omnicomprensiva o concepto *a priori* de diagnóstico de la realidad social, cultural, política, entre otras, pero tampoco como una realidad maciza, como si pudiera trazarse la historia de un objeto que se desenvuelve bajo leyes universales y necesarias, describiendo una trayectoria lineal, uniforme y continua. Lejos de ser esto, propongo abordarla desde sus especificidades, singularidades, juegos de verdad o distintos «estilos de razonamiento» que en el entrecruzamiento de problemas, prácticas y discursos hacen posible su emergencia histórica. Ni destino inexorable al que la humanidad esté condenada, ni fenómeno completamente azaroso, arbitrario y contingente que pueda confundirse con otros como los de la globalización, el totalitarismo, el capitalismo o el imperialismo, la "biopolítica", más que constituirse en una homogeneidad heredera de una racionalidad universal, es múltiple, goza de aplicación empírica y opera a manera de "*phármakon*"[3], esto es, en términos de un "fenómeno de dos caras" o "indecidible" entre las categorías de *bíos*[4] y política[5].

[2] Para una mayor precisión, estableceré dos acepciones de la biopolítica: una general, referida a su uso común, la cual aparece sin "" comillas y otra específica, relacionada con nuestra propuesta de tesis, la cual aparecerá entre comillas.

[3] Sin pretender agotar el análisis de este término, el *phármakon* aparece ligado en el texto del *Fedro* de Platón a la preocupación de éste por distinguir entre habla y escritura. Ver: Platón, *Fedro*, Madrid: Instituto de estudios políticos, Colección clásicos políticos, 1970. La primera alusión al *phármakon* se encuentra en los comienzos de este diálogo cuando Sócrates refiriéndose al discurso de Fedro, en la doble modalidad de discurso escrito y discurso hablado, comenta que ha sido atraído fuera de la ciudad, por las "hojas del *phármakon"*, como a las bestias hambrientas a las que se les agita una rama o fruto (*Cfr*. 231d, p. 7). Las notas características de lo que entenderé por *phármakon* y su articulación con la "biopolítica" las iré desgranando en el tratamiento pormenorizado que en el comienzo de la segunda sección de este trabajo realizo a propósito de estas dos categorías. Tal noción está presente en Derrida, quien toma de Platón la idea de *phármakon* como dios de la escritura. Thot, dios de la escritura, es dios de la no-identidad que deja verse como dios del *phármakon*, ya que es díscolo a la asignación de un lugar fijo, siendo una suerte de comodín o "carta neutra" que permite el juego de la suplantación de su padre Rê. En palabras de Derrida: "el dios de la escritura se convierte así en suplente de Rê, añadiéndose a él y

¿Qué hace, entonces, que la vida (humana, animal y vegetal) y la política lejos de escindirse en pares irreconciliables, se anuden en una ambivalencia "indecidible"? ¿Acaso, vida y política son términos originalmente distintos o están intrínsecamente ligados? ¿En virtud de qué elementos llegan a cruzarse y encabalgarse procesos heterogéneos como son los fenómenos de la vida y los de la política? ¿En qué momento y de qué forma la vida ha pasado a ser el centro de interés de la ciencia, la técnica, la política y la economía para ser controlada, sustentada y manipulada? ¿Cuál es el blanco principal de la biopolítica? ¿La *nuda vida* a la que se le reduce impunemente en el campo de concentración, la vida simbólica del cuerpo político que se protege en la guerra de razas o, acaso, tal vez el exceso de su inmanencia que se escapa a todo intento de captura por la política?

Ciertamente, la vida biológica entra en la historia y se erige en objeto de saber-poder en tanto objeto jurídico de cálculos político-económicos, pero también la vida de la población. Dicha objetivación de la vida puede evidenciarse por medio de transformaciones en los saberes, cuando, por ejemplo, en el siglo XVIII el análisis de las riquezas, la historia natural y la filología no bastan para ello, haciéndose necesarias la economía política, la biología y la gramática. Por lo tanto, el *bíos* en tanto exceso de inmanencia y fuerza

---

reemplazándole en su ausencia y esencial desaparición. Tal es el origen de la luna como suplemento del sol, de la luz nocturna como suplemento de la luz del día. La escritura, como suplemento del habla". Derrida, Jacques, *La Diseminación*, Madrid: espiral/ensayo, 1975. p. 131.

[4] Aunque es Aristóteles quien usa el término *bíos* dentro de un contexto práctico como forma de vida que llevamos o conjunto de elecciones fundamentales que hacemos, ver *Ética a Nicómaco*, Madrid: Gredos, Libro I, 1095b V, 1998, es Agamben en su libro *Homo sacer I* quien siguiendo al Estagirita establece la distinción entre *bíos* como vida humana y *zoé* o vida biológica como principio vital común a todos los seres naturales vivos. Arendt, por su parte, en la *Condición humana* definirá *bíos* en términos de vida biográfica o aquella que puede ser narrada. Véase: Arendt, Hannah, *Condition de l'homme modern*. Traduit de l' anglais par Georges Fradier, Préface de Paul Ricoeur. Paris: Calmann-Lévy, 1961, p. 143. (Versión en inglés: *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958, p. 97). «Versión en Alemán: *Vita activa, oder Vom tätigen Leben*, München: Piper Verlag GmbH, 6. Auflage Mai 2007, p. 116». [Versión en castellano: *La Condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Barcelona: Paidós, 1993, p. 110 y 111]. En adelante CHM. Citaré primero del francés, luego del inglés, alemán y castellano. Para la distinción entre el *bíos* y la *zoé*, véase también: Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona: ediciones península, 1996, p. 50.

[5] El modo en que el *bíos* y la política se articulan en la "biopolítica" es el de un *Gegensatz* (contraste u oposición); no obstante, quiero precisar que no se trata de que dicha oposición polar sea la de una simple contradicción (*Widerspruch*) o antítesis absoluta, sino de una correlación, en la que ambos polos mientras se oponen se reclaman. Para una explicación pormenorizada del término *Gegensatz* ver Guardini, Romano, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-konkreten*. Mainz, 1925.

creativa que se escapa a todo intento de captura es relanzado al juego de su domesticación por la política.

Con la "biopolítica como *phármakon*" pretendo situarme a horcajadas sobre el muro de concreto que la lógica binaria ha levantado entre los binomios: lo humano/lo animal; el original/la copia; la realidad/la apariencia; el alma/el cuerpo; la razón/la locura; el origen primero/el fin último; lo normal/lo patológico; lo inmanente/lo trascendente; lo sagrado/lo profano; la bestia/el soberano; el ser/la nada; el significado/el significante. En consecuencia, dos de los efectos más funestos de la lógica dicotómica han sido: el primero, la separación, por una parte, entre los discursos biológico, químico y médico sobre la vida y, por otra, entre los discursos sociológico, antropológico y el de las ciencias políticas, los cuales suelen ocuparse de lo socio-político. El segundo, el hecho de sustentar la verdad del «estar-en-el-mundo», bien reduciéndola a una objetividad empírica, bien radicándola en el supuesto de una subjetividad trascendental. Esta forma maniquea de leer la realidad afecta a la biopolítica en su interpretación, pues ésta no es un hecho bruto a secas ni un concepto abstracto puro. Lo que quiero poner de relieve es que la "biopolítica como *phármakon*" opera como bisagra o pivote entre la universalidad de su concepto y la «singularidad del acontecimiento» nombrado. En otras palabras, mi enfoque es "nominalista"[6], pero también histórico-"performativo"[7].

Frente al primer efecto, de acartonamiento de las disciplinas, la "biopolítica" no puede encasillarse como herramienta de aplicación exclusiva de una de éstas. Antes bien, es

[6] El nominalismo dice relación con el hecho de que las «realidades transitorias o transaccionales» como las denomina Foucault, esto es la sociedad civil, el Estado, la locura, la sexualidad, el poder son «efectos de superficie» y no «universales» o entidades autónomas, auto-consistentes con vida propia. El nominalismo es un método en el que se piensa en contra de los «fetiches universales» a los que tradicionalmente se les ha rendido culto al confundirlos con realidades naturalizadas y puras, de tal suerte que lo que se debe hacer es mantener la atención en las prácticas sociales e históricas que los engendran.

[7] Performativo quiere decir, y en esto empleo la expresión «pensar biopolítico como pensar fronterizo» de Ignacio Mendiola, que "el pensar biopolítico, quizás puede ser entendido a modo de un acercamiento analítico a lo social que tiene por objeto adentrarse en el proceso mismo en el que el ordenamiento de cada forma de vida tiene lugar, en esa puesta en relación de elementos heterogéneos que desencadena, en virtud del modo en que se estructura el ensamblaje, formas de vivir, de ocupar y vivenciar los espacios (…) la biopolítica se asienta así en la multidimensionalidad (ontológica) de vivir (siempre politizado) reclamando una transdisciplinariedad (epistemológica) para comprender los modos concretos de vivir producidos". Mendiola Gonzalo, Ignacio (ed). *Rastros y rostros de la biopolítica*. Barcelona: editorial Anthropos, 2009, pp. 9 y 10. Sobre este asunto del carácter performativo de la "biopolítica" como «pensar biopolítico» volveré en el §16, «Notas características de la "biopolítica como *phármakon*"». Sección segunda de este trabajo.

interdisciplinaria y, lejos de ser gobernada por la lógica dicotómica que establece el «reparto de lo sensible»[8], está guiada por la "lógica del *phármakon*" que problematiza tanto aquello que aparece como absolutamente "dado" como aquello que funge como verdad incontrovertible. Ante el segundo efecto nefasto, la "biopolítica" entendida como "*phármakon*" reivindica el carácter irreductible de la historicidad y la temporalidad, con lo cual se abren las compuertas al pluralismo bioético y a la posibilidad de pensar espacios vitales diversos.

Para llevar a buen puerto lo anterior, el derrotero que anima este trabajo está estructurado por dos grandes secciones: en la primera, la cual está compuesta por dos capítulos, abordo la "invención política de la vida en Arendt y Foucault", de tal manera que desde estos autores podemos hablar de la politización moderna de la vida biológica. En el primer capítulo, "«la biopolítica» como problema filosófico", paso revista, en un primer parágrafo, a la discusión biopolítica contemporánea generada al hilo de distintas "tradiciones biopolíticas nacionales"[9] como la anglosajona (los anglo-foucaultianos o los *Governmentality Studies*, al igual que algunos filósofos analíticos), la francesa, la española, la italiana, la alemana y, finalmente, de América latina y el "feminismo". Después, en el segundo parágrafo, esbozo los entrecruzamientos suscitados a partir de la discusión sobre la biopolítica entablada entre los principales pensadores que vertebran esta investigación: Foucault, Arendt, Esposito, Agamben y Derrida. Dicho debate será efectuado en torno a tres tópicos: el primero, "el hombre como animal político"; el segundo, la biopolítica: ¿acontecimiento singular o paradigma general?; finalmente, las «políticas de la amistad».

Optar por estos autores, y no por otros, obedece principalmente a que mientras los dos primeros (Foucault y Arendt) establecen las condiciones para pensar la biopolítica en términos de su invención, los dos siguientes generan sus planteamientos de «biopolítica negativa» (Agamben) y «biopolítica afirmativa» (Esposito) al alero de Foucault y Arendt.

[8] La expresión «reparto de lo sensible» está presente en Jacques Rancière dentro del contexto de los modos en que se articula el régimen estético de las artes, valga decir de las relaciones entre estética y política. Véase, Rancière, Jacques. *El reparto de lo sensible. Estética y Política*. Santiago de Chile: ediciones Lom, 2009, p. 9.
[9] No se trata de escuelas ni de corrientes de pensamiento. Antes bien, en virtud de la ingente cantidad de literatura sobre el tema es la herramienta metodológica y el recurso estratégico que empleo no como fin sino como medio o pretexto para poner de relieve el carácter interdisciplinario, complejo y transnacional que debe adoptar el estudio de la "biopolítica".

Finalmente, es Derrida quien suministra la noción de *phármakon* para la comprensión filosófica de la "biopolítica" que es, en último término, la columna vertebral de este trabajo. Debo aclarar que aunque en ningún momento desarrolle la tesis de afirmar redondamente que en Derrida exista un enfoque biopolítico; no obstante, la noción de *phármakon*, empleada por él, se erige en rejilla de inteligibilidad de la "biopolítica". En el tercer parágrafo, acometo la tarea de tematizar las filosofías políticas de Platón y Aristóteles, no para hallar en ellos una suerte de biopolítica en potencia, sino que, dentro del contexto de un anacronismo controlado[10], suministrarán elementos para indicar qué no es la biopolítica. En el cuarto, presento "el problema de la «biopolítica»" e indago si se trata de un mero concepto universal o una realidad objetiva, de manera que la pregunta que formulo es si ésta puede ser concebiba bajo la lógica de una racionalidad única y homogénea. Para efectuar esto, comienzo por proponer algunas cuestiones metodológicas para después centrarme en una breve descripción de los procesos de la tecnociencia y la teología política, acaecidos en el umbral de la modernidad, para decir qué no es la biopolítica como tal, para finalizar con el planteamiento del problema de lo político en la Modernidad.

En el segundo capítulo, «Arendt y Foucault: en el "umbral de la biopolítica"», pongo de relieve, en el parágrafo quinto, la "asistematicidad" o "carácter elusivo" de estos dos pensadores frente a los cuales se erigen prejuicios intelectualistas que echan cerrojo a ver en sus modos de reflexión condiciones importantes para "la invención política de la vida". Lo que sostengo en este tópico es que sus respectivos estilos no convencionales de investigación distan de ser una debilidad y son más bien vetas que contienen la materia prima para pensar el fenómeno de la biopolítica. Los parágrafos seis y siete desgranan los principales elementos y categorías que en Arendt y Foucault permiten hablar de "invención o nacimiento de la biopolítica". En la autora de *La condición humana*, se trata de distintos cambios e inversiones de tipo tecno-científico y socio-político que, operados en el seno de la modernidad, tensionan e intensifican las relaciones entre política y vida hasta hacer que ésta última se erija en bien supremo: la rebelión contra la *Tierra* y la crisis de las ciencias

[10] La técnica controlada del anacronismo es empleada por Nicole Loraux para referirse a lo siguiente: "Quien quiera jugar entre lo actual y lo antiguo debe jugar con «tiento», pues hay que saber y volver y desplazarse constantemente para realizar las distinciones necesarias". Ver: «Elogio del anacronismo en historia». En *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*. Madrid: Akal, 2008, p. 211.

(“encabalgamiento” entre poder y saber); la administración doméstica de la vida (“encabalgamiento” entre instrumentos técnicos y procedimientos organizativos); la rebelión contra el *mundo* y la decadencia de la política, así como la secularización y rebelión contra la *naturaleza* (“encabalgamiento” entre ciencia y política). En el autor de *La historia de la sexualidad*, presento el “enfoque nominalista e histórico”, así como el uso de las nociones de «tecnología», «dispositivo» y «prácticas» que hacen parte de la «caja de herramientas» para pensar la “biopolítica”. Igualmente, menciono los distintos modelos de gubernamentalidad trabajados por Foucault y que hacen pensar no en la “biopolítica”, sino en distintas “biopolíticas”. Como cierre al capítulo dos, en el parágrafo octavo elaboro algunas “afinidades electivas” entre ellos dos para pensar “la invención o nacimiento de la biopolítica”: el hecho de ser pensadores impolíticos; el singular papel que otorgan al historiador, así como la deconstrucción que ambos emprenden del origen solemne; el hablar de un «gobierno económico de nadie»; el elaborar estrategias de resistencia y de “interrupción” de la vida en Arendt (singularización política) y al biopoder en Foucault (estética de la existencia); el tratamiento de «acontecimiento singular» que realizan de la “biopolítica” y el totalitarismo; el referirse a la invención de la especie humana y las formulaciones en torno a la «sociedad» en Arendt y la «población» en Foucault.

En la segunda sección, “biopolítica como *phármakon*”, propongo tres capítulos para su estructuración, con un anexo al final. En el capítulo tercero, “biopolítica y totalitarismo”, planteo la asimilación o «identificación teórica» efectuada por el filósofo italiano Giorgio Agamben de la biopolítica con el «bando soberano». Con el fin de dar cuenta de la anterior reducción, propongo exponer, en el parágrafo noveno, el punto de partida de Agamben de cara a su propuesta de la «*nuda vida*», que consiste, según este autor, en la no convergencia de las perspectivas de Arendt y Foucault para pensar la biopolítica, mientras que en el resto de este parágrafo describo lo que he dado en llamar “figuras del umbral”, tales como el «estado de excepción», el «campo de concentración», el «musulmán», la «máquina gubernamental bifronte». En el parágrafo décimo, bajo el título “democracia liberal y totalitarismo” recojo la idea según la cual las «Declaraciones de Derechos» y el «pueblo» en tanto «fracturas biopolíticas» llevan a Agamben a sellar la biopolítica en términos de *thanatopolítica*.

En el capítulo cuarto, "biopolítica afirmativa y global", analizo el enfoque biopolítico del filósofo Roberto Esposito señalando que su propuesta, al igual que la de Agamben, pero por otras razones es también reduccionista, porque cae en lo que Antonio Campillo ha denominado "disyunción teórica y discontinuidad histórica"[11]. Este capítulo es desarrollado en torno a tres parágrafos. En el décimo primero, "la comunidad imposible", pongo de relieve las notas características de la noción de la «comunidad» para Esposito, mientras que en el décimo segundo, elaboro la noción de «paradigma inmunitario». En el décimo tercero, presento las alternativas esgrimidas tanto por Agamben como por Esposito frente a la *thanatopolítica* y emprendo una crítica a dichas salidas para proponer una lectura de la "biopolítica en términos de *phármakon*".

En el capítulo quinto, «El *phármakon* de Derrida y la "biopolítica"» argumento en qué sentido estos dos términos se articulan. En el parágrafo décimo cuarto pongo el acento en la crítica a la producción logocéntrica de la idea de mundo, en tanto crítica a la lógica dicotómica que es la que ha alimentado una visión maniquea y compartimentada del fenómeno que venimos investigando. Por lo tanto, acometemos una deconstrucción de dicha lógica dicotómica, de la cual son presa, a nuestro juicio, las representaciones de «biopolítica negativa» de Agamben y «biopolítica afirmativa» de Esposito, pues cada uno de estos autores queda encapsulado en una interpretación reduccionista, parcial y estática de la biopolítica. De allí que deba explicar la importancia y el contexto filosófico del que surge la noción de *phármakon* como "rejilla" interpretativa a partir de la cual podemos, por una parte, superar tal lógica logocéntrica y, por otra, captar simultáneamente los efectos venenosos, destructivos y nefastos de la biopolítica, pero también los curativos y de conservación de la vida. Para llevar esto a cabo conjugo y reinterpreto las nociones de "umbral", "*quiasmo*" y "*oxímoron*", afirmando que el primero es la topología de la "biopolítica como *phármakon*", el segundo su ontología y el tercero su semántica. En el parágrafo décimo quinto abordo las condiciones tanto conceptuales como las históricas que

[11] Ver, Campillo, Antonio. "Biopolítica, totalitarismo y globalización". En Barcelona Metrópolis. Revista de información y pensamiento urbanos, No 78, primavera (abril-junio) 2010, sección "voz invitada", pp. 40-47. Este autor español también emplea la expresión «identificación teórica y continuidad histórica» para el caso de Agamben. Disponible en: http://w2.bcn.cat/bcnmetropolis/arxiu/es/page1d78.html?id=21&ui=360 Acceso en: octubre 16 de 2013.

hacen posible la "biopolítica como *phármakon*". En el orden de las condiciones "conceptuales", se encuentran las nociones de *norma*, *organismo*, *medio*, lo *social* y lo *vital*. Con respecto a las "condiciones históricas", se cuentan la cuestión histórico-política y filosófica de la *Aufklärung*, el advenimiento de las ciencias de la vida, la emergencia de un saber económico-político, la irrupción de lo social y de la población, así como la proliferación de cambios tecno-científicos. Finalmente, en el parágrafo décimo sexto, desgrano cinco notas que caracterizan de manera particular a la "biopolítica como *phármakon*". Entre tales características se cuentan: la emergencia y especificidad históricas, la "indecidibilidad" y la *diferencia*; la función cartográfica; la tecnología plural y "caleidoscópica" de poder sobre la vida y el carácter "nominalista" y "performativo". Como parte final de la investigación, presento un anexo en donde establezco los principales vínculos entre "biopolítica y educación".

En razón de que la presente investigación es temática, es decir que se centra en el problema de la biopolítica y no en un solo autor, y en virtud de la la vasta literatura tanto primaria como secundaria existente sobre el particular, he seleccionado como fuentes primarias aquellas que aparecen en la página de Siglas. Finalmente, con miras a estandarizar ciertos énfasis y matices que recorren este estudio, hago hincapié en tres detalles: el primero, es que el "utillaje" o los conceptos principales empleados por alguno de los autores citados arriba va en letra cursiva. El segundo, es el uso de las comillas dobles «» para expresiones literales, pero cortas de cualquier autor. El tercero, es la función de las comillas "" para el énfasis que imprimamos a cierto término o expresiones como, por ejemplo, "nacimiento de la biopolítica" o "biopolítica como *phármakon*".

SECCIÓN PRIMERA
LA "BIOPOLÍTICA": LA INVENCIÓN POLÍTICA DE LA VIDA EN HANNAH ARENDT Y MICHEL FOUCAULT

En esta sección pretendo establecer las principales herramientas categoriales y metodológicas de Michel Foucault y Hannah Arendt, en virtud de las cuales puede plantearse lo que he dado en llamar el "nacimiento de la biopolítica". Sostengo que dos caminos, independientes y originales, importantes para explicar la hendidura o el carácter de "indecidibilidad" que comporta la "biopolítica" han contribuido a su emergencia. El primero es el del filósofo francés Michel Foucault, quien a partir de los textos de 1970 acomete su investigación filosófica tomando como veta de estudio el asunto del poder, no para elaborar una teoría de éste, sino en relación con aquellos mecanismos, técnicas y prácticas que constituyen a los sujetos en cuanto tales. La segunda vía es la de la pensadora Hannah Arendt, quien virando desde lo político hacia lo filosófico en su obra *Los Orígenes del totalitarismo* (1951) hasta su texto *La condición humana* (1958) emprende una caracterización de nuestro tiempo.

Afirmo que si bien tanto para Arendt como para Foucault la reflexión filosófica toca en algún momento de su periplo intelectual el asunto de la dominación y el poder, ello está motivado no sólo porque en la primera se haya dado una preocupación derivada por los orígenes del totalitarismo (antisemitismo e imperialismo) o por el ambiente político de mayo del 68 y de la revolución iraní en el caso del segundo, sino porque en ambos está implícita la pregunta por el "nacimiento de la biopolítica" y está latente el problema de la politización moderna de la vida biológica.

Vale la pena anotar que el pensador francés no desplegará cabalmente la noción de biopolítica, pero sí rastreará los límites de la racionalidad gubernamental que aparece como «rejilla de inteligibilidad» de las relaciones de poder en su conjunto. Una «gubernamentalidad» que opera no sólo a nivel molecular, es decir asociada al poder en cuanto a conducción de conductas de otros en la escuela, el hospital, la prisión, entre otros, sino también a nivel molar en cuanto a la conducción de la población, del cuerpo-especie- cuya diana será el cuerpo viviente, asiento de los procesos biológicos (nacimiento,

mortalidad, salud, fecundidad, entre otros)[12]. En el caso de la pensadora alemana, quien no emplea el término biopolítica, trazando la capital distinción entre *pólis* y *oikos*; la vida y la política, al tiempo que hace hincapié en lo social como proceso importante para entender el fenómeno moderno de administración de la vida.

[12] *Cfr*. Foucault, Michel, (1976). *La volonté de savoir*. *Histoire de la sexualité*. Gallimard, p. 183. [Versión en castellano: *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*. México: siglo XXI, 1986, p. 168]. En adelante cito esta obra con la sigla VS, primero del francés y luego del castellano.

CAPÍTULO 1. LA BIOPOLÍTICA COMO PROBLEMA FILOSÓFICO

Antes de plantear el problema de la biopolítica desde una perspectiva filosófica será de gran utilidad, por una parte, establecer el debate biopolítico actual, el cual nos permitirá no tanto plantearlo, sino, más bien, poner en juego las distintas perspectivas y representaciones elaboradas acerca del fenómeno en cuestión, de manera que en relación tanto de la visión de las distintas "tradiciones nacionales" que se ocupan de la misma como de la de los principales autores que se trabajarán aquí, sentaré las bases de lo que he dado en llamar la "biopolítica como *phármakon*". La tesis principal que planteo en este primer capítulo es que la biopolítica es un problema filosófico, con lo cual no estoy diciendo que sea reflexión exclusiva de la filosofía ni que sea el único problema tratado actualmente por ésta.

Tres son los rendimientos teórico-metodológicos que me propongo extraer de dicha problematización filosófica, es decir de lo que llamaré "desbroce filosófico" para allanar el camino que nos permitirá entender la "biopolítica como *phármakon*": el primero, arribar a la intuición de que la biopolítica no es una sustancia, esencia o representación, esto es, ni es reducible a un concepto *a priori* de diagnóstico de la realidad, ni es reducible a un objeto *a posteriori* como si se tratara de una realidad objetiva y maciza. Por lo tanto, es una no-representación o "umbral de indecidibilidad". El segundo, establecer mediante el examen de la filosofía política de Platón y de Aristóteles, no para referirme a ellos como quien rastrea, vana y estérilmente aspectos de una biopolítica latente, embrionaria o en potencia, que la biopolítica no es un fenómeno de la Grecia clásica o del cristianismo medieval, sino Moderno. Es en ese escenario «impolítico», de toma de distancia frente a lo político desde el modelo jurídico-político de la soberanía territorial, que en el seno de la Modernidad la vida entra en el cálculo político y, es desde tal perspectiva, que asistimos a la "invención o nacimiento de la biopolítica". El tercero, plantear que la biopolítica, aunque pueda imprimírsele un tratamiento filosófico es un asunto interdisciplinario y que va más allá de las "tradiciones nacionales", de manera que hay que hablar de "biopolíticas locales" inscritas dentro de prácticas históricas. Estos tres "rendimientos", derivados de la problematización filosófica o "desbroce filosófico" de la biopolítica, que atraviesan este primer capítulo, contribuirán a que en el capítulo segundo pueda proponer el entrecruzamiento de las perspectivas arendtiana y foucaultiana de cara a lo que daré en llamar "invención o nacimiento de la biopolítica".

§1. Panorama de las "tradiciones nacionales" actuales en biopolítica

En virtud de la profusa literatura no sólo filosófica, sino también de la proveniente de otras disciplinas como la sociología, las ciencias políticas, la medicina, la educación, entre otras que abordan el fenómeno de la biopolítica, desde el punto de vista de sus manifestaciones extrínsecas, voy a esbozar, en primer lugar, una visión de conjunto por **"**tradiciones nacionales**"** acerca de dicho problema para después, en segundo lugar, centrarme únicamente en los "diálogos" entablados y en los desarrollos intelectuales entre Foucault, Arendt, Agamben, Esposito y Derrida por tratarse de los autores que vertebran fundamentalmente esta investigación. Lo que pretendo es, en último término, poner de relieve algunos entrecruzamientos suscitados dentro del contexto de un debate filosófico que premitirá ir matizando y precisando la categoría de la que nos ocupamos.

Fue con el sueco Rudolf Kjellén, hacia 1905, dentro del escenario de crisis de fundamento de la política que emerge la noción de biopolítica[13], más exactamente, "en el contexto de las concepciones racistas e imperialistas del Estado-nación soberano"[14]. Esto quiere decir que a comienzos del siglo XX, la biopolítica hace parte del lenguaje usado en escritos fascistas que la asocian al Estado como organismo y ser viviente que requiere de un espacio vital. En último término, dentro de tal contexto, la biopolítica es interpretada como «biologismo estatal», cuya cuestión nuclear es "la nueva idea de un Estado fuerte, combativo y orientado a mantener viva y extender la propia nación, para lo cual es la guerra el mejor de los medios"[15]. Este antecedente a la biopolítica foucaultiana, permite establecer la distinción, en palabras de Edgardo Castro, entre dos conceptos de biopolítica:

> En un primer sentido, el término biopolítica hace referencia a una concepción de la sociedad, del Estado y de la política en términos biológicos y, más precisamente, patológicos: el estado es una realidad biológica, un organismo, y, puesto que este organismo vive en un continuo desorden, la política tiene que basarse en la patología. En un segundo sentido, y en un movimiento inverso al anterior, aunque no sin relaciones con él, el término biopolítica es utilizado para dar cuenta del modo en que el estado, la política, el gobierno se hace cargo, en sus cálculos y mecanismos, de la vida biológica del hombre. El primer sentido es el que ha dominado la historia del término hasta los años

[13] Kjellén, Rudolf. Stormakterma. Konturer kring samtidens storpolitik, Stockhol, 1905. *Grundriβ zu einem System der Politik*, Leibzig, 1920.
[14] Campillo, Antonio, 2010, pp. 40-47.
[15] Görlitz A., Prätorius R (eds) *Handbuch Politikwissenschaft*. Reinbek, Rowohlt, 1987.

> setenta del siglo XX; el segundo se ha impuesto, en esos años, a partir de los trabajos de Michel Foucault[16].

Luego del sueco, y de autores como Jacob von Uexküll y Roberts en la línea de considerar el Estado como organismo viviente, paulatinamente se ha generado una especie de hiperinflación del término, pasando por otros registros como los de una biopolítica ligada a la historia de la humanidad[17] y a la naturaleza[18], de manera que no resulta tan fácil organizar a los autores y la literatura que han proliferado alrededor de éste[19], siendo Foucault, en la segunda mitad de los años setentas, quien emplea el neologismo para referirse a una gran tecnología que comporta en su seno una mutación histórica, propia del occidente moderno, más exactamente en los siglos XVIII y XIX. Dicha transformación se condensa en el paso del «hacer morir y dejar vivir» del paradigma de la soberanía al «hacer vivir y dejar morir» de los mecanismos de seguridad, cuya característica esencial de estos últimos es el «poder sobre la vida».

A continuación, propongo abordar la biopolítica desde la óptica de las "tradiciones nacionales". A primera vista resulta problemático imprimir un tipo de orden al asunto de la biopolítica a partir de "tradiciones"; sin embargo, no lo es en la medida en que por éstas no entiendo una serie de autores que configurando una escuela o corriente de pensamiento compartan ciertas tesis, conceptos, metodologías o problemas. Se trata más bien de una opción estratégica con la que busco levantar un mapa lo más actualizado posible que destaque distintos territorios en cuyo interior, lejos de encontrar elementos homogéneos y unificados, se pueden rastrean matices y diferencias que dan cuenta del complejo y

[16] Castro, Edgardo. «Biopolítica y gubernamentalidad». En Revista Temas & matices, No 11, volumen 6, primer semestre, 2007, p. 9. Disponible en: www.unioeste.br/saber. Acceso en: octubre 16.

[17] Véase, Starobinski, A. *La biopolitique. Essai d'interprétation de l'histoire de l'humanité et des civilisations*. Paris: Impr. Des Arts, 1960. Morin, Edgar, *Introduction à une politique de l'homme.* Paris*:* Seuil, 1999.

[18] Ver Caldwell, Lynton, «Biopolitics: Science, Ethics and Public Policy». En The Yale Review, n. 54, 1964, pp. 1-16. Davies, James, *Human Nature in Politics: the dynamics of political behavior*. New York: John Wiley & Sons, 1963.

[19] Esposito se refiere a tres enfoques distintos de biopolítica, anteriores a los análisis de Foucault: el «organicista» de entre guerras y localizado en Alemania (Kjellén y Uexküll); el «humanista» de los años sesenta en Francia (Aaron Starobinski y Edgar Morin) y el «naturalista», surgido en el mundo anglosajón en los años setenta (Lynton Caldwell y James Davies). Esposito, Roberto, (2004). *Bíos. Biopolitica e filosofia*. Torino: Giulio Einaudi editore, p.p. 6-16. (Versión en inglés: *Bíos. Biopolitics and Philosophy*. Translated and with an Introduction by Timothy Campbell. Minnesota: University of Minnesota Press, 2008, p.p. 16-24) [Versión en castellano: *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Trad. Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2006a, pp. 27-41]. De aquí en adelante esta obra será citada con la sigla BBF, en el orden: italiano, inglés y castellano.

variopinto fenómeno que tratamos. Por citar tan sólo unos ejemplos, y para ilustrar lo que planteo en este apartado: no es lo mismo, a pesar de ser los tres autores italianos, el enfoque *thanatopolítico* y "mega-ontológico"[20] de Agamben que subyace a su concepción de biopolítica, quien la presenta como inexorable e ineludible destino de la humanidad, que la concepción «biopolítica afimativa» de Esposito, quien menciona la importancia de que se "introduzca en la política la potencia de la vida"[21], ni es lo mismo la perspectiva *noo-política* de Maurizio Lazzarato quien la expone como parte de las tecnologías humanas de «gobierno de los demás» [22]. En consecuencia, abordo el fenómeno de la biopolítica a partir de la topología de "tradiciones nacionales" cuya lógica es la de poner a discutir los principales autores que allí se aglutinan, pues eso mostrará que las que debaten en el fondo son, en muchos casos, disciplinas como la sociología, la biología, la economía, la historia, la antropología, la ciencia política, el derecho, la biomedicina y la biotecnología, lo que hace de la "biopolítica", precisamente, un problema transnacional e interdisciplinario.

Varios son los horizontes de trabajo contemporáneos que gravitan alrededor del asunto de la biopolítica: en primer lugar, uno anglosajón, entre los cuales cabe mencionar a Nikolás Rose, Peter Miller, Collin Gordon, Graham Burchell, Mitchel Dean, Pat O̓ Malley, Ian Hacking y Arnold Davidson, por citar, quizás, los más conocidos; un segundo horizonte es el francés, en el cual pongo de relieve a François Ewald, Daniel Defert, Robert Castel,

[20] En Agamben encontramos una interpretación de la biopolítica como una suerte de concepto de gran formato que la reduce a su aspecto más negativo en términos de *thanatopolítica*, la cual se evidencia, según este autor, en los campos de concentración nazi y en los Estados totalitarios del siglo XX, lugares por excelencia, según él, de la biopolítica moderna. Ver Agamben, Giorgio, (1998). *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller-Roazen, Standford Univerity Press: Standford California, p. 10. [Versión en castellano: *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: pre-textos, 2010a, p. 13]. En adelante, citaré esta obra con la sigla HS, primero del inglés y después del castellano.

[21] Esposito, Roberto, *Biopolítica y Filosofía*. Buenos Aires: Grama ediciones, 2006b, p. 17. Las preguntas formuladas por Esposito que giran alrededor de esta «biopolítica afirmativa» son: "¿es posible una biopolítica finalmente afirmativa, productiva, que se substraiga al retorno irreparable de la muerte? ¿Es imaginable, para decirlo con otras palabras, una política no ya sobre la vida, sino de la vida? ¿Y cómo debería o podría configurarse?". Esposito, 2006b, p. 17.

[22] Lazzarato acometerá la tarea de investigar las técnicas de conducción de la conducta de los demás, no desde la cara biológica de la población (nacimientos, enfermedad, muerte, etc), sino a partir de su otro polo, es decir el de lo público (opiniones, creencias) de modo que explorará una veta no profundizada por Foucault y, con ello, se apartará del enfoque biopolítico de reducirlo a lo biológico (*nuda vida*) de Agamben cuando estudie las técnicas que movilizan el cerebro, la memoria y la atención (*noo-política*). Ver Lazzarato, Maurizio, *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006, p. 99.

Jacques Donzelot, Gilles Deleuze, Jean Luc Nancy, Jacques Rancière y Jacques Derrida; un tercer escenario es el español, en el que se destacan Francisco Vázquez García, Antonio Campillo, Javier Ugarte, Ignacio Mendiola, Gonzalo Velasco, Salvador Cayuela y German Cano; un cuarto en Italia, entre los cuales se cuentan: Roberto Esposito, Giorgio Agamben, Antonio Negri, Giovanna Procacci, Laura Bazzicalupo, Paolo Virno, Maurizio Lazzarato, Ottavio Marzoca; un quinto escenario es Alemania con Thomas Lemke, Susanne Lettow y Peter Sloterdijk; finalmente, en sexto lugar, en América latina es importante mencionar a investigadores como Vanessa Lemm y Miguel Vatter, miembros-fundadores de la red latinoamericana de biopolítica en Chile; Edgardo castro y Silvia Grinberg en Argentina; Sylvio Gadelha, Alfredo Veiga-Nieto y Maura Corcini Lopes en Brasil; Santiago Castro en Colombia. En el caso del feminismo, destaca Donna Haraway. Por cuestiones de espacio y delimitación me ocuparé de aquellos autores más representativos de cada país, y que permiten arribar a algunas intuiciones capitales de cara a pensar la biopolítica en su estado actual.

a. Los anglo-foucaultianos y los *Governmentality Studies*

En la lección del 1º de febrero de 1978, correspondiente al curso *Sécurité, territoire, population*, Foucault abre la problemática de la «gubernamentalidad»[23], para lo cual lleva a cabo una genealogía del concepto de gobierno[24]. Quienes trabajan a partir de esta cantera

[23] Por «gubernamentalidad» Foucault entiende tres cosas: "el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja, de poder, que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber, la economía política, como instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. En segundo lugar, por «gubernamentalidad» entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo occidente, no ha dejado de conducir, desde hace muchísimo tiempo, hacia la preeminencia de este tipo de poder que se puede llamar el «gobierno» sobre todos los demás: soberanía, disciplina; lo que ha comportado, por una parte, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y por otra, el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, creo que por «gubernamentalidad» habría que entender el proceso o, más bien, el resultado del proceso por el que el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en los siglos XV y XVI en Estado administrativo, se vio poco a poco «gubernamentalizado»". Foucault, Michel, (2004). *Sécurité, territoire, population.* Cours au Collège de France, 1977-1978. Paris: Gallimard, p. 111 y 112 [Versión en castellano: *Seguridad, territorio, población.* Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 136]. En adelante cito esta obra: STP, primero del francés y luego del castellano. También en Foucault, Michel, «La Gubernamentalidad». En Obras esenciales. Volumen III: *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999a, p. 195.

[24] Por «gobierno», siguiendo a Guillaume de La Perrière, (1555). *El espejo político, que contiene diversas maneras de gobernar*, el pensador francés entiende "la recta disposición de las cosas, de las que uno se hace cargo para conducirlas a un fin conveniente". Foucault, 1999a, p. 183.

abierta por el filósofo francés, precisamente, son en el mundo anglosajón (Inglaterra, Canadá, Estados Unidos, Australia) los que abanderan los así llamados «estudios de la *gubernamentalidad*»[25]. Estos análisis, inspirados en la analítica foucaultiana del poder, encuentran su punto de arranque con la creación en Londres de la *History of the Present Research Network*[26], en el año 1989. No obstante, aunque estas investigaciones ponen como centro de reflexión las tecnologías neoliberales de gobierno, más específicamente los siglos XIX y XX, no constituyen un *corpus* teórico homogéneo. Por eso sus análisis son más empíricos, locales, históricos y microfísicos y, por lo tanto, ponen el acento en la especificidad de las racionalidades políticas y las tecnologías gubernamentales[27].

Antes que enfatizar en una teoría del Estado, del poder o del gobierno desde la que de un modo ortodoxo se han venido analizando los asuntos del poder y su legitimación, Peter Miller[28], Nikolas Rose[29], Mitchell Dean[30], Graham Burchell[31], Colin Gordon[32] y Pat

[25] Para una mirada pormenorizada de estos autores angloparlantes, así como su resistencia a ser considerados como una escuela, ver: Papalini, Vanina *et al*. «Estudios de la Gubernamentalidad: la subjetividad como categoría de la política». En Revista Astrolabio, Número 8, 2012, p. 190-208. Para establecer algunas relaciones entre Foucault y los estudios de la "gubernamentalidad", ver: Carné, Martín, «Gobernabilidad: una aproximación conceptual desde la perspectiva de la gubernamentalidad». En Revista Debates, Porto Alegre, v. 6, p. 9-27, set-dez, 2012. Para la recepción de Foucault en el mundo angloparlante, véase: Rose, Nikolas y O' Malley, Pat, «Governmentality». Annual Review of Law and Social Science, Volume 6, 2006, pp. 83-104. Versión en castellano, la cual citaré en adelante: "Gubernamentalidad". En Revista Astrolabio, Número 8, (CIECS), Conicet y Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 2012, pp. 115-152. Este último artículo también puede verse en O' Malley, Pat; Rose, Nikolas & Valverde, Mariana, *Governmentality*. University of Sydney. Sydney Law School, Legal Studies Research, Paper No 09/94, September 2009e. Disponible en: http:/ssrn.com/abstract = 1474131. Acceso en: septiembre 5 de 2013.

[26] Creada por los británicos Nikolas Rose, Andrew Barry, Thomas Osborne, y en donde también participan el estadounidense Paul Rabinow, el australiano Mitchel Dean y el español Francisco Vásquez García, entre otros.

[27] Acerca del ensamblaje o interdependencia entre las racionalidades políticas y las tecnologías de gobierno de cara a comprender la articulación entre vida individual, grupos y organizaciones con las aspiraciones de las autoridades en el contexto de las democracias liberales avanzadas, ver Rose, Nikolas y Miller, Peter, *Political Power beyond the State: Problematics of Government*, The British Journal of Sociology, Vol. 43, No 2. (junio de 1992), pp. 173-205.

[28] Profesor en la London School of Economics and Political Science.

[29] Sociólogo, teórico social, profesor de sociología y Director del Departamento de ciencias de la Salud y Medicina Social en el King`s College, en Londres, Inglaterra. Ha dirigido el centro de investigaciones BIOS (Center for the study of Bioscience, Biomedicine, Biotechnology and society) en el que claramente la biopolítica establece un diálogo con disciplinas relativamente jóvenes como la biociencia, la biomedicina y la biotecnología.

[30] Profesor de sociología en la University of Newcastle, Australia.

[31] Ha escrito varios ensayos sobre Foucault y traducido al inglés obras de este autor como *The Hermeneutics of The Subject* (volume 6). Lectures at the Collège de France 1981-1982, *The Government of Self and Others*

O Malley[33] estudian las formas de gobierno prescindiendo del Estado, pues éste no es entendido como punto de partida, evitando, así, caer en el mito de su unidad previa y en la abstracción grosera de considerarlo fuente suprema de todo poder político. Antes bien, lo interpretan como punto de llegada, esto es, como efecto de prácticas gubernamentales. El prejuicio de sobrevaloración del Estado en términos de «monstruo frío», como si fuera una entidad con entrañas, es soslayado por estos autores por medio de su enfoque nominalista, es decir que el Estado pasa a ser articulado con las actividades del gobierno, de manera que no interesa "el Estado-dominación de la sociedad, sino la "gubernamentalización" del Estado"[34]. Por lo tanto, esta perspectiva de análisis de la *gubernamentalidad* se erige en un estilo de investigación de cuño empírico que "busca identificar diferentes estilos de pensamiento, sus condiciones de formación, los principios y saberes de los que se apropian y los que generan, las prácticas en las que consisten, cómo son llevadas a cabo, sus polémicas y sus alianzas con otras artes de gobierno"[35]. Entre las distintas racionalidades políticas o «estilos de pensamiento»[36], los autores citados analizan las formas modernas de gobierno como son el liberalismo clásico, el welfarismo y el neoliberalismo.

Peter Miller y Nikolás Rose estudian las reglas que ponen en juego tácticas, técnicas y formas de conocimiento como *modus operandi* del gobierno de las «sociedades liberales avanzadas». Ambos autores ponen el acento en la pragmática de la acción del gobierno, pues éste opera construyendo un «régimen de verdad» desde pequeños modos de hacer: «técnicas de calculación» y registro, aprendizaje de hábitos de trabajo y competencias

(Volume 7). Lectures at the Collège de France 1982-1983 y *The Courage of Truth.* Lectures at the Collège de France 1983-1984 (volume 8), entre otras. Todas en macmillan Publishers.

[32] Quien participó en los seminarios impartidos por Foucault en el *Collège de France.*

[33] Profesor en la University of Sydney.

[34] Rose, Nikolas y Miller, Peter, 1992, p. 175.

[35] Nikolas Rose y Pat O Malley, 2012, p. 116.

[36] Tal expresión, acuñada por Ludwig Fleck, es definida por Francisco Vázquez García "para designar un nivel enunciativo que, a diferencia de lo que sugiere la noción kuhniana de "paradigma" es previo y condición de posibilidad para la formulación de proposiciones verdaderas o falsas". En Vásquez García, Francisco, (2013a). «La medicalización y su sombra». Biopolíticas de la identidad sexual (España 1870-2007). Cortesía del autor. Una primera versión de este artículo fue presentada el 5/09/2013 en el IV Coloquio Latinoamericano de Biopolítica y II Coloquio Internacional de Biopolítica y Educación. *Bienes comunes, tecnologías de gobierno, contra-conductas,* celebrado en Bogotá del 3 al 6 se septiembre de 2013.

profesionales, diseño de espacios, interacción con máquinas, etc[37]. A finales de los ochentas, estos investigadores continúan el enfoque nominalista de Foucault quien piensa el poder a partir de racionalidades múltiples, pero específicas, las cuales son inherentes a diversas prácticas históricas que muestran al Estado como un efecto inestable, móvil y complejo. Por lo tanto, dentro del análisis de las «sociedades neoliberales avanzadas» la estrategia no es la de achicar, desmantelar o replegar el Estado, sino la de desplegar técnicas de gobierno de conducción de las conductas que desembocan en el lema «ser empresario de sí mismo», el cual se erige en un modo de construcción de subjetividad. Dentro del contexto de las «sociedades neoliberales avanzadas», como Foucault lo deja ver en *Seguridad, territorio, población*, "se perfila una técnica muy distinta: no obtener la obediencia de los súbditos a la voluntad del soberano, sino influir sobre cosas aparentemente alejadas de la población, pero que, según hacen saber el cálculo, el análisis y la reflexión, pueden actuar en concreto sobre ella"[38]. Estas mismas ideas de Foucault son seguidas por aquello que Peter Miller y Nikolás Rose, en su ensayo *Governing Economic Life*, denominan «acción a la distancia», y en virtud de esto señalan: "un análisis del "gobierno" moderno necesita prestar atención al papel otorgado a los mecanismos "indirectos" para alinear la conducta personal, social y económica con objetivos socio-políticos"[39].

En los comienzos de los años noventas, junto a Peter Miller, Graham Burchell y Colin Gordon coeditarán el emblemático y fundacional texto *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*[40]. Este texto del año 1991 emerge en un contexto en que los experimentos neoliberales de las administraciones de Ronald Reagan (1981-1989) y Margaret Thatcher (1979-1990), quienes casi coinciden en el mismo tiempo de gobierno, han empezado a consolidarse. Como indicaré más adelante (§7), Foucault hablará de

[37] *Cfr*. Miller, Peter y Rose, Nikolas, «Political Power beyond the State: Problematics of Government». En *Governing the Present: Administering Economic, social and Personal Life*. Cambridge: Polity Press, 2008, p.p. 53 y 63.
[38] STP, 74 [95].
[39] Miller, Peter & Rose, Nikolas, «Governing Economic Life». En Barry Smart. *Michel Foucault, Critical Assessments*, 1998, Volume seven, p. 146.
[40] Allí se abordan problemas como el gobierno de la pobreza (Giovanna Procacci), la libertad (Graham Burchell), la estadística (Ian Hacking), la inseguridad y el riesgo (François Ewald, Daniel Defert y Robert Castel), la criminología (Pasquale Pasquino) y el placer (Jacques Donzelot).

«racionalidad gubernamental»[41], y no desarrollará el concepto de biopolítica, pues aquélla es la condición empírica de posibilidad de ésta. Igual que para el pensador francés, estos autores entenderán la *gubernamentalidad* como "conducción de conductas, tanto de uno mismo como de otros, pero también como un arte de gobierno o actividad que pretende guiar, modelar o afectar la conducta de la persona o las personas"[42].

Esta "tradición", compuesta por sociólogos, antropólogos, historiadores, filósofos y economistas, comporta un fuerte componente interdisciplinario, toda vez que se esfuerza, desde los años noventas, por ampliar la aplicación empírica de la «caja de herramientas» foucaultiana a problemas como la pobreza, la estadística, la seguridad, el riesgo, entre otros. Con estos neo-foucaultianos se evidencia que la biopolítica dista de ser un macro-concepto que opera bajo el alero de una racionalidad homogénea y corresponde, más bien, a un contexto histórico específico, a un campo de verdad constituido por determinadas prácticas.

Naturalmente que para nuestro interés en el estudio de la biopolítica frente a un tratamiento filosófico de la misma resulta capital preguntarse, ¿en qué medida categorías como la pobreza, la estadística, la criminología, la seguridad social, en tanto son más afines a discursos de las ciencias políticas, la economía, la sociología, pueden ser consideradas dignas de una reflexión filosófica? Uno de los prejuicios que podrían salir al paso de este trabajo es aquel que ve a la biopolítica como asunto no filosófico, al tiempo que se nos podría reprochar lo siguiente: ¿No es la biopolítica en este caso, el de estar interconectada a problemas más empíricos y propios de otras disciplinas, una especie de baza que con sospecha se esté jugando permanentemente allí donde se la requiera para dar cuenta de fenómenos de orden social, cultural y político?

Un acercamiento de cara a responder la pregunta anterior, precisamente, es Nikolas Rose quien abre las compuertas a una serie de disciplinas y problemas en los que es menester la reflexión filosófica. El texto *The politics of Life Itself: Biomedecine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*, crea una atmósfera en la que el cuerpo de los

[41] «*Governmental rationality*».
[42] Gordon, Colin, «Governmental Rationality: An Introduction». En Graham Burchell, Collin Gordon y Peter Miller (eds.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991, p. 2. La traducción es mía..

individuos, más que sus conciencias y almas es interpelado por saberes expertos como las biotecnologías, la genética, la biología molecular, al tiempo que se da un control sobre procesos vitales a través de técnicas como la reproducción asistida, de manera que se apunta al "control de procesos vitales del cuerpo y de la mente"[43]. En este orden de ideas, al decir de Rose «las biopolíticas contemporáneas» se han transformado en «políticas moleculares». De allí también que autores como Kottow[44], refiriéndose a Rose, hablen de una «biopolítica tecnocientífica».

En Rose encontramos un periplo de al menos tres desplazamientos en el estudio de la biopolítica, aunque todos ellos marcados por el trabajo empírico y analítico que se resiste a los macroconceptos, y que privilegia diagnósticos localizados y específicos. Por eso para el británico las herramientas conceptuales no son totalizantes y son útiles no por lo que dicen, sino por lo que «hacen». El primero centrado en los saberes y prácticas «*psi*» (psicología, psiquiatría y psicoanálisis), en la medida en que estos saberes expertos junto con las tecnologías terapéuticas y políticas de salud mental se erigen en dispositivos que instituyen en las personas verdades al generar en ellas un modo de autocomprenderse. De allí que se hable en Rose de procesos de «subjetificación»[45], los cuales surgen de articular las nociones foucaultianas de subjetivación y sujeción. El segundo, virando de las disciplinas «*psi*» a tecnologías del «*bíos*», enfatiza en las biociencias, las biotecnologías y la genética como saberes expertos que intervienen al individuo no para normalizaro sino para transformarlo y maximizarlo. Finamente, su trabajo se enfoca en la «era del cerebro», exporando, así, el camino de las neurociencias, y el modo en que se gobierna la conducta de las personas mediante intervenciones farmacológicas.

---

[43] Rose, Nikolas. *The politics of Life Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton: Princeton University Press, 2007, p. 16.

[44] *Cfr*. Kottow, Miguel. «Salud pública y biopolítica», En Nuevos Folios de Bioética, No 2, Agosto. Universidad de Chile, Facultad de medicina, 2010, p. 13.

[45] Para Rose la «subjetificación» "designa todos esos procesos y prácticas heterogéneos por medio de los cuales los seres humanos llegan a relacionarse consigo mismos y los otros como sujetos de cierto tipo, la subjetificación tiene entonces su propia historia. Y esa historia es más práctica, más técnica y menos unificada de lo que permiten suponer las descripciones sociológicas". Rose, Nikolas, «Identidad, genealogía, historia». En Hall, Stuart y Du Gay, Paul, (Comp.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 218-219. Para el vínculo entre gobierno de sí mismo y disciplinas «*psi*», del mismo autor ver: Rose, Nikolas, «The Psychological Complex: mental measurement and social administration». Ideol. Conscious, 1979, 5:5--70. «Calculable Minds and Manageable Individuals». Hist. Hum. Sci, 1988, 1: 179—200. «Governing the soul: The Shaping of the Private Self». London: Routledge, 1989.

Retomando la pregunta acerca de qué tan filosófica y rigurosa puede resultar acometer una investigación de la biopolítica que, ineludiblemente, indaga sobre asuntos que pueden resultar triviales como la estadística y la enfermedad, la pobreza y la población, la «policía médica» y la medicalización, el riesgo y la libertad, sostengo que, precisamente, como mostraré en el parágrafo (§15): «Condiciones conceptuales e históricas de la "biopolítica como *phármakon*"», algunos de estos elementos fungen como condiciones histórico-políticas para el "nacimiento de la biopolítica". Finalmente, Pat O' Malley[46] se refiere a que dentro del proceso de la sociedad disciplinaria a la sociedad del control y la vigilancia se configura un *homo prudens* que es «empresario de sí mismo» en su aspecto proactivo y se vigila a sí mismo en su aspecto represivo. En esta doble faz podemos intuir la "indecidibilidad" de la "biopolítica" o lo que he denominado "biopolítica como *phármakon*".

Quiero referirme a dos autores, Ian Hacking[47]y Arnold Davidson[48], quienes, aunque no pertenecen a los estudios en gubernamentalidad, declaran la deuda contraída con

[46] Para abordar los variopintos problemas (el riesgo, el crimen y la criminología, la *gubernamentalidad* y el prudencialismo) que este autor investiga, ver: O' Malley, Pat. «Risk, and Criminology». University of Sydney. Sydney Law School, Legal Studies Research, Paper No 09/87, January 2009a. Disponible en: http:/ssrn.com/abstract = 1473572. Acceso en: septiembre 3 de 2013. «Governing Risk». University of Sydney. Sydney Law School, Legal Studies Research, Paper No 09/86, September, 2009b. Disponible en: http:/ssrn.com/abstract = 1473553. Acceso en: septiembre 3 de 2013. «Governmental Criminology». University of Sydney. Sydney Law School, Legal Studies Research, Paper No 09/84, September 2009c. Disponible en: http:/ssrn.com/abstract = 1472890. Acceso en: septiembre 3 de 2013. «Governmentality and Risk», University of Sydney. Sydney Law School, Legal Studies Research, Paper No 09/98, September 2009d. Disponible en: http:/ssrn.com/abstract = 1478289. Acceso en: 5 de septiembre de 2013. O' Malley, Pat, Rose, Nikolas & Valverde, Mariana, «Governmentality». University of Sydney. Sydney Law School, Legal Studies Research, Paper No 09/94, September 2009e. Disponible en: http:/ssrn.com/abstract = 1474131. Acceso en: septiembre 5 de 2013. O' Malley, Pat, «Neoliberalism and Risk in Criminology». University of Sydney. Sydney Law School, Legal Studies Research, Paper No 09/83, September 2009f. Disponible en: http:/ssrn.com/abstract = 1472862. Acceso en: septiembre 5 de 2013. «Uncertainty Makes Us Free': Risk, Insurance and Freedom». University of Sydney. Sydney Law School, Legal Studies Research, Paper No 09/99, September 2009g. Disponible en: http:/ssrn.com/abstract = 1478256. Acceso en: septiembre 15 de 2013. «Risk, Crime and Prudentialism». Revisited. University of Sydney. Sydney Law School, Legal Studies Research, Paper No 09/22, October, 2009h. Disponible en: http:/ssrn.com/abstract = 1492477. Acceso en: septiembre 15 de 2013.

[47] Canadiense, primer filósofo anglófono en ocupar una cátedra en el *Collège de France* de París. Para el interés de este autor en Foucault, véase: Hacking, I.: «The Archaeology of Foucault». En Hoy, David Couzens (ed), (1986a). *Foucault: A Critical Reader*. Oxford, Blackwell, pp. 27-40. [Versión en castellano: *Foucault.* Trad. Antonio Bonano. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1988].

[48] Profesor en la Divinity School, director del "France-Chicago Center", uno de los grandes expertos de la obra de Foucault. Para el interés de este autor en Foucault, ver: Davidson, Arnold I. «Arqueología, genealogía, ética». En Hoy, David Couzens (ed), *Foucault.* Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1988, p.p.

Foucault y siguen la senda de la filosofía analítica y de la ciencia[49]. Ambos han sido fuertemente influidos por textos como *La Arqueología del saber* de Foucault, en tanto a partir del «análisis del discurso» generan una aplicación del mismo a saberes como la estadística en el caso de Hacking y a la psicopatología de las perversiones en el de Davidson, inscribiendo así su trabajo en las denominadas «prácticas de sí» o «tecnologías del yo», las cuales son prácticas que no producen la subjetividad desde afuera sino desde los mismos seres humanos, de manera que dichas prácticas están enclavadas en la libertad y son inherentes al campo de la ética, lo cual es relevante para la filosofía.

Uno de los principales aportes de Hacking para los estudios en biopolítica, en la línea de acuñar categorías que explican la construcción de subjetividad, es la expresión «*façonner les gens*» o «*Making up people*»[50] «inventar o construir gente», la cual es explicada como «efecto bucle», esto es, por una parte, de aquello que las clasificaciones hacen a las personas y, por otra, de cómo los cambios suscitados en la identidad de éstas, a su turno, modifican las clasificaciones. Recordándonos una vez más a Foucault, este autor enfatiza en un «nominalismo dinámico» que consiste en establecer "cómo los nombres interactúan con lo nombrado"[51]. Sin duda, en su libro *La domesticación del azar* (1991) deja ver cómo las prácticas burocráticas, las enfermedades, el crimen, los jurados dan sustento al «mundo probabilístico». Al tomar a éstas como blanco de sus investigaciones, este autor usa el método genealógico con el fin de mostrar la emergencia de una «realidad transitoria», es decir de la probabilidad como saber científico, que antes no existía como tal, pero que en la modernidad junto con las técnicas estadísticas se erige en técnica de poder y control social.

243-255. Davidson, Arnold I. *Foucault and his interlocutors*, Chicago: The University of Chicago Press, 1997, pp. 1-17. En este texto encontramos del mismo Davidson: «Structures and Strategies of discourse: remarks toward a history of language».

[49] A este respecto, véase el trabajo de Francisco Vázquez García, «Foucault y la filosofía analítica». En Revista Ambiente Jurídico, Facultad de derecho, Universidad de Manizales, No 11, 2009b, p.p. 112 y 133. En este texto Vázquez se refiere a Hacking y Davidson como «seguidores analíticos» del filósofo francés.

[50] Hacking Ian, «Making up people». En Thomas C. Heller, Morton Sosna, and David E. Wellbery. *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the self in Western Thought*. Stanford: Stanford University Press, California, 1986b, p. 222.

[51] Hacking, Ian. «*Making Up People*». London Review of books, 17 August, 2006a, p. 23.

Hacking sigue a Foucault en una analítica de corte genealógico que se juega en el nivel de nimios acontecimientos locales que pasan inadvertidos, lo cual es ilustrado en la siguiente nota: "el genio de Foucault es descender a los pequeños dramas, dotarlos de datos que casi nadie más ha observado, y convertir estas puestas en escena en claves para una serie hasta ahora no pensada de confrontaciones de las cuales, afirma él, está compuesta la estructura ordenada de la sociedad"[52]. En este orden de ideas, el trabajo de Hacking también versa sobre las pequeñeces y novedades que dan cuenta del azar y de cómo ese azar es domesticado, al igual que la vida lo es por el cálculo político, que emplea las técnicas estadísticas. En suma, se trata de "biopolíticas" que operan sobre todo el cuerpo social para su captura a través de diversos dominios como la legislación, la medicina, la criminología, la sociología, la historia, etc., El vínculo entre Foucault y Hacking a través de la biopolítica queda establecido en las siguientes líneas que este último comenta:

> La distinción entre el cuerpo político y el cuerpo de la persona parece buena, pero en realidad no veo la polarización de Foucaut en los textos que nos interesan (…) Pero no importa cómo tomemos la polarización de Foucault, pues la biopolítica en alguna forma estuvo presente en la civilización occidental desde el siglo XVIII o antes[53].

Por su parte, los aportes de Arnold Davidson a la biopolítica se realizan dentro del campo de la psicopatología de las perversiones. Influenciado por el análisis arqueológico de Foucault y, más exactamente, por el análisis de las prácticas discursivas, este autor se enfoca en el estudio de la emergencia histórica y epistemológica de la sexualidad. Por medio de la metodología de la «epistemología histórica», este investigador demuestra cómo la «experiencia de la sexualidad» está vinculada con la configuración de un «estilo de razonamiento», esto es el saber psiquiátrico que conforma a la sexualidad como su objeto en el último tercio del siglo XIX, desplazando, al mismo tiempo, otro estilo dominante en el pensamiento médico de esa época, el patológico. Para Davidson: "la sexualidad tiene una consistencia ontológica intramundana, es un objeto que se encuentra en el mundo"[54]. En

---

[52] Hoy, David Couzens (Comp), *Foucault*. Buenos Aires: Nueva visión, 1988, p. 36. El texto contiene artículos sobre Foucault de autores angloparlantes como Richard Rorty, Charles Taylor, Barry Smart, Arnold Davidson.

[53] Hacking, I., *La domesticación del azar. La erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos*. Sevilla: editorial Gedisa, tercera reimpresión, 2006b, p. 46.

[54] *Cfr*. Davidson, Arnold, *La aparición de la sexualidad. La epistemología histórica y la formación de conceptos*. Barcelona: Alpha Decay, 2004, pp. 187-210.

términos biopolíticos, la sexualidad se encabalga, por una parte, en los dispositivos disciplinarios del cuerpo en tanto manejan, intensifican y distribuyen sus fuerzas y economizan sus energías y, por otra, se aplica a la regulación de las poblaciones. Así, el trabajo de Davidson evoca a Foucault para quien «el sexo es pozo del juego político» en tanto superficie de agarre y poder de la vida del cuerpo y de la vida de la especie.

b. El "escenario Francés"

En este contexto varios autores hacen hincapié en «la cuestión social» y, más exactamente, en el problema del riesgo y el «Estado providencia». Se trata de los franceses François Ewald[55], Jacques Donzelot[56], Daniel Defert[57] y Robert Castel[58], quienes tienen como común denominador la tarea de "llenar" un espacio de estudios gubernamentales soslayados por Foucault, es decir la emergencia del Estado benefactor del siglo XX, pues en los cursos de 1978 y 1979, *Nacimiento de la Biopolítica*, el filósofo de Poitiers aborda el liberalismo clásico de finales del siglo XVIII y el neoliberalismo alemán y norteamericano del siglo XX, siendo, éstos tres, en suma, dominios específicos de *gubernamentalidad* con lógicas propias.

Los cuatro autores citados los he seleccionado aquí, porque hicieron parte del mencionado texto fundacional sobre la «Gubernamentalidad», *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Sus aportes van en la vía de enfatizar formas particulares de verdad, en las que, como es el caso de las compañías de seguros en Europa en el siglo XIX, están acompañadas de tecnologías biopolíticas de gobierno, una de las cuales es la tecnología del riesgo. Lo que vincula a estos investigadores es que abordan el riesgo, no desde una perspectiva ontológica, esto es, como si se tratara de una sustancia intrínsecamente real,

[55] Historiador y filósofo, fue asistente de Foucault en el *Collège de France* desde 1974 hasta su muerte en 1983. En un principio el trabajo de este autor francés se vincula a los de la *gubernamentalidad* planteados por los anglosajones; sin embargo, en los noventa se convierte en asesor de MEDEF (Movimiento Empresarial Francés) y el PARE (Plan de Reingreso al Mercado Laboral), lo que llevará a que pensadores como Negri lo califiquen de «derecha Foucaultiana» y el Argentino Tomás Abraham de «foucaultiano maldito».
[56] Sociólogo urbano e historiador de lo social.
[57] Quien fuera compañero de Foucault desde 1963 hasta su muerte en 1984. Activista y presidente fundador del AIDES, organización sobre el SIDA francés.
[58] Filósofo y sociólogo francés, hereda la genealogía de Foucault para rastrear la cuestión de la «metamorfosis de lo social» desde una genealogía del trabajo y del salario. Asimismo, trabajó con Pierre Bourdieu.

sino como técnica probabilística capaz de realizar predicciones con el fin de reducir daños frente a eventos clasificados.

En suma, el riesgo es "una manera particular en la que los problemas son vistos o imaginados y enfrentados"[59]. No obstante, cada uno de los autores aborda diversas formas que reviste el riesgo. François Ewald[60] y Daniel Defert analizan el tema de la «aseguración», asunto del cual el primero ya se venía ocupando en el texto *L' Ètat Providence*, en tanto enfoca el riesgo como tecnología del «estado de bienestar». Por su parte, Daniel Defert[61] lo encara en tanto emerge dentro del contexto de compensación de seguros para los trabajadores, lo cual conlleva consecuencias morales y políticas para éstos, pues de estar vinculados a una comunidad social pasan a ser meros sujetos impersonales.

Robert Castel[62] aborda el problema del riesgo desde la psiquiatría y Donzelot[63] se refiere a la «aseguración» en relación con la emergencia de lo social. En el caso de Castel, quien emplea hacia los ochentas la expresión «gestión del riesgo», el ascenso de las incertidumbres y del riesgo mismo son el efecto de la flexibilidad laboral extrema y del mercado que hacen su asiento en un nuevo régimen de un capitalismo, ya no industrial, sino financiero que es, en útimo término, el de una «sociedad laboral mundializada». Como resultado de dicha mundialización, el autor habla de una «desafiliación» o exclusión social en que las personas, en virtud de las precarias condiciones del trabajo, son frágiles y vulnerables, siendo vistas como «normales», pero incapacitadas para el mercado o «inútiles normales». Siguiendo a Foucault, Castel, en su libro *La metamorfosis de lo social*, traza una genealogía del trabajo y del salario estableciendo una homología no lineal entre los

[59] Rose, Nikolas y Malley, Pat, 2012, p. 133.
[60] Ewald, François, «Insurance and Risk». En Graham Burchell, Collin Gordon y Peter Miller (eds.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991, pp. 197-210.
[61] Defert, Daniel, «"Popular Life" and Insurance Technology». En Graham Burchell, Collin Gordon y Peter Miller (eds.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991, pp. 211-234.
[62] Castel, Robert, «From Dangerousness to Risk». En Graham Burchell, Collin Gordon y Peter Miller (eds.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991, pp. 281-299.
[63] Donzelot, Jacques, «The Mobilization of Society»; «Pleasure in Work». En Graham Burchell, Collin Gordon y Peter Miller (eds.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991, pp. (169-180); (251-280).

«inútiles para el mundo» (vagabundos anteriores a la Revolución industria) y categorías de «inempleables» más actuales. Asimismo, este autor definirá al vagabundo en términos de:

> «Inútiles para el mundo», su destino ejemplifica el drama del desafiliado por excelencia, el que, no teniendo ningún «estado», no goza de ninguna protección (…) Los dos criterios constitutivos de la categoría de vagabundo se han vuelto explícitos: la falta de trabajo, es decir la ociosidad asociada con la falta de recursos, y el no tener «reconocimiento», es decir carecer de pertenencia comunitaria[64].

Para estos autores las tecnologías liberales, a diferencia de la economía clásica, lidian con lo social, es decir con el hecho de tener que gobernar no la pobreza individual sino la «pauperización de las masas», la cual es vista como desorden y peligro, pero que no ha sido solucionada por el paradigma de la economía de mercado del siglo XVIII. Por ello la «pauperización de masas» se transforma en objeto de análisis y debe gobernarse a través de estrategias que inserten al trabajador dentro del régimen de seguridad social, no para suprimir los riesgos que le acechan y combatir la disfunción del orden social, sino para gestionarlos, de manera que las compañías de seguros por medio del cálculo de probabilidades intervienen sobre acontecimientos probables. Con la seguridad social, como nueva estrategia gubernamental, no se busca eliminar sino distribuir, esto es, democratizar el riesgo, pues cada ciudadano acepta compartir la carga que como empleado asume al hacerse responsable del riesgo por el trabajo que ha aceptado.

En aras de ilustrar de qué manera los «estudios de la gubernamentalidad», desde la perspectiva de estos autores franceses, se vinculan con la biopolítica, que es el asunto que nos interesa, pondré de relieve el trabajo de Jacques Donzelot. Este sociólogo urbano, en los textos *La policía de las familias* (1977) y *La invención de lo* social (1984), se propuso trazar la emergencia de una sociedad (historia de la superficie social)[65] de carácter policiaco

[64] Castel, Robert. *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salario*. Buenos Aires: Paidós, 1997, p.p. 90 y 91.

[65] Esta es una idea presente en Arendt, la del auge de lo social que ni es lo público ni lo privado, pero que contribuye a borrar los contornos de estas dos esferas. En Donzelot auge de lo social y crisis de la familia son efectos de las mismas líneas, mientras que en Arendt el advenimiento de lo social y la crisis del Estado-nación son efectos de la *zoé* sobre el espacio de aparición. «Lo social» es para Donzelot, en palabras del mismo Deleuze: "un dominio híbrido, especialmente en las relaciones entre lo público y lo privado (…) el método de Donzelot consistirá en extraer pequeños clones puros, sucesivos o simultáneos, cada uno de los cuales actuará para formar un contorno o un plano, un carácter del nuevo dominio". Donzelot, Jacques, *La policía de las familias*. Valencia: Pre-textos, 1998, p. 234. Por Clon, Deleuze entenderá una "pequeña línea de mutación de la familia".

que, al arrastrar en su seno prácticas de transformación de la familia, conectan a esta última con lo social y lo económico. Por lo tanto, la familia se convierte en nexo de terminaciones nerviosas de aparatos que le son exteriores. Estos nuevos dispositivos actúan sobre la familia a partir de un doble juego: por un lado, la penetran directamente, haciendo actuar a través de la norma a los miembros de la familia contra la autoridad patriarcal, organizando en nombre de la protección sanitaria y educativa de esos miembros la supresión del poder paterno. Por otro lado, "inducen la reorganización de la vida familiar en torno a una preocupación por aumentar su autonomía haciendo intervenir las normas como otras tantas ventajas propicias para una mejor realización de esta autonomía, apoyándose en una liberalización de las relaciones intra-familiares"[66].

Se concentra sobre la familia toda una batería de intervenciones que, no obstante, no se agotan en su rostro represivo, sino que, antes bien, se despliegan sobre ella con el ropaje de la «ciencia de la policía» en tanto ciencia del bienestar que sirve a intereses nacionales. Asistimos, pues, con «la policía de las familias» a una suerte de «biopolítica afirmativa» que surge en el siglo XVIII frente al problema de la mortalidad de infantes, por cuanto estos son entregados a los hospicios, a las nodrizas domésticas y, en el caso de los niños ricos, a la «educación artificial». Estas distintas formas de "abandono" conllevan al empobrecimiento de la nación, pues se dilapidan las fuerzas vivas que podrían utilizarse en tareas de colonización, milicia, marina, entre otros. No obstante, en ese mismo siglo, el problema que también conduce a un tratamiento biopolítico de «lo social» es el de los hijos ilegítimos abocados al vagabundeo, pues se tornan en cargas públicas para el Estado. En virtud de ésto, en este mismo siglo, la familia burguesa toma la forma de un invernadero y se reorganiza de cara a imperativos económicos y sociales. En consecuencia, hacia finales de este período, encontramos una sociedad Estado-policía sustentada en el poder jurídico de la familia, de una sociedad del matrimonio civil y de la «constitución de lo social».

[66] Donzelot, 1998, p. 92.

El método empleado por este autor francés es genealógico, funcional, estratégico y de «grabado»[67], pues él sitúa en la modernidad los dispositivos que hacen actuar la familia, la cual se convierte más en un mecanismo que en una institución. Jacques Donzelot estudia el paso de un gobierno «de las familias» en el Antiguo Régimen a un gobierno «por la familia» en el seno de una sociedad tutelar, en la que se gobierna por medio de las familias y la policía se erige en técnica de regulación de poblaciones en el siglo XVIII. La policía es «técnica biopolítica» en tanto se trata de:

> Tecnologías políticas que van a actuar sobre el cuerpo, la salud, las formas de alimentarse y de alojarse, las condiciones de vida, sobre todo el espacio cotidiano a partir del siglo XVIII y en los países europeos. Técnicas todas que en su momento inicial encuentran su polo de unificación en lo que se llamaba entonces *la policía*: no en el sentido estrictamente represivo que nosotros le damos hoy, sino según una acepción mucho más amplia que englobaba todos los métodos de desarrollo de la calidad de la población y del poder de la nación. «*La policía* tiene como misión asegurar el bienestar del Estado mediante la sabiduría de sus reglamentos, y aumentar sus fuerzas y su poder tanto como sea capaz. La ciencia de la policía consiste, pues, en regular todo lo que se relaciona con el estado actual de la sociedad, consolidarla, mejorarla y hacer de tal forma que todo contribuya al bienestar de los miembros que la componen. Trata de que todo lo que compone el Estado sirva para la consolidación y el acrecentamiento de su poder, pero también para el bienestar público».[68]

Con respecto al siglo XIX, Donzelot señala el cambio de un «patriarcalismo familiar» a un «patriarcalismo de Estado», tránsito que supone la colonización de la familia por técnicos, tutores sociales, educadores, médicos, psiquiátras, jueces, entre otros. En otras palabras, la familia se convierte en epicentro de «lo social», para lo cual es intervenida por técnicas como el informe social, el examen médico-psiquiátrico, y, a su vez, es atravesada por prácticas asistenciales, prácticas educativas, prácticas de vigilancia, prácticas de prevención y prácticas de normalización. Con todo ello, se configura un régimen de verdad o «estilo de pensamiento».

Al preocuparse por fabricar una familia sana, y controlar globalmente la población, se van dibujando los contornos de «lo social»: se esculpe una sociedad tutelar y de policía que intenta dar respuesta al problema del pauperismo por medio de normas sanitarias y educativas emanadas del Estado (normalización), implantación de servicios públicos (contrato y tutelarización social) como las viviendas sociales, las cajas de ahorros, las

[67] La imagen la usa el mismo Deleuze en el epílogo al libro ya citado de Donzelot para mostrar el modo en que éste describe algunas de las prácticas que causan la mutación de la familia como la de la visita filantrópica introducida en las instituciones de caridad, cuyo marco general es el Tribunal de menores.
[68] Donzelot, 1998, p. 10.

escuelas, ayudas familiares para contener a las poblaciones pobres. Por lo tanto, «lo social» "estirpa del funcionamiento de lo económico esa parte del pobre que había tenido que asumir mal que bien durante el siglo XIX y lo libera así de esa última traba"[69].

c. El «despegue de la biopolítica en España»

En este escenario destaca el profesor Francisco Vázquez García de la universidad de Cádiz, quien a hombros de Foucault realiza una aplicación de la biopolítica a través de un trabajo genealógico a problemas relacionados con la historia de la sexualidad en España en general[70], así como con la Historia de la prostitución en Andalucía, en particular. Del mismo modo, este autor, como contribución única en su género, efectúa una investigación que en palabras suyas tiene por interés establecer "el despegue, en España, de la racionalidad biopolítica"[71].

En *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*, Francisco Vázquez da cuenta de los distintos desplazamientos y heterogéneas formas de biopolítica, inspiradas en los tipos ideales propuestos por Mitchell Dean, de tal modo que antes de hablar de biopolítica como un concepto de formato universal se trata de "biopolíticas", como por ejemplo: la absolutista (1600-1820) que emerge a propósito del problema de la despoblación del reino; la liberal clásica (1820-1870) cuya racionalidad específica surge en oposición al «Estado de policía» propio de la biopolítica absolutista, dando lugar a procesos de autorregulación del Mercado, la Sociedad civil y la Población.

[69] Donzelot, 1998, p. 90.

[70] De este mismo autor, para la investigación genealógica en torno a la historia de la sexualidad en España, ver Vázquez García, Francisco y Moreno Mengíbar, Andrés. *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España*, siglos XVI-XX, Madrid: Akal 1997. Vázquez García, Francisco y Moreno Mengíbar, Andrés. *Historia de la prostitución en Andalucía*, Fund. José Manuel Lara, 2004. Vázquez García, Francisco and Cleminson, Richard. "*Los invisibles*". *A history of Male Homosexuality in Spain* (1850-1940), Cardiff: University of Wales Press, Iberian and Latin American Studies, 2007. Traducido al castellano en la editorial Comares, Granada, 2012. Vázquez García, Francisco and Cleminson, Richard. *Sex, Identity and Hermaphrodites in Iberia* (1500-1800), 2013b, pickering and chatto. Sobre la temática de "biopolítica", ver su participación en dos libros colectivos: Vázquez García, Francisco. «Empresarios de nosotros mismos. Biopolítica, Mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal», En Ugarte, J. *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*. Barcelona: Anthropos, 2005. Vázquez García, Francisco, «Biopolítica y «población» en el pensamiento moderno (España, siglos XVII-XVIII)». En Arribas, Sonia; Cano, Germán y Ugarte, Javier. *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*. Madrid: cataratas, Colección arbor, CSIC, 2010, p. 134.

[71] Vázquez García, Francisco, *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*. Madrid: ediciones Akal, 2009, p. 18.

Asimismo, este autor habla de una «biopolítica interventora» (1870-1939), cuyo modelo de fondo es el Estado Bismarckiano. Sobre estas tres formas de biopolítica versa la investigación mencionada, dejando planteadas la «biopolítica totalitaria» (1940-1975); la «biopolítica social» (1975-1985) y la «biopolítica neoliberal» (1985-)[72]. En suma, Francisco Vázquez, quien pertenece a la *History of the Present Research Network*, continúa el camino abierto por Foucault de trazar la historia de diferentes formas de *gubernamentalidad*; no obstante, con aplicación original al contexto español.

Sin pretender agotar la producción del pensamiento biopolítico en España varios son los hitos que se agrupan entre los años 2005 al 2010. Uno importante para la investigación genealógica de «despegue de la biopolítica en España» fue el curso impartido en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia en los años 2005 y 2006, en el cual participó Francisco Vázquez, dentro del contexto del programa de doctorado: «España y Europa: historia intelectual de un diálogo», del cual fuera Antonio Campillo su director. De aquí surge la publicación mencionada *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940,* como «obra síntesis» dedicada a Francisco Tomás y Valiente y Ernest Lluch quienes estudiaron la primera biopolítica española del pensamiento ilustrado. En la Universidad de Murcia, espacios académicos como estos dieron lugar a tesis como, por ejemplo, la de Salvador Cayuela Sánchez, dirigida por Antonio Campillo Meseguer, y que toma a Francisco Vázquez como «gran referencia de su trabajo». En esta investigación, Cayuela acomete el análisis de la biopolítica en la España franquista[73].

Ese mismo año en el 2005 se publica el libro colectivo: "*La administración de la vida. Estudios biopolíticos"*, cuyo coordinador Javier Ugarte hace hincapié en el enfoque histórico, interdisciplinario y filosófico que se imprime a la biopolítica. El estudio versa sobre el análisis de la biopolítica que hasta ese momento no es tenido muy en cuenta. En palabras del propio Ugarte: "llama a atención lo desconocido que resulta este enfoque en

[72] *Cfr*. Vázquez, 2009, pp. 16 y 17.
[73] Cayuela Sánchez, Salvador, *Por la grandeza de la patria. La biopolítica en la España de Franco* (1939-1945). Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2014.

España, incluso el olvido en el que permanece"[74]. De manera que los ensayos allí presentados intentan cubrir tal necesidad. Vale la pena anotar que Ugarte también orientó el seminario sobre biopolítica: «Hacer vivir, dejar morir» en los cursos 2006-07 y 2007-08 con sede en el CSIC de Madrid. Fue así como en el 2010, Javier Ugarte, junto con German Cano y Sonia Arribas publican el libro: *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*. En este sentido de publicaciones destacadas sobre la biopolítica, en el 2008 un encuentro celebrado el 21 y 22 de septiembre en la Facultad de Ciencias Sociales y de la comunicación de la Universidad del País Vasco, da lugar al libro: *Rastros y rostros de la biopolítica* editado por Ignacio Mendiola.

d. "Horizonte italiano"

Dentro del horizonte italiano, Giorgio Agamben y Roberto Esposito representan, sin lugar a dudas, una lectura postfoucaultiana de la biopolítica que, partiendo de Foucault, no obstante tomará distancia de éste siendo abastecidos por otras vías, de tal manera que intentan problematizarla yendo más allá de él. Para llevar a término dicho propósito, Agamben formula una «biopolítica negativa» o *thanatopolítica* que toma como herramientas de análisis las relaciones establecidas entre *ley* y *violencia* de Walter Benjamin, la elaboración del *estado de excepción* de Carl Schmitt, así como la preocupación por la *técnica* de Heidegger. A su turno, Esposito explorará la noción de *comunidad* apoyado en Jean Luc Nancy y propondrá, como se verá más adelante, una «biopolítica afirmativa» inspirada en los análisis del cuerpo y de la carne emprendidos por Spinoza, Canguilhem, Simondon, Deleuze, Michel Henry y Merleau Ponty. Del mismo modo, el italiano plantea en su «paradigma de inmunización» (*paradigm of immunization*), como lo presentaré en el próximo parágrafo, convergencias y divergencias con Derrida respecto de éste.

En el libro *Homo Sacer I: poder soberano y la nuda vida*, Agamben articula tanto a Arendt como a Foucault de cara a una comprensión propia del biopoder. No es mi interés desarrollar aquí las contribuciones de la reflexión de ambos a Agamben, pues esto será

[74] Ugarte, Javier. "*Presentación". La administración de la vida. Estudios biopolíticos*. Barcelona: Anthropos, 2005, p. 11.

materia del parágrafo (§9-a) «Arendt y Foucault: una estela abierta a la *nuda vida* de Agamben», sino poner de relieve las distintas vetas que se van abriendo en relación a la problemática de la biopolítica. Por ahora, enfatizo que mientras Esposito habla de «paradigma inmunitario» y su reflexión se orienta hacia una «biopolítica afirmativa», Agamben se refiere al paradigma de *estado de excepción* y al *campo de concentración* como modelos de la biopolítica en occidente. Del mismo modo, este autor desgrana nociones que desarrollaré en el parágrafo mencionado, tales como *nuda vida*, *homo sacer*, *musulmán*, *forma de vida*, *inoperosidad*, entre otras para pensar la biopolítica.

Por otra parte, la reflexión acometida por Foucault en torno a la biopolítica, según Esposito deja de lado un "eslabón" importante que él agrega, el cual es la "dinámica inmunitaria"[75]. Mientras que para el pensador francés el modelo jurídico político de Hobbes no es más que un encubrimiento de las voces discordantes de la lucha y de la conquista que quedan ocultas en el Contrato social, para el pensador italiano la «institución del poder soberano», la autoridad soberana misma, actúa como «artificio inmunitario» de la *comunidad* contra las amenazas de retorno al conflicto que ella misma suscita. En palabras de Campbell, en términos de «aporía inmunitaria de la comunidad», el soberano es "quien inmuniza la *comunidad* desde el propio exceso implícito en ésta: del deseo de adquirir el bien del otro, y de la violencia implicada en tal relación (…) la *comunidad*, por lo tanto, se inmuniza a sí misma instituyendo al poder soberano"[76]. En consecuencia, para Esposito, *inmunidad* y *comunidad* son presupuestos para la biopolítica, de manera que el triángulo *inmunitas*, *comunitas* y *bíos* se erige en el problema de fondo para situar la emergencia de la misma en la Modernidad. Para el filósofo italiano el «paradigma inmunitario moderno» contiene la especificidad de lo «intrínseco», es decir que en la relación entre política y vida, *nomos* y *bíos*, la producción de la vida es inmanente al poder que se ejerce "sobre" ésta.

[75] Esposito, 2006b, p. 17.
[76] Campbell, Timothy, «Translator's Introduction. Bíos, Immunity, Life. The Thought of Roberto Esposito», En *Bíos. Biopolitics and Philosophy*. Translated and with an Introduction by Timothy Campbell. Minnesota: University of Minnesota Press, 2008, p. xii. La traducción es mía. También en Campbell, Timothy, «Bios, Immunity, Life. The thought of Roberto Esposito». En Project Muse, Scholarly journals online, Diacritics/summer 2006a, p. 5.

Del mismo modo este autor hablará de la *Humanitas,* la cual "considerada durante siglos como aquello que sitúa a los hombres por encima de la simple vida común a las otras especies, y cargada además, precisamente por ello, de valor político, no deja de adherirse cada vez más a su propia materia biológica"[77]. En esta cita late, por una parte, la problemática foucaultiana del hecho biológico de la Modernidad y del acontecimiento de la especie humana y, por otra, la amenaza de la política por la irrupción de la vida biológica a partir del advenimiento de la sociedad como acontecimiento moderno. Como lo señala el autor de *Bíos. Biopolítica y filosofía*, pretendiendo seguir la misma actitud crítica de Arendt[78] y Foucault, la deriva y precipicio que deben conocerse son la *inmunidad* y la *comunidad*. Actitud crítica que queda retratada en el siguiente pasaje: "fue así también para Arendt y Foucault, ambos conscientes de distinto modo de que sólo se podía subir desde el fondo si se conocían sus derivas y precipicios. Es el camino que yo mismo he tratado de seguir trabajando, en sentido inverso, dentro de tres dispositivos nazis: la *normativización absoluta de la vida*, el *doble cierre del cuerpo* y la *supresión anticipada del nacimiento*"[79].

Aunque desde un ángulo muy diferente al de Agamben y Esposito, otro italiano que piensa el fenómeno de la biopolítica es Antonio Negri, quien comparte con el norteamericano Hardt, en su célebre libro *Imperio*, la idea de un «nuevo orden biopolítico mundial»: el *Imperio,* cuyo "objeto de su mando es la vida social en su totalidad, y por esto el imperio presenta la forma paradigmática del biopoder"[80]. Estos autores se apoyan menos en Foucault y más en Deleuze en la perspectiva de una sociedad de control.

Finalmente, cierro este horizonte biopolítico italiano con Giovanna Procacci, quien haciendo parte de los estudios de la *gubernamentalidad* emprende una genealogía de la «economía social»[81] como crítica al liberalismo clásico de Smith y Ricardo. Ella pone

[77] BBF VIII (4) [11].
[78] Varios son los escritos en los que Esposito cita a Arendt: En (1999), a propósito del «no-origen» de la política para Arendt; (BBF 2006a), en donde el italiano reconoce que seguirá el camino abierto por ésta; (2006b), en donde alude al «nacimiento» como posibilidad de una «biopolítica afirmativa»; (2006c), dentro del contexto de los pensadores impolíticos.
[79] BBF 16 (11) [21].
[80] Hardt, Michel y Negri, Antonio. *Imperio*. Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 2000, p. 6.
[81] Procacci, Giovanna, «Social economy and the government of poverty». En Graham Burchell, Collin Gordon y Peter Miller (eds.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991, pp. 151-168.

énfasis en la «pauperización» que se escapa al análisis de la economía clásica por no entrar en su campo de «régimen de verdad», pues tal ciencia económica, pretendía ser neutra, y se interesaba más por la conquista de la «felicidad pública». En este sentido para Procacci, siguiendo a Sismondi el problema es el del equilibrio social y no tanto aumentar la riqueza o la búsqueda de la felicidad bajo el parámetro de procurarla para el «máximo número de individuos», sino la del cuerpo social en su conjunto. No se trata, pues, de la suma de las felicidades individuales, sino de la «felicidad de la nación». En consecuencia, el terreno estudiado por Procacci es el que se correponde con una «biopolítica interventora» o «asistencialista» que moviliza un «estilo de razonamiento» que no intervenga directamente la pobreza sino el medio ambiente que la produce.

e. El "paisaje Alemán"

En Alemania la biopolítica adopta la forma de una indagación por el presente en términos histórico-políticos, esto es sobre la sociedad económica alemana. Así, por ejemplo, Peter Sloterdijk, quien usa el concepto de «antropotécnica»[82] por primera vez en 1991 en la conferencia *Normas para el parque humano* (1991) y al que ha dado un tratamiento más pormenorizado en *Tienes que cambiar tu vida* (*Du musst dein Leben ändern*) (2009), enfatiza en el «presente» del hombre como el resultado de prácticas por las cuales él se produce y trasciende a sí mismo. Tal concepto significa, por una parte, «mejora del mundo» (*Weltverbesserung*) y, por otra, «mejora de uno mismo» (*Selbverbesserung*), significados que en nomenclatura foucaultiana son equivalentes a los de «biopolítica de las poblaciones» en el primer caso y a las «tecnologías del yo» en el segundo. En palabras de Santiago Castro:

> Dos acepciones que, como veremos, operan respectivamente una interesante transformación de los conceptos "biopolítica" y "cuidado de sí", que según Sloterdijk quedaron incompletos en la obra de Foucault, pues según el alemán, una comprensión adecuada del modo en que los hombres gobiernan a otros y se gobiernan a sí mismos sólo es posible a través de un tipo de reflexión a la que Foucault se negó toda su vida; la antropología filosófica[83].

[82] Sobre el concepto «antropotécnica» de Peter Sloterdijk, ver: Castro-Gómez, Santiago. «Sobre el concepto de antropotécnica en Peter Sloterdijk». En Revista de Estudios Sociales, Bogotá, agosto de 2012, No 43, pp. 63-73. Disponible en: http://dx.doi.org/10.7440/res43.2012.06 Acceso en: febrero 19 de 2014.
[83] Castro, 2012, p. 64.

Sloterdijk es influido por la tradición de la antropología filosófica de Arnold Gehlen para quien el hombre es un «ser deficitario» (*Mängelwesen*), lo cual se corresponde con el mito prometeico según el cual el ser humano está desprovisto de lo que otros animales sí tienen, como por ejemplo los órganos de ataque, de tal manera que en compensación el hombre produce un medio ambiente artificial o una suerte de prótesis. Lo que se ilustra es, entonces, el origen de la técnica, no como algo fortuito o accidental, sino como una emergencia que obedece a la necesidad de su supervivencia; no obstante, la técnica en el hombre no es algo externo sino inherente a él en términos de acción de compensación. Heredero también de la genealogía de Nietzsche, Sloterdijk, (*En el mismo barco*), en el contexto de las hordas primitivas plantea la noción de «Balsas sociales», las cuales actúan como «incubadoras técnicas» en las que se cultivan repertorios de experiencias que se erigirán en caparazones artificiales o esferas de inmunidad para poder estar-en-el mundo. En este sentido, la antropogénesis consiste, por lo tanto, en que el hombre desde siempre se ha construido individual y colectivamente por medio de la creación de esferas artificiales: la antropogénesis es *autopoiesis* y *autoinmunización*[84].

La relación entre la *antropotécnica* y la biopolítica estriba en que la fórmula foucaultiana de «hacer vivir y dejar morir» se plasma en el «mejoramiento del mundo» (*Weltverbesserung*), haciendo de los demás «empresarios de sí mismos» (capitalismo) y logrando mejorar las competencias productivas de las masas; sin embargo, las *antropotécnicas* para Sloterdijk no están precedidas por un sujeto o dueño, al igual que para Foucault no lo está el poder y, es por eso que, el gobierno es «de nadie»[85]. En palabras de Santiago Castro, tal conjunción entre *antropotécnica* y biopolítica consiste en lo siguiente:

[84] Dentro del contexto de los atentados del 9/11, Jacques Derrida hablará de «perversión autoinmune» o «fatalidad autoinmune», véase, Derrida, Jacques. «Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales». En Borradoni, Giovanna, (ed). *La filosofía en una época de terror*. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida. Madrid: Taurus, 2003, pp. 131-198.

[85] En este punto, también Hacking piensa que detrás de las técnicas estadísticas aunque haya tecnócratas el asunto es más complejo y menos evidente, pues "las tácticas van tomando forma progresivamente sin que nadie sepa bien qué significan. Si pasamos a la práctica de reunir información sobre las poblaciones, cada nueva clasificación y cada nuevo cómputo dentro de esa clasificación está diseñado por una persona o una comisión con un objetivo directo y limitado en la mente. Luego la población misma es crecientemente clasificada, reordenada y administrada por principios, cada uno de los cuales es presentado inocentemente por este o aquel tecnócrata. Obtenemos «un complejo juego de apoyos en mutua dedicación, diferentes mecanismos de poder»" En Hacking, I., «The Archaeology of Foucault». En Hoy, David Couzens. *Foucault. A Critical Reader*. Oxford, 1986, p. 35. [44].

"he aquí el meollo de la biopolítica vista como antropotécnica: los Estados se convierten en úteros artificiales criadores de hombres que hacen del trabajo productivo el vehículo para la generación de riqueza colectiva"[86].

Por su parte Thomas Lemke[87] a caballo entre los términos «biocapitalismo», o el modo en que la producción científica del conocimiento no está divorciada de la producción capitalista, y «materia vibrante» (*vibrant Matter*), o el modo en que se considera a la vida ya no como pasiva, inactiva y unitaria, sino como activa y plural, propone remarcar el concepto de biopolítica dentro del análisis del gobierno. En otras palabras, para este autor «gobernar», siguiendo a Foucault, es el «gobierno de las cosas», pero no sólo el gobierno de lo humano, sino también de la vida no humana. Con ello, Lemke se sirve del «arte de gobernar» en términos de aquello mismo que establece los límites entre lo relevante y no relevante, lo aceptable y no aceptable, de tal modo que son los elementos materiales (el medio) los que ejercen el poder sobre lo humano; Sin embargo, no es que las cosas estén por un lado y lo humano por el otro; antes bien, el gobierno es de relaciones, de modo que lo importante acá es preservar o mantener la tensión entre lo humano y lo no humano; lo social y lo natural. En consecuencia, esta reconsideración de la biopolítica dentro del análisis del gobierno de lo humano y la vida no humana le permitirá a Lemke efectuar una crítica a las prácticas neoliberales contemporáneas[88].

f. América latina y el feminismo

En América latina cabe destacar los nombres de Vanessa Lemm, Edgardo Castro, Santiago Castro y Alfredo José da Veiga-Neto. Lejos de configurar una corriente o escuela, encontramos distintos ángulos y énfasis a la hora de trabajar la biopolítica.

---

[86] Castro, 2012, p. 70.

[87] Profesor de sociología en la Johann Wolfgang Goethe-Universität de Frankfurt. Miembro del comité editorial de la revista «Foucault Studies». Lemke habla de dos líneas de recepción de la biopolítica foucaultiana: la primera, una teoría social y política que pone el acento en el significado de la política. Según este autor, en esta línea se inscriben Agamben, Esposito, Negri, Hardt. La segunda, una sociología de la ciencia y de la tecnología que enfatiza en la «materia de la vida». A esta veta pertenecería Nikolas Rose y, también él mismo, pues su trabajo se centra en el estudio social de las tecnologías genéticas y reproductivas.

[88] *Cfr.* Baele, Stéphane and Lemke, Thomas. «An interview with Thomas Lemke: Foucault today. On the theoretical relevance of Foucauldian concepts of "governmentality" and "biopolitics"» Emulation, vol 2, No 4, mai, 2008. Disponible en http://www.revue-emulations.net/archives/n-4---la-construction-du-politique/lemke Acceso en: septiembre 10 de 2013.

Un primer esfuerzo original es el de Vanessa Lemm[89], quien lee el fenómeno de la biopolítica desde Nietzsche, de manera que a través de esta vía en el centro de sus preocupaciones está la relación entre "vida, verdad y cuerpo". De igual forma, esta autora estudia las relaciones entre neoliberalismo y biopolítica[90], relaciones en las que indaga la gubernamentalidad neoliberal en tanto los modos mediante los cuales se subjetiviza a los individuos, pero también las resistencias a los dispoisitivos de control.

Edgardo Castro[91], estudioso de Foucault, Agamben y Esposito, explora, entre otras problemáticas, el hecho de que con la postmodernidad la política y la vida ya no son «grandes relatos», de tal suerte que éstas, diseminadas, son abordadas desde distintas formas de biopolítica, teniendo todas ellas como tronco principal a Foucault: en primer lugar, una «biopolítica médica» que se puede rastrear en el *Nacimiento de la medicina social*, en donde el cuerpo es concebido como una realidad biopolítica. Según Edgardo Castro, cercanos a esta «biopolítica médica» son Esposito y Rose. En segundo lugar, una «biopolítica de las luchas o de la guerra», cuya fuente en Foucault se corresponde con *Defender la Sociedad*. Aquí, el filósofo argentino sitúa a Negri. En tercer lugar, una «biopolítica jurídica», que puede ser rastreada desde el primer tomo de *Historia de la sexualidad*, en la cual cabría parte de la propuesta "biopolítica" de Agamben. Finalmente, y en cuarto lugar, una «biopolítica económica», inspirada en *Nacimiento de la biopolítica*, cuyo marco principal es tanto el liberalismo clásico como el neoliberalismo. En este tipo de biopolítica, Edgardo Castro inscribe a Negri y a Agamben.

A su turno, Santiago Castro[92], siguiendo el método genealógico de Foucault, traza una historia de las herencias coloniales a través del estudio de prácticas localizadas. Si tenemos en cuenta su itinerario intelectual, para ello, primero emprende una crítica al «proyecto de la filosofía latinoamericana», que concibe al latinoamericanismo como previo a su formación discursiva, de modo que este autor propone, en palabras suyas: "identificar qué tipo de relaciones de poder genera esa formación discursiva que yo llamo el

[89] Profesora en la School of Humanities & Languages, UNSW, Australia.
[90] Véase Lemm, Vanesa, (Editora). *Michel Foucault: Neoliberalismo y biopolítica*, Santiago: ediciones UDP, 2010.
[91] Investigador del Consejo nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet-Argentina).
[92] Profesor de la Facultad de Ciencias Sociales en la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá-Colombia.

latinoamericanismo, mostrando que la "filosofía latinoamericana" pertenece claramente a esa misma familia de discursos"[93]. Después, se trata, en último término, de un trabajo genealógico que acomete la historia política de la verdad en Colombia, más exactamente los siglos XVIII y XIX en los cuales se instaura una lucha de razas con sus correspondientes dispositivos que configuran, primero la colonialidad y después la colombianidad. No se trata de una mera historia de las ideas, sino de dar cuenta de formas de experiencias de las herencias coloniales que perviven hasta el presente. Dichas experiencias son tres: la primera, la de la colonialidad del poder o el modo en que el sujeto se relaciona con el espacio político «*politeia*»; la segunda, la de la colonialidad del saber o el modo en que el sujeto se relaciona con el conocimiento «*aletheia*»; la tercera, o colonialidad del ser, consiste en el modo en que el sujeto se relaciona consigo mismo «*ethos*». En consecuencia, para Castro no hay un punto cero, verdadero y original, a partir del cual se legitima «aquello que somos», pues «lo que somos» es el efecto de relaciones de poder y saber gestadas históricamente.

Sin duda alguna, si se quieren analizar los vínculos entre educación y biopolítica, Brasil es el país que, quizás, más ha profundizado en ello. Figuras como las de Alfredo José da Veiga-Neto[94], Maura Corcini Lopes[95], Sylvio Gadelha[96] apuestan a investigar las prácticas pedagógicas como prácticas de gobierno, en cuanto al modo en que aquéllas normalizan, homogeneízan y clasifican a los individuos. Así, por ejemplo, Sylvio Gadelha, citando a Veiga-Neto y a Silvio Gallo afirma que la clave que articula la educación con Foucault es la noción de «sujeto», pues "la práctica y la teorización educacionales modernas, a su turno, tomarán al sujeto como su razón de ser, esto es, como su objeto mayor"[97].

---

[93] Castro-Gómez, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2011, p. 239.

[94] Profesor titular do Departamento de Ensino e Currículo e profesor convidado do PPG-Educação da Facultade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

[95] Profesora titular del programa de pós- graduaçao em educação y del curso de pedagogía de la Universidade do vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

[96] Profesor del departamento de fundamentos en educación FACED-UFC y del programa de pós- graduaçao Brasileiro da Universidade Federal do Ceará.

[97] Gadelha, Sylvio. *Biopolítica, governamentalidade e educação*. São Paulo: autêntica editora, 2009, p. 173. La traducción es mía.

Para Gadelha, la pedagogía moderna está vertebrada por prácticas y saberes que se erigen en los «fundamentos de la educación», los cuales al provenir de las ciencias humanas (Sociología, Antropología, Historia, Derecho, la Psicología) y del asocio con las disciplinas médicas (Medicina, Psiquiatría, Pediatría, Psicología, Psicoanálisis), irán moldeando al «sujeto educativo», que es la razón de ser de los educadores[98]. Tal moldeamiento es ilustrado por Gadelha dentro del contexto del «Estado nuevo» de la dictadura de Getulio Vargas en Brasil (1937 a 1945), en el momento en que la pedagogía, al estar enderezada al imperativo de la constitución y consolidación de la nacionalidad, debe consagrarse a la constitución diferencial de la subjetividad masculina y femenina. Mientras que los textos escolares debían cultivar las virtudes de la economía doméstica en la mujer, en el hombre, los valores a procurar, habrían de apuntar al fomento de la vida civil y militar. De este modo, el entrecruzamiento de la norma disciplinar (anatomopolítica) y la «norma de regulamentación» (biopolítica) configuran un campo de prácticas y saberes que permean la educación. La educación, la pedagogía y, en último término, la escuela están guiadas tanto por la normación disciplinar o por las prescripciones que recaen sobre alumnos, profesores y familiares, como por los dispositivos de la seguridad, vinculados a la medicina social, para ser usados en la regulación del cuerpo-especie de la población. A este respecto, el autor señala que:

> En la medida en que la pedagogía, la educación y la escuela operan aplicando, con mayor o menor autonomía, procesos de conformación que especifican ese sujeto, clasificándolo y fijándolo arbitrariamente en categorías que oscilan entre la normalidad y la anormalidad (como "ajustado" o "desajustado", "infradotado" o "superdotado", "motivado" o "desmotivado", y así en adelante- con todas las clasificaciones psicopedagógicas, médico-psiquiátricas, psicoanalíticas e higienizantes así implicadas), ellas ejercerían una normalización[99].

Aunque fuera de la consideración de las "tradiciones nacionales", Donna Haraway se erige en un ejemplo de análisis de la biopolítica desde una perspectiva de género, en la cual, según ella misma, "la biopolítica de Foucault es un campo muy abierto, una flácida premonición de la política cyborg"[100]. Es en el *Manifiesto Cyborg*[101] en el que esta autora propone un feminismo socialista que destaca el hecho de que los seres humanos están

[98] *Cfr*. Gadelha, 2009, p. 176.
[99] Gadelha, 2009, p. 178. La traducción es mía.
[100] Haraway, Donna, «A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s», En *The Haraway Reade*r, London: Routledge New York and London, 2004, p. 8. La traducción es mía.
[101] Haraway, 2004, p.p. 7-45.

encarnados en mundos de alta tecnología, de tal modo que el *cyborg*, como «creatura de la realidad social», es «híbrido entre máquina y organismo», y de allí que sea nuestra «política» y «ontología». De este modo, Haraway pone de relieve el tránsito de la higiene al control y gestión del estrés; de la familia-mercado-fábrica al circuito integrado familia-mercado-empresa; de lo público y privado al «ciudadano cyborg»; del «capitalismo patriarcal a la informática de la dominación». Tales cambios son posibles porque la relación entre la política y la vida está mediada por el elemento biotecnológico que hace del cuerpo un terreno en el que se inscriben códigos socioculturales, de manera que lo que, en último término, esta autora estudia es el proceso de tecnificación de la vida y el modo en que la técnica está enquistada en nuestros cuerpos.

Haraway pretende "dibujar" el lugar que ocupan las mujeres en el «circuito integrado» teniendo en cuenta las «sociedades capitalistas avanzadas» en las que priman las relaciones entre ciencia y tecnología. Denomina «idealizadas» a figuras tradicionales como el hogar, el mercado, la iglesia, el puesto de trabajo remunerado. Para esta autora, el *cyborg* no está sujeto a la biopolítica de Foucault, sino que «simula políticas», es decir que abarca un «campo de operaciones más poderoso»[102].

El trabajo acometido por esta biotecnóloga radica en desnaturalizar categorías, siendo quizás la principal la de «mujer», pues ha servido de «matriz» para su dominación. En cuanto a la categoría «cuerpo», Haraway la aborda desde una perspectiva «semiótico-material», es decir desde su transformación técnica y señala que los cuerpos son mapas de poder e identidad y los *cyborg* no son una excepción (…) la máquina somos nosotros; las máquinas no nos dominan o amenazan[103]. Esposito dirá de Haraway que mientras Foucault enfatiza en el cuerpo normalizado y medicalizado, visto aún como cierta unidad, ella "toma el cuerpo por el flanco de su descomposición y multiplicación merced al vertiginoso incremento de las nuevas tecnologías biónicas, electrónicas e informáticas"[104]

[102] *Cfr.* Haraway, 2004, p. 22.
[103] *Cfr.* Haraway, 2004, p. 38.
[104] Esposito, Roberto, *Immunitas: protección y negación de la vida*. Trad. Luciano Padilla López, 1a. edición. Buenos Aires: Amorrortu, 2005, p. 206. En adelante I. Como lo advertimos en las Siglas, para el caso de las obras no encontradas en su versión original, esta obra sólo fue posible conseguirla en Castellano.

§2. El debate biopolítico: Foucault, Arendt, Agamben, Esposito y Derrida

Una vez elaborada la cartografía del asunto de la biopolítica desde lo que he denominado "tradiciones nacionales", quisiera complementar tal diagrama desde otro ángulo, no menos importante que el anterior, el cual consiste en plantear la discusión biopolítica en torno a las representaciones derivadas de los cinco autores que, principalmente, vertebran esta tesis: Foucault, Arendt, Agamben, Esposito y Derrida. Muchos son los debates contemporáneos, así como los autores y enfoques que gravitan alrededor del fenómeno que nos venimos ocupando. No obstante, tanto Michel Foucault como Hannah Arendt abren una cantera de trabajo sobre la cual autores como Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Michael Hardt, Antonio Negri, Maurizio Lazzarato, entre otros, recabarán desde distintas ópticas y ramificaciones.

Lo que quiero indicar, parangonando a Antonio Campillo[105] es que algunos autores contemporáneos interpretan la noción de biopolítica a contraluz o al hilo de conceptos como los de soberanía, democracia, globalización, capitalismo y totalitarismo hasta tal punto que terminan homologándola con alguno de ellos. Como veremos ese es el caso de Agamben y Esposito, no así el de Arendt y Foucault, pues el problema de estos dos últimos frente a la biopolítica es otro, porque se sitúan más desde una intuición y un umbral que desde una representación y desarrollo de la biopolítica.

Si bien cada uno comporta acercamientos distintos, sostengo que Arendt y Foucault generan las condiciones para el "nacimiento de la biopolítica", de manera que al situarnos en el "umbral" de ésta, realmente, no se forja una representación de la misma completamente acabada y depurada, pues ellos antes que nada nos permiten asistir al taller de la historia, es decir que nos muestran el "crisol" en el que las condiciones histórico-

[105] Véase el agudo trabajo de Antonio Campillo, antes citado, «Biopolítica, totalitarismo y globalización». En Barcelona Metrópolis. Revista de información y pensamiento urbanos, No 78, primavera (abril-junio) 2010, sección "voz invitada", pp. 40-47. Aquí podemos encontrar la crítica a autores como los húngaros Ágnes Heller y Ferenc Fehér, así como a los italianos Giorgio Agamben, Roberto Esposito y Antonio Negri, quienes, después de la culminación de la guerra fría, retomando a Foucault y a Arendt caen en el empleo inflacionario de los conceptos de biopolítica, totalitarismo y globalización. El error de los húngaros y los italianos, según Campillo obedece a que dichos conceptos se convierten en "comodines susceptibles de intercambiarse entre sí, sin tener en cuenta las diferencias entre ellos e incluso las variaciones espacio-temporales de cada fenómeno".

sociales y epistemológicas se están fundiendo para dar lugar a la emergencia del fenómeno moderno en el que la vida entra en los cálculos de la política y la economía. En cambio, Esposito y Agamben, siguiendo la huella dejada por los pensadores anteriores, generan unos contornos más definidos, aunque vertiendo en nuevos moldes la cuestión de la biopolítica. Agamben entregará una representación de biopolítica como *thanatopolítica*, mientras que Esposito apuesta por una «biopolítica afirmativa». Por su parte, Derrida, aunque con diferencias en relación a Arendt y Foucaul, hablará de «umbral», y si bien alcanza a visualizar una biopolítica implícita en el *zôon politikón* aristotélico; no obstante, no la tematiza. A continuación, construyo el debate biopolítico suscitado entre los cinco autores señalados.

a. «El hombre como animal político»

Jacques Derrida, en la sesión duodécima del primer volumen de su *Seminario. La bestia y el soberano*, pone a discutir a Agamben y a Foucault, a propósito del pasaje Aristotélico del hombre como animal político (*zôon logon echon*), mencionando tangencialmente a Arendt. Lo remarcable aquí es la crítica de Derrida a Agamben asestada a la estrategia conceptual de la que éste se fía para establecer el «acontecimiento fundador» o lo específico de la biopolítica, pues éste último distingue tajantemente, entre, por una parte, la vida desnuda (*zoé*) (atribuída a los animales, hombres y dioses) y, por otra, la vida calificada (*bíos*). Para el profesor del *Seminario. La bestia y el soberano* "una distinción semántica tan poco garantizada no puede servir para determinar una periodización histórica"[106]. Tal separación, atribuída a Aristóteles por el filósofo italiano, permitirá a éste último establecer la tesis según la cual "la nuda vida tiene, en la política occidental, el singular privilegio de ser aquello sobre cuya exclusión se funda la ciudad de los hombres"[107]. Esto es lo que el autor de *Homo sacer* ha dado en llamar «exclusión inclusiva» o excepción de la *zoé* en la *pólis*, lo cual conlleva a un juego de «politización» y «despolitización» de la *nuda vida* que se reanuda incesantemente desde lo arcaico hasta el

[106] Derrida, Jacques, (2008). *Séminaire. La bête et le souverain*, Volume I (2001-2002). París: Galilée, p. 420. [Versión en castellano: *Seminario. La bestia y el soberano*. Trad. Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, Volumen I (2001-2002). Buenos Aires: manantial, 2008a, p. 369]. En adelante SBS, primero del francés y después del castellano.
[107] HS 12 [17].

Estado moderno. Por lo tanto, lo que Derrida también critica de Agamben es que éste considera a la biopolítica como «el más inmemorial de los *arcana imperii*».

Lo que a su turno Agamben reprocha a Foucault es el hecho de que éste pasó por alto la «especificidad» de la biopolítica moderna, esto es, «la politización de la vida desnuda» o *zoé*. En otras palabras, aquello que termina incentivando la investigación agambiana de *Homo sacer* es, como lo señala Edgardo Castro, "el hecho de que Foucault no había desarrollado el problema de la "biopolítica" en relación con los campos de concentración y exterminio y había dejado sin respuesta la cuestión de la articulación entre las técnicas políticas de la modernidad y las tecnologías del yo"[108]. En consecuencia, según Agamben, cuando Foucault opera con la expresión« biopolítica» no tiene en cuenta la *zoé* o «vida desnuda» y, por eso, en palabras suyas:

> La afirmación de Foucault según la cual el hombre era, para Aristóteles, un «animal vivo y, además, capaz de una existencia política» debe pues ser reconsiderada en el sentido en que lo problemático es precisamente la significación de la expresión «además» (…) La tesis de Foucault deberá a partir de aquí ser corregida o, al menos, completada, en el sentido que lo que caracteriza la política moderna no es la inclusión de la zôê en la polis, de por sí muy antigua, ni simplemente el hecho de que la vida como tal se convierte en un objeto eminente de cálculos y de previsiones del poder estatal; el hecho decisivo es más bien que, paralelamente al proceso en virtud del cual la excepción se convierte por doquier en la regla, el espacio de la vida desnuda, originariamente situado al margen de la organización política, termina poco a poco por coincidir con el espacio político donde exclusión e inclusión, exterior e interior, bios y zôê, derecho y hecho, entran en una zona de indiferenciación irreductible[109].

Más allá de la definición clásica-tradicional del hombre como «animal político», el pensador italiano concibe al ser humano en los siguientes términos: "la vida humana es inoperosa y sin objetivo (…) precisamente esta argía y esta ausencia de objetivo hacen posible la operosidad incomparable de la especie humana. El hombre se ha consagrado a la producción y al trabajo porque en su esencia está totamente privado de obra, porque él es por excelencia el animal sabático"[110]. La tesis de Agamben apunta a recordar y anunciar que el acontecimiento decisivo de la modernidad, y que se erige en lo específicamente

---

[108] Castro, Edgardo, *Introdução a Giorgio Agamben. Uma arqueología da potencia*. São Paulo: editorial autêntica, 2012, p. 68. La traducción es mía.
[109] HS 11 y 12 [16-19].
[110] Agamben, Giorgio, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vicenza: Universale Bollati Boringhieri editore, 2007, p. 268 y 269. [Versión en castellano: *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Homo sacer II, 2. Buenos Aires: editorial Adriana Hidalgo, 2008, p. 428 y 429]. En adelante RG, primero del italiano y luego del castellano entre llaves [ ].

biopolítico, es «algo» que parece moderno, pero que en verdad es arcaico e inmemorial, lo cual es la *nuda vida* (*zoé*), de tal manera que parangonando a Heidegger, pero dentro del contexto de la política moderna, el problema para el pensador italiano es el «olvido del acontecimiento fundador» ya presente en lo arcano.

Por su parte, Derrida señala que tanto Foucault como Agamben no hacen referencia a Heidegger, al menos dentro del contexto del hombre como «animal político», esto es: "en referencia al logos, el zôê, la interpretación zoológica del hombre, acerca de la metafísica, la técnica y el cristianismo como interpretaciones predominantes del logos y de zôê, acerca de la condena del biologismo"[111]. Para Derrida la distinción efectuada por Agamben entre *zoé* y *bíos* es insostenible, como lo habíamos indicado, pero lo que más le llama la atención es que:

> La biopolítica es algo archi-antiguo (aunque hoy en día tenga nuevos medios y nuevas estructuras). Es algo archi-antiguo y está vinculado a la idea misma de soberanía. Pero entonces, si se reconoce eso, ¿porqué gastar tantos esfuerzos fingiendo despertar la política a algo que sería-cito- «el acontecimiento decisivo de la modernidad»? En verdad Agamben -sin renunciar a nada, lo mismo que el inconsciente- quiere ser dos veces el primero, el primero en ver o en anunciar, y el primero en recordar; quiere a la vez ser el primero en anunciar algo inaudito y nuevo, lo que él denomina ese «acontecimiento decisivo de la modernidad» y [a la vez, pues] el primero en recordar que, de hecho, siempre ha sido así, desde tiempos inmemoriables[112].

Quien sí sacará provecho de Heidegger es Esposito, pues este autor a hombros de Merleau-Ponty logra ver que el divorcio y absoluta separación entre el animal y el hombre llevada a cabo por el pensador alemán, equivale a no reparar en la relación entre «existencia calificada» y «vida biológica», determinante para entender la consecuencia directa de la biopolítica nazi en términos de una «existencia sin vida». Pero dejemos que sea el propio autor de *Bíos* quien refiriéndose al hecho de que Heidegger no incluye el *bíos* dentro de su filosofía exprese que:

> No es a partir de la categoría biológica de vida que se abre la posibilidad de pensar el mundo, sino exactamente lo contrario (…) El mundo no es el receptáculo, o el ambiente circunstante, sino el contenido de sentido de la vida, el único horizonte ontológico a partir del cual ella se nos torna accesible. De este modo Heidegger se aleja de Arendt, quien contrapondrá de manera radical la esfera de la vida y la del mundo- entendido como espacio público en común -, y se aleja también de quienes reducían al mundo al lugar de despliegue biológico de la vida[113].

[111] SBS 430 y 431 [378].
[112] SBS 438 y 439 [385].
[113] BBF 166 y 167 (153) [245 y 246].

Ahora bien, para Foucault la biopolítica como fenómeno moderno se caracteriza por hacer entrar a la vida biológica en los cálculos políticos. De allí que el filósofo de Poitiers hable de «umbral de modernidad biológica» y que al final de la *Voluntad de saber* señale que "durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente"[114]. En este pasaje, lo que el autor de la *Voluntad de saber* subraya no es que el hombre esté en peligro de dejar de ser animal o político; bestia o soberano, sino que el modo en que la vida y la política se relacionan al final de la edad clásica se ha transformado en una politización de la vida biológica con el Estado-nación, pero también en una biologización de la política como en el caso del nazismo. Esto es posible porque para este autor la vida no es un dato natural y ahistórico, a modo de un valor inmutable, sino aquello que se puede poner en permanente cuestión por la política.

Arendt, en su relectura de la *Política* de Aristóteles, en lo que atañe a la definición del ser humano como «animal político» (*zôon politikón*) y como «animal dotado de *logos*» (*zôon lógon échon*) se sitúa en una posición en la que asiente una parte de ésta, pero también disiente de otra. Esto se puede ver en la siguiente cita de Antonio Campillo en la que según este autor, Arendt:

> Reivindica la definición aristotélica del ser humano como "animal político" y la distinción entre la sociabilidad gregaria de otras especies animales y la sociabilidad propiamente política, que está vinculada al *lógos* y que por tanto es específicamente humana. Pero, por otro lado, Arendt rechaza la pretensión -que unas veces atribuye al propio Aristóteles y otras veces a sus intérpretes "modernos"- de que esa condición política le es dada al ser humano por naturaleza, por nacimiento, por necesidad, como una cualidad que se transmitiría genéticamente y que por tanto sería inherente a la constitución biológica de todos y cada uno de los seres humanos individuales[115].

La autora de *La condición humana* adopta una postura en la cual el ser humano en tanto *animal politicum* resulta ser más que esto, pues para ella no existe propiamente una

[114] VS 188 [173].

[115] Campillo, Antonio, *Animal Político, Aristóteles, Arendt y nosotros*, p. 8. Cortesía del autor. Una primera versión de este artículo fue presentada el 6/11/2012 en el Simposio *Arendt en diálogo con los desafíos de hoy*, coordinado por Cristina Sánchez (Universidad Autónoma de Madrid) y María José López (Universidad de Chile), en el marco del *IV Congreso Iberoamericano de Filosofía: Filosofía en Diálogo*, organizado por la Sociedad de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile y la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, y celebrado del 5 al 9 de noviembre de 2012, en Santiago de Chile.

naturaleza humana ni una comunidad política que sean realidades naturales *a priori*, sino que están convencionalmente instituidas, de tal suerte que su apuesta es por la acción humana. Por lo tanto, la modernidad en tanto «nuevo horizonte histórico» hace que occidente se enfrente a varios cambios operados entre las relaciones de la vida y la política, de tal forma que en dicho escenario de transformaciones tecno-científicas e histórico-políticas la comunidad política, siguiendo a Campillo, "solo puede surgir allí donde se reúne una pluralidad de seres humanos singulares y libres, es decir, en el espacio intermedio que se crea entre unos y otros, en el *entre* que a un tiempo los junta y los separa, en la red de interacciones e interlocuciones que van tejiendo libremente unos con otros, y cuyo entramado da lugar a instituciones comunes más o menos duraderas"[116].

Finalmente, el pensador Roberto Esposito siguiendo la proverbial formulación foucaultiana apoyada en Aristóteles según la cual «el hombre es un animal viviente y además capaz de existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente», habla de un «desdoblamiento de perspectiva» en Foucault. El reparo que plantea el filósofo italiano a Foucault no está en la expresión «además» y, por lo tanto, en que deba ser corregido y completado como lo expresa Agamben, porque según éste el problema no es el de la inclusión de la *zoé* en la *pólis* o que la vida entra en los cálculos políticos. La dificultad estriba, más bien, en la ausencia de un paradigma que articule la vida y la política en su «tensión nunca descargada» en la que "más que componerse, o disponerse, a lo largo de una misma línea de significado, parecen ser oponentes en una lucha sorda por la apropiación y el dominio del otro (…) entre ambas posibilidades, una grieta de significación, un punto ciego, amenaza con engullir en su vacío de sentido a la categoría entera"[117]. En consecuencia, la baza que arriesgará Esposito es la noción de «inmunidad», pues para él:

> La categoría de inmunización nos permite dar un paso adelante o, acaso mejor, hacia el costado también en relación con la brecha entre las dos versiones prevalecientes del paradigma de biopolítica: la afirmativa, productiva, y la negativa, mortífera. Hemos visto que ellas tienden a constituir una forma recíprocamente alternativa que no prevé puntos de contacto: el poder niega a la

[116] Campillo, 2012, p. 8.
[117] BBF 25 y 26 (32) [54].

> vida, o incrementa su desarrollo; la violenta y la excluye, o la protege y la reproduce; la objetiva y la subjetiviza, sin término medio ni punto de transición[118].

Lo que sostendré frente a Roberto Esposito es que aunque captó acertadamente el problema de la biopolítica en su pendularidad o disyuntiva irreductible entre vida y política, formulando para ello un modelo que le permitiera explicar ambas; no obstante, cae, finalmente, en una «biopolítica afirmativa», es decir que resuelve la tensión esencial que vertebra a la biopolítica, cortando su nudo, al optar por una «democracia biopolítica» o una «biopolítica democrática», cerrando esta «caja negra» que es la biopolítica para que de una vez por todas queden dentro los males que no cesan de acechar a la humanidad.

b. La biopolítica: ¿paradigma general o «acontecimiento singular»?

De cara al tratamiento efectuado al problema de la biopolítica, quiero enfatizar en la disparidad de los enfoques con que se acercan a éste, por una parte, Arendt y Foucault y, por otra, Agamben y Esposito. Mientras los dos primeros estarían atentos en ver la biopolítica en su carácter de «acontecimiento singular», inscribiéndolo en un horizonte histórico-político, los italianos parten de un procedimiento similar entre ellos al buscar las claves de la relación vida - política mediante el establecimiento de un paradigma, entendiendo por éste un modelo con arreglo al cual la biopolítica pueda quedar fijada en una representación o mirada interpretativa.

Agamben plantea el *campo de concentración* como «paradigma biopolítico moderno» y a la figura del derecho romano arcaico del *homo sacer* como "el primer paradigma del espacio político de occidente"[119]. No obstante, en la medida en que exploramos un poco más sus textos, asistimos a una proliferación de otros paradigmas como, por ejemplo, el *musulmán*, el *estado de excepción*, la *oikonomía trinitaria*, la *nuda vida*, los cuales salpican y atraviesan el fenómeno de la biopolítica. El mismo Agamben desgrana seis notas que caracterizan el paradigma:

> 1. El paradigma es una forma de conocimiento ni inductiva ni deductiva, sino analógica, que se mueve de la singularidad a la singularidad. 2. Neutralizando la dicotomía entre lo general y lo particular, sustituye la lógica dicotómica por un modelo analógico bipolar. 3. El caso paradigmático deviene tal suspendiendo y, a la vez, exponiendo su pertenencia al conjunto, de modo que ya no es

[118] BBF 42 (46) [74].
[119] HS 12 [18].

> posible separar en él ejemplaridad y singularidad. 4. El conjunto paradigmático no está jamás presupuesto a los paradigmas, sino que permanece inmanente a ellos. 5. No hay, en el paradigma, un origen o una *arché;* todo fenómeno es el origen, toda imagen es arcaica. 6. La historicidad del paradigma no está en la diacronía ni en la sincronía, sino en un cruce entre ellas[120].

Quiero plantear que cuando emplea el recurso al paradigma, el autor de *Signatura rerum* hace uso de una estrategia que le permite la maleabilidad y plasticidad de pivotar constantemente y extrapolar el *homo sacer* romano[121] a otros contextos, es decir para hacerlo compatible con heterogéneas y variopintas figuras como el *musulmán* en el *campo de concentración*, el *inmigrante* detenido en el aeropuerto internacional, el recluido en Guantánamo o, incluso, el enfermo terminal que yace en la sala de reanimación. Mediante tal operación, este autor hace intercambiables fenómenos como el de la biopolítica con el poder del soberano y el totalitarismo; así como con la institución antigua de la *iustitium*[122], «modelo en miniatura» del estado de excepción moderno, con el *senatus consultum ultimum*, el *interregnum*, el *hostis iudicatio,* el *habeas corpus* y la *declaración de Derechos del hombre y del ciudadano*[123]. Lo anteriormente descrito, es con el fin de hacer hincapié en que es el «umbral» como paradigma de los demás paradigmas (*musulmán*, *estado de excepción*, *refugiado*, etc) lo que lleva al pensador italiano a afirmar redondamente la estrecha vecindan y relación irreductible de indiferenciación entre *nuda vida* y poder soberano; *zoé* y *bíos*; exclusión e inclusión; totalitarismo y biopolítica; totalitarismo y democracia; biopolítica y democracia. Por lo tanto, el doble juego del "paradigma" y el *umbral* se constituyen en nociones plásticas: la primera como ejemplo extrapolable y

---

[120] Agamben, Giorgio. *Signatura rerum. Sobre el método*. Barcelona: editorial Anagrama, 2010d, pp. 40 y 41.

[121] Para Agamben el *homo sacer* al ser el referente de la decisión soberana se constituye en "aquél a quien cualquiera podía matar impunemente". HS 47 [94].

[122] Para el autor italiano esta institución jurídica romana es arquetípica del *estado de excepción* moderno y su etimología tiene que ver con la palabra *solstitium* o solsticio asociándola a la «parada» o «suspensión» del derecho con la del sol en el solsticio. Agamben, (2003). *État D'Exception. Homo sacer II*, 1. París: Éditions du Seuil, p. 72. [Versión en castellano: *Estado de excepción*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: pretextos, 2010b, p. 64]. En adelante citaré esta fuente mediante la sigla EE, primero en francés y luego en castellano.

[123] En su orden, en primer lugar, el *senatus consultum ultimum* es la *auctoritas* mediante la cual se suspende el derecho; en segundo lugar, como resultado de una situación irregular en la que el derecho queda suspendido, y dentro del contexto de las monarquías, el *interregnum* es una institución en la que el *interrex* asegura la continuidad del poder; en tercer lugar, la *auctoritas* suspende no sólo el derecho en el *hostis iudicatio,* sino también el *ius civis* o estatuto de ciudadano romano cuando este amenazaba a la república, sea por conspiración o traición; en cuarto lugar, el *habeas corpus* expone al cuerpo ante la ley; finalmente, y en quinto lugar, la Declaración de Derechos protege la *nuda vida* inscribiéndola en el orden político-jurídico del Estado nación. Ver de Agamben, las obras *Estado de excepción* y *Medios sin fin*.

aplicable a un caso; la segunda de carácter topológico y referida principalmente al problema del límite de lo jurídico, ya que remite al *estado de excepción* o a la pregunta por aquello que legitima la «suspensión temporal del orden jurídico». En conclusión, el *homo sacer*, el *estado de excepción*, el *campo de concentración*, el *musulmán* y la *nuda vida* son abordados como paradigmas y/o *umbrales* (zonas de indistinción) que remiten a una vida protegida y reconocida (*bíos*) por un ordenamiento jurídico, pero también a la mera vida biológica (*zoé*) a la que se puede dar muerte impunemente.

Quiero sostener que el peligro de este procedimiento, empleando una expresión del mismo Agamben que hace de la arqueología una «paradigmatología», es que se sobredimensiona el carácter ontológico del «paradigma» en la fórmula de una "ontología paradigmática"[124], lo cual convierte la biopolítica en una ontología, unas veces latente o implícita y otras patente y explícita según el fenómeno que se quiera explicar: *homo sacer*, *campo de concentración*, *estado de excepción*, *musulmán*. En último término, la representación *thanatopolítica* de la biopolítica en Agamben se asemeja al juego de las muñecas rusas *matrioskas*, las cuales al ser huecas por dentro albergan en su interior a otras figuras similares. De un modo afín, Agamben cuando concibe a la biopolítica como *thanatopolítica* plantea una «archi-signatura» que pone a las figuras del *totalitarismo*, el *campo de concentración*, el *musulmán* y a la democracia en relación de intercambio mutuo con aquélla.

Por otra parte, Timothy Campbell, traductor de Roberto Esposito al inglés, estudia las implicaciones de la «inmunización» como paradigma y clave hermenéutica que en este autor resultan ser capitales para comprender el problema de la biopolítica, pues para el pensador italiano el «dispositivo inmunitario», entendido este como exención (*esenzione*), protección o poner a salvo a algo frente a una enfermedad o riesgo, surge originalmente en los contextos médico y jurídico hasta constituirse en una "entera experiencia contemporánea"[125]. El primero en hablar de *inmunidad*, según Esposito fue Nietzsche[126],

[124] Agamben, 2010d, p. 42.
[125] *Cfr*. Campbell, Timothy. «*Interview: Roberto Esposito*». Diacritics. Baltimore, summer, 2006b, vol 36, Iss.2; pg. 49, 8pgs. La traducción es mía.

pero el momento en que arranca tal proceso desde una perspectiva simbólica es Hobbes cuando el Estado civil asociado al contrato social se erige en mecanismo artificial de «auto-preservación inmunitaria» (*immunitary self-preservation*) de la *comunidad* frente a la amenaza del estado de naturaleza en donde los hombres corren el riesgo de extinguirse entre sí. No obstante, para Esposito, la *immunitas* que es esencialmente la protección de la vida del cuerpo social e individual, es también lo que impide el desarrollo de la *comunidad* cuando en fórmula Benjaminiana "se eleva en dosis, sacrificando lo viviente, o sea la forma de vida calificada, reduciéndola a su estrato biológico"[127]. Esta dialéctica de la inmunización que liga la *inmunidad* con la *comunidad* de modo indisoluble encuentra su máxima exacerbación en el nazismo, es decir en el pasaje de la *inmunidad* a la «autoinmunidad», en donde la «normativización de la vida», la «doble clausura del cuerpo» y la «interrupción anticipada del nacimiento» culmina en la aniquilación de la vida humana.

Existe un carácter moderno del «paradigma inmunitario» según Esposito, lo que le lleva a afirmar, a diferencia de Agamben que sitúa a la biopolítica con anterioridad a la modernidad, que la biopolítica se vincula a esta época, pues no es que en ésta se dé la *inmunización*, sino que ésta es la que da existencia a la modernidad[128]. Por lo tanto, el pensador italiano recurre al «paradigma de la inmunidad» en contraposición a la *comunidad*, categorías ambas soslayadas por Foucault y que le permitirán situar a Esposito la emergencia de la biopolítica, no como «el más inmemorial de los *arcana imperii*», sino en el fenómeno inmunitario propio de la modernidad. Aunque para Agamben y Esposito el nazismo es la «extrema deriva mortífera de la biopolítica» y ambos hablen de dispositivos, el segundo, a diferencia del primero, propone una «biopolítica afirmativa» sustentada en una política desde la vida (*biopotenza*) como oposición a una política sobre la vida (*biopotere*).

Esposito compartirá con Derrida una mirada sobre la política contemporánea sumida en un proceso auto-destructivo, es decir en una guerra o «crisis inmunitaria» (guerra

---

[126] Para abordar el problema de la *inmunidad* en Nietzsche ver el artículo de Vannesa Lemm, *Nietzsche, Einverleibung and the politics of Inmunity*, 2013a. International Journal of Philosophical Studies, 21:1, 3-19. Disponible en: http://dx.doi.org/10.1080/09672559.2012.746271. Acceso en: noviembre 6 de 2013.
[127] *Cfr.* Campbell, 2006b, pg. 49, 8pgs. La traducción es mía.
[128] *Cfr.* Campbell, 2006b, pg. 49, 8 pgs. La traducción es mía.

de autoinmunización de la comunidad) que nos recuerda la «guerra civil mundial» de Arendt y la «guerra civil legal» de Agamben. No obstante, Esposito señala que no sólo debe ponerse el acento en la «perversión autoinmune» o el carácter autodestructivo-trágico de la inmunidad, tal como lo hace Derrida[129] sino ver su dimensión potencial y productiva. Para ello, la tesis del pensador italiano consiste en afirmar que solamente una «biopolítica afirmativa» es posible si logra romper la moderna relación entre biopolítica e *inmunidad*. Por lo tanto, la propuesta de Esposito parte de la tematización del cuerpo y su vínculo con la *carne*, de manera que el *quiasmo*[130]entre ambos contribuye a pensar, según él, una «biopolítica positiva» que le haga frente a la clausura autoinmunitaria del cuerpo, de un cuerpo biopolitizado por la biocracia nazi a una *carne* (*flesh*) cuyas notas constitutivas son la multiplicidad, pluralidad y deformidad.

El problema que quiero poner de relieve es que Esposito generaliza el «paradigma inmunitario» de la esfera legal y médica extrapolándolo al liberalismo y al Nazismo, convirtiendo lo que considero es una práctica histórica o dispositivo (el inmunitario) en el modelo o lógica imperante. Si Agamben transforma el dispositivo de la excepción para explicar la deriva del proyecto democrático-capitalista y del Estado- nación en política de muerte, Esposito, por su parte, convierte el «dispositivo inmunitario» en la clave que explica la deriva o inversión del liberalismo en *thanatopolítica* nazi. Para Esposito la biopolítica surge con el liberalismo y no se remonta al derecho romano arcaico como en Agamben, de manera que realiza un ejercicio interpretativo que consiste en esparcir sobre

[129] Derrida comenzará a hablar de «autoinmunización» durante 1994 cuando estudia el matrimonio infeliz entre la religión y la tele-tecnociencia que en los tiempos de la mundialización se solapan para protegerse de agresiones externas, pero que, sin embargo, al ser autoinmunitarias autodestruyen sus propias defensas, pues la fe y el saber mismos son un deseo por conducir al ser vivo más allá de su reproductibilidad mecánica. Ver Derrida, Jacques. *Foi et Savoir. Suivi de Le Siècle et le Pardon*. Èditions du Seuil/, 1996, p. 83. En un segundo momento, habla de «terror autoinmune» a propósito de la «singularidad del acontecimiento» del 9/11 como trauma o herida "que no sabemos lo que es y, así, no sabemos describirlo, ni identificarlo, ni nombrarlo". En Borradoni, Giovanna, *La filosofía en una época de terror.* Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida. Madrid: Taurus, 2003, p. 141.

[130] Merleau-Ponty en *Le visible et l'invisible*, habla de quiasmo «*le chiasme*» o entrelazo «*l'entrelacs*». Merleau-Ponty, Maurice, (1964). *Le visible et l'invisible*, Texte établi par Claude Lefort, París, Gallimard, p.p. 170-201. [Versión en castellano: *Lo visible y lo invisible*, Trad. José Escudé, Barcelona: Seix Barral, 1970, p.p.163-192]. Para esta obra, cito directamente del castellano, aunque se consultó primero en francés y luego en castellano.

el tablero de un mundo en creciente globalización fichas que se agrupan bajo una lógica dicotómica.

En suma, mientras que Agamben y Esposito convierten a la biopolítica en paradigma general, el primero mediante la «excepción» y el segundo por medio de lo «inmunitario», como quienes ejecutan grandes frescos o diagnósticos histórico-políticos de gran calado, Arendt y Foucault ven la biopolítica como un «acontecimiento singular», esto es, histórico-político que en el caso de ella está ligado a la experiencia límite que se sitúa en un marco histórico particular y en el de él está referido a tres formas de experiencias que dicen relación con una ontología del presente: la del sujeto que se constituye en función de las prácticas discursivas (eje de la verdad); la del sujeto que se configura en relación con las prácticas sociales y jurídicas (eje del poder) y la del sujeto que se erige en tal según las prácticas de sí que lo vinculan con él mismo y con otros (eje ético). Es interesante observar cómo los conceptos temáticos[131] de *estado de excepción* en el caso de Agamben y el de *Inmunidad* en el de Esposito siguen una estructura similar: los dos son el resultado de la abstracción de un dispositivo enraizado en prácticas sociales e históricas y lo convierten en «paradigma biopolítico», de tal manera que hacen de él un «fetiche universal».

Por su parte, Arendt y Foucault coincidirán en que el "nacimiento de la biopolítica" se encuentra vinculado al liberalismo, es decir lo que Foucault denomina gubernamentalidad liberal y Arendt sociedad de masas. No obstante, sería erróneo deducir de allí que la biopolítica se sucede cronológicamente de la democracia liberal, error que como ya vimos es cometido por Esposito. En ninguno de los dos encontramos la pretensión de formular teorías totalizantes y omniabarcantes, del mismo modo que existe en ellos un esfuerzo denostado por desmarcarse de cosmovisiones teleológicas de la historia, cuestión última en la que incurre Agamben. De allí que en la crítica asestada por Arendt a las ciencias de la historia y de la política contemporáneas, podemos encontrar, a mi modo de

[131] Eugene Fink establece la distinción entre conceptos operativos y conceptos temáticos. Los operativos son aquellos empleados por un autor de manera latente, implícita o inherente al discurrir de la misma investigación, es decir que se usan y no se piensa o reflexiona sobre ellos. Por su parte, los conceptos temáticos se sitúan en un nivel reflexivo, patente, explícito y tematizado hasta el punto de ser parte del utillaje o caja de herramientas que el investigador dispone conscientemente por haberlos acuñado. Ver Fink, Eugen, *Operative Concepts in Husserl's Phenomenology*, edited by William Mackenna et al. *Apriori and World*, European Contributions to Husserlian Phenomenology. Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 1981, p. 59.

ver, elementos importantes que se aplican a Agamben y a Esposito, en la que ella señala lo siguiente: "mi litigio fundamental con el estado presente de las ciencias históricas y políticas reside en su creciente incapacidad para hacer distinciones. Términos como racionalismo, imperialismo, totalitarismo, etc., se aplican indiscriminadamente a todo tipo de fenómenos políticos (normalmente sólo como palabras "cultas" con que desacreditar al adversario), ninguna de ellas se entiende ya sobre su trasfondo histórico particular"[132]. Parangonando a Arendt, Agamben establece analogías entre términos como los de *homo sacer*, *refugiado*, *musulmán*, *enfermo terminal* en sala de reanimación o entre biopolítica, *proyecto democrático-capitalista*, *campo de concentración* y *thanatopolítica*. En otras palabras, mientras Agamben "lee" la biopolítica como un fenómeno concatenado causalmente a éstas figuras descritas, al tiempo que ésta parece adormecerse con el paso de la historia desde la arcana Roma hasta despertar con furia en los *campos de concentración* nazi, Esposito incurre en el error de ver una relación causal entre democracia liberal y biopolítica.

Por su parte, Foucault "pasa" los universales por el cedazo de las prácticas y analiza distintas racionalidades inmanentes a estas últimas, mientras que Esposito y Agamben pierden, según veo, el horizonte de las prácticas históricas y hacen de dos dispositivos contingentes y singulares paradigmas generales ontologizados. Es paradójico que Agamben hubiera otorgado al *estado de excepción* el estatuto de una zona o *umbral* en que "hecho y derecho parecen indecidibles (…) Lo esencial es, en cada caso, la producción de un umbral de indecidibilidad en que *factum* y *ius* se difuminan uno en otro"[133], pero que luego enfatice y reduzca la biopolítica a *thanatopolítica*, cuando la excepción se convierte en paradigma de gobierno de las democracias occidentales.

c. «Políticas de la amistad»

La pregunta fundamental que anima este último tópico del debate biopolítico centrado en los cinco autores citados es hacia dónde apunta cada autor frente al asfixiante

[132] Arendt, Hannah, «Una réplica a Eric Voegelin». En The Review of Politics, enero de 1953, recogido en *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt, Madrid, Caparrós, 2005, p.490.
[133] EE 51 [46].

panorama contemporáneo de una despolitización que conlleva como correlato un vaciamiento del espacio público.

En cuanto a Agamben, la pregunta que esbozo es si a pesar de su tonalidad negativa y *thanatopolítica* las alternativas que presenta, el nuevo utillaje terminológico, ¿son realmente suficientes como para superar este enfoque biopolítico? Agamben acuña nuevas categorías del pensamiento político como las de "comunidad inocupada, comparecencia, igualdad, fidelidad, intelectualidad de masa, pueblo por venir, singularidad cualquiera"[134]. Por ahora, adelanto que se trata de un esfuerzo que apunta a una arqueología de la potencia o «potencia de no» que matizaremos en el Capítulo 3: «biopolítica y totalitarismo: «identificación teórica» y «continuidad histórica» en Agamben».

En Esposito la pregunta a formular es ¿cómo hacer que la vida se fortalezca y potencie al tiempo que ello no implique de suyo una reinscripción de la misma en el mecanismo inmunitario? Por ahora lo que sabemos es que el autor italiano esboza una «biopolítica afirmativa», en donde pueda generarse una comunidad virtual (*virtual community*) pensada desde una lógica nueva en la que no existe una tendencia inexorable a la «autoinmunidad suicida», sino en la que exista la posibilidad de romper la juntura entre biología y política; el *bíos* y la política. Por lo tanto, su apuesta es por la *norma*, la *individuación*, el *nacimiento* y la *carne*. Como lo expresa Campbell, en el esfuerzo por deconstruir permanentemente los sistemas normativos absolutos, claramente, Esposito intenta repensar la relación entre norma y vida en oposición a la semántica del nazismo para desarrollar otra semántica[135]. Se trata, en último término, siguiendo a Espinoza de una semántica no inmunitaria en la que la *norma* no puede ser pensada fuera del movimiento de la vida misma. En este orden de ideas, en abierta oposición al proyecto normativo del nazismo en donde la *zoé* es separada del *bíos*, en tanto la vida está sujeta a la trascendencia de la *norma*, Esposito piensa una multiplicidad de normas vinculadas al proceso de individuación como defensa a las formas de vida. Punto de contacto tangencial con Agamben, para quien en sus glosas sobre la política contemporánea es de capital importancia entender la *forma-de-vida* como aquella "que, en su modo de vivir, se juega el

[134] Agamben, 2010e, p. 100.
[135] *Cfr.* Campbell, 2008, p. xxxviii.

vivir mismo y a la que, en su vivir, le va sobre todo su modo de vivir"[136]. Establecer si realmente Esposito lleva a buen término la propuesta de «biopolítica afirmativa» y visualizar los rendimientos teórico y prácticos de tal enfoque son aspectos que trabajaremos de forma pormenorizada en el Capítulo 4: «biopolítica afirmativa y global: disyunción teórica y discontinuidad histórica en Esposito».

Para el caso de Derrida, el interrogante es ¿cómo seguir pensando la «singularidad del acontecimiento», cuando lo que hay de por medio es el desafío de la reinvención de lo político? En este orden de ideas, lo que cuenta para el pensador francés es «una democracia por venir» a partir del «imposible que hay», pero estando atentos a pensar al «viviente como viviente humano». En esto, este autor nos recuerda a Arendt en dos cosas: primero la creencia en el compromiso del pensar con las instituciones humanas, pero situándolas en un horizonte histórico y contingente; segundo, pensar el «acontecimiento» como algo singular. No obstante, una diferencia importante respecto de Arendt es que mientras para Derrida se necesitan los Derechos humanos, pero sabiendo que son naturales y tienen historia[137] para Arendt, en cambio, no hay una apuesta por éstos en virtud de que están ligados como universales al proyecto del Estado-nación; sin embargo, ella sí enfatiza en la acción ciudadana. Por otra parte, Derrida hablará del *Estado*, la *mundialización* y el vínculo entre la *religión* y la *tele-tecnociencia* como fenómenos que ocurren «para lo mejor y lo peor» o, en términos del "*phármakon*", que autoprotegen y autodestruyen. Su apuesta es, por lo tanto, la de pensar las oposiciones netas o pares conceptuales como lo espiritual y lo material, la tolerancia y la intolerancia, el perdón y la culpa, el soberano y la bestia o el derecho y la justicia «trastornando su funcionamiento» para mostrar que, por ejemplo, el *perdón*, la *hospitalidad incondicional* o el *derecho de visitación* no son reducibles a los estrechos moldes de la política y el derecho. De allí que su apuesta sea por el perdón, la hospitalidad y la justicia, pero una vez deconstruidas de su lógica binaria, así como por la ciudadanía mundial, pero más allá del marco Estatal y de las obligaciones políticas ciudadanas. Finalmente, el trabajo de Francisco Ortega, *Para uma Política da Amizade, Arendt, Derrida, Foucault*, se erige en referencia importante en torno a la noción de

[136] Agamben, 2010e, p. 14.
[137] Derrida, 2003, p. 151.

«amistad», latente en Arendt, Derrida y Foucault, como experiencia política de imaginación capaz de reinventar lo político. Ortega ve en Arendt, Derrida y Foucault "un llamado a experimentar formas de sociabilidad y comunidad, a procurar alternativas a las formas tradicionales de relacionarse"[138].

Desde la perspectiva de Arendt podemos interrogarnos ¿cómo reconstruir el espacio público y qué alternativas le quedan a la acción política cuando se han grabado en la experiencia dos fenómenos nefastos e interconectados que han transformado a la política y la vida misma? Por una parte, el fenómeno del totalitarismo al destruir la pluralidad humana, disolver la individualidad y aniquilar el espacio político mediante el terror; por otra, el fenómeno de sociedad de masas como resultado de la irrupción del espacio-doméstico en el dominio público convirtiendo el gobierno de los ciudadanos en la tiranía de un aparato burocrático o «gobierno de nadie». Por ahora anticiparemos que tales interrogantes serán tratados puntualmente en el parágrafo (§8): «Arendt y Foucault: algunas afinidades electivas para pensar la biopolítica». Allí hablaremos de la (d) «singularización política» y del «nacimiento». La primera es una forma de interrumpir la administración de la vida y de hacer frente a todo intento de uniformidad de la *acción* y del individuo, mientras que el segundo dice relación con las siguientes palabras de Miguel Vatter: "la respuesta de Arendt al fenómeno de la producción sistemática de la vida desnuda en los regímenes totalitarios consiste en basar la política en el fenómeno de la natalidad. La natalidad es un concepto biopolítico que se opone al concepto thanatopolítico de la vida desnuda"[139]. Dicho sea de paso, esto último es un punto vinculante entre Arendt y Esposito frente a Agamben.

Finalmente, con respecto a Foucault, cabe preguntarse ¿qué estrategias despliega frente a las prácticas modernas de subjetivación? La figura que abordaremos en §8: «Arendt y Foucault: algunas afinidades electivas para pensar la biopolítica» es la de la «estética de la existencia», entendiendo por ésta la «ética del cuidado de sí» como práctica

[138] Ortega, Francisco, (2000). *Para uma Política da Amizade, Arendt Derrida, Foucault.* Río de Janeiro: conexões, Relume Dumará, p. 24. La traducción es mía.
[139] Vatter, Miguel. «Natalidad y biopolítica en Hannah Arendt». En Vatter Miguel y Nitschack, Horst. *Hannah Arendt: sobrevivir al totalitarismo*. Santiago: Lom Ediciones, 2008, p. 162.

de la libertad. Una libertad para construir la propia existencia con arreglo a criterios estéticos. De esta manera: "Foucault dirige su atención a las prácticas de sí, o sea, a las diferentes herramientas que los individuos poseen para constituirse y reescribir constantemente sus identidades"[140].

[140] Ortega, 2000, p. 29. La traducción es mía.

§3. La Filosofía Política de Aristóteles y Platón: poder sobre la vida y los asuntos humanos como preocupación del arte político

De cara al planteamiento del problema de la biopolítica, pretendo llegar hasta éste por medio de un rodeo que lejos de ser un desplazamiento u ocultamiento del mismo bajo la apariencia de un ropaje vano y estéril, se constituye en el camino filosófico que lo hace explícito. Investigar el asunto del cual me ocupo desde una perspectiva filosófica enfrenta al menos tres escollos que salen al paso: el primero consiste en la tentación de simplificarlo de manera grosera, reduciéndolo a la pregunta del qué es, lo cual equivale a responder al mismo encapsulándolo o revistiéndolo de una envoltura conceptual, como si la biopolítica fuera una entidad abstracta y fija que a manera de red es lanzada sobre un mar de fenómenos sociales, políticos y culturales con el fin de aclararlos. El segundo, derivado del anterior, radica en identificarlo con una de sus manifestaciones extrínsecas y convertir tal problema en monopolio exclusivo de una disciplina, sea de las ciencias políticas, de la sociología, de la antropología, incluso de la filosofía. En este sentido, diré que "la biopolítica" es un asunto que atraviesa de forma transversal varias disciplinas que al ponerla a jugar dentro de las propias coordenadas requiere de una mirada multidisciplinar. El tercero estriba en mirar con cierto escepticismo el problema y de considerarlo como un asunto no filosófico. Aunque estos prejuicios los abordemos en el parágrafo siguiente, por ahora voy a desbrozar el camino que conduce al problema de la biopolítica estableciendo qué no es, cuestión que esbozo en el próximo parágrafo.

Con el fin de comenzar a sortear tales dificultades naturales a esta reflexión, tomaré como punto de partida las filosofías de Platón y Aristóteles, pues se erigen en el referente a contraluz del cual iré desentrañando aquellos elementos que a manera de vectores indican la dirección hacia la que apunta el problema Moderno de la biopolítica, sin afirmar redondamente que en ellos haya biopolítica. Lo que quiero sostener es que si bien, los griegos ocuparon un lugar importante en el pensamiento de Arendt y Foucault, pues los dos parten de la disociación griega entre el *oikos* y la *pólis*; la vida y la política con el fin de pensar la política; sin embargo, no lo hacen retornando a ellos como quien busca claves que ayuden a plantear lo que hemos dado en llamar "nacimiento de la biopolítica". Mi argumento es que Arendt no pretende un retorno a la tradición, pues, en palabras de

Francisco Ortega: "para Arendt, el hilo de Ariadna que nos unía a la tradición fue cortado definitivamente no existiendo posibilidad de reconciliación. El tesoro de la tradición fue perdido, y nuestra herencia fue dejada sin testamento, como decía René Char"[141]. En Foucault, la referencia a los griegos en los aspectos de una «estilización de la vida» y de «ética del cuidado de sí» son herramientas tomadas para enfrentar las prácticas modernas de construcción de subjetividad, pero eso no quiere decir que en el pensamiento político de Platón y de Aristóteles podamos advertir importantes anticipaciones a la biopolítica.

a. El morbo[142] teológico de Aristóteles y Platón

Dentro del contexto de la filosofía política clásica, encontramos una fuerte preocupación por el orden político de la ciudad, tanto en Aristóteles como en Platón, en la medida en que ambos se interesan por "fundarla" con vistas a la vida feliz y al bien. El hecho de que sus indagaciones tomen como centro de reflexión la "fundación" de la ciudad se vincula en el fondo con la preocupación por el espacio y el poder políticos, que incluso seguirán siendo atendidos de forma renovada, y en un contexto bien diferente, en la cuestión de la «Razón de Estado» y la «policía» en la modernidad. El hecho de que en Aristóteles se haga indispensable fijar un gobierno divino del mundo en virtud de la idea de separar motor inmóvil y cosmos produce que se introduzca la cesura entre el *bíos theoretikós* y el *bíos politikós* con un especial predominio del primero sobre el segundo, de manera que ya se ve desde esta jerarquización cómo los asuntos humanos quedan supeditados al orden metafísico y cosmológico. En otras palabras, el poder político sobre el territorio es llevado a cabo desde la garantía de que existe un gobierno divino del mundo. Recordemos que para el Estagirita lo que ocurre con regularidad en la naturaleza, esto es, «siempre o la mayor parte de las veces», no puede ser fruto del azar, tiene que tener por causa un fin (*télos*) [143], «aquello en vista de lo cual» algo se hace. Por eso para Aristóteles la causa final es precondición necesaria para las causas eficientes, y que incluso la política

[141] Ortega, Francisco, 2000, p. 25.
[142] La expresión es empleada por Esposito al señalar que "toda la política occidental está atravesada desde Platón en adelante por el morbo teológico". Esposito, Roberto, *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz editores, 2006c, p. 110.
[143] *Cfr*. Aristóteles, «Physics», En *The Complete works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation, Edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press : Princeton, New Jersey, volume one, 1984, II, 3, 194 b 32 y ss.

asume la forma de una actividad teleológica. Por otra parte, cabe resaltar que en Aristóteles hay dos elementos decisivos y relacionados para establecer la ciudad y que deben ser tomados en cuenta por el legislador: los ciudadanos y la grandeza del territorio, la cual dice relación a su autarquía y capacidad para producir sus propias fuentes:

> A semejanza de los demás artesanos, como el tejedor y el constructor de naves, que tienen que disponer de la materia necesaria para su trabajo (y cuanto mejor preparada esté más bello resultará el producto de su arte), así también el político y el legislador tienen que disponer de la materia que les es propia y ésta tiene que hallarse en las debidas condiciones [144].

Ya en *La Política*, el Estagirita enfatiza en la correcta ubicación de la ciudad en su relación al mar, pues esto es importante desde el punto de vista tanto comercial como defensivo[145]. En suma, lo que quiero señalar es que tales condiciones alusivas a la estructura material del territorio, podrían llevarnos a considerar una biopolítica latente o implícita en Aristóteles, pues ¿acaso no se trata del mismo intento de una administración racional del territorio con miras a un bienestar común, propia de una ciencia del Estado presente en los siglos XVI y XVII? Si a este argumento le agregamos la necesidad de un gobierno divino del mundo que opera sin dejar al azar el gobierno de los vivientes, ¿no es ya esta mirada metafísica una operación de querer hacer entrar la vida en los cálculos de la política y un movimiento de despolitización del *oikos* y de la *zoé*?

En Platón, más exactamente en la *República*, la preocupación por el orden de la ciudad está articulado con el que al Estado ideal que propone subyace una concepción de la política como «técnica poiética» que en Gorgias está referida al cuidado de los hombres, esto es de hacer ciudadanos perfectos[146]. Se trata de un gobierno de los seres humanos que, como veremos, toma como una de sus figuras más destacadas al pastor que al gobernar y gobernarse sabiamente, esto es por obra y función del elemento calculador que existe en nuestra alma[147] les asigna una función y los produce en una especie de «hacerlos salir a la presencia». Por lo tanto, existe en Platón el predominio de una racionalidad calculadora que acompaña al político- pastor, como principio que está en su alma, teniendo por modelo

[144] Aristóteles, *Política*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970, Libro IV, (4).
[145] *Cfr.* Aristóteles, 1970, Libro IV, (5 y 6),.
[146] *Cfr.* Platón, Diálogos II, *Gorgias*, Madrid: Gredos. .
[147] *Cfr.* Platón, *República*. Tomo IV. Madrid: editorial Gredos, 602e, 1998.

primordial las leyes del cosmos, pues ya Platón en el *Fedón*[148] sitúa a Sócrates maravillado en su juventud con la explicación de Anaxágoras de que la Inteligencia (*Noûs*) todo lo ordena y de todo es causa; no obstante, fue grande su decepción cuando se enteró que esgrimía, finalmente, como causa de las cosas a los elementos, lo que estimaba absurdo porque ello equivalía al hecho de que prisionero se adujese como causa el movimiento de sus huesos, tendones, músculos y nervios y no su decisión libre. De allí que él considerara que la causa motivante (final) está por sobre las causas materiales. Del mismo modo en el *Timeo*[149], Platón señala que se deben distinguir dos causas, las necesarias y las que derivan de la Inteligencia, quedando las primeras supeditadas a la última en virtud de que no podemos aprehender ni participar en las cosas sin conocer las razones, el *lógos* del *eídos*. Siendo clara la preocupación tanto de Aristóteles como de Platón por someter los asuntos humanos, esto es, lo contingente a la política y de encontrarle a ésta un modelo en las leyes del cosmos para imprimir a la *pólis* la racionalidad, ¿acaso no es esa especie de morbo teológico de Platón y Aristóteles la semilla o embrión de la biopolítica? ¿Un «morbo» que podemos rastrear en la afirmación de la naturaleza como un cosmos divino y racional que sólo es inteligible si las causas eficientes quedan supeditadas a las causas finales, a una forma sustancial racional? ¿Es ese deseo de imitación de las leyes del cosmos con el ánimo de introducirlas en la ciudad lo que empuja a la creación de lo político y del poder político sobre los hombres?

b. Platón y los modelos ficcionales de gobierno (la orfebrería, el pastorado y el tejedor)

Las imágenes del timonel, el médico, el orfebre, el pastor y el tejedor que impregnan la filosofía política de Platón pueden, fácilmente, inducir a pensar que contienen elementos de una biopolítica de forma embrionaria. Sin embargo, la metáfora médica de la ciudad como cuerpo enfermo que ve al político como su médico o la de los seres humanos como rebaño que son conducidos por el pastor-político no deberían ir más allá de ser eso, metáforas. Por más que se las use para ilustrar el problema del gobierno político de los hombres y del modo en que estos deben ser conducidos no pueden ser leídas como signos

[148] Platón, *El Fedón*, Buenos Aires: editorial Universitaria, 1976, (97c-99b).
[149] Platón, *Timeo*, Santiago: ediciones Universidad Católica de Chile, (48a).

de cierta biopolítica o como la anticipación de lo que en la Modernidad será el problema biopolítico de la administración de la vida o de entrada de la vida en los cálculos políticos. Lo que quiero señalar es que más bien, tales modelos, al igual que el programa político de Platón son modelos ficcionales para mostrar realidades propias del mundo griego y no de una biopolítica existente en Grecia, sea explícita o implícita. Ciertamente, en Platón se subraya la importancia de que los políticos deben ser educados como "los mejores artesanos de su propia función"[150], que deben cuidar del bienestar de sus ovejas, siendo como «pastores del Estado»[151] y ser guardianes de la felicidad de los hombres, tanto en la vida privada como en la pública[152]. Pero, ¿quiere decir que si en el corazón del proyecto platónico palpita el ferviente deseo por mantener pura la raza de los guardianes para evitar el contagio del rebaño de los demás, ello puede ser extrapolable a una biopolítica *thanatológica*? ¿Acaso existe ya en el proyecto político de Platón una orientación biopolítica en virtud de que allí aparece una «zoopolítica antropotécnica» que enfatiza en el gobierno de los vivientes? Una «zoopolítica» que en términos de Sloterdijk es una "antropotécnica política cuyo objetivo no es sólo dirigir por el camino de la mansedumbre a un rebaño ya manso de por sí, sino emprender una nueva crianza sistemática de ejemplos humanos más próximos al arquetipo"[153]. En consecuencia, encontramos en el autor de la *República* una suerte de «Zoopolítica» o «técnica poiética», entendida ésta como aquella técnica de educar a los hombres y de establecer los principios para ello, presente también en imágenes como la caverna, la nave y el símil del sol.

Platón en el texto *El político* emplea como recurso metafórico la relación medicina-vida con el fin de establecer el momento en que distintas formas de Estado (timocracia o gobierno de los nobles que buscan la fama y el honor; oligarquía o gobierno de las familias ricas; la democracia y la tiranía) entran en decadencia. Desde una suerte de original hasta degradarse en viles copias, cada Estado se desperdiga en una forma cada vez más enferma que paulatinamente va sumiendo al cuerpo social en un estado comatoso, pero que, paradójicamente, promueve al político como su médico. Así, la timocracia a la que Platón

[150] Platón, 1998, IV, 421c.
[151] *Cfr*. Platón, 1998, IV, 416a.
[152] *Cfr*. Platón, 1998, IV, 473e.
[153] Sloterdijk, P., *Normas para el parque humano*, Madrid: Siruela, 2000, p. 77.

parece no perder de vista por imitar de cerca a su Estado ideal está sustentada en las constituciones dóricas de Esparta y Creta; sin embargo, la ambición por la riqueza hace que entre en pugna la clase dominante patriarcal que termina por sumirla en la degeneración de la oligarquía. Si en este caso, la riqueza es germen nocivo para la ciudad, entonces se entiende porqué para Platón es indispensable la abolición de la propiedad privada en su Estado ideal. Ya para el caso de la oligarquía, lo que la sume en una enfermedad al modo en que un organismo está en lucha consigo mismo es que al interior de la ciudad se desarrolla la guerra civil entre los ricos que establecen leyes que frenan e impiden el acceso de las clases pobres a ocupar cargos públicos. Para Platón, la democracia es consecuencia de tal lucha, es decir «cuando un jefe popular saca provecho del antagonismo entre ricos y pobres dentro de una democracia». Es cierto también que Platón al elaborar su pensamiento político con miras a articular la felicidad con la justicia y el orden de la *pólis* habría caído en lo que Weil denomina una idolatría de lo social[154], por cuanto forjó de éste la imagen del «gran animal», hasta el punto de consentir procedimientos eugenésicos, abortivos y de infanticidio[155], así como prácticas de vigilancia a los procesos reproductivos[156] de la población en general. Así, por ejemplo, Platón refiriéndose a Asclepio, quien habría concebido un tipo de medicina con fines eugenésicos, señala que:

> En los casos en que los cuerpos están totalmente enfermos por dentro, no intentó prolongar la desdichada vida de los enfermos por medio de dietas, que incluyeran evacuaciones e infusiones graduales, ni hacerles procrear hijos semejantes a ellos, probablemente. Ha pensado, en efecto, que no se debía curar al que no puede vivir en un período establecido como regular, pues eso no sería provechoso para él ni para el Estado[157].

¿Acaso pueden ser catalogadas como biopolíticas éstas técnicas y procedimientos sobre la vida de los individuos que encontramos en Platón? ¿Puede hallarse, por ejemplo en la imagen del político-tejedor que teje tramas y urdimbres el componente de la acción a la distancia propia de la gubernamentalidad neoliberal? ¿Hay en la política de Platón como

[154] Para Weil: "lo vegetativo y lo social son los dos ámbitos en los que el bien no tiene cabida (…) Lo social representa irreductiblemente los dominios del príncipe de este mundo. Respecto de lo social no se tiene otro deber que el de tratar de cercar el mal (…) Una sociedad con pretensiones divinas, como la iglesia, resulta tal vez más peligrosa por el sucedáneo de bien que contiene que por el mal que la ensucia". En Weil, Simone, *Cuadernos VII*, Madrid: editorial Trotta, 2001, p. 498.
[155] Cfr. Platón, 1998, IV, 460c-461c.
[156] *Cfr*. Platón, 1998, IV, 546a-d.
[157] Platón, 1998, IV, 407d-e.

techné poiética una forma de «política sobre la vida»? Aclararé que es posible encontrar si acaso elementos afines al biopoder, pero en ningún momento existe biopolítica[158]. Lo que quiero mostrar es que quienes ven orientaciones de la biopolítica tanto en Aristóteles como en Platón incurren en lo que Canguilhem dio en llamar «síndrome del precursor»[159], es decir ver que la biopolítica tiene por base histórico-ideológica al cristianismo pastoral, o considerar que lo que está presente en la modernidad ya lo estaba de forma embrionaria en los griegos, más exactamente en Platón y Aristóteles.

c. Aristóteles y la articulación de «bien» y «verdad»

En el pensamiento de Aristóteles podría rastrearse también una inclinación a la biopolítica manifiesta en una especie de «desprecio de lo meramente humano», en tanto lo humano debe ser subordinado al primado de la contemplación metafísica de la verdad. Ciertamente, en el Estagirita lo político es nota distintiva del hombre, pero lo que es esencial para él con relación al *télos* último de la vida humana no es este ámbito, sino cuando el hombre alcanza su más alto nivel en la actividad llamada *theoría*. Alasdair MacIntyre aludiendo a Aristóteles sostiene: "ya no nos enfrentamos con un *télos* de la vida humana como tal, sino con el *télos* de una forma de vida que presupone un cierto tipo de orden social jerárquico y también una visión del universo en la que el reino de la verdad intemporal es metafísicamente superior al mundo humano del cambio, la experiencia sensible y la racionalidad ordinaria"[160]. En este orden de ideas, en Aristóteles lo político, lo social y la ética no son esferas separadas sino que están entrañablemente vinculadas por el término «bueno». Cuando el Estagirita pone de relieve en el comienzo de la *Ética a Nicómaco* que todo arte e investigación tienden a un determinado bien[161], el cual es su fin, también subraya un orden jerárquico natural que imita las leyes inmutables y racionales del cosmos. Todos los bienes singulares de cada arte se subordinan finalmente a un último fin

[158] Para la biopolítica en los griegos, véase Frías Urrea, Rodrigo. *Foucault y los orígenes griegos de la biopolítica*, Revista de Filosofía, vol 69, Santiago, 2013, p.p. 119-132. También: Cumsille, Kamal. *Propuestas para una lectura biopolítica de la República de Platón*. En Red de Investigadores de biopolítica. Disponible en: www.biopolitica.cl/pags/publicaciones.html. Acceso en: abril 17 de 2014.

[159] Siguiendo a Clark, Canguilhem afirma que "en rigor, si existieran precursores, la historia de las ciencias perdería todo sentido, pues la ciencia misma sólo tendría una dimensión histórica aparente". Canguilhem, George. *Estudios de historia y filosofía de las ciencias*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2009, p. 23.

[160] MacIntyre, Alasdair, *Historia de la ética*, editorial Paidós, Barcelona, 1976, p. 88.

[161] *Cfr.* Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid: Gredos, 1998.

que orienta a todos los demás y que en el caso del ser humano es la felicidad. Existe una forma de vida, una verdad metafísica encarnada en el *bíos theoretikós* como la forma de vida más alta y sublime. Por lo tanto, la teleología Aristotélica como lógica de lo animado e inanimado que conduce a todo ser desde y hacia una causa primera o motor inmóvil es lo que instaura la "quimera del origen", es decir suponer que existe una metafísica de primeros principios desde donde brota la unidad, coherencia y racionalidad de las cosas. Es sobre estos presupuestos donde podría trazarse un impulso político de «administración de la vida» para hacerla jugar en sus cálculos. Lo que falta tanto en Platón[162] como en Aristóteles para hablar de biopolítica es que la vida y la política como elementos relativamente diferenciados lleguen a ser continuamente modificados y franqueados, estableciendo entre ellos una relación bilateral, pendular e indecidible, cuya trama ha de explicarse desde una serie de condiciones tanto históricas (la cuestión histórico-política y filosófica de la *Aufklärung*, el advenimiento de las ciencias de la vida, la emergencia de un saber económico-político, la irrupción de lo *social* (Arendt) y de la *población* (Foucault), así como la proliferación de cambios tecno-científicos), como conceptuales (las nociones de norma, el organismo, el medio, lo social y lo vital). Es, pues, en virtud de dichas condiciones, histórico-políticas y conceptuales, que serán descritas en el parágrafo (§15) de esta investigación, que asistimos a la invención (*Erfindung*) de la "biopolítica". Además, aunque la biopolítica data de la segunda mitad del siglo XVIII, su rostro o figura va adquiriendo contornos singulares según el registro histórico, político, social, nacional y local en que se inscriba. Finalmente, para que exista biopolítica, ésta debe adquirir la tonalidad del *phármakon*, y ha de estar caracterizada por las siguientes notas, expuestas en el parágrafo (§16): la emergencia y especificidad históricas; la "indecidibilidad" y *diferencia*; la función cartográfica; la tecnología plural y caleidoscópica de poder sobre la vida y, finalmente, el carácter "nominalista" y "performativo". Mientras las tres primeras están asociadas al *umbral*, la cuarta está asociada al *quiasmo* y la quinta tanto al *oxímoron* como al carácter performativo de la "biopolítica como *phármakon*".

[162] Esposito se pregunta si en Platón hay biopolítica y se cuida de dar una respuesta afirmativa, pues para él surge con el «paradigma inmunitario», y de brazo con el liberalismo democrático. Ver BBF 49-51 (53-56) [85-87].

§4. El problema de la biopolítica: ¿concepto u objeto?

El presente apartado está estructurado en tres tiempos: en el primero planteo tres cuestiones metodológicas en relación a la biopolítica. La primera cuestión dice relación con el hecho de que ésta no se agota en la universalidad del concepto ni se reduce a ser una realidad objetiva sobre la cual pueda trazarse una ontología. Esto sucede cuando a la biopolítica se le asocia única y exclusivamente al interior de alguna disciplina con un fenómeno en particular: migraciones, refugiados, la excepcionalidad en la ley, el campo de concentración, el totalitarismo, concibiéndola como una narrativa omniabarcante. El segundo asunto metodológico consiste en que la biopolítica no se desprende de una época en el sentido de derivarse o pertenecer a una lógica o racionalidad universal. Finalmente, el tercero es preguntar si Arendt y Foucault son vías que al entrecruzarlas permiten hablar de un "nacimiento de la biopolítica" y si puede ser superada la lógica binomial del concepto y el objeto para pensar a la "biopolítica como *phármakon*" o indecidible. De allí que en esta investigación propongo una lectura de la "biopolítica como *phármakon*" en tanto ésta «crea un entramado relacional propio» y nos confronta con «un campo multidimensional» de tensiones recorrido por dos efectos, el "remedio" y el "veneno", que le son inherentes y en cuyos extremos yacen cristalizadas, por una parte, una política de la vida o «biopolítica afirmativa» y, por otra, una política sobre la vida o «biopolítica negativa». En el segundo momento de este parágrafo, interrogo dos conjuntos de procesos que se articulan como parte de la trama compleja de la modernidad: el tecnocientífico y la teología política. Estos dos procesos, aunque puedan ligarse a la biopolítica, no lo hacen como si se tratara de antecedentes a ella. Ni el proyecto baconiano de dominio de la naturaleza en el caso del primero, ni la voluntad de poder del soberano en el del segundo contiene algo así como un embrión biopolítico. Por último, esbozo el problema de lo político en la modernidad como modo de interrogar el problema de la biopolítica de entrada de la vida en los cálculos políticos y económicos.

a. Cuestiones metodológicas

Afirmo que la "biopolítica" es problema al menos en tres niveles: el primero epistemológico-ontológico, el segundo histórico-político y el tercero que ya se desliza

entre los anteriores, filosófico. En el primer caso, epistemológico-ontológico en la medida en que ésta no es un concepto o una noción interpretativa que se agote al interior de diferentes órdenes disciplinares como el derecho, la teología, la antropología, la sociología, la biología y la ciencia política. Cuando digo ontológico me refiero a que tampoco se reduce a una sustancia o esencia.

Hacer valer la "biopolítica" como un concepto que se privilegia al interior de una disciplina[163] es reducirla a una de sus manifestaciones extrínsecas como, por ejemplo, cuando en la ciencia política se asocia únicamente al problema de las migraciones masivas, a la figura del refugiado, las políticas demográficas, la guerra humanitaria, entre otras, en donde la vida y la política se imbrican. Lo mismo vale para disciplinas como la medicina que pueden enfrentarse a la biopolítica desde el punto de vista de las políticas sanitarias o el dilema ético de la muerte en la sala de reanimación a pacientes terminales del que actualmente se ocupa la bioética.

La "biopolítica" no es, entonces, un mero concepto *a priori* lanzado sobre la realidad social, cultural y política, empleado exclusivamente por alguna disciplina de las ciencias sociales y humanas para dar cuenta de sus respectivos objetos de estudio, pero tampoco es una entidad, esencia u objeto empírico constatable al modo del método de las ciencias naturales[164]. Desde una perspectiva epistemológica, diremos que el análisis o «pensar biopolítico», siguiendo a Ignacio Mendiola, no ha de entenderse como "eje de una omniabarcante narrativa que (nos) dice el sentido de lo que (nos) acontece (…) el análisis se apercibe de la imposibilidad de subsumir la heterogeneidad de lo social en una única

[163] Para el caso de la biología cuando cualquier forma de vida "justa" o "común" queda simplificada y explicada a partir de su contenido biológico. En la sociología atribuyendo a la biopolítica una forma de reedición de la racionalidad instrumental o desde la economía equiparándola a una racionalidad económica, tal y como podría rastrearse en la pretensión del liberalismo económico. Para el caso de la teología, como si se tratara de un concepto secularizado para el diagnóstico de la realidad actual y en el derecho como una noción que hace posible el juego entre la ley y la violencia o el derecho y la fuerza.

[164] Incluso en la actualidad dentro del discurso biológico-médico, la implementación de leyes bioéticas referidas a la donación y utilización de productos del cuerpo humano, así como la regulación de las decisiones médicas en caso de muerte cerebral, muestran hoy en día el uso de biotecnologías que conducen a la pregunta por los límites de la biopolítica, pues como lo describe Marcela Iacub: "En esta nueva economía política de la vida, el cuerpo, el ser humano e incluso la especie humana no serán ya datos *a priori* sino horizontes a construir". Eribon, Didier, (1984). *El infrecuentable Michel Foucault*, Buenos Aires: Letra Viva, p. 175.

narrativa conceptual"[165]. Desde un plano ontológico, aludiendo al mismo autor diremos que la "biopolítica como *phármakon"*, más bien, «designa una encrucijada de problemas», «crea un entramado relacional propio» y nos confronta con "un campo multidimensional de análisis ajeno a la delimitación de algo propiamente biopolítico"[166].

En el segundo caso, histórico-político, el asunto que nos ocupa no es un problema epocal en cuanto permita dar cuenta de acontecimientos de un periodo histórico que se desarrollen como acaeciendo bajo un paradigma que logra aclararlos. El problema de la "biopolítica", entendido éste como el de hacer entrar a la vida en la esfera política o hacer que la vida entre en los cálculos políticos, si bien hunde sus raíces en la Modernidad (segunda mitad del siglo XVIII), es continuado en un contexto contemporáneo, actual, postmetafísico. En cuanto a problema desde el punto de vista político lo es en dos sentidos: el primero, en la medida en que las categorías tradicionales modernas, su modo de concebirlas, clausuran la posibilidad de plantearla como problema filosófico; en el segundo, por cuanto para Foucault las condiciones políticas, precisamente, hacen posible la formación de sujetos, dominios de saber y relaciones con la verdad, mientras que en Arendt lo que está en juego, con el predominio de la vida biológica (*zoé*) sobre la política, es el *mundo* y, por ende, la *acción* y el *discurso*. Con todo, queda planteado el problema de la posible insuficiencia existente si tomamos unilateralmente a cada uno de los pensadores en cuestión para dar cuenta del "nacimiento de la biopolítica".

Finalmente, en tanto problema filosófico, el interrogante que formulo en torno al asunto de la "biopolítica" es si ¿pueden ser considerados Arendt y Foucault dos caminos originales, aunque independientes, para hablar de un nacimiento de la biopolítica"? ¿Puede ser explicada más allá de las lógicas binarias, del concepto y del objeto, de tal manera que pueda interpretarse como *phármakon* o indecidible? Ahora bien, que el asunto de la "biopolítica" sea abordado desde disciplinas tan diferentes a la filosofía no implica que no pueda estudiarse filosóficamente, por supuesto, de ningún modo como una teoría o conjunto de enunciados *a priori* que a manera de recetas se apliquen a la comprensión de procesos sociales, culturales y económicos. Antes bien, considero que la "biopolítica"

[165] Mendiola, 2009, p.p. 8 y 9.
[166] Mendiola, 2009, p.p. 7-9.

opera como "indecidible" que en términos políticos alude a una vida que se debe destruir (muerte) y a una vida que se debe salvar (defensa de la vida).

Pongo de relieve que tanto en Arendt como en Foucault está implícita la pregunta filosófica por el "nacimiento de la biopolítica". En el caso del filósofo francés, hablando no directamente de ésta sino rastreando los límites de la racionalidad gubernamental que aparece como «grilla de inteligibilidad» de las relaciones de poder en su conjunto, mientras que en Arendt se trata del primado del *animal laborans* y de la *zoé* sobre la acción política, de manera que en los dos está el asunto de la biopolítica en tanto podemos hablar de una politización de la vida biológica.

Con la expresión «entrada de la vida en el cálculo político» se ha de entender no tanto que la vida estaba dada de forma *a priori* para hacerla jugar al interior de la estrategia y el interés políticos, sino como invención (*Erfindung*). Nietzsche ya había diferenciado entre *Erfindung* (invención-fabricación) de origen (*Ursprung*), en tanto aquél se asocia a una ruptura y a algo que entraña un comienzo pequeño y mezquino, mientras que éste es solemne y tiene un punto de partida o esencia que lo sustenta. De allí que hablar de que la vida entra en lo político es hablar del nacimiento de nuevas formas de subjetividad y de la configuración de un tipo de sociedad. Vale la pena resaltar que el problema de la "biopolítica", entendido éste como el de hacer entrar a la vida en la esfera política, si bien hunde sus raíces en la Modernidad (segunda mitad del siglo XVIII), es prolongado dentro de un contexto contemporáneo, actual, postmetafísico.

b. ¿Qué no es biopolítica?

Vale la pena insistir que para plantear el problema de la biopolítica en la Modernidad ha de abandonarse la imagen de una racionalidad universal, homogénea y monolítica, sea ésta instrumental, tecno-científica, y, más bien, hay que atender al carácter específico o «estilo de razonamiento» que como «espacio de pensamiento» opera con reglas de formación o régimen de verdad.

Existen al menos dos representaciones o prejuicios que conducen a explicar el problema de la modernidad como un proceso lineal, progresivo, guiado por una

racionalidad universal, al tiempo que se erigen en óbice para que emerja la biopolítica en la segunda mitad del siglo XVIII: la primera es teológico-jurídica-política, la segunda de orden tecnocientífico, de manera que las dos son vistas como procesos lineales y cronológicos que llevan implícitamente el germen de la biopolítica. Desarrollaré, brevemente, cada "representación" y luego diré que no hay germen biopolítico alguno en la teología política ni en el proyecto baconiano tecnocientífico, aunque la biopolítica después halle en éstos dos condiciones para su nacimiento.

En el seno de la modernidad, el paso de una soberanía teologizada a una soberanía secularizada o nacional, si bien es índice de un proceso de despolitización, esto no hace que debamos confundir estos dos fenómenos con formas de biopolítica. La teología política, entendida ésta como el presupuesto medieval según el cual la política se funda en un «orden natural», sustentado en leyes fijadas por Dios, que permiten al rey ejercer la autoridad suprema a partir de la evidencia de dichas leyes, deviene en una soberanía que lejos de desaparecer se democratiza en las sociedades de corte liberal. Tal problema teológico-político puede ser ilustrado mediante la figura de Virgilio[167], quien tradicionalmente encarna ser el defensor de una políticamente éticamente fundada, mientras que Augusto, es el titular de una política emancipada de las razones de la ética. No obstante, quien parece ser el más acérrimo defensor de una política éticamente fundada es Augusto, pues él es fiel representante de una teología política, porque al subordinar lo singular a lo colectivo, y al presentar al Estado como la realización ética del sujeto expone el lazo directo y connatural entre Dios y pueblo. Volvemos aquí en la figura de Augusto, más que la de Virgilio, a la pregunta por el fundamento o principio que dé soporte a la política. El Estado en tanto poder terrenal no es una instancia separada tajantemente de la religión, sino que está penetrado en la tierra por los dioses. Asimismo, el poder terrenal encuentra como su motor principal al bien, y dicho poder en manos del Estado simboliza el poder del pueblo. De allí que para Augusto, y esta es la tesis fuerte: "el derecho del pueblo es la unión entre el Estado y sus dioses (…) los dioses están radicados en la terrenalidad del Estado (…) El Estado mira al cielo, porque el cielo

[167] Véase, Broch, Hermann. *La muerte de Virgilio*. Madrid: alianza editorial, 1979.

penetra en la tierra"[168]. Vistas así las cosas, la teología política es la íntima e indisoluble imbricación entre Estado-religión; poder y bien; política y ética; derecho y pueblo; lo profano y lo sacro; política y vida. La teología política significa que el poder del Estado está imbuido en lo sobrenatural y está penetrado por éste, de tal manera que se justifica su poder de gobierno. En consecuencia, la «teología política», entendida por Carl Schmitt como el proceso en el que "todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados"[169], conlleva a la despolitización, porque en la modernidad todos los ámbitos de la existencia y formas de vida se supeditan y subordinan a lo político, pero a su vez, lo político se fragmenta en pedazos como un naufragio de piezas que debían su lógica y razón de ser al léxico teológico. Como dirá Habermas en el Discurso filosófico de la modernidad: "hay un desmoronamiento de las imágenes supersticiosas del mundo"[170], imágenes o mejor aún, primacía de una representación teológica católica del poder que a su vez expresaba un orden jurídico político soberano. Ahora bien, con la secularización la técnica reemplaza el lugar de Dios y al ser irreversible como proceso característico de la modernidad, el poder sigue latente en su voluntad de *reductio ad unum* de la pluralidad de la vida.

Con respecto al componente tecnocientífico[171], lejos de identificarse con la biopolítica, pues del proyecto prometeico baconiano de dominio de la naturaleza y del dualismo cartesiano que separa mente y cuerpo, aunque se infiera una voluntad de poder; no obstante, es una pista engañosa que presupone al desarrollo tecnocientífico como causa del fenómeno de "la biopolítica".

Si examinamos con detenimiento la plataforma y los presupuestos ideológicos de la cosmovisión moderna, en los que ha despegado y orbita hoy la civilización tecnocrática y capitalista, no sólo encontramos la influencia del dogma judío-cristiano de la creación que conllevó a la desacralización de la naturaleza, sino también tanto la metafísica

[168] Esposito, Roberto, *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz editores, 2006c, p. 178.
[169] Schmitt, C., *Teología política*. *Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*. Buenos Aires: editorial Struhart & Cía, 1985. p. 95.
[170] Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Doce lecciones, Madrid: Taurus, 1989, p. 11.
[171] Para el vínculo religión y razón teletecnocientífica e inmunización, ver Derrida, Jacques, *Foi et Savoir. Suivi de Le Siècle et le Pardon*. Éditions du Seuil, 1996, p.p. 9-100.

dualista cartesiana como la metafísica de la voluntad baconiana. Diremos, pues, que la cosmovisión moderna, cuyo énfasis civilizatorio está puesto en la idea del progreso y de una organización racional, científico y técnica, es modelada desde el comienzo por una voluntad teológico-política de poder. La fuerte carga histórica de dualismo hombre-naturaleza presente en la sociedad tecno-industrial hunde sus raíces en el cristianismo, se refuerza en el derecho romano y es alimentado en la Modernidad por pensadores como Descartes y Bacon. En virtud de estos últimos es que hablamos también de una prometeica voluntad científico-técnica de poder, pero, en ningún caso, esto de suyo es biopolítica.

Si se quiere entender la importancia que juegan las «artes morales y políticas» (justicia y convivencia) en el ser humano, así como su estrecho vínculo con las «artes mecánicas» (la técnica) el lugar común para esto es el mito de Prometeo. Allí podemos recoger la idea según la cual las artes en tanto actividades humanas se convierten en prótesis del ser humano, que, a su vez, por una parte, crean herramientas técnicas como así lo simboliza el fuego que Prometeo roba a Hefestos y, por otra, crean instituciones políticas para su bienestar. Sabemos también que en tal mito Epimeteo, hermano de Prometeo, después de distribuir habilidades a los animales hasta agotarlas deja abandonado a su suerte al género humano. Desprotegido corre el riesgo de morir ante la hostilidad de la naturaleza. Frente a tal olvido, son Prometeo y Zeus quienes le dotan con las artes mecánicas (fuego robado a Hefestos) y las artes morales y políticas (la justicia y convivencia). Sin el fuego o técnica el hombre no tendría la coraza que le protegería de la naturaleza y sin las artes morales y políticas, la justicia y la convivencia permanecería en eterna guerra[172].

En las *Meditación de la técnica* (1939) Ortega y Gasset pone en relación directa el ser humano y la técnica como una proyección de mundo. Según Ortega, el ser humano es esencialmente un *homo faber* en cuanto es un animal inacabado con los instintos casi borrados obligado siempre a recrearse («sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido nunca»), pero no sólo en cuanto fabricante de instrumentos para sobrevivir, sino

[172] *Cfr.* Platón, *Diálogos, Protágoras*. Madrid: Gredos, (320d- 323a), 2000.

esencialmente en cuanto creador de una vida interior, pues, la vida de los seres humanos "no coincide, por lo menos totalmente, con el perfil de sus necesidades orgánicas (…) mientras todos los demás seres coinciden con sus condiciones objetivas- con la naturaleza o la circunstancia-, el hombre no coincide con ésta, sino que es algo ajeno y distinto de su circunstancia; pero no teniendo más remedio, si quiere ser y estar en ella, que aceptar las condiciones que ésta le impone" [173]. Por eso el ser humano, según Ortega proyecta un mundo y, en este sentido, no es como el animal que es fruto de la adaptación a un medio natural, sino que adapta el medio natural a él. En suma, el hombre crea una «sobrenaturaleza», una coraza técnica, como reacción enérgica contra la naturaleza o circunstancia que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquélla (…) crea, pues, una circunstancia nueva más favorable, segrega, por decirlo así, una sobrenaturaleza adaptando la naturaleza a sus necesidades"[174]. En otras palabras, valga decir que el hombre adapta la naturaleza a sus necesidades, de tal modo que la técnica es la reforma de la naturaleza orientada a los deseos humanos. En consecuencia, en lenguaje contemporáneo, la ciencia y la cultura[175] le han sido "dadas" al hombre, por el hombre mismo, ellas son el centro de tensión y conflicto sobre las que él pretende descansar.

El ser humano es esencialmente *homo faber*, pues necesita de un conjunto de artefactos para cubrir sus necesidades; éstas están mediadas por la esfera protectora de sus carencias instintivas que algunos llaman tecnosfera. La prometeica voluntad de poder tecnocientífica hace su asiento en el homo *faber* y echa raíz en el proyecto de la modernidad. Proyecto, nunca malintencionado, en el que al decir de Strauss: "la filosofía o la ciencia ya no debían entenderse como esencialmente contemplativas y orgullosas sino como activas y benévolas, debían estar al servicio de la condición humana, se las debía cultivar para potenciar al ser humano, debían permitir al hombre convertirse en amo y

[173] Ortega y Gasset, José. *Meditación de la técnica*, Madrid: Alianza Editorial, 1961, p.p 11-13.
[174] Ortega, 1961, p. 14 y 17.
[175] La cultura, entendida ésta como "conjunto de técnicas, de uso, de producción y de comportamiento por medio de las cuales un grupo humano satisface sus necesidades" - Abbagnano, N. *Historia de la pedagogía*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1992, p.6-, cae presa de una globalización cuya lógica es la de imponer una identidad técnica y económica generalizada.

dueño de la naturaleza mediante la conquista intelectual de la naturaleza"[176]. Este es el vínculo entre «artes mecánicas» y «artes morales y políticas», en el que las primeras se desarrollan como medios para el logro de las segundas; sin embargo, a partir de la Edad Moderna (s. XVI-XVII) la idea de naturaleza cobra un nuevo significado, pues a diferencia de los griegos, quienes la concibieron sujeta a límites racionales, carece de valor, es medida y controlada, susceptible de ser manipulada.

En otras palabras, la naturaleza es transformada por el poder de la tecnología y lo moral y político empieza a someterse al primado de la técnica. Por eso no es fortuito que René Descartes (1596-1659) y Francis Bacon (1561-1626) hayan contribuido de modo decisivo en la filosofía moderna. El primero aportando una visión de naturaleza entendida en términos de una materia pura (*res extensa*) fundamentalmente divorciada de la razón humana (*res cogitans*). El segundo, esbozando el proyecto de una voluntad de poder, cuyo objetivo primordial consistía en la transformación y dominio absoluto de la naturaleza en aras de un progreso ilimitado de la humanidad, esto es, suprimir para siempre la finitud y dependencia del hombre de la naturaleza. Descartes aportó a la ciencia moderna la matematización, descubierta por Galileo, y Bacon con la experimentación. Ambos, Descartes y Bacon, a pesar de sus diferencias concibieron la técnica como poder de transformación de la naturaleza destinada al progreso humano[177]. En el espíritu de la cosmovisión moderna, el mundo sensible es abstraído y reducido a relaciones matemáticas, es puesto en el lenguaje de las leyes de la ciencia y la técnica misma deja de ser una actividad dedicada a los fines comunes de la vida, tales como la alimentación, el vestido, las armas o la vivienda y se consagra como un saber que domina las cosas e interviene operativamente en los acontecimientos.

Ahora bien, el problema de la técnica[178] estriba en el momento en que ésta deja de ser un complemento a nuestros órganos, una destreza descubierta por azar y se convierte

[176] Strauss, Leo, *La Ciudad y el hombre*. Buenos Aires: Katz editores, 2006, p.13.
[177] *Cfr*. Hottois, Gilbert, *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*, Barcelona: Anthropos, 1991, p. 15.
[178] Pensar la ciencia y la tecnología moderna fue uno de los centros de reflexión de la filosofía en la primera mitad del siglo XX. Husserl, en una conferencia titulada *La crisis de las ciencias europeas* (1936) asesta una una fuerte crítica al cientificismo dominante a comienzos del siglo XX. Husserl hace hincapié en que el

en la técnica de la ciencia moderna, y pasa a ser, ya no sólo medio concreto para la realización de un fin, sino, según los términos de Ortega, «forma hueca»: "como la lógica más formalista-; es incapaz de determinar el contenido de la vida. Por eso estos años que ha habido en la historia humana, son de los más vacíos"[179].

Las consecuencias de esto no se hacen esperar, porque la técnica termina por esterilizar lo esencial al hombre, su *facultad imaginativa o de desear*, la que es responsable finalmente de los ideales y valores humanos, sustento de las proyecciones de mundo. El problema de la era tecnológica y biotecnológica radica en que el *homo faber* ha superado al *homo sapiens*[180], pues la ética está lejos de estar a la altura de nuestro poder tecnológico. En este sentido, el filósofo de la técnica, Günther Anders, señalaba que el ser humano actualmente no está a la altura de sus productos, lo cual genera un sentimiento de «vergüenza prometeica», "la vergüenza por la humillante calidad de las cosas hechas por el ser humano"[181].

---

proyecto moderno de la ciencia (la matematización de la naturaleza por Galileo), es primordialmente una empresa técnico-matemático que implicó el olvido del *fundamento o suelo* (*Boden*) en el que se sostiene toda actividad humana, haciendo pasar la ficción metodológica científica (la técnica del cálculo) por la verdad del mundo. Martin Heidegger en su texto *La pregunta por la técnica* (1954), se interroga de modo distinto por el asunto de la técnica y establecerá que su esencia no estriba en algo meramente técnico, ni depende de la decisión de los seres humanos de llevar a cabo tal actividad (visión instrumental o *antropológica* de la técnica), sino en el modo en que la humanidad se abrió a la comprensión del mundo en una época determinada. La esencia de la técnica (*Ge-stell*) dice relación con el modo en que occidente ha asumido *desocultar la realidad* (un modo de asumir la verdad del mundo) y que se traduce en una *«pro-vocación»* de la naturaleza con el fin de que ésta libere sus energías y poder luego transformarlas, acumularlas y distribuirlas. Marx Horkheimer, pensador de la Escuela de Frankfurt a fines de la segunda guerra mundial, comentaba en la *Crítica de la Razón Instrumental* (1946) que los avances en el ámbito de la tecnología se acompañaban de un fuerte proceso de deshumanización y que este mismo progreso amenazaba con destruir el objetivo que estaba llamado a realizar: la idea del hombre.

[179] Ortega, 1961, p. 85.

[180] Hans Jonas dice que la capacidad del *homo pictor* (el hombre que imagina y anticipa imaginativamente) no sólo ha de ponerse al servicio del *homo faber* (el hombre constructor de artefactos técnicos), sino también al servicio del *homo sapiens* (el hombre que con la razón moral fija límites), para que con ello el ser humano pueda ejercer un control ético sobre su poder. Para el *homo pictor*, Véase: Jonas, Hans, «Ensayo 9. *Homo pictor*: la libertad de la imagen», en *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Madrid: Trotta, 2000. También: Jonas, Hans, «Ensayo 2. Herramientas, imagen y tumba. Lo transanimal en el ser humano», en *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona: Herder, 1998.

[181] Anders, Günter, *Filosofía de la situación*. Antología. Madrid: Los libros de la Catarata, 2007, p. 35.

c. El problema de lo político en la Modernidad

Desde la antigua Grecia, y más exactamente desde el mismo Sócrates, encontramos una honda preocupación por los asuntos humanos, esto es, acerca de lo bueno, lo malo, lo justo e injusto para el hombre, desplazando así el centro de gravedad del estudio de la naturaleza o *kósmos* al hombre. Es al extenso territorio de las acciones humanas, de lo contingente, frágil y cambiante, al que se le debe encontrar un fundamento, pues, a diferencia de éstas la naturaleza sí entraña unos principios que existen por ellos mismos y que se asocian a lo divino sobrehumano. Pero la conclusión a la que arriba Sócrates no es la de los sofistas, pues él nunca aceptará, y con mayor radicalidad Platón, que lo sensible humano no encuentre la raíz de su verdad en el territorio inteligible de la Idea del Bien. Dentro de la cosmovisión griega no encontramos un divorcio o separación tajante entre la esfera humana y el mundo natural, pues para que esto sucediera se requirió que en la Edad Moderna (s. XVI y XVII) la idea de naturaleza fuera reducida a una espacialidad infinita o materia mecánicamente medible, controlable y manipulable por la ciencia natural físico-matemática.

Mientras que en la cosmovisión griega, aunque el arte legislativo y la ciencia política se erigieran en las artes por excelencia, en virtud de las cuales otras tuvieran que subordinarse, todavía la técnica estaba sometida tanto al oficio como a la virtuosidad de la voluntad del individuo, en la Modernidad toda voluntad y todo arte marchan al compás de la técnica que las somete a todas a una racionalidad instrumental científica. Por esto no es fortuito que un autor como Bauman señale que: "la modernidad nace bajo el signo del orden y de una administración quisquillosa" y que "la modernidad se propuso eliminar lo accidental y contingente, hacer de lo opaco algo transparente, de lo espontaneo algo calculable y de lo incierto algo predecible"[182]. Tal voluntad de dominio, canalizada en el proyecto moderno de conocer y extraer los secretos de la naturaleza para dominarla y de racionalizar y guiar la vida de sus miembros fracasa, pues:

> Ya no parece que seamos, o que vayamos a ser, los hechiceros en los que nuestros predecesores modernos esperaban convertirse, y en los que intentaron convertirnos. Somos, más bien, los desafortunados aprendices que vemos con horror y desesperación cómo las escobas vuelan fuera de

[182] Bauman, Zygmunt, *La sociedad sitiada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 40 y 41.

> control. Las escobas, a las que alguna vez ordenábamos barrer el piso y mantener limpia la habitación, ya no aceptan más estímulos que la embriaguez de su propio frenesí[183].

Para autores postmetafísicos como Schmitt, Broch, Weil, Foucault, Arendt, la política, y con ello los asuntos humanos, no tiene un soporte o principio exterior que la fundamente *a priori* sino que, antes bien, parten del *factum* irreductible del conflicto, de la lucha por la vida entre los hombres, siguiendo a Nietzsche del "sustrato horroroso de la existencia"[184]. Con estos pensadores asistimos a una ruptura de la ética con la política, cuyos antecedentes pueden ser rastreados en Maquiavelo y Clausewitz. Por su parte, Carl Schmitt habla de una existencia viciada por un exceso de artificio, mientras que Broch, citado por Esposito en *Categorías de lo impolítico*, concibe que la política "nacida de la lucha, es condicionada por ésta más de lo que a su vez ella pueda condicionarla"[185]. Simone Weil en su crítica impolítica de lo político subraya el problema de confundir lo religioso con lo político, o sea entender el bien en términos de poder. Esta confusión es dada en la modernidad por el proceso de secularización que separa lo profano de lo sacro. En consecuencia, a falta de «pan sobrenatural», la idolatría de lo social se vuelve una necesidad vital, pues en palabras de Weil: "la conciencia está alucinada por lo social. La energía suplementaria (imaginativa) en gran parte está supeditada a lo social. Es necesario desapegarla. Es el desapego más difícil"[186].

Por su parte, Foucault, sin negar la existencia de la política, sino, antes bien, al considerarla como un "efecto de superficie" constituida históricamente por relaciones de poder, sostendrá que: "sólo puede haber ciertos tipos de sujetos de conocimiento, órdenes de verdad, dominios de saber, a partir de condiciones políticas, que son como el suelo en que se forman el sujeto, los dominios de saber y las relaciones con la verdad"[187]. Para Foucault la tragedia Shakespereana será en el siglo XVII el vehículo a través del cual se ponen de manifiesto los problemas de la destitución y el usurpador. Desde una perspectiva política, en tragedias como Hamlet, se evidencia cómo el poder político-público, que será garante del orden social y de la paz, es el resultado del engaño y la estratagema. En

[183] Bauman, 2004, p. 179.
[184] Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos sobre política*, Madrid: editorial Trotta, 2004, p. 18.
[185] Esposito, 2006c, p. 151.
[186] Weil, *La gravedad y la gracia*. Buenos Aires: editorial sudamericana, p. 226.
[187] Foucault, *La Verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: editorial Gedisa, 1978, p. 14.

palabras del pensador francés, la pregunta crítica que está en el corazón del problema de la soberanía, y que se desprende del citado ejemplo, puede ser formulada así: "¿cómo puede la ilegitimidad producir la ley?"[188]. Mientras la teoría tradicional del derecho y del pacto social perpetúan el mito de la continuidad del poder, Foucault, evocando la tragedia, plantea lo contrario: la soberanía es el resultado de una violencia, conquista o usurpación del poder político. En segundo lugar, la tragedia clásica de Racine, subraya que quien está en el poder se transforma cotidianamente, en el escenario mismo de la corte, "en un hombre de pasión, en un hombre de ira, en un hombre de venganza, en un hombre de amor, de incesto, etc., y en el que el problema es saber si, a partir de esa descomposición del soberano en hombre de pasión, el rey soberano podrá renacer y recomponerse"[189].

En Arendt la política, heredera de lo clásico griego en términos de espacio compartido, modo de ser-junto-a-otros que se instituye en la *acción* y el *discurso*, está arruinada, pues como destino fatal de la Edad Moderna la política ha sido sustituida por la administración y la *acción* por la *labor*, lo cual lleva a su transformación en una gran variedad de fenómenos de violencia. En suma, la política es la experiencia de la política como violencia y lo político es inconsistencia, esto es, «imposibilidad de consistir de la pluralidad».

Nietzsche, de quien beben algunos de los autores citados, es al decir de Esposito "el sismógrafo del agotamiento de las categorías políticas modernas en su rol de mediación ordenadora entre poder y vida"[190], pues es quien inaugura la línea de crítica al supuesto fundamento de la política, al preguntarse:

> ¿De dónde surge ese poder súbito del Estado cuya meta se pone más allá del propósito y del egoísmo del individuo? ¿Cómo se originó el esclavo, el topo ciego de la cultura? Los griegos nos lo han revelado con su instinto para el derecho internacional público, el cual, también en la plenitud más pura de su cultura y humanidad, no dejó de gritar con boca de bronce tales palabras: «el vencido pertenece al vencedor, junto con mujer e hijos, bienes y vida. La violencia produce el primer

[188] Foucault, Michel, (1997). *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France 1976. Gallimard, Seuil, p. 155. [Versión en castellano: *Defender la sociedad*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 163]. En lo que sigue esta fuente será citada con la sigla FDS, primero del francés y luego del castellano.
[189] FDS 157 [165].
[190] BBF xiv (9) [18].

derecho, y no hay derecho que no tenga la arrogación, la usurpación y la violencia como fundamento»[191] .

En este orden de ideas, para Nietzsche el Estado[192] y la pretensión de todo bien político son inventos de la mala conciencia y de la cobardía de los soberanos. El mismo Roberto Esposito, enmarcado en la perspectiva del más crudo realismo político, dirá que "nacida del caos, la *Tohuwabohu*[193] antecedente a la creación, la política no tiene ninguna posibilidad de eliminarlo. No puede sino organizarlo institucionalmente, "educarlo" en Estado. Estado del caos, de la lucha de todos contra todos"[194]. Por eso también desde la perspectiva del «paradigma inmunitario» como eminentemente moderno, este pensador italiano sostendrá que "la política no es sino la posibilidad, o el instrumento, para mantener con vida la vida"[195].

Son las guerras, en tanto *factum* de la historia, y que hacen carrera a lo largo y ancho de la Edad Media las que en el fondo obligan a plantear el problema y a señalar la importancia de la fundamentación de la legitimación del poder político, aunque valga decir que esas traumáticas relaciones establecidas entre iglesia y Estado; corona y parlamento; así como en las guerras de religión entre el protestantismo y catolicismo dan lugar al surgimiento de las teorías contractuales del siglo XVII. En el caso de Hobbes y Spinoza, el poder debe ser absoluto, civil e independiente de toda teocracia que es la otra concepción contemporánea de la legalidad del poder político. No obstante, fundamentar lo político desde el contrato social[196] "explota" cuando con el ocaso del Estado-nación lo

[191] Nietzsche, 2004, p. 99.
[192] Para Nietzsche el Estado es "una horda cualquiera de rubios animales de presa, una raza de conquistadores y de señores, que organizados para la guerra, y dotados de la fuerza de organizar, coloca sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre la población tal vez tremendamente superior en número, pero todavía informe, todavía errabunda. Así es como, en efecto, se inicia en la tierra el «Estado»: yo pienso que así queda refutada aquella fantasía que le hacía comenzar con un «contrato»". Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Madrid: Alianza editorial, p. 98.
[193] El mismo Esposito define a ésta como desorden originario
[194] Esposito, Roberto, 2006c, p. 151.
[195] BBF 42 (46) [74].
[196] Tal teoría política-jurídica es, al decir de Michel Foucault, un encubrimiento del discurso de las luchas y de la eliminación de la conquista como elemento fundante de las relaciones de poder. De este modo, lo que Hobbes oculta son las voces discordantes de un discurso de luchas: "Era un discurso a dos voces. Una decía: "nosotros somos los conquistadores y ustedes son los vencidos. Nosotros tal vez seamos extranjeros, pero ustedes son domésticos". A lo cual, la otra voz respondía: "quizás hayamos sido conquistados, pero no permaneceremos en esa situación. Estamos en nuestra patria y ustedes saldrán de ella". En Foucault, FDS, 85 [95].

social queda subordinado al poder del mercado. Lo que sucede de manera particular en la modernidad con las teorías contractualistas y que comporta un componente fuerte para el biopoder es la unión entre poder y derecho, pues "el poder político concentra en sí todo el derecho natural del que todos los individuos quedan privados, y es fuente de todo derecho"[197]. Los contractualistas como Hobbes o Rousseau saben que Dios ya no es fuente de legitimación del poder, pero hacen del Estado y lo social el nuevo ídolo que suplanta el poder de Dios en la tierra. De allí que, entonces, poder y soberanía se articulan con la ley positiva, mientras que el bien se transformará en seguridad policial del Estado y en consumo de bienes orientado por las leyes del mercado.

A posteriori es imposible fundar la política desde principios externos o internos a ella, lo cual conlleva a que no exista una ética que guíe la política, el derecho será desenmascarado como fuerza misma y el bien quedará subsumido en el poder. En este sentido, no hay contratos sociales que valgan, de manera que todo el optimismo puesto en la idea de progreso pierde todos sus resortes, pues estos además de estar oxidados están cargados de veneno, lo cual hace que se mire sospechosamente la producción un nuevo orden, pues éste estará animado por pretensiones biopolíticas.

Pongo de relieve que el problema de la política en la Edad Moderna dice relación con la imposibilidad de representación de lo plural que siempre se escapa, pero también de las fracturas originarias que se dejan a los asuntos humanos: ética divorciada de la política, el estado de excepción de la ley que se convierte en norma, el dualismo entre fe y poder, la ruptura entre valor y técnica, la escisión entre el bien y el poder. Lejos de terminar la voluntad de poder y dominio sobre la vida humana y no humana, la teología política no muere en la Modernidad sino que encuentra en la secularización la manera de radicalizar su poder como teología política del Estado. A partir de este entramado tecnocientífico y político social, la biopolítica en la segunda mitad del siglo XVIII consistirá en salvar y defender la vida, pero también en producir muerte, es decir en producir el "remedio" e inyectar el "veneno".

[197] Fernández, Lelio, *Derecho natural y poder político. Diferencias entre Spinoza y Hobbes*, en Revista Ideas y Valores, Universidad Nacional, Bogotá, Colombia, No 80, Agosto de 1989, p. 111.

Lo que he querido mostrar en este parágrafo de planteamiento del problema moderno de la biopolítica es que los procesos tecnocientíficos y el fenómeno teológico-político de los que está preñada la modernidad no pueden ser confundidos con una especie de "biopolítica en estado embrionario" o que esté incubándose, pues esto es caer en una interpretación positivista y defensora de la sociedad liberal, devota de los fetiches universales del progreso y el desarrollo que puede leer la ilustración, el liberalismo clásico, el welfarismo, el neoliberalismo contemporáneo como el resultado de un proceso natural, lineal y evolutivo: aquello que Weber, en último término, denominó proceso de racionalización de occidente como desencantamiento del mundo, con la correspondiente desacralización de la naturaleza y el desmoronamiento de las imágenes religiosas de la vida. Tal enfoque, heredero de la teoría de la modernización, considera que la sociedad liberal avanza teleológicamente en una vía de creciente progreso, toda vez que históricamente ha triunfado sobre otras formas de gubernamentalidad. No obstante, dicha visión malogra, por ejemplo, una concepción del neoliberalismo como tecnología gubernamental de poder, cuya nota característica es estar siempre en crisis, en tanto esfuerzo de, por una parte, generar una «razón de Estado» y, por otra, constituirse en una práctica de objetivación de los seres humanos para la "conducción de conductas".

En los pensadores contemporáneos no existe un principio metafísico que funde lo político, pues no hay origen solemne, sino conflicto, lucha, caos. De manera que en la Modernidad muere Dios, pero queda su fantasma presente en el espíritu de la técnica como la nueva prótesis artificial que protege la vida humana ante la ausencia de caparazones celestes. La teoría teológica y política del derecho divino y natural que adoptaba, por una parte, la fórmula de Jacobo I "que los reyes se sientan en el trono de Dios"[198] y, por otra, que el poder absoluto del rey es legítimo porque los reyes heredan el poder, ha de entenderse como soberanía teologizada que ya en la modernidad, el problema de la soberanía, pasará a secularizarse, pero no hay allí un germen biopolítico.

[198] FDS, 88 [98 y 99].

RECAPITULACIÓN

El recorrido por las distintas "tradiciones nacionales" nos permite determinar el carácter interdisciplinario, variopinto, pero también empírico de la "biopolítica", pues ésta es abordada desde diversas perspectivas como la historia, la sociología, la antropología, la economía, las ciencias políticas, la bioética, entre otras. Lo dicho hasta aquí, entre sus diversos propósitos, llevaba uno: el de mostrar que la biopolítica es un problema filosófico, en la medida en que su problematización pasa por un examen crítico de toda representación del fenómeno que investigamos, esto es la biopolítica, que la concibe como si se tratara de una racionalidad universal y homogénea, una esencia o sustancia, lo cual conlleva equivocadamente a creer que es una entidad latente o embrionaria en los griegos para que luego emerja con volcánica determinación en la modernidad como destino insoslayable y teleológicamente dirigido. Este "desbroce filosófico" de la biopolítica, nos ha permitido "limpiar" el territorio en el cual se juega el asunto de la misma, "territorio" que ahora denomino "umbral de indecidibilidad": como lo explicaré más adelante, en el parágrafo (§14). De manera que, entiendo por "umbral" el intersticio o espacio de "indecidibilidad" en el que constantemente pivota la "biopolítica", o sea desde la «biopolítica afirmativa» o "remedio" hacia la «biopolítica negativa» o "veneno" y viceversa; desde el *cuerpo* como *Körper* hacia el *cuerpo* como *Leib* y desde el *Leib* hacia el *Körper*, pero también desde el *cuerpo-carne* hacia el *mundo* y desde el *mundo* hacia el *cuerpo-carne*; finalmente, desde la universalidad del concepto que dota de significación a la «singularidad del acontecimiento» al que nombra y viceversa.

Al ir contrarrestando dicha mirada sustancialista, esencialista y naturalista de la biopolítica, diré que la "biopolítica" no es metafísica, ni se reduce a fenómenos modernos como la técnica y la teología política, aunque en algún momento puedan relacionarse. En todo caso, la técnica y la teología política son dispositivos que entrada la modernidad pueden entrecruzarse, neutralizarse o encabalgarse con «estilos de razonamientos» vinculados a prácticas políticas, jurídicas, económicas, sociales que se desarrollan en una "tradición nacional" específica. Si señalo que la "biopolítica" es un fenómeno moderno no lo es como resultado de una racionalidad universal o como consecuencia de un destino ineludible, sino aludiendo a que en ningún escenario histórico como éste la invención de la naturaleza y de la historia, las inversiones de lo tecnológico, lo político, lo económico y lo religioso le imprimieron a la vida del ser humano la posibilidad de ser potenciada, maximizada, salvada, pero también aniquilada, envenenada y controlada.

Dar cuenta de la "biopolítica" comporta encararla en relación con lo que he denominado "tradiciones nacionales", como la anglosajona que dentro del contexto de las «sociedades liberales avanzadas» asocia la biopolítica al problema de la *gubernamentalidad*, o como en el caso de los españoles que la rastrean desde los siglos XVII y XVIII aplicándola a su contexto histórico, político y social hasta la "actualidad" desde una perspectiva histórica-empírica, pero también histórica y filosófica. Asimismo, hemos dicho que los franceses enfocan la biopolítica a partir de una articulación entre lo social y el Estado de bienestar, y que acometen problemas como los de la pobreza, la seguridad social, el riesgo. En el caso de los alemanes, ellos investigan la biopolítica en clave «ontología del presente» desde el fuerte influjo de la sociología y la antropología. Los italianos, de modo particular de Agamben y Esposito, elaboran representaciones más acabadas y definidas que vinculan la biopolítica a la *thanatopolítica* o a la «biopolítica afirmativa». Por último, en el de América latina la biopolítica guarda relación con los asuntos de la educación y el colonialismo, y en el del feminismo con las problemáticas de género.

Con el fin de hacernos cargo de la "biopolítica", intentaremos desentrañar su peculiaridad diciendo que ésta opera a modo de *phármakon*, es decir como "veneno" y "remedio"; hechizo y cura; negación y protección; sacrificio y conservación de la vida. No obstante, su particular silueta debe resaltarse con miras al fondo de lo que he denominado en la segunda parte de esta investigación, en los parágrafos (§15): "Condiciones conceptuales e históricas de la biopolítica como *phármakon*", y en el (§16): "Notas características de la "biopolítica como *phármakon*". A su vez, es pertinente dibujar someramente los contornos teóricos del "nacimiento de la biopolítica "que son los que desarrollaré en el capítulo que expongo a continuación, Capítulo 2. «ARENDT Y FOUCAULT: en el "umbral" de la biopolítica».

CAPÍTULO 2. ARENDT Y FOUCAULT: en el "umbral de la biopolítica"

En este capítulo quiero sostener que el carácter "asistemático" y "elusivo" de las investigaciones tanto de Arendt como Foucault, lejos de constituir una insuficiencia o síntoma de pensamiento defectuoso, es la condición para que se dé la "invención o nacimiento de la biopolítica" en estos autores. Por "a-sistematicidad" me refiero a que sus reflexiones no están exentas de aporías, excursos, o del retorno hacia caminos que parecen trillados, mientras que por "carácter elusivo" subrayo que ninguno de los dos, a primera vista, es reconocible[199] desde las categorías que emplean, produciendo una sensación de extrañeza, aunque, tras un mayor detenimiento y examen de las mismas, puedan resultar familiares y evidentes, ello en virtud de que son vertidas de su semántica tradicional para ser revestidas y dotadas de nueva significación.

Lo que se erige en Arendt como "umbral de la biopolítica", pese a que por ahora no esté matizado en la introducción a este apartado, consiste en una serie de inversiones y mutaciones operadas no por un sólo proceso como podría pensarse al interior del seno de lo que la autora denomina época Moderna, sino por distintos acontecimientos que se enlazan al advenimiento de la sociedad como sujeto de administración de la vida. En este sentido, la victoria del *animal laborans*, la secularización, el crecimiento económico, la indistinción entre lo público y lo privado, la inversión de la *contemplación* y la *acción*, el imperialismo, la tecnología nuclear, el totalitarismo, el fenómeno moderno de aumento de la violencia en desmedro de la *acción* y el *discurso* se erigen en la trama compleja que hace de la vida el bien supremo[200]. El hilo conductor que nos guiará en el hecho de indicar en Arendt el poder situarla teóricamente en el "umbral de la biopolítica" es que la irrupción de la vida en lo político obedece a una "trama de rebeliones" contra la *Tierra*, el *mundo* y la *naturaleza*.

En el pensador francés, a diferencia de Arendt, la *gubernamentalidad* es la clave o marco general para hablar de biopolítica, entendida ésta, y es un punto en que debo insistir, no como una tecnología de gobierno sobre la vida pensada bajo la lógica de una racionalidad universal o destino inexorable, sino que se enmarca dentro de coordenadas históricas específicas y dentro del contexto del "nominalismo" que hace posible referirse, más bien, a "biopolíticas". Su postura nominalista en

[199] Acerca del carácter elusivo, con respecto a la posición que Arendt habría de ocupar en el espectro contemporáneo, liberal o conservadora; socialista o comunista, véase: «Discusión con amigos y colegas en Toronto», en Arendt, *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, Madrid: Trotta, 2010a, p. 95 y 96. Allí la autora, en respuesta a Morgenthau, sostiene: "no pertenezco a ningún grupo (…) nunca fui socialista. Nunca fui comunista (…) nunca he sido partidaria del liberalismo".

[200] CHM 390-398 (313-320) «399-398» [338-344].

relación al poder, el Estado, el mercado, el neoliberalismo, así como las herramientas conceptuales empleadas como las de *tecnología*, *dispositivo* y *práctica* son imprescindibles para entender el "nacimiento de la biopolítica".

En este capítulo pongo de relieve las principales herramientas categoriales y metodológicas de Hannah Arendt y Michel Foucault, en virtud de las cuales puede plantearse lo que hemos dado en llamar la "invención o nacimiento de la biopolítica", para ello esbozo algunas intuiciones que permiten considerar a Hannah Arendt y Michel Foucault como dos autores que parten de la separación clásica griega entre el *oikos* y la *pólis*, lo privado y lo público, la esfera de la satisfacción de las necesidades reproductivas y económicas, de manera que los cambios operados en estas esferas configuran un proceso de entrada de la vida en la política y de proceso de intervención y administración política sobre la vida.

Aclaro que el límite de lo que en este capítulo desarrollaré se centra en Arendt y Foucault[201]; sin embargo, la investigación de tesis doctoral se enfoca en la segunda parte en el modo en que los dos autores son recepcionados por los italianos Giorgio Agamben y Roberto Esposito. Éstos, como lectores de Arendt y Foucault, abordan el asunto de la biopolítica desde otros ángulos y marcan la pauta, después de ponerlos a discutir en esta investigación a ellos, para poder hablar de ésta como *phármakon*, lo cual es mi propuesta.

[201] Para la relación Arendt y Foucault, véase: Ilivitzky, Matias. «Orígenes de la biopolítica: tensiones entre Foucault y Arendt». En: Araucaria, Revista Iberoamericana de filosofía, política y humanidades, año 14, No 27, Universidad de Buenos Aires, primer semestre de 2012, p.p. 24-41. Este artículo enfatiza en las diferencias subyacentes entre estos autores y habla de la «anti-biopolítica de Arendt». Braun, Kathrin. «Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault». En: Time & Society 16, 2007, No 1: 5-23. Presenta algunas convergencias con respecto al examen de la temporalidad moderna en Arendt y el diagnóstico biopolítico moderno en Foucault. Dolan, Frederick. «The paradoxical liberty of Bio-power: Hannah Arendt and Michel Foucault on Modern politics». En: Philosophy & Social Criticism, 2005, 31: 369-380. Este autor habla acá de las divergencias en cuanto a la naturaleza del poder en el seno de la sociedad moderna. Gordon, Neve. «On Visibility and power: An Arendtian corrective of Foucault». En: Human Studies, 2002, 25, No 2: 125-145. En donde se sostiene que los conceptos arendtianos de poder, libertad, pluralidad y natalidad sirven para corregir a Foucault, por cuanto éste, según Gordon, no explica de manera suficiente cómo los individuos resisten a los mecanismos de control. Allen, Amy. Power, «Subjectivity and Agency: between Arendt and Foucault». En: International Journal of Philosophical Studies, 2002, volume 10, Issue 2: 131-149. Birmingham, Peg. «Arendt/Foucault: Power and the Law». En: Transitions in Continental Philosophy, eds. Arleen Dallery and Stephen H. Watson, 1999, 21-32, New York: Suny. Esta autora señala que Arendt y Foucault, a pesar de que se orientan hacia diferentes temas, emplean «estrategias críticas similares».

§5. La "asistematicidad" en Arendt y Foucault

Este parágrafo está vertebrado por cuatro tiempos: el primero plantea el modo particular, histórico, específico y contingente con el cual Arendt y Foucault acometen sus respectivas indagaciones, el cual se ve reflejado en la "separación y discriminación afinada" de conceptos y problemas abordados. El segundo escenifica dos escollos o prejuicios: el primero consiste en juzgar improcedente atribuir a estos autores un tratamiento filosófico, como pensadores cuyo periplo intelectual, al no someterse a la lógica de la sistematicidad y de la construcción de totalidades, lleva a considerarlos por «fuera del panteón de los filósofos». El segundo prejuicio reduce el fenómeno de la "biopolítica" a una ontología, por cuanto se lo ve como una realidad auto-consistente, guiado bajo la lógica de la racionalidad moderna. La consecuencia funesta de esto, estriba en que la noción de "biopolítica" termina por erigirse en una baza que se la juega al intercambiarse con otros conceptos como los de totalitarismo, soberanía absoluta, capitalismo e, incluso, con «movimientos biopolíticos». El tercero establece dos "lugares comunes" en Arendt y Foucault que ponen de relieve la originalidad, la resistencia a teorías absolutas y el esmero en el tratamiento de la diversidad de problemas que revela el carácter poliédrico de sus obras: en Arendt, el «pensar sin barandillas» o *Denken ohne Geländer*, mientras que en Foucault se trata de «pensar contra los fetiches universales». Finalmente, el cuarto determina las relaciones entre los dos autores con las nociones de verdad y riesgo, propias del carácter "asistemático" de sus investigaciones.

a. "Separación y discriminación afinada" de conceptos y problemas

Por "a-sistematicidad" entiendo el hecho según el cual tanto Arendt como Foucault no se abocan a la tarea de ser constructores de sistemas. En este orden de ideas, es imposible hablar de un único análisis y de una trayectoria homogénea que anime los diversos temas y problemas encarados por los dos autores. Antes bien, tanto el uno como el otro, operan con la rigurosidad y el cuidado que requiere el tratamiento de un "presente", cuya trama compleja no se explica por la pregunta por su fundamentación política o legitimidad social o jurídica.

En los dos pensadores que venimos trabajando no existe algo así como una construcción de totalidades, pero sí encontramos un ejercicio intenso de "separación y discriminación afinada" de las categorías y de las problemáticas abordadas: Arendt es prolija en realizar distinciones como, por ejemplo, entre la labor y el trabajo; lo privado y lo público; lo social y lo político; el *animal laborans* y el *homo faber*; la fuerza, el poder y la violencia, etc., Del mismo modo, asistimos con la autora de *La condición humana* a un tratamiento cuidadoso de problemas como el del totalitarismo y el del capitalismo, al no mezclar fenómenos que, aunque puedan ser estudiados desde la afinidad de sus procesos; no obstante, son vistos desde la propia «singularidad del acontecimiento». Así, por ejemplo, dentro del contexto del discurso pronunciado por Arendt con motivo del Premio Lessing de la Paz, Benhabib comenta:

> Está preocupada además por otro fenómeno: esta vez no es la pérdida de un mundo común a través de la violencia embestida de regímenes asesinos y políticas totalitarias lo que la preocupa, sino la desaparición de un mundo común de «lenguaje y acción» mediante los sistemas de valores privativos de las sociedades de consumo capitalistas y el creciente mundo fabricado de verdades políticas creadas por los medios de comunicación de masas[202].

Por su parte Foucault, dentro de un tratamiento "nominalista", establecerá distinciones entre sociedad civil y población, soberanía y biopolítica, el «hacer morir» y el «hacer vivir», el ordoliberalismo alemán y el neoliberalismo norteamericano. El pensador francés, al igual que Arendt, respecto de la «singularidad del acontecimiento», hablará de distintas formas de racionalidad, de una pluralidad de modos en que se ejerce el poder, de variadas maneras en que se construye y de-construye la subjetividad, de múltiples encabalgamientos y entrecruzamientos entre los mecanismos de poder soberano, disciplinario y de la seguridad. De allí que Mitchell Dean, refiriéndose a Foucault, insista en la distinción entre "la historia crítica de las racionalidades de Foucault, su noción de saber-poder, y la aproximación a la subjetividad de la filosofía de la historia que interpreta la trayectoria de occidente en términos de la extensión indefinida de la racionalidad occidental"[203]. Vale la pena aclarar que no se trata de distinciones que se reduzcan a la

[202] Benhabib, Seyla. «La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt». En Birulés, Fina (Compiladora), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: editorial Gedisa, 2006, p. 107.

[203] La traducción es mía. Dean, Mitchell, *Critical and effective histories. Foucault's Methods and Historical Sociology*, London and New York: Routledge, 1994.

lógica binomial, sino que, antes bien, es superada por Foucault desde un tratamiento "nominalista" e histórico, mientras que en Arendt lo es desde la contingencia. Contingencia que, como lo advierte Fina Birulés: "Arendt no entiende la contingencia como una deficiencia, sino como una forma positiva de ser, la forma de ser de la política. De ahí que, en sus reflexiones, partiera del supuesto de que el pensamiento nace de los acontecimientos, de la experiencia viva, y de que a ellos debe mantenerse vinculado como a los únicos indicadores para poder orientarse"[204].

Desde una perspectiva crítica, el pensador francés piensa las denominadas «realidades transitorias» o «transaccionales», tales como el poder, la locura, el Estado, el neoliberalismo, el mercado como «fetiches antropológicos», cuya sedimentación o cristalización son el resultado de naturalizaciones groseras que han de ser golpeadas con el martillo del análisis y la reflexión para que, al ser desmitificadas del aura pura que las envuelve, puedan ser vistas desde la óptica de su materia bruta. En relación con Arendt, como ya advertimos, la clave está en el papel que juega la «contingencia», pues desde la óptica de su condición de «apátrida», tras el estallido de la Segunda Guerra Mundial: "se diría que lo que aprendió de este período de refugiada fue la importancia de la contingencia como factor de la historia humana y que todo su pensamiento puede entenderse vinculado a esta idea. El surgimiento de los totalitarismos y la conciencia de la fragilidad del mundo la convirtieron en una pensadora política inclasificable"[205].

Es dentro de la trama sutil de distinciones, y dentro del contexto de carácter singular, contingente e histórico que los dos imprimen a sus investigaciones, que se generan las condiciones que hacen posible el "nacimiento de la biopolítica". Insisto en que no es dentro del contexto de una teoría del poder, en el caso de Foucault, ni dentro de la óptica de una teoría del mal o de la violencia en Arendt que surge el asunto de la "invención de la biopolítica". En efecto, acercarse al pensamiento de Arendt y Foucault implica desembarazarse de una serie de prejuicios como aquel que se obstina en derivar de estos

[204] Birulés, Fina, «"Presentación", Veinticinco años después». En Birulés, Fina (Compiladora), (2006b). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: editorial Gedisa, pp. 11 y 12.
[205] Birulés, 2006b. p. 9 y 10.

autores teorías acabadas, establecer en ellos posiciones ideológicas, poner un rótulo tanto a sus métodos de investigación como encasillarlos en alguna disciplina en particular.

En el caso de Arendt, quien nunca osó legar "una filosofía", o incluso «adoctrinar»[206], es el mismo Hans Jonas quien nos hace reparar en que: "desde el comienzo hasta el final, su pensamiento está atravesado por una unidad que es de otra índole que la sistemática. Es por eso, que su pensamiento es un movimiento que recorre puntos diversos de una obra polifacética"[207]. Una "unidad" que toma por metáfora la de una "*suite* musical", en la que la secuencia del movimiento sigue claves relacionadas. Valga decir que en Arendt el contenido, es decir dichas claves, no está determinado por la secuencia, sino que la secuencia se subordina al contenido. Como lo subraya acertadamente McCarthy:

> Cada una de sus obras es un despliegue de definiciones relativas al objeto, que lo van iluminando más y más, desplegando una tras otra toda serie de distinciones. Pero se da también una estabilidad que se encarga que el renombre habite su chalé o su casita, y el trabajo la suya, y la producción la suya, y de que lo político se quede en casa, completamente separado de lo social[208].

La anterior cita, contribuye a poner de manifiesto que en Arendt la "unidad de su pensamiento" tampoco es la coronación de un proceso sistemático como resultado de la búsqueda osada de teorías omnicomprensivas, sino de aquello que esta autora llamó en el prefacio a *Entre pasado y futuro* «ejercicios de pensamiento político»[209]. En sus propias palabras, refiriéndose a dichos ejercicios: "su único objetivo es adquirir experiencia en cuanto a cómo pensar; no contienen prescripciones sobre qué hay que pensar ni qué verdades se deben sustentar. Menos aún, no pretenden restablecer el hilo roto de la

---

[206] Arendt, 2010a, p. 73 y 97. «No quiero adoctrinar». «*I don't want to indoctrinate*».

[207] Jonas, Hans, «Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt». En Birulés, Fina (Compiladora), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: editorial Gedisa, 2006, p. 24.

[208] Arendt, 2010a, p. 99.

[209] Nótese el parentesco entre estos «ejercicios de pensamiento político» y los «fragmentos de pensamiento» que Arendt atribuye a Walter Benjamín, pues ambos pensamientos, el poético de Benjamín y el político de Arendt toman como referencia la noción de «tradición rota». En Benjamín es el «montaje surrealista de citas» para nombrar un pasado sin recurrir a la tradición y en Arendt de colmar la brecha entre el pasado y el futuro. En palabras de Arendt, refiriéndose a Benjamin como pescador de perlas: "y este pensamiento, alimentado por el presente, trabaja con los «fragmentos de pensamiento» que puede arrebatar al pasado y reunir sobre sí mismo. Al igual que un pescador de perlas que desciende hasta el fondo del mar, no para excavar el fondo y llevarlo a la luz sino para descubrir lo rico y extraño, las perlas y el coral de las profundidades y llevarlos a la superficie, este pensamiento sondea en las profundidades del pasado, pero no para resucitarlo en la forma que era y contribuir a la renovación de las épocas extintas". Arendt, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona: Gedisa, 2006, p. 212.

tradición ni inventar novedosos sucedáneos con los que se pueda cerrar la brecha entre pasado y futuro"[210].

En el caso de Foucault, asistimos a una obra caleidoscópica, elusiva y poliédrica, pues no se trata de un cuerpo sistemático de doctrinas o de escritos articulados a partir de una lógica consciente y estructurada *a priori*. Lejos de ser el resultado de un canon de textos sagrados, su "pensamiento" es la consecuencia de un ejercicio de reflexión que recae sobre temas, campos que están animados, en último término, por giros, quiebres y rupturas metodológicas. En palabras de uno de los discípulos de Canguilhem, Pierre Macherey se refiere tanto a éste como a Foucault en términos de ser "representantes de un pensamiento no ya prefabricado, sino vivo, en el cual la fuerza de la verdad se traza un camino, un camino necesariamente complicado, pues no puede ir en línea recta hacia una meta que debe inventar, y remodelar, en función de su desarrollo, que está destinado a no culminar nunca y a proseguirse siempre en nuevas direcciones"[211]. De allí la resistencia y renuncia del pensador de *Poitiers* a las racionalizaciones y a los peligros de reducir los fenómenos estudiados a dualismos. En este sentido, no son los objetos los que determinan las prácticas sociales, políticas e históricas que constituyen a los mismos objetos, sino éstas las que se erigen en condición de posibilidad de aquéllos. No obstante, dos son los enfoques, ambos problemáticos, que osan estructurar el periplo intelectual del pensador francés como si se tratara de un *corpus* cerrado en sí mismo, pero que, paradójicamente, terminan desdibujándolo: el primero es aquel que soslaya los giros metodológicos (arqueología, genealogía, nominalismo), empleados en sus investigaciones, así como el refinamiento de las herramientas conceptuales utilizadas. Se trata de aquel enfoque que juzga la obra del pensador francés desde una mirada de visión de conjunto, omnicomprensiva y sistemática que, al querer abarcar de un solo golpe la extensión de la obra, pierde de vista las rupturas y giros de las investigaciones que ésta entraña. Esta perspectiva que cosifica la obra, porque la concibe desde su exterioridad, la juzga a partir de una supuesta evolución temática y la

[210] Arendt, 1996, p. 20.
[211] Macherey, Pierre, *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2011, p. 38.

unidad de método, cuando éstos no son más que proyecciones de una imaginación que se deja seducir por la precipitación y la especulación.

Por otra parte, el segundo enfoque de interpretación de la trayectoria intelectual de Foucault es aquel que, al ver la enmarañada red de argumentos que despliegan sus investigaciones, busca desesperadamente, por el temor de perderse en ella, temas, teorías, objetos de estudio, categorías o frases, como si se tratara de la punta de la madeja, capaz de desatar el nudo que representa la complejidad de la obra. En consecuencia, de esa mirada incontenible que busca desesperadamente asirse a una idea, creyendo con esto arrojar luz a la comprensión de la obra, se sigue la descontextualización de cada uno de los elementos así extraídos, toda vez que quedan expulsados del proceso argumentativo que los hizo posible. Los dos enfoques descritos quedan retratados en lo que, en una entrevista concedida a Asunción Álvarez, Hacking apunta en relación con lo que «lectores dotados» han hecho al pensamiento de Foucault. Él reitera en esa entrevista, que se propuso escribir poco acerca de Foucault y, por el contrario, aplicarlo más, lo cual queda evidenciado en las siguientes líneas:

> Foucault talla numerosas expresiones en forma de esculturas de hielo que tenían, por un momento, contornos afilados, luego se alejó de ellas, despreocupado, y dejó que se derritieran, pues ya no las necesitaba. Sus lectores dotados metieron las formas semifundidas en el congelador, y sin pensar, reproducen estas figuras como si aún brillaran al sol de medianoche y significaran algo[212].

De aquí podemos extraer, de cara al estudio de la biopolítica, la importancia de ver que las categorías que han sido acuñadas por un autor, como es el caso de Foucault, se inscriben dentro de un contexto particular de investigación y de un conjunto de problemas a resolver, de tal suerte que esto conlleva a pensar en la necesidad de ser precavidos a la hora de extrapolar la noción de biopolítica foucaultiana a otros dominios y asuntos como la globalización, el capitalismo, el totalitarismo y los campos de exterminio. Del mismo modo, hemos de estar vigilantes al hecho de que el objetivo del pensador francés no está en la tarea de fundamentación del mundo, el conocimiento o de la acción, sino en la crítica a racionalidades específicas, históricamente inscritas. Una crítica que al no tomar por blanco

[212] Álvarez, Asunción, *Entrevista con Ian Hacking*, En Cuadernos de materiales, Universidad Complutense de Madrid, No 17, Enero-Abril de 2002. pp. 52-56. Disponible en: «http://www.filosofia.net/materiales/fnumeros.htm». Acceso en: diciembre 7 de 2013.

la búsqueda del fundamento del sujeto o de una realidad guiada desde principios universales y absolutos, tampoco pretende falsar lo establecido, pero que sí quiere "hacer visible" o poner en juego las condiciones histórico-epistemológicas que legitiman el repertorio de creencias, valores e instituciones en que actuamos y pensamos. Tales condiciones no son *a priori*-universales, sino particulares-contingentes, así como histórico-accidentales.

El pensamiento no utópico, sino, más bien, garante de la multiplicidad que puede calificarse como atópico y que sostengo se encuentra en el periplo intelectual de Arendt y Foucault, cuyas investigaciones comportan discontinuidades, rupturas y rectificaciones, dista de ser un defecto como si pudiera tratarse de un signo que acusa la falta de método y rigor. Rastrear tanto en la profesora de la *New School for Social Research* como en el profesor del *Collège de France* elementos que permitan hablar de "nacimiento de la biopolítica" comporta al menos dos prejuicios, cual Escila y Caribdis, que salen al paso de la reflexión que vengo acometiendo.

b. Escila y Caribdis o dos escollos

La originalidad de ambos autores es manifiesta en tesis y categorías de la propia cosecha, así como en el modo en que problematizan los acontecimientos histórico-políticos como el totalitarismo en el caso de Arendt y la *gubernamentalidad* en el de Foucault. Es así que en virtud de los modos particulares en que reflexionan, ellos suscitan al menos dos prejuicios, al menos para quienes se afanan en presentar sincrónicamente sus aportes teóricos, como si hubieran brotado de una pieza, en desmedro del proceso que los ha forjado.

El primero está relacionado con poner fuera del ejercicio del pensar filosófico los elementos aportados por Arendt y Foucault de cara al asunto de la "biopolítica", además porque ellos, se ocupan de materias-asuntos como el Estado, la sociedad, el poder, la violencia, la libertad, el mercado, entre otros, que se vinculan más directamente con campos como las ciencias políticas, la sociología, los estudios culturales y no con la filosofía. El segundo, consiste en considerar la biopolítica como un mero concepto *a priori* de diagnóstico de la realidad para trazar desde él una suerte de ontología como si se tratara

de una esencia-sustancia. Este escollo está motivado por pretensiones de carácter positivista que reducen el fenómeno de la biopolítica a explicaciones causales, así como por una mirada teleológica que lo convierte en destino fatal de la humanidad. Lo que quiero señalar, en último término, es que tanto Foucault como Arendt aportan cada uno de forma paralela al asunto de la "invención o nacimiento" de la biopolítica, suscitando las condiciones para entenderla como *phármakon* o fenómeno indecidible que pivota constantemente entre el concepto universal que lo nombra y el acontecimiento singular que es nombrado, siendo irreductible a uno de estos polos. La consecuencia inmediata de ambos prejuicios es que conllevan a echar cerrojo a la cuestión de cómo Arendt y Foucault marcan la pauta para concebir la biopolítica desde el "umbral de su nacimiento". "Umbral" que hace posible pensarla como *phármakon*, esto es desde una mirada filosófica que la interpreta desde su transfondo histórico particular, pero también como noción que, al no ser concebida como esencia intemporal o al no estar asociada a un peldaño o etapa de la escalera mecánica de la historia que conduzca positiva o negativamente a la humanidad, entraña un carácter de "indecidibilidad".

Acerca del segundo escollo, en virtud del uso inflacionario de los conceptos, son tanto los filósofos de origen húngaro Ágnes Heller y Ferenc Fehér como los italianos Agamben, Esposito y Negri quienes encarnan esta posición. Agnes Héller y Ferenc Féher en su ensayo de 1995 titulado *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*, equiparan la biopolítica a los «movimientos biopolíticos» del feminismo, pacifismo, ecologismo, luchas de minorías sociales, los cuales se aglutinan bajo la expresión «rebelión del cuerpo». Ellos "reinterpretan la biopolítica foucaultiana en el marco de la oposición polémica entre liberalismo y totalitarismo, y pretenden defender la democracia frente a la "tentación totalitaria" de los nuevos movimientos "biopolíticos"[213]. Estos autores, al pensar la biopolítica desde sus posibles aplicaciones a los movimientos surgidos en la segunda mitad del siglo XX extraen conclusiones más allá de lo que permiten las premisas al parangonar la biopolítica con el totalitarismo.

[213] Campillo, 2010, pp. 40-47.

Por su parte, el error de Michel Hardt y Antonio Negri estriba en que en su texto de 2003 *Imperio*, haciendo acopio de la expresión «sociedades de control», acuñada por Deleuze y tributarios de una mirada neomarxista, establecen el vínculo entre la biopolítica y el capitalismo global neoliberal. Tal vínculo es establecido a partir de una concepción dialéctica que opone tanto la multitud al Imperio desde la óptica de la lucha de clases, como la biopolítica a las disciplinas y éstas a la soberanía, en un juego lineal y secuencial. Lo anterior se evidencia en la siguiente cita:

> Para Hardt y Negri, el nuevo frente de la lucha de clases es el que contrapone al Imperio (un impreciso conglomerado en el que confluyen varias élites económicas, políticas, diplomáticas, humanitarias y militares de las grandes potencias, pero que no tiene su centro de poder en ninguna de ellas) y a la multitud (otro impreciso conglomerado de grupos y movimientos sociales heterogéneos, unidos por su común condición de explotados, provistos de los recursos técnicos y sociales necesarios para conectarse horizontalmente entre sí, y capaces de subvertir por completo, en un súbito acto revolucionario, el orden imperial vigente, para pasar a convertirse en el poder constituyente de una nueva democracia mundial)[214].

Entretanto, Agamben (*Homo sacer*) traza una ontología de la biopolítica atando los términos soberanía absoluta o «poder de matar» y biopolítica o «poder de hacer vivir» con el nudo imposible de desunir del *homo sacer*, cuando Foucault, precisamente efectúa un tratamiento distinto tanto de la soberanía como de la biopolítica. Así, el filósofo italiano remonta el "origen" de la biopolítica por detrás de la modernidad y a partir del Derecho Romano instaura, de ese modo, la imagen del embrión biopolítico que germinará ineludiblemente, bajo la mano invisible de la teleología, hasta brotar en los campos de concentración para dar cuenta del fenómeno *thanatopolítico* del exterminio nazi. Asimismo, Agamben en *El Reino y la Gloria* funde en la «máquina gubernamental» la democracia liberal con el totalitarismo, pues en los dos se da el *estado de excepción* que ejerce el «poder soberano» sobre la *nuda vida*. Por su parte, Esposito, en la medida en que instaura una sucesión cronológica, establece en la Modernidad el advenimiento de la biopolítica en virtud del mecanismo inmunitario que llevará a una especie de torsión de la democracia liberal y el comunismo: tras la decadencia del Estado-nación, la *auto-inmunización* del nazismo da curso a una biopolítica global. De manera que este segundo prejuicio hace de la biopolítica un concepto *a priori* de aplicación o un objeto macizo autoconsistente por sí mismo y regulado bajo lógicas universales, lo cual es un error.

[214] Campillo, 2010, pp. 40-47.

En relación al primer prejuicio o escollo de no considerar filosófica la reflexión acometida por Arendt y Foucault, siendo improcedente adjudicarles una mirada filosófica al asunto de la biopolítica, es cierto que existen disciplinas distintas a las ciencias sociales humanas que la estudian; no obstante, la razón esgrimida, para que pueda descalificarse a la biopolítica como cuestión que atañe a la filosofía, hace su asiento en que disciplinas como la ciencia política, la medicina, la biología y la economía, están incorporando actualmente a la biopolítica dentro de sus herramientas teóricas de explicación y, en consecuencia, al dar cuenta de nuevos fenómenos, terminan experimentando la expansión de su actividad, lo cual no ocurre con la filosofía que, tradicionalmente, se ha situado en una tarea de crítica. De esta manera, cada saber, después de un proceso de acartonamiento, se está orientando hacia un discurso que pretende ser universal, en tanto apunta a teorías envolventes y globales. Así, por ejemplo, en el caso del discurso biológico-médico, la implementación de leyes bioéticas referidas a la donación y utilización de productos del cuerpo humano, así como la regulación de las decisiones médicas en caso de muerte cerebral, muestran hoy en día el uso de biotecnologías que conducen a la pregunta por los límites de la biopolítica, pues como lo describe Marcela Iacub: "En esta nueva economía política de la vida, el cuerpo, el ser humano e incluso la especie humana no serán ya datos *a priori* sino horizontes a construir"[215]. Asimismo, con el advenimiento de lo que hoy en día es el neoliberalismo, el discurso económico-administrativo goza del privilegio de interpretar la noción de "biopolítica" desde coordenadas estrictamente empresariales, de tal suerte que una reflexión de corte filosófico no tendrá cabida. Ahora bien, que el asunto de la "biopolítica" sea abordado desde disciplinas tan diferentes a la filosofía no implica que no pueda estudiarse filosóficamente, por supuesto, de ningún modo como una teoría o conjunto de enunciados *a priori* que a manera de recetas se apliquen a la comprensión de procesos sociales, culturales y económicos. De allí que desde una perspectiva lingüística, la "biopolítica" puede ser planteada a modo de "*oxímoron"*, el cual articula en una estructura sintáctica expresiones y fenómenos opuestos, que originan uno nuevo, como por ejemplo las expresiones: «guerra humanitaria» o «bombardeo humanitario».

[215] Eribon, Didier. *El infrecuentable Michel Foucault*. Buenos Aires: Letra Viva, 1984, p. 175.

El pensamiento de Arendt y Foucault al ser plural, es decir al adoptar en el seno de su investigación diversos temas[216] como la sociedad, la economía, la historia, las instituciones, el poder, entre otros les mostraría como pensadores cuyo periplo intelectual está sometido al vaivén de desplazamientos y rectificaciones. Sin embargo, si la producción intelectual de los dos es replanteada continuamente, en esto estriba una de sus bondades, pues, por una parte, no es si no bajo la condición de dichas reorientaciones de donde emergen elementos para pensar el asunto de la "biopolítica" y, por otra parte, en ellos existe una actitud crítica, propia de un ejercicio filosófico y de continua reflexión en relación con lo dado. Es precisamente, en relación con aquellos asuntos ajenos a la agenda de la investigación histórica, como la historia de la sexualidad, la historia de los saberes, la historia de la prisión, la historia del cuerpo humano y, en suma, dentro del análisis crítico de las distintas racionalidades del poder, que en Foucault se dan las condiciones para el "nacimiento de la biopolítica". En Arendt, es en virtud de aquello que nos resulta inaceptable, de lo inesperado, del desplazamiento de la política pluralista por el advenimiento de la sociedad, de los estragos de las fuerzas naturales y pseudonaturales que asumirán la forma del totalitarismo, del efecto del crecimiento económico, de la técnica, de la división del trabajo y de la ciencia moderna que crean una «red general de dependencia», que se preparan las condiciones para la administración de la vida o "umbral de la biopolítica". En palabras de Lefort: "esta red mantiene unidos a los individuos en sus actividades y necesidades e implica tareas de organización cada vez más complejas; así introduce relaciones de dominación a una nueva escala, la de la nación"[217].

En suma, las reflexiones acometidas por ambos pensadores son equiparables a trenes en marcha que se alimentan con la energía de elementos poco esperables, pero que galvanizan el "músculo intelectual" con el cual trazan, en el caso de Foucault la historia de los procesos de producción de la verdad y en Arendt la actitud crítica de *comprender* con el fin de «hacernos cargo de nuestro tiempo».

[216] Elizabeth Birmingham señala que mientras Foucault se enfoca en las prácticas sociales y en las instituciones en que éstas se inscriben, recurriendo a informes médicos y documentos de la prisión, Arendt examina «eventos políticos prototípicos» como las revoluciones Americana y francesa, el juicio de Eichmann o el fenómeno del totalitarismo. *Cfr.* Birmingham, 1999, p. 21.

[217] Lefort, Claude, «Hannah Arendt y la cuestión de lo político». En Birulés, Fina (Compiladora), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: editorial Gedisa, 2006, p. 140.

c. «Pensar sin barandillas» y «pensar contra los fetiches universales»

El carácter discontinuo y difuso del pensamiento de Arendt y Foucault, lejos de ser un defecto o desventaja hace parte tanto del camino metodológico emprendido por ellos, como de una voluntad por quebrar los lugares comunes de las categorías políticas tradicionales, toda vez que con ello evitan la tentación de caer en la trampa de un discurso monolítico, continuo, universal y unitario. Arendt y Foucault asestan un fuerte golpe a toda teleología histórica que explica los acontecimientos bajo el primado de una racionalidad universal o especie de macro-conciencia histórica. Es por eso que en ambos no aparece un deseo de respuestas definitivas, pero sí un despliegue de ejercicio del pensar cuyo objetivo está lejos de ser el de fundamentar la realidad o el de la búsqueda de la verdad. De allí también su actitud crítica, aunque el blanco al que apuntan no es el mismo, excepto cuando los dos miran con reserva a las ideologías políticas modernas del liberalismo, nacionalista y marxista.

Se trata de autores que piensan la política desde un ángulo diferente, más allá tanto del modelo patriarcal de la soberanía como del Estado- nación. Naturalmente que lo que gatilla en Arendt la necesidad de revisar y repensar categorías de la tradición política e histórica como la soberanía y el progreso es el fenómeno histórico-político del totalitarismo, mientras que en Foucault lo que lleva a imprimir un tratamiento a la locura, el poder, la población, el Estado, la sexualidad desde una perspectiva histórica es el descubrimiento de prácticas histórico-políticas y la emergencia de tecnologías de poder-saber vinculadas a dicha trama de prácticas. Así, por ejemplo, ya en el texto *La verdad y las formas jurídicas*, Foucault pretendía mostrar "cómo es que las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento"[218]. En consecuencia, para el filósofo francés no existe la locura, el mercado, el Estado, el sujeto en términos de sustancias o esencias, sino que desde una perspectiva "nominalista" son «efectos de superficie», esto es «realidades transitorias» o «transaccionales». No son «universales» o entidades autónomas, independientes o auto-

[218] Foucault, Michel, *La verdad y las formas Jurídicas*. Barcelona: editorial Gedisa, 1978, p. 12.

consistentes con vida propia, como si dependieran de una "razón u-crónica" que los guíe, sino "productos históricos" resultado de luchas, conflictos y conquistas. Es por eso que para el pensador francés al diferenciar, por una parte, entre prácticas sociales e históricas y, por otra, objetos engendrados por tales prácticas ejerce sobre estos últimos una suerte de filosofía del martillo que rompa "lo dado", lo evidente, lo manifiesto e incontrovertible, es decir que apele a la problematización de dichos objetos cosificados, sedimentados y cristalizados, al no tener en cuenta los procesos que los explican. En este sentido, la tarea del autor francés consiste en pensar en contra de los «fetiches universales» a los que tradicionalmente se les ha rendido culto al confundirlos con realidades naturalizadas y puras. Por eso la imagen en Foucault que mejor retrata la particularidad de su método, no es la del cachalote, sino como lo subraya en los cursos del *Collège de France* del año 1979 en *Nacimiento de la "biopolítica"*: "soy como el cangrejo, me muevo lateralmente"[219]. Lo cual pone de relieve no sólo un modo fragmentario, repetitivo y discontinuo de hacer filosofía, sino también paradójico.

En cuanto a Arendt el punto de partida de su reflexión es la contingencia y lo fáctico, es decir desde la experiencia de lo vivido en relación con los hechos políticos del siglo XX que ella misma vivió. Ella elabora nuevas categorías del pensar con el fin de entender «sin barandillas». Esto queda ilustrado en las siguientes palabras:

> En nombre de sus propias ideas, sola, sin escuela ni sostén, optó, durante sesenta años, por preguntarse sobre lo que produce el mal y lo que no funciona: las violencias políticas, los totalitarismos, el conflicto entre israelíes y palestinos, el creciente poder de la sociedad de consumo, el incremento de refugiados en el mundo, la reducción del espacio público y la degradación de nuestras libertades[220].

Con el fin de matizar la cita anterior, si bien es cierto, como lo expresa la autora en *Carta a Gerhard Scholem,* que hay una renuencia «a ser encajonada» y un esfuerzo por «intentar pensar por sí misma»[221] no es que ella no se valga de otros autores, desde cuyos

[219] Foucault, Michel, (2004). *Naissance de la biopolitique*. Cours au collège de France, 1978-1979. Seuil, p. 80. [Versión en castellano: *Nacimiento de la "biopolítica"*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 96]. En adelante citaré esta obra con la sigla NB, primero del francés y después del castellano.

[220] Adler, Laure, *Hannah Arendt*. Barcelona: ediciones Destino, 2006, p.14.

[221] Arendt, Hannah, «Carta a Gerhard Scholem», en Arendt, *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, Trad. Manuel Abella y José Luis López de Lizaga. Madrid: Trotta, 2010b, p.p. 29-35.

hombros pueda a horcajadas darle forma a los temas de reflexión que la caracterizan. Antes bien, "es una pensadora que de los filósofos retiene aquello que le permite pensar «por ella misma», según su propia fórmula, pero que no pretende dar cuenta «objetivamente» de la validez de un sistema"[222]. Con respecto al método, la investigación acometida por Arendt es modelada a partir de su experiencia, esto es la del exilio y la de una época en «tiempos de oscuridad»; sin embargo, su pensamiento comporta la "asistematicidad" que trae, por una parte, la irritabilidad de quienes están acostumbrados a encontrar en toda reflexión la seguridad de un método que guíe la empresa de pensar la realidad y, por otra, la ventaja de no clausurar la comprensión de la política contemporánea desde el uso de herramientas categoriales o posturas doctrinales predeterminadas. En suma, antes que un método, lo que existe en Arendt es un deseo incontenible por comprender, tal y como lo señala en el siguiente pasaje: "para mí lo esencial es comprender (…) lo que quiero es comprender. Y cuando otras personas comprenden, en el mismo sentido en que yo he comprendido, esto me produce una satisfacción que es como un sentimiento de pertenencia"[223]. Naturalmente, que en Arendt comprender dice relación con el descentrarse de la manera ortodoxa de concebir la política, así como con la toma de distancia de las categorías que pretendan encubrir lo contingente y lo fáctico.

En esta reflexión me ocupo de pensar el asunto de la "biopolítica" como problema que atañe a la filosofía por tratarse de una noción que, aunque no se agota en una respuesta a la pregunta ¿quiénes somos? permite emprender una indagación sobre lo que autores como Pedro Hurtado Valero, siguiendo a Foucault, han dado en llamar una «ontología del presente». La "biopolítica", en tanto «ontología del presente», se erige en «rejilla» de análisis de la realidad contemporánea, lo cual puede constatarse, al menos, en los dos autores que he venido considerando: Arendt y Foucault. Arendt, como testigo de una época aciaga, comprende los hechos políticos del siglo XX a la luz del creciente poder de la sociedad de consumo, la degradación de las libertades y la pérdida de la nacionalidad como los *apátridas*. En palabras de Mary McCarthy:

[222] Collin, François, «Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano». En Birulés, Fina (Compiladora), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona: editorial Gedisa, 2006, p. 81.
[223] Arendt, Hannah, «Entrevista televisiva con Günter Gaus», *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, Trad. Manuel Abella y José Luis López de Lizaga. Madrid: Trotta, 2010c, p. 44.

> Lo que se extendió ante sus ojos eran los «tiempos de oscuridad» de los que fue testigo, como judía y como persona exiliada: el interminable fracaso de una revolución socialista, los peligros actuales de la república norteamericana donde ella había encontrado un nuevo espacio para exponer, con un pesimismo creciente, las ideas de libertad que había traído consigo. Desde su cumbre, ella contemplaba también el vasto mapa topográfico de los conceptos y las intuiciones, algunos heredados de una larga tradición filosófica, otros descubiertos por ella misma, que nos pueden indicar, si los miramos desde una altura suficiente, al menos dónde nos encontramos[224].

Para Foucault, en el marco de sus reflexiones acerca del biopoder en la década de 1970, se pregunta «¿por qué una política de la vida amenaza siempre con volverse acción de muerte?» Asimismo, vemos en Foucault el análisis de la emergencia histórica de formas de poder que nos constituyen.

d. Verdad y riesgo (deber y responsabilidad)

El modo en que Arendt y Foucault acometen el asunto de la verdad es desde una perspectiva crítica y a partir de estrategias de pensamiento diferentes, aunque en el fondo el asunto de la verdad derive por una insistencia en mantenerse a medio camino entre la propia experiencia y el acontecimiento; la universalidad de los conceptos y la singularidad de los acontecimientos. En otras palabras, no se trata de la búsqueda incontenible de la objetividad empírica ni de fundar la verdad en una subjetividad trascendental. Tanto en ella como en él asistimos a la puesta en escena de una "capacidad de sospecha y de crítica" que obedece a que ambos heredan en cierto modo la tradición de la filosofía contemporánea (Marx- Nietzsche) en la que se asesta un duro golpe a la metafísica y a toda pretensión teleológica[225] que hace su asiento, por una parte, en el dualismo greco-cristiano que separó la realidad entre lo eterno y lo temporal y, por otra, en la empresa Platónica-agustiniana y hegeliana de establecer un saber absoluto. Es por ello que la tarea tanto de Arendt como Foucault "consiste más bien en comprender y problematizar críticamente la propia época, es decir, el contingente horizonte histórico-político en el que se inscribe la propia existencia vivida"[226]. Por lo tanto, en los dos encontramos algo así como una «irreductible temporalidad de la experiencia».

---

[224] McCarthy, Mary, «*"Para decir adiós a Hannah Arendt (1906-1975)"».* En Birulés, Fina (Compiladora), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: editorial Gedisa, 2006, p. 43.

[225] Kathrin Braun hablará de cómo tanto Arendt como Foucault son reacios a miradas esencialistas acerca de la naturaleza humana, así como a los enfoques teleológicos de la historia, combinando ambos en sus investigaciones las perspectivas histórica y filosófica. Cfr. Braun, 2007, p. 6.

[226] Campillo, 2010, pp. 40-47.

Dicha "pendularidad", entre la universalidad del concepto y la «singularidad del acontecimiento»[227] es trabajada por Arendt, al referirse a la capacidad del pensamiento de moverse entre las fuerzas infinitas del pasado y el futuro, entre los conceptos de la tradición y la experiencia vivida. Ella insistirá en que a través de los ya comentados «ejercicios de pensamiento político» "el problema de la verdad permanece en estado latente; lo que importa sólo es cómo moverse en esta brecha, la única región en la que, quizás, al fin aparezca la verdad"[228]. En definitiva, para la autora de *Entre el pasado y el futuro* tales ejercicios "se mueven entre el pasado y el futuro, razón por la cual contienen tanto críticas como experimentos, pero los experimentos no procuran dibujar una especie de futuro utópico, y la crítica del pasado, de los conceptos tradicionales, no busca el «desprestigio»"[229]. Ahora bien, bajo la piel del juego de tensiones en que se mantuvo la autora de *La vida del espíritu*, late también el debate entre el individualismo liberal y el comunitarismo particularista, cuya solución es dada a partir de una posición republicana.

Lo que según la autora se desliza en el fondo como problema que entraña la especulación metafísica es el no trazar la distinción entre verdad y sentido, esto es entre conocer y pensar o, en el equivalente kantiano, entre el entendimiento y la razón. Mientras el conocer se relaciona con los procesos de producción de cosas de uso, y por ello posee comienzo y final, el pensar se asocia con la producción de obras de arte, pues "es muy probable que si los hombres perdiesen alguna vez el ansia del significado llamada «pensamiento» y cesasen de plantearse preguntas sin respuesta, no sólo dejarían de poder crear esos objetos del pensamiento conocidos como obras de arte, sino también la capacidad de plantearse las preguntas con respuesta que sirven de base a toda civilización"[230].

---

[227] Para Arendt "los hechos y los acontecimientos son cosas mucho más frágiles que los axiomas, descubrimientos o teorías- aun las de mayor arrojo especulativo- producidos por la mente humana; se producen en el campo de los asuntos siempre cambiantes de los hombres, en cuyo flujo no hay nada más permanente que la presuntamente relativa permanencia de la estructura de la mente humana (…) una vez perdidos, ningún esfuerzo racional puede devolverlos" Arendt, 2006, p. 243.

[228] Arendt, 1996, p. 20.

[229] Arendt, 1996, p. 20.

[230] Arendt, Hannah, *La vida del espíritu,* Buenos Aires: editorial Paidós, 2002, p. 86.

En Arendt el problema de la verdad[231] dice relación con las generalidades establecidas, las opiniones prefabricadas, la vida irreflexiva, las certezas metafísicas, los falsos consuelos de las ideologías[232], de manera que esta autora rechaza toda pretensión de establecer una verdad única en desmedro de la pluralidad política. Para esta pensadora la médula del asunto está en la determinación *a priori* del juicio y, por consiguiente, su corrupción en la época moderna, la cual consiste en el conformismo y en la tentación de dejar de pensar. En palabras de Arendt:

> La falacia básica, que prima sobre las otras falacias metafísicas, consiste en interpretar el significado según el modelo de verdad (…) Las tentaciones de resolver la ecuación- que se reduce a un rechazo por aceptar y pensar a partir de la distinción kantiana entre razón e intelecto, entre la «necesidad urgente» de pensar y el «deseo de saber»- son enormes y de ninguna manera se deben sólo al peso de la tradición[233].

La consecuencia más inmediata de esto es que la vida irreflexiva y superficial convierte a los seres humanos en individuos que se comportan como miembros de una especie, uniformados y normalizados dejan de ser considerados singulares, pues cuando la sociedad normaliza sus ciudadanos espera de ellos un tipo de conducta que suprime la espontaneidad[234] de la *acción*, así como la expresión de toda diferencia. De allí que: "la dominación total no permite la libre iniciativa en ningún campo de la vida, ni ninguna actividad que no sea enteramente previsible"[235]. En este orden de ideas:

> La dominación total, que aspira a organizar la pluralidad y diferenciación infinitas de los seres humanos como si la humanidad fuese justamente un individuo, sólo es posible si todas y cada una de

[231] Acerca de la verdad, Arendt dirá: "en términos conceptuales, podemos llamar verdad a lo que no logramos cambiar; en términos metafóricos es el espacio en el que estamos y el cielo que se extiende sobre nuestras cabezas". Arendt, 2006, p. 277

[232] Para Arendt las ideologías "se convierten en el núcleo de sistemas lógicos en los que, como en los sitemas paranoicos, todo se deduce comprensiblemente e incluso obligatoriamente una vez que ha sido aceptada la primera premisa". OT 457 y 458 [614]

[233] Arendt, 2002, p. 42.

[234] Para Arendt "la dominación totalitaria, empero, se orienta a la abolición de la libertad, incluso a la eliminación de la espontaneidad humana en general (…) Los campos son concebidos no sólo para exterminar a las personas y degradar a los seres humanos, sino también para servir a los terribles experimentos de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar la personalidad humana en una simple cosa, en algo que ni siquiera son animales". Arendt, Hannah, (1958). *The Origins of Totalitarianism*. Meridian Books. The world publishing Company, Cleveland and New York, p.p. 405 y 438. [Versión en castellano: *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: alianza, 1981, p.p. 550 y 590]. En adelante OT, primero del inglés y luego del castellano.

[235] OT 339 [472].

> las personas pudieran ser reducidas a una identidad nunca cambiante de reacciones, de forma tal que pudieran intercambiarse al azar cada uno de estos haces de reacciones"[236].

La importancia del juicio autónomo y reflexivo en Arendt es capital en dos sentidos: por una parte, por estar relacionado con la actividad de pensar, pues:

> El pensamiento opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes; el juzgar siempre se ocupa de cosas y particulares que están a mano. Pero ambas están interrelacionadas de forma semejante a como se interconectan la conciencia moral y la conciencia del mundo. Si el pensar- el dos-en-uno del diálogo silencioso- actualiza la diferencia dentro de nuestra identidad, dada en la conciencia, y por ello produce la conciencia como su subproducto, entonces el juzgar, el subproducto del efecto liberador del pensar, realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy solo y siempre demasiado ocupado para pensar. La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento: es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en que se ha alcanzado un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí"[237].

El segundo sentido es la relación entre facultad del juicio y el mundo común, pues, "fue la experiencia que tuvo Arendt de la Alemania Nazi lo que le proporcionó el trasfondo negativo para su teoría del juicio"[238]. Ambos sentidos se articulan con el concepto de responsabilidad personal a contraluz del problema de "la corrupción profunda del juicio en donde la gente, ya sea porque está presa por las ideologías, o en proceso de cambiar un sistema de valores desacreditado por uno corrupto, o bien por pura estupidez, se vuelve incapaz de percibir o reconocer lo que está sucediendo"[239]. Por lo tanto, se trata de una responsabilidad personal que hunde sus raíces en el hecho de que el ser humano es capaz de *acción*, pues, precisamente, "la capacidad de actuar es la más peligrosa de todas las habilidades y posibilidades humanas"[240].

Por su parte, Foucault indaga el asunto de la verdad en relación con el problema del saber y del sujeto. No es que la primera se sitúe en una posición de exterioridad y de mayor jerarquía que los otros dos. Antes bien el pensador francés se pregunta por el hecho de cómo es posible la verdad cuando ésta se produce históricamente, cuando surge de prácticas institucionales y en el marco de relaciones de poder-saber que afectan al sujeto y a la conducta ética de éste. Es por esto que antes que preguntarse por la verdad, Foucault

---

[236] OT 438 [589].
[237] Arendt, 2002, p. 215.
[238] Wellmer, Albrecht, 2006, p. 261.
[239] Wellmer, Albrecht, *Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón*. En Birulés, Fina (Compiladora), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: editorial Gedisa, 2006, p. 261.
[240] Arendt, 1996, p. 72.

emprende una «ontología del presente» que se pregunta por las condiciones histórico, sociales y epistemológicas, lo cual incluye relaciones de poder y saber, que hacen posible la "experiencia", con la correspondiente constitución de subjetividad. De allí que para este autor "no hay constitución de subjetividad fuera de una relación con la verdad"[241]. Por lo tanto, la verdad es productora de subjetividad, pero la verdad es en la experiencia propia una ficción fabricada a partir de algo que no existía antes. Por eso también Foucault pasa de una concepción sustancialista del sujeto a otra pragmática en la que el sujeto se constituye a sí mismo. En consecuencia, la tarea del pensador francés se entiende como la articulación tanto de una «ontología del presente» con una analítica de la verdad, valga decir que intenta identificar las relaciones entre juegos de verdad, relaciones de poder y los modos en que los sujetos se relacionan consigo mismos y con los otros. Foucault busca restablecer las formas a partir de las cuales nos transformamos en lo que somos e indaga por las experiencias en virtud de las cuales nos constituimos en sujetos políticos, éticos, de conocimiento. Esto implica que la «verdad» para él es «historia política de la verdad».

Como lo apunta en *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, para el pensador francés una persona no es más que su relación con la verdad, y tal verdad ha de ser desentrañada en función de la misma obra. En este pensador, el concepto de *parresiastés*, cuyo uso por vez primera se remonta a la literatura griega en Eurípides (484-407 a.c) es definido como alguien "que dice todo cuanto tiene en mente: no oculta nada, sino que abre su corazón y su alma por completo a otras personas a través de su discurso"[242]. Tal noción, entraña el riesgo para sí mismo que comporta el decir "esto", "aquello" o "lo otro", pues se trata de un decir franco, libre que adopta la forma de la crítica hacia sí mismo y hacia otros. En cambio, en Arendt lo que entraña riesgo es la *acción*: es en la *acción* en la que se halla la posibilidad de un nuevo comienzo, pero también el carácter imprevisible e impredecible de la misma que hace que ésta desencadene procesos inéditos e inusitados. En Foucault el asunto de la verdad no deja de ser complejo y reviste matices de acuerdo al conjunto de temas y problemas que acometa. Mientras que el Foucault más "arqueológico", cuyas obras comprenden la década de los 50s y 60s, liga la verdad más con la problemática

[241] *Cfr*. Revel, Judith. *Foucault: Conceitos Essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005, p. 49.
[242] Foucault, Michel, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: ediciones Paidós, 2004, p. 36-37.

epistemológica del saber y de los discursos, en los 70s, el Foucault más genealógico conecta a la verdad, con el saber y el poder. Finalmente, el último Foucault, el de la ética, pondrá el acento en el «cuidado de sí», en la necesidad de dar estilo a la propia vida, como destrucción de la «inmunización de la verdad», tal como puede evidenciarse en *El coraje de la verdad*. Para Foucault:

> El cinismo liga el modo de vida y la verdad de una manera mucho más estrecha, mucho más precisa. Hace de la forma de la existencia una condición esencial para el decir veraz. Hace de la forma de la existencia la práctica reductora que va a dejar lugar al decir veraz. Y, para terminar, hace de la forma de la existencia un medio de hacer visible, en los gestos, en los cuerpos, en la manera de vestirse, en la manera de conducirse y de vivir, la verdad misma. En suma, el cinismo hace de la vida, de la existencia, del *bíos*, lo que podríamos llamar una aleturgia, una manifestación de la verdad[243].

Para Vanessa Lemm, el asunto de la verdad en Foucault toma como modelo a los cínicos para ver a partir de éstos cómo la encarnación cínica de la verdad deshace la «autoinmunidad» de la *pólis*: de la vida no-disimulada forjada, esto es fabricada a partir de un ideal al «escándalo de la verdad», es decir de una vida que deviene otra extraña y diferente; de la verdad pura y sin mezcla que no requiere suplementos a la independencia bajo la forma de la pobreza y el autogobierno de los cínicos; de la verdad como rectitud en conformidad al logos a la vida conforme con la ley natural, esto es el hecho de que "en la vida de la zoe, es decir, el bios de la zoe, el bios no se le impone a la vida animal (zoe) como una segunda naturaleza, sino que la zoe genera un bios a partir de sus propios recursos"[244]. Finalmente, de la verdad de la vida idéntica a sí misma al cuidado de los demás. En términos biopolíticos la verdad recorre tres registros: epistemológico, político y ético. En el primero más influido por Bachelard y Canguilhem. En el segundo por Nietzsche y en el tercero por los Cínicos. No obstante, propongo que la noción de biopolítica, en tanto «tecnología de gobierno de y sobre la vida» ensambla estos tres abordajes o miradas de la verdad, cuyos efectos no se dejan esperar, bien generando en los individuos y poblaciones auto-representaciones que cristalizan en dogmas epistemológicos

[243] Foucault. *El Coraje de la verdad, El gobierno de sí y de los otros II*. Curso en el Collège de France (1983-1984). Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2010, p. 185.

[244] Lemm, Vanessa. *La encarnación de la verdad y la política de la comunidad: Foucault y los cínicos*, 2013b, p. 19. Cortesía de la autora. Una versión de este artículo fue presentada el 4/09/2013 en el IV Coloquio Latinoamericano de Biopolítica y II Coloquio Internacional de Biopolítica y Educación, celebrado del 3 al 6 de septiembre de 2013 en Bogotá-Colombia. Este texto se basa en una ponencia del mismo título comunicada el 21 de marzo de 2013 en la Universidad de Western Sidney-Australia.

que son también miradas y posturas políticas totalitarias, al igual que formas de vida individuales cerradas (biopolítica negativa). Ya sea también, creando las condiciones para el fomento de la diversidad y pluralidad de formas de vida, de posturas políticas más democráticas y el hecho de que el individuo se experimente a sí mismo como libre y autónomo (biopolítica afirmativa).

§6. Hannah Arendt y la «administración del proceso vital de la sociedad»

A continuación esbozo, por una parte, los aportes más importantes del pensamiento de Arendt y, por otra, en el parágrafo siguiente (§7) los planteados por Foucault en términos de vetas abiertas para pensar el "nacimiento de la biopolítica". Expondré en Foucault el enfoque de la biopolítica como «tecnología de gobierno sobre la vida», así como el concepto de *gubernamentalidad* como «condición empírica» que la hace posible. Del mismo modo, desarrollo sucintamente la concepción "nominalista" e histórica, así como el empleo de las nociones de *tecnología*, *dispositivo* y *prácticas* que se erigen en «caja de herramientas» en el pensador francés. Para el caso de la autora de *La condición humana*, que es a fin de cuentas a quien está consagrado el presente parágrafo, propongo algunas distinciones esenciales elaboradas por ella en relación con los conceptos de *Tierra*, *Naturaleza*, *Vida* y *Mundo*.

Si bien es cierto que Hannah Arendt nunca habló explícitamente de biopolítica; no obstante, la reflexión que acomete en el libro *La condición humana* está impregnada de problemas y conceptos que dan luz a su nacimiento en términos de despolitización de la vida biológica durante la última etapa de la Edad Moderna. Con el fin de dar cuenta de lo anterior debo señalar dos aspectos que son inherentes a toda investigación filosófica: los conceptos con que se lleva a cabo y el método del cual se sirve. En relación con los conceptos empleados por la pensadora lejos de ser monedas perfectamente acuñadas para hacerlas circular en el interior de un discurso compacto y redondo se asemejan más a vectores que se yuxtaponen, cruzan, encabalgan e incluso neutralizan para desde allí arrojar luz a problemas sedimentados y cristalizados con el paso de la historia. Con respecto al método, más que esto hay un esfuerzo por comprender el «acontecimiento» en su especificidad. De esto último dan cuenta al menos dos tópicos: el primero que tiene que ver con el hecho de que determinados asuntos requieran discutirse en público, y de allí que "qué cosas sean éstas en cada momento histórico, es con toda probabilidad algo extremadamente variable (…) Así, pues lo que constituye lo público en cada momento dado me parece extremadamente variable"[245]. El segundo, dice relación con el valor de los

[245] Arendt, 2010a, p. 80.

conceptos allende su función comunicativa, y que está ligado con su «capacidad de hacer patente algo», ya que "esta capacidad de manifestación tiene siempre, naturalmente, un transfondo histórico"[246].

El presente apartado está estructurado en dos momentos: en primer lugar, elaboro (a) algunas distinciones esenciales a nivel de las categorías empleadas por Arendt en el libro *La condición humana*, texto capital en la medida en que allí se encuentran esbozadas las diferencias efectuadas entre *animal laborans* y *homo faber*; *vida activa* y *vida contemplativa*; dominio público y dominio privado. Tal ejercicio brinda las herramientas categoriales y metodológicas que muestran la manera en que la sociedad durante la Edad Moderna se erige en sujeto de administración de la vida. En segundo lugar, pongo de relieve las inversiones y cambios más importantes gestados en el corazón de la Edad Moderna, que dicen relación con transformaciones tecno-científicas y socio-políticas, y que dan lugar a que la vida se erija en bien supremo, de tal manera que subrayo los elementos más importantes que hacen posible el "nacimiento de la biopolítica": (b. La rebelión contra la *Tierra* y la crisis de las ciencias; c. La administración doméstica de la vida; d. La rebelión contra el *mundo* y la decadencia de la política y e. La Secularización y rebelión contra la *naturaleza*).

a. Algunas distinciones esenciales

Arendt se resiste a la equivalencia de ciertas categorías que desde la perspectiva del sentido común o desde la cotidianidad podrían ser empleadas indistintamente. Esto sucede, por ejemplo, en dos textos: en primer lugar, en *La condición humana* con los términos *Tierra*, *naturaleza*, *vida* y *mundo* o, citando otro conjunto, sociedad laborante, productiva, de masas, de consumidores, comercial; en segundo lugar, en *Sobre la violencia* al establecer muy bien los contornos de los conceptos *Potencia*, *Fuerza*, *Violencia*, *Autoridad* y *Poder*. Como veremos la riqueza y complejidad de esta pensadora radica en la distinción (*distinctio*, heredada de Aristóteles), y en el matiz que introduce en las investigaciones acometidas, lo cual no es fortuito, pues:

[246] Arendt, 2010a, p. 86.

> No es casualidad que el riguroso entramado de distinciones entre necesidad y libertad, vida y mundo común, privado y público, historia y política, que sostiene el edificio de *Vita activa*, en vez de actuar como una estructura de exclusiones, vuelve a plantear constantemente-algo que a menudo se le ha reprochado- la función primaria de la necesidad vital, del «corazón», de los sentimientos y las emociones, y por último de la conciencia de su importancia moral y cognoscitiva[247].

Otra de las bondades de este procedimiento, el de decirse que «A y B no son lo mismo» es que con él, según Mccarthy, Arendt diseña una casa habitable para cada palabra y «urbaniza su espacio» en un territorio liberado[248].

La Tierra hace alusión no al *mundo* como producto del artificio humano, sino como receptáculo natural en el cual la *vida* ha sido dada al hombre bajo las condiciones del *trabajo*, la *obra* y la *acción*[249]. Esto equivale a que los procesos biológicos del cuerpo cuya condición que los hace posible es la *vida*, los procesos de producción artificiales que se alimentan de la materia de la naturaleza cuya condición es la mundanidad, y, finalmente, los procesos de la *acción* y el *discurso* cuya condición es la pluralidad son posibles porque se dan en la *Tierra*. Por consiguiente, en una *Tierra* sin hombres sería absurdo hablar de «condición humana», pues esto equivaldría a arrancar el contenido más esencial, *el mundo*, de la forma que la penetra, es decir la *naturaleza*. No obstante, Si los hombres migraran a otro planeta, éstos vivirían en condiciones diferentes de las que le ofrece la *Tierra*[250]. Por lo tanto, el hombre vive bajo las condiciones de la *Tierra*.

La *naturaleza* para Arendt comporta dos sentidos: uno amplio y otro más restringido. En el sentido amplio, se trata de fuerzas y energías del universo y en uno más restringido lo contrapuesto al *mundo* o artificio humano como *physis*, es decir como "lo que aparece por sí mismo"[251]. En esta acepción del concepto de *naturaleza*, la existencia de la cosa no está separada del proceso que la origina. Ambos sentidos de *naturaleza* se articulan en oposición al *mundo* humano, pues ella es cíclica, automática y surge sin ayuda del

---

[247] Boella, Laura. «¿Qué significa pensar políticamente?». En Birules, Fina, *El orgullo del pensar*. Barcelona: editorial Gedisa, 2006, p. 178.
[248] Arendt, 2010a, p. 98 y 99.
[249] Aquí seguimos la traducción francesa de *La condición humana* que emplea los términos trabajo (*travail*), obra (*oeuvre*) y acción (*action*) y no la traducción castellana que usa labor, trabajo y acción. Entre tanto, la versión en inglés usa *labor*, *work* and *action.* Para citar la fuente, en adelante emplearé la sigla CHM. La traducción en el interior del cuerpo de esta investigación es tomada del castellano. El orden de las citas de las páginas será francés, inglés ( ), alemán «» y castellano [ ].
[250] *Cfr*. CHM 44 (10) «19 y 20» [24].
[251] CHM 203 (150) «177» [169].

hombre. Dichas notas, lo repetitivo y lo automático, también son compartidas por la *vida*, pues en sentido amplio ésta tiene la acepción de «eterno retorno» (*ewige Wiederkehr*) como en Nietzsche, es decir que la *vida* es eterna repetición, sin límite alguno, en tanto se erige en principio elevado de todo ser.

A diferencia de Nietzsche, Arendt, refiriéndose a la *vida* en un sentido más restringido y acotado, alude a la vida humana como vida biográfica, aquella que puede ser narrada y, por ende, está vinculada a la política por medio del *discurso* y de la *acción*. La distinción que la autora elabora está sustentada en la disociación entre el *oikos* y la *pólis*, pues el primero está referido a la satisfacción de necesidades físicas y a la reproducción, mientras que la segunda se vincula a la *acción* y al *discurso*. En el *oikos* se encuentran los procesos repetitivos de la vida biológica que se engranan en los ciclos eternos de la naturaleza por medio de la actividad del *trabajo*, la cual carece de principio y de fin. En cambio, la *pólis* tiene como nota característica el *bíos* en tanto vida humana, en donde «*vida*» entraña un significado diferente porque se relaciona con el *mundo*:

> Limitada por un principio y un fin, es decir, por los dos supremos acontecimientos de la aparición y desaparición del mundo, sigue un movimiento estrictamente lineal, llevada por el motor de la vida biológica que anima a todo lo viviente y que conserva perpetuamente el movimiento cíclico de la naturaleza (…) está llena siempre de hechos que en esencia se pueden contar como una historia, establecer una biografía[252].

Finalmente, por *mundo* Arendt no ha de entender *Tierra* o *naturaleza*, sino «lo que es común a todos», lo que une y separa a los hombres simultáneamente. Para la autora de *La condición humana*, dentro del contexto de la sociedad de masas y de la tiranía, el *mundo* de producciones humanas declina en su poder de relacionar y de abrir a la pluralidad, pues ya no es la variedad de perspectivas la que puede verse en la esfera pública, sino que lo común es destruido porque cada hombre se acartona en la subjetividad de su propia experiencia y porque cada uno reproduce como un eco la perspectiva del otro. Entre tanto, el *animal laborans*, o la *zoé- nuda vida* en la nomenclatura de Agamben, no comporta *mundo* humano y está más cerca a la *naturaleza* en cuanto a fuerzas que se despliegan en inmutable e inmortal repetición. La *vida* como *zoé* es *nuda vida* que puede ilustrase mediante la condición de los esclavos y mujeres en la *pólis*, al estar presos de las

[252] CHM 143 (97) «116» [110 y 111].

necesidades del *trabajo*. En cambio, el *bíos* se aproxima al *mundo*, es decir al artificio humano sin identificarse con el *homo faber*. Doble destino que atraviesa la existencia humana y que hace del hombre, por una parte, un *animal laborans* (anclado a la satisfacción de las necesidades de la vida a través de su cuerpo) y, por otra, un *homo faber* (fabricante de cosas y de un mundo relativamente duradero). Así, pues, el hombre en tanto *animal laborans* «se mezcla con», es decir que es esclavo de la *naturaleza*, y en tanto *homo faber* «trabaja sobre», esto es, se erige en amo y señor de la misma. Sin embargo, cabe advertir que no existe una equivalencia absoluta entre, por una parte, *zoé* y *animal laborans* y, por otra, *bíos* y *homo faber*. Antes bien, el *bíos* alude a la *vida* auténticamente humana en tanto *vida* de la *acción* y del *discurso*, es decir aquella que puede ser relatada y ser capaz de biografía. Así, pues, el *bíos* o *vida* en sentido humano es para Arendt la de la *acción* y el *discurso*, ya que éstas son condiciones que hacen posible lo que la autora ha dado en llamar el «espacio de aparición»: «espacio de aparición» en el que sólo es posible la libertad humana. Si se destruye dicho espacio, la libertad se compromete seriamente, lo cual según Arendt sucede en la Modernidad cuando la emergencia de la sociedad confina la *acción* y el *discurso* a lo privado e íntimo.

Arendt, hacia el final de su libro *La condición humana*, señala el triunfo del *animal laborans* en la última etapa de la Edad Moderna, lo que equivale a decir que la *zoé* se impone como forma de vida dominante frente a la *contemplación*, la *obra*, la *acción* y el *discurso*. Valga decir también que la *zoé*, aunque en principio se identifica más con la actividad del *trabajo* y no con la *obra*, en virtud del advenimiento de la sociedad en la Época Moderna, se encabalga sobre la *obra* e irrumpe con las fuerzas de la naturaleza contra el *mundo* del artificio humano. Lo que quiero hacer notar hasta aquí es cómo en la política clásica se distinguía fácilmente entre *oikos* y *pólis*, *vida* natural y *vida* política, lo cual en la Modernidad es imposible, pues el cuerpo biológico privado se hace indistinguible del cuerpo político.

Expongo ahora varios desplazamientos que coadyuvan a la configuración del "nacimiento de la biopolítica" en el seno de la sociedad occidental, cada uno de los cuales fue orquestado desde distintas esferas de lo humano: en primer lugar, desde la esfera de la

ciencia aludo a la crisis de las ciencias de la naturaleza; en segundo lugar, desde la economía: pongo de relieve la configuración de una nueva forma de desarrollo económico de la mano del advenimiento del mercado; en tercer lugar, desde la política, subrayo la aparición del fenómeno del Estado-nación; en cuarto lugar, desde la espiritualidad occidental, el proceso de secularización de la sociedad. En términos "biopolíticos", lo remarcable de estos cambios tecnocientíficos e histórico políticos es que operan a modo de *phármakon,* esto es "entrañan" tanto «el poder de destrucción» de la vida en la *Tierra* (veneno) como «el poder de creación» de formas de vida inéditas (remedio).

b. La rebelión contra la *Tierra* y la crisis de las ciencias

En relación con la crisis de las ciencias, no es coincidencia que Arendt comience el prólogo a su libro *La condición humana* haciendo hincapié en el acontecimiento de un satélite artificial lanzado por el hombre en el año 1957. Esto ilustra según ella la rebelión del hombre contra la *Tierra*, pues la humanidad escapa de su prisión terrena. Así, pues, el comienzo y la última etapa de dicha rebelión se articulan con la confluencia de la filosofía del *trabajo* y la teoría de la evolución. Desde otra nomenclatura, lo que hará de la «vida el bien supremo» es el desplazamiento de la ciencia natural a la ciencia universal en donde los científicos se encaminan a producir la vida de un modo artificial por escapar de la «condición humana». En este orden de cosas, la rebelión del hombre contra la *Tierra* debe ser rastreada desde el giro paradójico que adopta el *trabajo*, o sea de ser despreciado en el pensamiento antiguo, porque asume la función de satisfacer las necesidades físicas inmediatas, hasta ser felizmente integrado al proceso productivo en el pensamiento moderno, pues allí pasa a ser considerado la más productiva de las actividades del hombre.

Arendt desgrana varias experiencias históricas inherentes a la misma actividad del *trabajo* que le dan el relieve que alcanza en la Época Moderna. Con esa elevación del *trabajo*, inscrita en una sociedad de consumidores, se canalizan las fuerzas de la *naturaleza* y de la *vida* hacia lo humano. Citando a la autora de *La condición humana*: "es como si hubiéramos derribado las diferenciadas fronteras que protegían al mundo, al artificio humano, de la naturaleza, tanto el biológico proceso que prosigue su curso en su mismo centro como los naturales procesos cíclicos que lo rodean, entregándoles la siempre

amenazada estabilidad de un mundo humano"[253]. Entre tales experiencias se cuentan el que con la división del *trabajo* se incentiva la producción masiva, reemplazando la especialización de la artesanía. El *trabajo* es, pues, un proceso repetitivo e interminable, de manera que medios y fines se confunden, generándose también la pérdida del carácter instrumental de los utensilios. En último término, con el triunfo del *trabajo* no se sabe si se labora para consumir o si se consume con el fin de reponer las fuerzas del *trabajo*. Asimismo, los objetos de uso que produce la actividad del *trabajo* se convierten en bienes de consumo. En esta actividad se da una unificación del ritmo del cuerpo que trabaja con su utensilio, de tal modo que la aceleración del *trabajo* con la máquina imprime un mayor ritmo y repetición al proceso laborante. En consecuencia, la actual tecnología canaliza las fuerzas naturales hacia el *mundo* del artificio humano. En palabras de Arendt: "los aparatos que manejamos libremente en otro tiempo comienzan a parecer «caparazones pertenecientes al cuerpo humano como el caparazón pertenece al cuerpo de la tortuga»"[254].

Es con los teóricos políticos del siglo XVII y con el aporte de Marx durante el siglo XIX cuando el *trabajo* cobra gran importancia como fuente de producción. En el primer caso, dichos teóricos repararon en un «proceso progresivo en sí mismo» que se producía de forma análoga al proceso de fertilidad de la vida. La constitución de dicho paradigma de cuño naturalista y que Marx retomará contribuía a explicar de forma plausible el fenómeno de crecimiento de la propiedad y de la riqueza que hasta entonces, siglo XVII, se había desconocido. En palabras de Arendt, dicho hallazgo, el de relacionar el *trabajo* y la fertilidad se explica porque "de todas las actividades humanas, sólo la labor, no la acción ni el trabajo, es interminable, y progresa de manera automática en consonancia con la propia vida y al margen de las decisiones o propósitos humanamente intencionados"[255]. En el segundo caso, Marx pone de relieve la afinidad existente entre la productividad y la fertilidad, cuando interpreta el *superávit* que produce el *trabajo* de un organismo vivo, como el resultado de haber producido los medios de la propia reproducción. De este modo, el poder del trabajo se erige en fuerza natural del cuerpo o fuerza de la *vida* que crea un

[253] CHM 176 (126) «149» [135].
[254] CHM 206 (153) «181» [171].
[255] CHM 152 (105 y 106) «124» [117].

excedente. Por esto la pensadora sostiene que "no hay duda de que, debido a que el proceso natural de la *vida* se localiza en el cuerpo, no existe actividad más inmediatamente ligada a la vida que la laborante"[256].

En el siglo XIX la articulación entre el pensamiento de Marx que pone al centro de su reflexión el *trabajo* y las teorías de evolución natural y desarrollo ponen de manifiesto el camino hacia una «humanidad socializada». Subrayo, entonces, que la particularidad de dicha «humanidad socializada» es en Arendt un rasgo importante para el "nacimiento de la biopolítica" en el seno de la Edad Moderna, pues la *vida* colectiva de la especie subsume a la reproducción de la *vida* individual, continuando el curso automático de multiplicar vidas y crear abundancia de bienes. En otras palabras, el proceso de *vida* individual queda asumido desde la aparición del animal humano en términos de un «proceso de vida de la humanidad como un todo». Tal sustitución de la sociedad o «especie colectiva» por el hombre individual se traduce en la eliminación del carácter privado de «la experiencia de los procesos corporales» o de la actividad del *trabajo*. Paradójicamente, existe un decaimiento de la esfera pública por la irrupción de las fuerzas productivas de la sociedad. De ese modo, el hombre como *animal laborans* se libera del *trabajo* y pasa a dedicarse a actividades privadas llamadas *hobbies*.

El paradójico giro del desprecio por el *trabajo* del pensamiento antiguo, por ocuparse de la satisfacción y la obediencia de las necesidades e imperativos inmediatos fundamentales de la *vida* y del cuerpo, a la glorificación de la misma en el pensamiento moderno por su carácter potencial de productividad indica la ruta, no sólo histórica, sino social y económica que vincula la *vida* con lo social, pero en desmedro de lo auténticamente político (el *discurso* y la *acción)*. El ascenso del *trabajo* hasta llegar al nivel de «estimada actividad humana» se expresa en el momento en que Locke ve en ella la «fuente de toda propiedad», en el que Smith la considera fuente de toda riqueza y cuando Marx la asocia a la productividad. De allí que no es fortuito que según Arendt, Engels haya denominado a Marx «el Darwin de la historia».

[256] CHM 157 (110) «130» [121].

Antes del triunfo definitivo del *animal laborans*, lo cual se dará según Arendt con la secularización o pérdida Moderna de la fe que le quita a la *vida* individual su inmortalidad para que ésta sea parte del proceso de la *vida*, el *homo faber* había encontrado su formulación más acabada, en tanto fabricante de utensilios y productor de cosas, en la época Moderna. La derrota del *homo faber* empieza con la alienación del hombre de su entorno inmediato, es decir de la *Tierra*. Aquí la ciencia ve a la *Tierra* desde el punto de vista del universo. En este orden de ideas, el hombre empieza a actuar sobre la *Tierra* y en la *naturaleza* como disponiendo de ella desde el exterior (punto de vista de Arquímedes). De este modo el *homo faber* genera violencia a la *naturaleza*, como el *animal laborans* lo hacía en la esfera privada. Asimismo, la alienación de la *Tierra* hace que toda la ciencia cambie radicalmente su contenido, pasando de una ciencia natural a una astrofísica en donde la experiencia y el sentido común son reducidos a símbolos matemáticos. En consecuencia, la derrota del *homo faber* es también un cambio de mentalidad ilustrado en el énfasis en el proceso de fabricación, privándole de los modelos que antes le servían para orientar su acción. Finalmente, el triunfo del valor de cambio por el de uso llevó al intercambio y al relativismo, sumiéndolo en la devaluación de todos los valores.

c. Administración doméstica de la *vida*

La *vida* biológica (*zoé)*, la cual está encadenada al ciclo ininterrumpido del proceso de la *vida*, irrumpe en el *mundo*, en el momento en que adviene la *sociedad* en la Edad Moderna. Asimismo, la dinámica interna de las sociedades que allí se van fraguando, la laborante, la productiva, la comercial en tanto articuladas con una sociedad de masas coadyuva a que la tecnología cambie la mundanidad del *mundo* y se abra la posibilidad a que «futuras técnicas» transformen «la familia de la *naturaleza*». Arendt señala la expansión y el triunfo de la *sociedad* en la época Moderna como el proceso en virtud del cual la *vida* se ha canalizado hacia la esfera pública. Para ella, en el contexto del pensamiento antiguo, la capital línea divisoria que separaba, a manera de axioma evidente, la *pólis* y la familia; el dominio público y el privado ha quedado borrada por completo. Lo anterior queda puesto de relieve por la autora de *La condición humana* en los siguientes términos:

> Desde el auge de la sociedad, desde la admisión de la familia y de las actividades propias de la organización doméstica a la esfera pública, una de las notables características de la nueva esfera ha sido una irresistible tendencia a crecer, a devorar las más antiguas esferas de lo político y privado, así como de la más recientemente establecida de la intimidad. Este constante crecimiento, cuya no menos constante aceleración podemos observar desde hace tres siglos al menos, adquiere su fuerza debido a que, a través de la sociedad, de una forma u otra ha sido canalizado hacia la esfera pública el propio proceso de la vida[257].

Por público Arendt entiende tanto todo aquello que puede ser visto y entendido por todos, como el *mundo* que nos es común a todos, distinto del lugar que poseemos individualmente. En su primera acepción, lo público transforma las fuerzas de la *vida* íntima, esto es, pensamientos, pasiones y placeres de los sentidos, des-individualizándolos de lo privado para hacerlos aparecer en lo público.

Para esta autora el auge de la sociedad de masas durante la Edad Moderna es la causante de destruir tanto la esfera pública, al quitar al hombre su lugar en el *mundo*, como la privada, al despojarlo de su hogar privado. Aquí la tesis de Arendt es que la *sociedad* se erige en sujeto del proceso de la *vida* suplantando a la familia como sujeto de dicho proceso. En otras palabras:

> Los mismos procesos históricos que produjeron el Estado constitucional moderno también dan lugar a una «sociedad», cuyo reino de interacción social se interpone por una parte, entre el «ámbito doméstico», y por la otra, el estado político. Arendt ve en este proceso la obstrucción de lo político por lo «social» y la transformación del espacio público de la política en pseudo espacio de interacción en el que los individuos dejan de «actuar» y «meramente se comportan» como productores económicos, consumidores y habitantes urbanos[258].

La consecuencia de ello es también para ella el debilitamiento del Estado, el cual estaba precedido por el resquebrajamiento de la esfera pública y que según la autora en tiempos de Marx ya se había empezado a menguar o a transformar en una «organización doméstica» de vocación nacional hasta el punto de que "hoy" en día se habla de una esfera restringida e impersonal de administración. Cuando las formas burocráticas se erigen en autoridad la administración social se convierte en un «gobierno de nadie»: "si, conforme el pensamiento político tradicional, identificamos la tiranía como el Gobierno que no está obligado a dar cuenta de sí mismo, el dominio de Nadie es claramente el más tiránico de

[257] CHM 85 (45) «57 Y 58» [56].
[258] Benhabib, 2006, p. 109.

todos, dado que no existe precisamente nadie al que pueda preguntarse por lo que se está haciendo"[259].

d. La rebelión contra el *mundo* y la decadencia de la política

Arendt se refiere a la alienación del *mundo* promovida por la misma crisis de la ciencia y el deseo del hombre de escapar de su prisión terrena. Según Arendt dicha alienación del hombre respecto del *mundo*, que se corresponde con el concepto moderno de historia fraguado en los siglos XVI y XVII, es definida como "la condición básica de toda nuestra vida [de la cual] surgió la tremenda estructura del artificio humano en que hoy habitamos, en cuyo marco incluso descubrimos el medio de destruirlo, junto con todas las cosas que hay en la tierra no hechas por el hombre"[260]. De manera que la alienación del *mundo* es doble en cuanto a proceso de expropiación y de acumulación de riqueza. Tal "falta de mundo" es clara cuando para esta autora el «mero trabajar y consumir» se erigen en la actividad predominante, pues "al individuo ya no le importa lo más mínimo cómo se representa el mundo (…) En el trabajo y el consumo, por el contrario, el ser humano queda de hecho completamente remitido a sí mismo (…) A lo biológico y a sí mismo"[261].

Con respecto al *mundo*, éste es construido por el *homo faber*, el cual es realizado violentando a la *naturaleza* para arrancarle la materia con la que fabrica el artificio humano. Así, el mundo-hogar artificial que construye el hombre se hace posible porque antes está presupuesta la condición de la *Tierra*. Entre tanto *Tierra* y *naturaleza* parecen ser lo mismo, pero no lo son. Tienen en común ser la «condición de la vida humana»[262]. Ambas, *Tierra* y *naturaleza*, toman su ser sin ayuda del hombre y las dos se degradan por la instrumentalización, aunque el *mundo*, esto es, el artificio humano, también se degrade. El *mundo* es construido por la fabricación y la instrumentalidad del *homo faber*, de manera que el *mundo* del artificio humano, en donde los objetos fabricados por el hombre y las relaciones entre sus habitantes son la nota predominante, es aquello que, al mismo tiempo, une a los hombres y también los separa. De allí que para la autora de *La Condición*

[259]Arendt, Hannah. «Sobre la violencia». En *Crisis de la República*, Madrid: Taurus, 1973, p. 141.
[260] Arendt, 2006, p. 62. Lo que está entre llaves es mío [ ].
[261] Arendt, 2010c, p. 63.
[262] *Cfr.* CHM 185 (134) «159» [141].

humana: "vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo"[263]. En este sentido, el *mundo* es el que permite que «lo común» sea visto desde diversas posiciones y perspectivas, y por esto Arendt identifica lo público con el *mundo* «común a todos». No obstante, ambos, *naturaleza* y *mundo* son degradados cuando se convierten en medios y son instrumentalizados por el hombre, de manera que los objetos fabricados, la *Tierra* y las fuerzas de la *naturaleza* pierden valor. La instrumentalización se convierte en el modelo que moldea tanto el *mundo* como la *Tierra* cuando el *homo faber,* en tanto amo y señor del *mundo*, también llega a serlo de la *Tierra* y suprime de la experiencia humana las cosas (fabricadas y naturales) como objetivamente dadas. Cuando los procesos naturales (biológicos) entran en el cálculo del *mundo* hecho por el hombre, entonces tienden a ser vistos desde su medida humana, es decir empiezan a crecer y a decaer. Ahora bien, la manera en que la *naturaleza* entra paulatinamente en el *mundo* fabricado por el hombre es el *trabajo*, pues éste se encadena y se mueve en el círculo del proceso biológico del organismo vivo: el material de la *naturaleza* reviste la forma de las necesidades del hombre. Por eso Arendt, además de hablar de *mundo,* hace alusión a lo «no mundano», es decir a la *vida* y la muerte como experiencias antipolíticas, pero también a los apremios y necesidades de la *vida* que son pre-políticas.

La *naturaleza* entra en la *vida* biológica por el *animal laborans* y los objetos de consumo, mientras que la *zoé* o vida biológica, junto con la *naturaleza* y sus fuerzas, entran en el *mundo* mediante el *trabajo*. Esta es la entrada de la *zoé* en el *mundo* por medio de lo social. La *sociedad* por su parte excluye a la *acción* y al *discurso*, normaliza a sus miembros, uniforma su comportamiento, armoniza los intereses de todos, abarca y controla a todos sus miembros con la misma fuerza. La *sociedad*, en el seno de la época Moderna, cuando penetra en la esfera de lo público, se convierte para Arendt en una organización de propietarios que pedirán protección al gobierno para poder aumentar su fortuna. De este modo, la propiedad privada se transforma en interés público. Con la eliminación de la

[263] CHM 92 (52) «66» [62].

frontera entre el dominio público y el privado la época Moderna está preñada de hondas consecuencias para la existencia humana. En palabras de Arendt: "nos hallamos en una posición mucho mejor para darnos cuenta de las consecuencias que, para la existencia humana, se derivan cuando desaparecen las esferas pública y privada, la primera porque se ha convertido en una función de la privada y la segunda porque ha pasado a ser el único interés común que queda"[264]. Lo que salva al *trabajo* de su penoso esfuerzo y, por ende, a estar condenado al interminable ciclo de las necesidades de la *vida* es la *obra*, esto es la fabricación de un *mundo* de cosas relativamente estables. Asimismo, la *obra* entra en una «devaluación de los valores» cuando el *mundo* está condicionado por la lógica de los medios y de los fines, pero éste puede ser redimido por las facultades de la *acción* y el *discurso*. Ahora bien, la *acción* comporta dos limitaciones que son la imprevisibilidad y la irreversibilidad, siendo el remedio frente a la irreversibilidad de la *acción* el perdón, ya que sin éste no se da aquélla.

Cuando en la Época Moderna se genera el auge de la economía capitalista, el *mundo* que alberga al hombre y a sus «asuntos humanos» para darles relativa estabilidad entra en la lógica sacrificial de la misma mundanidad del hombre, pues se trata, por una parte, de un proceso de acumulación de la riqueza sustentado en la expropiación a ciertos grupos y, por otra, de una acumulación sustentada en los procesos de la *vida*. En otras palabras, para Arendt existe una «liberación de la fuerza laboral» que equivale a la «pura abundancia natural del proceso biológico» que se extiende a toda la sociedad. Citando a Marx, a este proceso Arendt lo denomina «proceso de la *vida* de la sociedad». Por lo tanto, la *sociedad* es el sujeto del proceso de la *vida* que al suplantar a la familia deviene en *sociedad* intangible que entra a relacionarse con la tangibilidad del territorio del Estado-nación. En palabras de esta autora, refiriéndose a la nación-Estado, "hasta su decadencia en el siglo XX ofreció a todas las clases un sustituto al hogar privadamente poseído, del que se había desprovisto a los pobres"[265].

[264] CHM 110 y 111 (69) «83 y 84» [74 y 75].
[265] CHM 325 (256) «327» [284].

e. Secularización y rebelión contra la *naturaleza*

Es con la eliminación de la contemplación de las capacidades humanas en la Edad Moderna y con el fortalecimiento de las actitudes características del *homo faber* como se arriba a una mentalidad universalmente aceptada. La instrumentalización del *mundo*, su poder creador y destructor de objetos, la violencia operada sobre la naturaleza para fabricar su hogar, pretender que los asuntos y problemas humanos podían reducirse al principio de utilidad, todos ellos son elementos constitutivos del *homo faber*, asociados al modelo de productividad de la economía clásica. En suma, con la secularización o pérdida de la fe la actividad contemplativa es reemplazada primero por la del *homo faber* y luego por el triunfo completo del *animal laborans*. Un elemento rastreado por Arendt, posteriormente recogido por el filósofo italiano Roberto Esposito, que contribuye al nacimiento de la "biopolítica" en occidente es el concepto de "*Humanitas*". Con este término se designa una «consustanciación» de la humanidad del hombre con su sustancia vital[266], lo cual en Arendt es posible cuando el *trabajo* es elevado durante la Edad Moderna, quitando de ésta el carácter privado de «la experiencia de los procesos corporales». En el escenario de una «humanidad socializada» y no antes se comienzan a gestar las condiciones sociales y económicas para el "nacimiento de una biopolítica", es decir de administración de la *vida*. En la sociedad de masas, tal como lo subraya Arendt, la *vida* colectiva de la especie subsume a la reproducción de la *vida* individual con el propósito de multiplicar vidas y crear abundancia de bienes de manera automática, análoga a los procesos biológicos naturales. Asimismo, con la tecnología, en tanto «terreno» en el que se encuentran los reinos de la historia y la naturaleza, articulándolos en un "umbral de indecidibilidad":

> Empezamos a generar nuestros propios procesos naturales- y la fisión nuclear es, precisamente, un proceso natural debido al hombre-, no sólo aumentamos nuestro poder sobre la naturaleza, o nos volvimos más agresivos en nuestro trato con las fuerzas terrestres existentes, sino que también por primera vez llevamos la naturaleza al mundo humano como tal y borramos las fronteras defensivas entre los elementos naturales y el artificio humano, que restringieron a todas las civilizaciones previas"[267].

[266] *Cfr*. BBF viii (4) [11]. Dos citas complementarias acerca de esta referencia se encuentran tanto en el parágrafo primero (§1) de este trabajo a propósito de lo que denomino b. Horizonte italiano y en el tópico b. del parágrafo (§13) «Democracia biopolítica o biopolítica democrática».
[267] Arendt, 2006, p. 69.

§7. Foucault: la biopolítica como «tecnología política de gobierno sobre la vida»

Este apartado está estructurado en cuatro tiempos: en el primero, por una parte, esbozo la tesis formulada por Foucault en la que vincula los términos biopolítica y *gubernamentalidad* y, por otra, abordo la noción de biopolítica como «tecnología política de gobierno sobre la vida», es decir no sólo como saber instrumental-utilitario, sino como racionalidad inmanente de prácticas histórico-políticas que producen formas de vida éticas. En el segundo, expongo el "nominalismo" en Foucault, quien imprime un tratamiento a la biopolítica no como «fetiche universal», sino que la asocia a prácticas históricas concretas que la engendran. En el tercero, presento el "utillaje" o «caja de herramientas» del que dispone Foucault para dar cuenta del problema de la *gubernamentalidad* como marco o condición empírica que hace posible la biopolítica. Esas categorías son en esencia: *tecnología*, *dispositivo* y *práctica*. En el cuarto, planteo el problema de la *gubernamentalidad* y desarrollo brevemente los distintos modelos de *gubernamentalidad* trabajados por Foucault y que hacen pensar no en la biopolítica, si no en distintas "biopolíticas".

a. La *gubernamentalidad*: condición empírica de posibilidad de la biopolítica

El filósofo francés emplea la noción de biopolítica en textos como el primer tomo de *Historia de la sexualidad, La voluntad de poder* (1976); *Defender la sociedad* (1977); *Seguridad, territorio, población* (1978) y *Nacimiento de la biopolítica* (1979); sin embargo, no desarrolla el término, sino que más bien acuña las nociones de *gobierno* y *gubernamentalidad* (1977-1978). Dentro de este contexto de obras, el pensador francés señala tres dominios diferentes de emergencia de la *gubernamentalidad*: la razón de Estado, la racionalidad *gubernamental* del liberalismo clásico y, finalmente, la *gubernamentalidad* neoliberal contemporánea en sus dos vertientes, la del ordoliberalismo alemán y el neoliberalismo norteamericano. La tesis que Foucault formula es la siguiente:

> El análisis de la biopolítica sólo puede hacerse cuando se ha comprendido el régimen general de esa razón gubernamental de la que les hablo, ese régimen general que podemos llamar cuestión de la verdad, primeramente de la verdad económica dentro de la razón gubernamental; y por ende, si se comprende con claridad de qué se trata en ese régimen que el liberalismo, opuesto a la razón de Estado- o que, antes bien, [la] modifica de manera fundamental sin cuestionar sus fundamentos-, una

> vez que se sepa qué es ese régimen gubernamental denominado liberalismo, se podrá, me parece, captar qué es la biopolítica[268].

Esto quiere decir que no existe la biopolítica en abstracto o a secas, sino que ésta antes de ser una teoría, ideología o estructura *a priori* está asociada a heterogéneas prácticas de gobierno que devienen históricamente.

Con miras a delimitar su campo de trabajo, el profesor de los cursos del *Collège de France* acomete la tarea de trazar una historia de varios tipos de tecnologías. Pues, así como desde el seno de la Edad Moderna han venido suscitándose hasta la actualidad importantes revoluciones de orden industrial y científico, así como el despliegue de múltiples estrategias que permiten producir el sentido de la existencia humana, existen otro tipo de tecnologías, no menos importantes, cuya aparición en el pensamiento occidental juegan un papel importante en lo que autores como Pedro Hurtado Valero (1994) han dado en llamar «ontología del presente». Dichas tecnologías son las políticas, desarrolladas en los siglos XVII y XVIII.

En el texto *Tecnologías del yo*, el cual es el fruto de la conferencia dictada durante el otoño de 1982, en la Universidad de Stanford, el filósofo de *Poitiers* pone de manifiesto cuatro tecnologías: las de producción y transformación de cosas; las de sistemas de signos; las de poder; finalmente, las tecnologías del yo[269]. Como ya puede advertirse, las dos últimas son abordadas por Foucault, pues las dos primeras han sido trabajadas por las ciencias y la lingüística respectivamente. El pensador francés pondrá el acento en las dos tecnologías inéditas mencionadas, desarrolladas históricamente en los siglos XVII y XVIII, porque la «tecnología del poder» le permite entender cómo es que se lleva a cabo la subjetivación de los individuos, mientras que las «tecnologías del yo» le reportan la utilidad de investigar cómo se efectúa la transformación de «uno mismo». Por lo tanto, se trata de dos tecnologías que están asociadas a lo que Foucault considera es el objetivo que persigue desde hace veinticinco años, el cual consiste en:

> Trazar una historia de las diferentes maneras en que, en nuestra cultura, los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos: biología, psiquiatría, medicina y penología. El punto principal no consiste en aceptar este saber como un valor dado, sino en analizar estas llamadas ciencias como

[268] NB 24 [41].
[269] Foucault, Michel, *Tecnologías del yo*, Barcelona: Paidós, 1996, p. 48.

> "juegos de verdad" específicos, relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos[270].

En una entrevista concedida a Raúl Fornet Betancourt y Alfredo Gómez-Müller, Foucault identifica un quinto elenco de tecnologías denominadas gubernamentales, las cuales articulan las «tecnologías de poder o de dominación» y las «tecnologías del yo»: "y entre ambos, los juegos de poder y los estados de dominación, se encuentran las tecnologías gubernamentales (…) El análisis de estas técnicas es necesario porque, con frecuencia, a través de este género de técnicas es como se establecen y se mantienen los estados de dominación"[271]. Aunque en estas tres tecnologías mencionadas, las del poder, las del yo y las gubernamentales oscila el problema de la biopolítica, es en el primer volumen de *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, donde se plantea en términos de biopoder, el cual es caracterizado por el pensador francés del siguiente modo:

> El establecimiento, durante la edad clásica, de esa gran tecnología de doble faz- anatómica y biológica, individualizante y especificante, vuelta hacia las relaciones del cuerpo y atenta a los procesos de la vida- caracteriza un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente[272].

Con respecto a la analítica de la *gubernamentalidad*, Foucault se ocupa de las tecnologías de gobierno, las cuales no aparecen dentro de la distinción establecida en la obra *Tecnologías del yo*, pero se diferencian de las tecnologías de la dominación[273] (de poder), que no buscan simplemente determinar la conducta de otros, conforme a metas no fijadas (pero consentidas) por los gobernados, sino dirigirla de un modo eficaz a partir de la libertad de las personas gobernadas. Del mismo modo, las tecnologías de gobierno se diferencian de las tecnologías del yo[274] en que si bien éstas conducen la propia conducta, lo hacen conforme a metas fijadas por «uno mismo». En suma, las tecnologías de gobierno que sirven para crear estados de dominación política o favorecer prácticas de libertad se ubican, por esto mismo, en una «zona de contacto» entre las tecnologías mencionadas.

---

[270] Foucault, 1996, p. 48.
[271] Foucault, Michel, "*La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*". En Obras esenciales. Volumen III: *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999b, p. 413-414.
[272] VS 235 [169].
[273] Las que determinan la conducta de los sujetos (sujeción).
[274] Que permiten dirigir autónomamente la propia conducta (subjetivación).

En los cursos del 17 de marzo que llevan el nombre de *Defender la sociedad*, Foucault se refiere ya no a una tecnología de doble faz, sino a dos tecnologías diferenciadas que trabajan yuxtaponiéndose: una cuya blanco de ejercicio de poder son los cuerpos (cuerpo-máquina), lo cual se ilustra en el texto *Vigilar y Castigar* mediante el paradigma de una sociedad disciplinaria en la figura del panoptismo[275] y la otra que desplaza el centro de gravedad y aplicación hacia la regulación de las poblaciones (cuerpo especie). La primera es la «anatomopolítica» que nace en la primera mitad del siglo XVIII, y la segunda la «biopolítica» que emerge en la segunda mitad de ese siglo. Si bien las dos no se excluyen, la segunda engloba a la primera[276].

Una primera aproximación acerca de qué se entiende por biopolítica en Foucault, puede ser rastreada vinculándola con la noción de *tecnología*, acerca de la cual este autor no genera una definición y que no puede ser concebida a modo de "instrumento" en manos de un sujeto y bajo su control, pues la tecnología no es algo "usado" bien o mal, de forma racional o irracional, sino una práctica razonada que produce una forma de vida ética. Sin embargo, en relación con la «técnica disciplinaria», el filósofo francés aclara la existencia de:

> Una tecnología de poder que no excluye la primera, que no excluye la técnica disciplinaria sino que la engloba, la integra, la modifica parcialmente y, sobre todo, que la utilizará implantándose en cierto modo en ella, incrustándose, efectivamente, gracias a esta técnica disciplinaria previa[277].

Lo que en este pasaje describe el pensador francés es, por una parte, una tecnología disciplinaria que emerge a finales del siglo XVII y que se desarrolla a lo largo del siglo XVIII y, por otra, una tecnología, que es nueva en su momento, y que nace en la mitad del siglo XVIII, denominada biopolítica, cuya diana o blanco de poder es la especie humana[278]. De allí que Foucault se refiera más bien a una multiplicidad de tecnologías no inscritas dentro de una misma racionalidad homogénea y universal. Se trata, entonces, de tecnologías yuxtapuestas, con cierta diferencia cronológica, pero articuladas a partir de «agenciamientos» o de arreglos concretos, los cuales son los denominados «dispositivos».

---

[275] Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, México D. F: Siglo XXI, 1975, p. 218.
[276] *Cfr.* FDS 215 [219].
[277] FDS 215 y 216 [219].
[278] *Cfr.* VS 183 [169].

Tenemos, pues, «dos polos de desarrollo» de ejercicio del poder: la «tecnología disciplinaria» y la «tecnología biopolítica». La primera tiene por blanco de ejercicio del poder el cuerpo-máquina, mientras que la segunda desplaza el centro de gravedad e interés hacia el cuerpo-especie. Mientras la tecnología disciplinaria tiene por objetivo la educación del cuerpo, el aumento de sus aptitudes, su docilidad y control, en el caso de la biopolítica su propósito es la población en relación con fenómenos, tales como la mortalidad, los nacimientos, la longevidad y la salud, entre otros. La «tecnología disciplinaria» o «anatomopolítica» del cuerpo humano emplea como procedimiento las disciplinas, en tanto la biopolítica de la población se vale de las intervenciones y controles. Por lo tanto, si el biopoder es práctica disciplinaria, la biopolítica es una práctica de gobierno que se ejerce a través de los deseos, aspiraciones y creencias de las personas. En consecuencia, la biopolítica lejos de oponerse a la «tecnología disciplinaria» la integra. No se trata de una «ruptura» total sino una parcial, es decir lo que según el propio Canguilhem, aplicado al contexto de la ciencia, refiere cuando dice: "la historia de las ciencias debe ser tan exigente, tan crítica, como lo es la propia ciencia. Si se pretendiera obtener filiaciones sin ruptura, se confundirían todos los valores, los sueños y los programas, los presentimientos y las anticipaciones; se descubrirían por doquier precursores para todo"[279]. Por lo tanto, la «tecnología disciplinaria» o también llamada *anatomopolítica* y la «tecnología biopolítica» no se desarrollan linealmente, sino que se "encabalgan". Esto quiere decir que el modo en que se relacionan el dispositivo de la soberanía y el de la biopolítica es en términos de «discontinuidad», pues mientras en el primero el poder del soberano sustrae la potencia de la vida, en el segundo se maximiza, de tal forma que hay un desplazamiento total del «hacer morir y dejar vivir» al «hacer vivir y dejar morir».

Concluyendo este punto, la biopolítica es problema en la medida en que con ella la vida individual y de la especie entran en los cálculos y estrategias políticas de la sociedad occidental. Se trata, en último término, de una tecnología que potencia y maximiza la vida en contraposición al poder del soberano en el que la vida es sustraída.

[279]Canguilhem, 2009, p. 195.

b. El "Nominalismo" en Foucault: entre las imágenes del cachalote y el cangrejo

En el curso *Seguridad, territorio, población*, en la clase del 11 de enero de 1978, Foucault aclara que: "el poder no es justamente una sustancia, un fluido, algo que mana de esto o de aquello, sino un conjunto de mecanismos y procedimientos cuyos papel o función y tema, aun cuando no lo logren, consisten precisamente en asegurar el poder"[280]. Si nos obstinamos en considerar al poder como si se tratara de una sustancia, ello conlleva la nefasta consecuencia y el equívoco de confundir el poder con una instancia metafísica, una fuerza trascendente, una estructura subyacente o una institución política, económica y social. Es por esto que, a nuestro juicio, la tarea crítica del pensador francés consiste en una filosofía del martillo, en donde ante el poder, "hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada"[281]. El giro obrado por Foucault, de concebir el poder como sustancia a un enfoque "nominalista" del mismo, es referido por Etienne Balbier así:

> Este término tiene un doble beneficio, pues practicar un nominalismo histórico es no sólo disolver radicalmente idealidades tales como "el sexo", "la razón", "el poder" o "la contradicción" sino que es también prohibirse pasar de la materialidad de los cuerpos a la idealidad de la vida, cuando otros autores no cesan de volver a pasar de la materialidad de las relaciones sociales a la idealidad de la dialéctica[282].

Para Foucault el poder no es la única «realidad transaccional» o «transitoria» a investigar, sino que también lo son la locura, el Estado, la población, la sociedad civil, entre otras, las cuales suelen ser asumidas como sustancias, es decir, como objetos o monumentos que terminan por adoptarse como evidentes y naturales. A tal concepción subyace un tipo de pensamiento teleológico, esencialista e historicista, que busca desesperadamente finalidades, sentidos y continuidades en una investigación, de tal manera que su lógica se asemeja a quien ve a un cachalote: "que salta por encima del agua y deja en ella una pequeña huella transitoria de espuma, y que permite creer, hace creer, o bien tal vez cree efectivamente que por debajo, donde ya no se le ve, donde ya nadie lo percibe ni lo

[280] STP 4 [6].
[281] VS 123 [113].
[282] Balbier, Etienne, (1990). *Foucault y Marx. La postura del nominalismo*, en Balbier, Deleuze, Dreyfus, *et. al*., *Michel Foucault, Filósofo*, Barcelona: Gedisa, 1990, p. 64.

controla, sigue una trayectoria profunda coherente y meditada"[283]. Planteo que tal imagen del cachalote, empleada por Foucault en el texto *Defender la sociedad,* ilustra la creencia de que a ciertos fenómenos políticos, sociales y culturales como los citados subyacen esencias y naturalezas, como si se tratara de cosas universales que existen extramentalmente y con independencia de los individuos. A este respecto, la crítica efectuada por Foucault a esos «fetiches antropológicos» nos evoca al pensador Guillermo de Ockham, quien ya pensaba que: "todo lo que existe fuera de la conciencia (*extra animam*) es individual o particular, por lo que queda totalmente excluida la posibilidad de recurrir a una *naturaleza común* para explicar el parecido entre los miembros de una misma especie"[284].

En las lecciones de 1978-1979, impartidas por el filósofo francés en el *Collège de France*, las cuales fueron bautizadas con el nombre de *Nacimiento de la biopolítica*, se pone de relieve el carácter paradójico de la investigación foucaultiana. Es el propio Foucault quien asemeja su investigación a la imagen del cangrejo, cuyo movimiento es lateral. Empleo esta imagen, haciéndola corresponder en Foucault con la noción de «rareza», ya utilizada por el historiador Paul Veyne en el texto *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. La «rareza" en Foucault es la consecuencia de la filosofía del martillo que éste despliega en relación con lo "dado". «La rareza», en palabras de Veyne, significa: "sin lugar a dudas es cosa curiosa, muy digna de intrigar a un filósofo, esa capacidad que tienen los hombres para ignorar sus líneas, su rareza, para no ver que hay vacío alrededor de ellos, para creerse siempre instalados en la plenitud de la razón"[285].

Cuando el profesor de los cursos del *Collège de France* aborda el problema de la biopolítica, ya no asume el poder, el Estado, la sociedad civil, el mercado, el progreso, la locura, entre otros, como «fetiches universales», sino que asesta un duro golpe a la tendencia a verlos como "objetos", cuya emergencia está referida a prácticas que los engendran. Lo que sostengo es que la mente investiga los fenómenos políticos apoyada en

[283] FDS 6 [27].
[284] Weinberg, Julius, *Breve historia de la filosofía medieval*. Madrid: cátedra, 1998, p. 244.
[285] Veyne, Paul, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia,* Madrid: Alianza universidad, 1984, p. 212.

las prácticas que configuran a los "objetos" que devienen con ellas, pero, cuando opera con el criterio del "nominalismo", encuentra que eso "dado", "cristalizado", "objetivado" como el poder, el Estado son «efectos de superficie», es decir el resultado de prácticas que emergen en un momento de la historia (prácticas institucionales, médicas, gubernamentales). Para Foucault antes que existir como objetos *a priori*, el Estado, la locura, la biopolítica, los dispositivos son campos de intervención que se generan a partir de conjuntos heterogéneos de prácticas. En este orden de cosas, para este pensador, el Estado, la sociedad civil, el progreso, el sexo, la prisión nacen en el juego de relaciones de poder y en el seno de la formación de las líneas que componen los diversos dispositivos como las disciplinas, la sexualidad, la seguridad y la *gubernamentalidad*. Por lo tanto, este autor no toma como punto de partida los hechos evidentes, que suelen ser asumidos como verdades incontrovertibles, sino que disuelve las apariencias cuando convierte lo manifiestamente dado en un problema. Por esto, subrayo que la tarea de Foucault consiste en "pensar diferente de lo que se piensa y percibir diferente de lo que se ve"[286], de tal manera que en lugar de lo evidentemente verdadero, existen prácticas extrañas, raras y no vistas.

Aunque el "nominalismo" de Foucault está ilustrado por la imagen del cangrejo, lo cual significa un modo particular de ejercicio filosófico que procede retrocediendo, volviendo permanentemente sobre lo dado, a través de rectificaciones y rupturas, pero nunca de forma lineal, también tal "nominalismo" es en Foucault el modo particular en que opera una mente que investiga a dichos universales como el Estado, la sociedad civil, el mercado, etc., no como puntos de partida, sino desde el punto de vista de ser considerados «realidades transitorias» o «transaccionales». Si tales universales no son más que conceptos, y no entidades en sí mismas, es porque "son signos naturales que existen como cualidades de la mente, producidas en ella por la operación natural de la percepción y el pensamiento, y que sólo contienen las características de un individuo particular que se parecen exactamente a las de otro individuo"[287]. No obstante, considero que el tratamiento que Foucault efectúa a tales "conceptos" no llega hasta allí, pues precisamente tales

[286]Muchail, Salma, *Foucault, Simplesmente*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 20.
[287] Weinberg, 1998, p. 255.

«realidades transitorias» devienen desde prácticas que las configuran, de tal modo que si dichos "conceptos" se cristalizan o naturalizan a manera de objetos de conocimiento se clausura la posibilidad de establecer el movimiento histórico que los formó. Sostengo, entonces, que se trata de construcciones de la mente que, no obstante, se basan en datos de los sentidos como el hecho de que existen prácticas (la inoculación de la viruela en el siglo XVIII, la reclusión de delincuentes en cárceles en la misma época, el contrabando y la piratería marítima en el siglo XVIII). Por lo tanto, pretendo subrayar que en el "nominalismo" de Foucault se halla una especie de economía del pensamiento, es decir un ahorro de la mente en la medida en que, por una parte, el Estado, la *gubernamentalidad*, el poder, la sociedad civil son nombres dados a una «situación estratégica» y, por otra, se desactiva la ilusión de concebir «los gobernantes», «los gobernados», la «sociedad civil», «el Estado» al modo de objetos naturales.

c. El utillaje de Foucault: *tecnologías, dispositivos* y *prácticas*

Con respecto a la palabra *tecnología* podemos esbozar algunas claves para su comprensión: en primer lugar, desde una perspectiva etimológica, el término está relacionado con las palabras griegas *Tecné*-arte y *lógos*-razón. Arte en la antigua Grecia es toda actividad desplegada con base en un saber tanto teórico como práctico, los cuales son elementos indispensables que ejecutados del mejor modo posible conllevan a la *areté* o virtud. Por su parte, la palabra *lógos*, alude al principio en sí mismo o modo de organización. En Foucault, el término *tecnología* está asociado a la voluntad de saber, poder y verdad, en la medida en que, desde las disciplinas, se trata del arte de dominar al detalle los cuerpos para aumentar su fuerza productiva o de disminuir sus fuerzas para volverlo dócil y obediente políticamente hablando. La efectividad del arte disciplinario sobre el cuerpo-máquina es ilustrado en el siguiente pasaje de *Vigilar y castigar:*

> La minucia de los reglamentos, la mirada puntillosa de las inspecciones, la sujeción a control de las menores partículas de la vida y del cuerpo darán pronto, dentro del marco de la escuela, del cuartel, del hospital o del taller, una racionalidad económica o técnica a este cálculo místico de lo ínfimo y del infinito[288].

La «tecnología disciplinaria» es arte, porque distribuye con eficiencia los cuerpos en el espacio, porque produce «cuadros vivos» y estructuras arquitectónicas para una

[288] Foucault, 1975, p. 144.

«economía del tiempo y de los gestos». De igual forma, a la «tecnología disciplinaria» subyacen formas de racionalización que constituyen campos de verdad, unas técnicas de poder y unos procedimientos y objetos de saber. Por su parte, la «tecnología biopolítica» es el arte que se implanta en la tecnología disciplinaria para subsumirla y emplearla en otro nivel, en el del hombre-especie. Allí, el arte es el de gobernar la población, para lo cual genera una serie de intervenciones y controles como procedimientos de una racionalidad política y económica que se vuelcan sobre los procesos de la vida. Por lo tanto, la vida se torna en centro y campo de intervención del poder y control de un saber.

En segundo lugar, la palabra tecnología alude a un «polo de desarrollo», es decir que configura un determinado tipo de sociedad, llámese disciplinaria o de la seguridad. Así mismo, lo que define a una tecnología es su propio campo de verdad, sus propios objetos de saber, unos objetivos que orientan su ejercicio y unos procedimientos de los que se sirve.

En tercer lugar, y en términos metodológicos, la tecnología de poder disciplinaria o biopolítica pasa por un descentramiento, una inversión, un desplazamiento o una sustitución desde el «análisis genético por filiación» hacia otro genealógico. Así, por ejemplo, en el caso del hospital psiquiátrico y en el de la prisión un análisis genético lleva a explicar equivocadamente la organización del poder desde la estructura interna y función que cumple cada una de estas instituciones. El camino que sigue Foucault es el de abordar la institución desde una perspectiva exterior y general, en la medida en que los poderes psiquiátrico y penitenciario, por ejemplo, se articulan con la higiene pública en el caso del primero y a estrategias y tácticas en el caso del segundo. Por lo tanto, la empresa filosófica de Foucault consiste en situar las relaciones de poder del hospital psiquiátrico, la prisión, la escuela o el taller en una «economía general del poder». Por detrás de la prisión, por debajo del asilo, haciendo una lectura del poder descentrada de la función que cumple cada una de estas instituciones y considerarlas dentro de un análisis estratégico, de cómo configuran sus campos de verdad, cómo crean sus objetos de saber. Dicha perspectiva, incluye también el Estado, es decir pasar al exterior de éste con el fin de no quedar atrapado en otro nivel de análisis institucional, ya no local, sino general, en donde el desarrollo y funcionamiento del Estado se explica desde una «tecnología general de poder», vinculada a una

gubernamentalidad, "que sería para el Estado lo que las técnicas de segregación eran para la psiquiatría, lo que las técnicas de disciplina eran para el sistema penal, lo que la "biopolítica" era para las instituciones médicas"[289].

En cuarto lugar, la palabra *tecnología* se entiende no como un todo monolítico, sino en relación con experiencias como la locura, la sexualidad, la enfermedad, entre otros. Es más para Foucault el término racionalización es peligroso, porque hace perder de vista el problema del «poder individualizante» que en las experiencias de la muerte, el crimen, la locura están ligadas a diferentes tecnologías de poder. Aquí es de gran utilidad referirnos al concepto de «ruptura», acuñado y trabajado por Bachelard y Canguilhem, historiadores franceses de la ciencia. Bachelard habla de «rupturas» que acaecen, por una parte, entre el conocimiento científico con el ordinario o conocimiento común[290] y, por otra, entre dos conceptualizaciones científicas (el concepto de temperatura nuclear es diferente del ordinario fenómeno de la temperatura). En este segundo sentido, Foucault adopta la noción de «ruptura».

En Foucault «la ruptura» se genera en el corazón de las nociones de *dispositivo* o *tecnología*, cuyos elementos constitutivos, estrategias y técnicas, deben su significado al «régimen de verdad» del que hacen parte, pero que pierden o adquieren uno nuevo al salir o al ser extrapolados a otro. De esta manera, aunque Foucault se refiera a la tecnología de la prisión, la tecnología del panóptico, «tecnología disciplinaria», tecnología gubernamental, «tecnología biopolítica», etc., cada una de estas «figuras históricas singulares» no comporta una secuencia cronológica, lineal, sino que entre unas y otras se dan «rupturas». Por lo tanto, y en general, cuando Foucault traza la historia de estas tecnologías no hay ni continuidad ni progreso, sino discontinuidad. No obstante, Canguilhem permitirá a Foucault considerar que al estudiar cualquier «figura histórica singular» se debe distinguir entre rupturas sucesivas y rupturas parciales, pues Canguilhem siguiendo a Bachelard dirá que "la historia de las ciencias es una escuela. En ella se pronuncian juicios y se enseña a pronunciarlos. «La historia de las ciencias es, por lo menos, un tejido de juicios implícitos sobre el valor de los pensamientos y los descubrimientos científicos». Un microscopio no

[289] STP 124 [146].
[290] *Cfr*. Bachelard, Gaston, *El materialismo racional*. Buenos Aires: editorial Paidós, 1976, p. 322.

juzga. Puede descubrir un movimiento, pero no podría revelar una dialéctica"[291]. Esto es lo que hace Foucault cuando aborda las «figuras históricas singulares» de las «tecnologías disciplinarias» y las "biopolíticas".

El *dispositivo*, por su parte, es el «agenciamiento concreto» de las tecnologías. La palabra francesa *dispositif* (*dispositivo*) ha sido empleada por autores como Hubert Dreyfus y Paul Rabinow como «aparato» o «rejilla de inteligibilidad», mientras que en Gilles Deleuze es una «máquina». Como veremos a continuación, ambas acepciones de *dispositivo* como «aparato» y «máquina» no riñen entre sí, sino que, antes bien, apuntan a lo mismo: son el resultado de un proceso en el que determinadas prácticas, al articularse con regímenes de verdad, «hacen ver» y «hacen hablar» la realidad misma. Para Dreyfus y Rabinow, el término *dispositivo* articula tanto el poder como el saber en un mismo diagrama de análisis, siendo una noción que también agrupa "discursos, instituciones, disposiciones arquitectónicas, reglas, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, la moralidad, la filantropía, etc."[292]. En este orden de ideas, un *dispositivo* es la «caja de herramientas» con la que el pensador francés levanta una cartografía que le permite detectar las «estrategias y tácticas» recubiertas por el saber, las normas, la verdad, las instituciones, entre otros. No obstante, el *dispositivo* no es sólo una «rejilla» a través de la cual se inteligen problemas vinculados a las prácticas, sino que también lo es el conjunto de prácticas coherentes que organizan la realidad social.

Deleuze refiriéndose a las notas características del *dispositivo* establece que "tienen, pues, como componentes líneas de visibilidad, de enunciación, líneas de fuerza, líneas de objetivación, líneas de subjetivación, líneas de ruptura, de fisura, de fractura que se entrecruzan y se mezclan mientras unas suscitan otras a través de variaciones o hasta de mutaciones de disposición"[293]. El *dispositivo* es, pues, una especie de «ovillo o madeja» compuesto por todas estas líneas que en ningún momento constituyen una estructura

[291] Canguilhem, 2009, p. 190.
[292] Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul. *Michel Foucault: más allá del Estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, 2001, p. 150.
[293] Deleuze, Gilles, *¿Qué es un dispositivo?* En Balbier, Deleuze, Dreyfus et al., *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona: gedisa, 1990, p. 157 y 158.

compacta o sistema al lado de otros sistemas. Ejemplos de otros *dispositivos* son el *dispositivo* panóptico, y en este caso se trata de una estructura arquitectónica; el *dispositivo* médico, *dispositivo* psiquiátrico, *dispositivo* escolar, *dispositivo* del equilibrio europeo; *dispositivo* diplomático militar, *dispositivo* político de la policía, entre otros. De allí que para Deleuze "todo dispositivo se define pues por su tenor de novedad y creatividad, el cual marca al tiempo su capacidad de transformarse o de fisurarse y en provecho de un dispositivo del futuro"[294] . Finalmente, acerca de la noción de *dispositivo*, el pensador italiano Giorgio Agamben esboza tres significados del término: jurídico, tecnológico y militar, y al enfatizar en la función del dispositivo señala que éste expresa: "una suerte- digamos- de formación, que en un momento dado ha tenido la función de responder a una urgencia. El dispositivo tiene, entonces, una función estratégica dominante"[295]. Ahora bien, en relación con el «nominalismo» de Foucault, el *dispositivo* cumple el papel de ser un «detector de estrategias y tácticas», diferenciando al *Estado*, la *sociedad civil*, el mercado como efectos de éstas. El *dispositivo* en tanto «máquina» permite establecer el *modus operandi* de racionalidades políticas como la de la soberanía, la disciplina, la pastoral, la de la razón de Estado y la neoliberal.

Por otra parte, la noción de *práctica* en Foucault, como «lo que los hombres realmente hacen cuando hablan o actúan», está asociada a lo que Paul Veyne señala en su libro *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, pues las prácticas se objetivan o naturalizan del mismo modo en que la punta del «iceberg» emerge en virtud de su «parte oculta». Ahora bien, las prácticas que devienen junto con el objeto que ellas suscitan son invisibilizadas del mismo modo que la parte oculta de un «iceberg» es desplazada cuando la vista se detiene en la parte emergente. Esto mismo, considero es lo que sucede al enfoque que al no quitar la vista de los objetos triviales y obvios, observa al «cachalote» como referente inmediato y evidente, perdiendo de vista prácticas menospreciadas que los cosifican. Por *práctica* también ha de entenderse no sólo lo que hacen las personas, de lo cual no siempre son conscientes, porque pocas veces se las conceptualiza, sino lo que Habermas subraya en el texto *Discurso filosófico de la*

[294] Deleuze, 1990, p. 157-158.
[295] Agamben, Giorgio, *Qu'est-ce qu'un dispositif?* Paris: Éditions Payot & Rivages, 2007, p. 9.

modernidad, al referirse a Foucault: "regulaciones de las formas de acción, y costumbres consolidadas institucionalmente, condensadas ritualmente, y a menudo materializadas en formas arquitectónicas"[296]. Por lo tanto, si asuntos como el Estado, la sociedad civil, el mercado son objetivaciones de prácticas, el error consiste en tomar dichas «objetivaciones» de las prácticas como «fetiches universales» para pretender trazar su historia.

d. *Gubernamentalidad* y "biopolíticas"

El filósofo de *Poitiers* aborda el asunto de la *gubernamentalidad* desde tres ángulos: primero, como conjunto de elementos heterogéneos enderezados a un fin específico (la población), a través de unos medios (dispositivos de seguridad) y bajo un régimen de saber-verdad (la economía política); segundo, en tanto arte de gobierno o línea de fuerza propio de las culturas occidentales cuyo movimiento es el de la conducción de las conductas de los demás; finalmente, como aquello que genera en el Estado el efecto de la propia gubernamentalización. Como habíamos señalado tres son los dominios o modelos de *gubernamentalidad* que a continuación pasamos a explicar brevemente: la razón de estado (siglos XVII y XVIII), el liberalismo clásico y el neoliberalismo.

En el curso *Seguridad, Territorio, Población*, Foucault para entender el arte de gobierno del Estado Moderno, estudia el poder pastoral cristiano, el cual, lejos de definirse como una ideología, institución o por sujetos que la detenten, opera mediante técnicas de individuación o de "conducción de la conducta" como, por ejemplo, la dirección de la conciencia y la confesión. Esto se lleva a cabo, porque según el pensador francés, refiriéndose al modo en que dichas prácticas se ensamblan en el seno de Estado Moderno:

> A partir del siglo XVIII, tanto las sociedades capitalistas e industriales, como las formas modernas de Estado que las acompañaron y sustentaron, necesitaron procedimientos, mecanismos, esencialmente procedimientos de individuación que habían sido puestos en práctica por la pastoría religiosa (…) Durante los siglos XVIII y XIX en Europa hemos asistido a una reconversión, a un trasvase de lo que habían sido los objetivos tradicionales de la pastoría espiritual[297].

Para este autor la idea de «gobernar a los hombres» no es griega, sino que el pastorado en tanto forma específica de poder religioso es de oriente medio. Naturalmente,

[296] Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la Modernidad*. Madrid: Taurus, 1989, p. 291.
[297] Foucault, «La filosofía analítica de la política». En Obras esenciales. Volumen III: *Estética, ética y hermenéutica*, 1999d, Barcelona: Paidós, p. 126 y 127.

que a Foucault le interesa centrase en el pastorado cristiano y no en el hebreo, Egipcio o Mesopotámico. Lo que caracteriza a la racionalidad de las prácticas del poder pastoral es la relación de obediencia ciega del gobernado al gobernante, pues el primero debe sacrificar la vida para la salvación del rebaño, pero esto implica por parte de quien gobierna un conocimiento del alma y mente de las personas para dirigirlas[298]. Tal idea de «gobernar a los hombres», la encontramos en la razón de Estado, en tanto «modelo histórico de la gubernamentalidad», que dota a la *gubernamentalidad* de la tarea de asegurar la permanencia y riqueza del Estado. Para ello genera un correlativo de instituciones y de elementos como el mercantilismo, la policía, el ejército y la diplomacia. No obstante, el tránsito de la razón de Estado hacia la economía política puede ser descrito así: "el combate entre la razón de Estado y sus restricciones jurídico políticas deja paso a un nuevo principio limitador, que se enfrenta menos al «abuso de la soberanía» que al «exceso de gobierno», y que no posee la forma del derecho, sino la de la economía política"[299].

En cuanto a los otros dos modelos de la gubernamentalidad, liberalismo clásico y neoliberalismo, es hacia el final de la primera sesión de los cursos que dan lugar al *Nacimiento de la biopolítica*, que el pensador francés estudia las prácticas asociadas al arte liberal de gobernar, que articuladas con un «régimen de verdad», pudieron hacer que existiera lo que antes era impensable: el «liberalismo clásico», que, después de su formación original, dará lugar al neoliberalismo norteamericano y al ordoliberalismo alemán. De estos dos, surgirá la proliferación del modelo empresa, que pretende marcar con sus ritmos los asuntos más sublimes y triviales de nuestra sociedad. De allí que la tesis foucaultiana subraye que el liberalismo es «rejilla de inteligibilidad» de la biopolítica, es decir que aquél, entendido como práctica o «principio y método de racionalización del ejercicio del gobierno», es condición de posibilidad de ésta. En último término, Foucault investiga el desarrollo de una razón gubernamental- neoliberal, cuyo propósito es el de una *Vitalpolitik* o política sobre la vida, que tiene por correlato la generalización del modelo

[298] *Cfr*. Foucaul, Michel, «El sujeto y el poder». En Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva visión, 2001, p.p. 246 y 247.
[299] López, Pablo, «Biopolítica, liberalismo y neoliberalismo: acción política y gestión de la vida en el último Foucault». En Arribas, Sonia; Cano, German y Ugarte, Javier (coord.). *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*. Madrid: Arbor, 2010, p. 42.

empresa, lo que hace de la multiplicación del modelo económico al individuo, su propiedad privada y familia el modelo por excelencia de las relaciones sociales. Lo que hoy en día se inscribe dentro de la realidad como «racionalización del ejercicio de gobierno» es el neoliberalismo, el cual se ha erigido desde sus dos versiones contemporáneas: el ordoneoliberalismo alemán y el neoliberalismo norteamericano. En el primer caso, entre sus abanderados se cuentan, Walter Eucken, Franz Böhm, Müller-Armack, Wilhelm Röpke, Rüstow y Von Hayek, quien se adhiere a Mises, inspirador del neoliberalismo norteamericano. Estos personajes configurarán la denominada Escuela de Friburgo, cuyo objetivo fundamental no es la de proponer una nueva racionalidad social, al modo como la Escuela de Francfort aborda el problema de la lógica contradictoria del capitalismo, sino, precisamente, redefiniendo la racionalidad económica.

El ordoneoliberalismo es, en último término, una práctica gubernamental que se plantea el problema de dar existencia a un Estado a partir de la libertad económica, pues, como antecedente importante, lo que los ordoliberales extraerán para generar desplazamientos en la doctrina liberal tradicional, es en oposición al nazismo, porque éste, en virtud de la «tecnificación de la gestión estatal», ocasiona la decadencia del Estado Alemán. Para los ordoliberales no se trata de poner límite a los efectos funestos del Estado, sino de "proponer la libertad de mercado como principio organizador y regulador del Estado, desde el comienzo de su existencia hasta la última forma de sus intervenciones. Para decirlo de otra manera, un Estado bajo la vigilancia del mercado más que un mercado bajo la vigilancia del Estado"[300]. Con esto, lo que se plantea es que la economía de mercado reforma al Estado, pero no situándose en la fórmula del siglo XVIII del *laissez faire*, sino la de una vigilancia e intervención permanente; intervenciones que según Eucken se dividen en acciones reguladoras y ordenadoras. Para los ordoliberales, la intervención ha de hacerse sobre la sociedad misma, no sobre los efectos del mercado. Con ello, pretenden desactivar la crítica y el reproche al liberalismo clásico de abandono de lo social o de atención a este asunto mediante políticas asistenciales. Ahora bien, es, precisamente, en la antinomia fundamental entre libertad y seguridad, inherente a la lógica del liberalismo, y puesta en

[300] NB 120 [149].

evidencia por Foucault que podemos elaborar los rasgos de una biopolítica que opera a modo de *phármakon,* pues como el mismo pensador francés lo señalara en la clase del 24 de enero de 1979:

> El liberalismo, tal como yo lo entiendo, ese liberalismo que puede caracterizarse como el nuevo arte de gobernar conformado en el siglo XVIII, implica en su esencia una relación de producción/destrucción [con respecto a la libertad] (…). Es preciso por un lado producir la libertad, pero ese mismo gesto implica que, por otro, se establezcan limitaciones, controles, obligaciones apoyadas en amenazas, etcétera[301].

El arte neoliberal de gobernar generará un *homo oeconomicus,* entendido éste, no como el hombre del intercambio ni consumidor, sino el hombre de empresa, que produce. En consecuencia, el ideario ordoliberal ya no es el de modelar una sociedad de masas, que marche al compás de la lógica mercantil, sino el de «multiplicar la forma empresa». Foucault, en el curso *Nacimiento de la biopolítica*, después de explayarse en el ordoliberalismo da curso a la explicación de la difusión del modelo neoliberal tanto en Francia como Estados Unidos. Poniendo de relieve que en el caso del primero, el clima en que se hizo entrañó dificultades, tales como el que los actores de su difusión fueron los administradores del Estado, de tal suerte que fue mucho más lento. Respecto al segundo, los protagonistas no son las autoridades oficiales, sino que su irrupción es por un "movimiento de oposición política, si no de masas, no obstante expandido con gran amplitud dentro de la sociedad norteamericana"[302]. Dentro de las notas características de ese neoliberalismo norteamericano se cuentan: la teoría del capital humano y el problema del análisis de la criminalidad y la delincuencia. Ahora bien, para Foucault existen diferencias macizas entre el neoliberalismo europeo y el norteamericano, en donde mientras para el primero el liberalismo es una técnica de la acción gubernamental, para el caso del segundo es una «forma de ser y pensar».

El homo oeconomicus sirve al neoliberalismo como modelo de análisis de las conductas tanto económicas como sociales, de tal manera que, en virtud de este uso, es para nosotros línea de enunciación del «dispositivo de gubernamentalidad». El *homo oeconomicus* es un sujeto de intereses, aunque no directamente articulable con lo jurídico,

[301] NB 65 [84].
[302] NB 199 [227].

sí es conciliable. La lógica jurídica y la lógica del interés son inversas, pues, mientras la primera es un movimiento negativo, porque ordena transferir o ceder los derechos naturales, en la segunda, jamás se renuncia al interés. Esta mecánica egoísta es la que hace posible el mercado por ser en el individuo un eco multiplicador. La particularidad del *homo oeconomicus* lleva a entender porqué razón el neoliberalismo, como «dispositivo de gubernamentalidad», ejerce un poder sobre éste sin que ese poder político intervenga en el interés egoísta. Por esto, el pensador francés afirma: "el *homo oeconomicus* es el único oasis de racionalidad posible dentro de un proceso económico cuya naturaleza incontrolable no impugna la racionalidad del comportamiento atomístico del *homo oeconomicus*, al contrario, la funda"[303]. En este orden de ideas, el problema que aparece como telón de fondo de la *gubernamentalidad* es cómo gobernar sobre una *población* en la que todos son *homo oeconomicus*. Frente a esto, Foucault establece que para que esto sea posible, la «tecnología gubernamental liberal» debe tener como referencia la *sociedad civil*. La *sociedad civil* comporta al menos tres elementos: en primer lugar, es una constante histórica, porque en la historia del hombre siempre hubo grupos; en segundo lugar, articula el frágil lazo económico de los individuos; en tercer lugar, la *sociedad civil* es «matriz del poder político», porque el lazo económico es también «fuerza disociativa». La importancia de la *sociedad civil* dentro del «dispositivo de gubernamentalidad» queda señalada por Foucault en el siguiente pasaje de *Nacimiento de la biopolítica*:

> La sociedad civil no es una realidad primera e inmediata. Es algo que forma parte de la tecnología gubernamental moderna. Decir que forma parte de ésta no significa que es su producto liso y llano, y tampoco que no tenga realidad. La sociedad civil es como la locura, como la sexualidad. Se trata de lo que llamaré realidades de transacción, es decir: precisamente en el juego de las relaciones de poder y de lo que sin cesar escapa a ellas, de alguna manera en la interfaz de los gobernantes y gobernados, nacen esas figuras transaccionales y transitorias que no son menos reales por no haber existido desde siempre, y que en este caso podemos denominar sociedad civil, en otro caso locura, etc.[304].

La nueva "tecnología de la seguridad" hace su asiento hacia el siglo XVIII, y se relaciona con el problema de la ciudad y de las técnicas para gobernarla. De allí que para un autor como François Ewald, aunque el Estado de bienestar acompaña el sueño del

[303] NB 285 [325].
[304] NB 300 y 301 [337].

biopoder; sin embargo, este no nace como respuesta a un problema de la seguridad[305]. Ahora bien, así como el «*dispositivo* de la sexualidad» se ha valido de las disciplinas para el ejercicio del biopoder sobre el cuerpo del individuo y sobre el control de las poblaciones, de manera análoga, el «*dispositivo* de la seguridad» también recurrirá a la máquina disciplinaria y sus técnicas. La relación entre el «*dispositivo* de seguridad» y el «*dispositivo* disciplinario» se entiende en un contexto de transición histórica, no como el paso de una época legal, a otra disciplinaria, y de lo disciplinario a la seguridad. Tampoco se trata de concebir el poder como la reducción del uso de la violencia, mientras simultáneamente se entra a una sociedad de consensos crecientes, sino, más bien, dentro de un complejo proceso de «gubernamentalización» que ha integrado nuevas tecnologías de poder, volcadas sobre los individuos y las poblaciones. Tal transición no es un cambio del Estado a la *sociedad civil* sino la intensificación de la «gubernamentalización» de las relaciones de poder, en donde los «*dispositivos* de seguridad» han predominado, racionalizado y centralizado en la forma de instituciones del Estado[306]. Si a la apremiante «incitación técnica» a hablar del sexo corre paralela la preocupación por el bienestar de la población, hablar de la seguridad de los otros, tiene el propósito de "provocar alguna modificación en el destino biológico de la especie"[307]. El «*dispositivo* de seguridad» engloba, tanto mecanismos legales, como de vigilancia y corrección, siendo estos últimos inherentes al poder disciplinario; no obstante, el «*dispositivo* de seguridad», comporta unas líneas de ruptura con esos dos mecanismos.

Es importante que pongamos de relieve dicha ruptura, pues, ello ayuda a avizorar las notas distintivas del «*dispositivo* de seguridad». La seguridad como agenciamiento concreto o máquina, hace ver y hace decir de un modo diferente, porque organiza las cosas, no desde el "collar de hierro jurídico disciplinario"[308], es decir desde el juego binario de lo lícito o lo no lícito.

---

[305] *Cfr*. Ewald, François, *Bio-power*, en Barry Smart. *Michel Foucault, Critical Assessments*, 1998, Volume Two, p. 281.
[306] *Cfr*. Smart, Barry, *The Politics of Truth and the Problem of Hegemony*. En Barry Smart, *Michel Foucault, Critical Assessments*, 1998a, London and New York, Routledge, Volume three, p. 211.
[307] STP 12 [26].
[308] STP 43 [62].

Vale la pena aclarar que no es que los mecanismos de la seguridad nieguen tajantemente los mecanismos jurídicos y los mecanismos disciplinarios, sino que los distribuyen de otra manera. Asistimos, pues, a una correlación, que no es lineal, entre los mecanismos jurídicos, disciplinarios y securitarios. El filósofo de Poitiers ilustra bien este punto cuando afirma que la legislación introduce los «mecanismos de seguridad» de forma creciente, y que lo disciplinario también recurre a medidas de seguridad. A lo primero lo denomina «inflación legal», y a lo segundo «activación del *corpus* disciplinario», que en ambos casos ponen en juego la seguridad. Ese modo complejo de relacionar los elementos jurídico, disciplinarios y de la seguridad es retratado por Foucault a través de la siguiente imagen:

> De hecho hay una serie de edificios complejos en los cuales el cambio afectará, desde luego las técnicas mismas que van a perfeccionarse o en todo caso a complicarse, pero lo que va a cambiar es sobre todo la dominante, o más exactamente el sistema de correlación entre los mecanismos jurídico legales, los mecanismos disciplinarios y los mecanismos de seguridad[309].

[309] STP 10 [23].

§8. Arendt y Foucault: algunas afinidades electivas para pensar la "biopolítica"

A simple vista vano y estéril es emprender la tarea de relacionar a dos pensadores cuyos periplos intelectuales, categorías, metodologías e intereses difieren, casi diametralmente, permaneciendo en órbitas distintas. Además, ¿cómo articular a dos autores que ni siquiera realizaron la más mínima referencia entre sí al interior de sus respectivas investigaciones? ¿Qué puede servir de pretexto para proponer una convergencia entre dos personajes que nunca entrecruzaron existencias? Lo que quiero sostener es que el hecho de no encontrar vecindad alguna responde a la arraigada costumbre de juzgarlo todo con arreglo a criterios de la lógica del sentido. Por eso aquellos elementos que no puedan pasar por el cedazo de esta infalible lógica son descalificados y marginados por ser catalogados como diferentes, excéntricos y aberrantes. Asimismo, desde la óptica del sentido común, entendido éste como la búsqueda de identidades fijas en medio de la abigarrada multiplicidad de las cosas, inútil y contraproducente es tender un puente de comparación entre dos pensadores que por la particularidad de sus reflexiones suscitan la sensación de ser polos contrapuestos.

Foucault, nacido en el período de entre guerras en 1926 e influido por autores como Nietzsche, Canguilhem, Bachelard, entre otros. Arendt, nacida en Alemania en 1906, bebió de una variopinta fuente de inspiración filosófica proveniente de Husserl, Heidegger y Jaspers, también teológica como Romano Guardini, Rudolf Bultmann y Paul Tillich. Desde esta serie de consideraciones, a todas luces, puede sostenerse de forma categórica que el abismo que separa estas dos personalidades es insalvable. No obstante, en este tópico mi tesis es que sí existe una afinidad entre estos dos personajes Foucault y Arendt, naturalmente, dentro del contexto de que ambos brindan elementos para pensar la biopolítica desde el punto de vista de su emergencia histórica. Para llevar esto a buen término argumento, entonces, que dicho encuentro es provocado al hilo de siete elementos que a continuación abordaremos de manera pormenorizada: en primer lugar, el hecho de ser "pensadores impolíticos", en segundo lugar, el papel que otorgan al historiador y la deconstrucción que emprenden del origen solemne (*Ursprung*); en tercer lugar, la referencia al «gobierno económico de nadie»; en cuarto lugar, la estética de la existencia y

la singularización política como «formas de interrupción» frente a la administración de la vida; en quinto lugar, el tratamiento al totalitarismo y a la biopolítica desde la singularidad del acontecimiento; en sexto lugar, el plantear la invención histórica de la especie humana; finalmente, y en séptimo lugar el papel que juegan la sociedad en Arendt y la población en Foucault en la administración de la vida.

a. «Pensadores impolíticos»

Por «impolítico» ha de entenderse la definición formulada por Esposito según la cual "lo impolítico es lo político observado desde su límite exterior"[310]. Esto se evidencia en que los dos:

> Coinciden en la necesidad de repensar lo político más allá del Estado-nación soberano y más allá de las tres ideologías políticas dominantes (liberalismo, nacionalismo y marxismo), sobre todo tras las nuevas experiencias del siglo XX: el totalitarismo nazi y soviético, la amenaza de las armas nucleares, el poder creciente de los saberes tecnocientíficos, la insuficiencia de las instituciones representativas del Estado-nación para garantizar la libertad y la igualdad entre todos los seres humanos[311].

La afinidad encontrada en estos pensadores estriba no sólo en el esfuerzo por depurar y afinar las categorías tradicionales con que se piensan los problemas de la filosofía política, sino también en la "asistematicidad" que comporta su reflexión y la "forma impolítica" en que acometen la política en la trama cambiante de la historia. Tal depuración y esmero por mantener calibrado y engrasado el nuevo utillaje conceptual pone de relieve la no petrificación de los conceptos universales en relación con el tratamiento singular que ha de dársele al acontecimiento.

La singularidad de los dos apunta al respectivo "presente", no tanto en la empresa de brindar una respuesta definitiva y acabada cuya atención está centrada en "comprender el acontecimiento" y en realizar una «ontología del presente», sino en el proceso que confronta críticamente a la historia y a la filosofía, es decir al acontecimiento histórico-político con los conceptos que lo nombran. Se trata, en último término, de una singularidad que está articulada al carácter contingente en el que se inscriben los asuntos humanos. Valga decir que "en sus respectivos estudios sobre el totalitarismo y sobre la biopolítica, Arendt y Foucault mantuvieron una doble cautela crítica, para poder comprender la

[310] Esposito, 2006c, p. 40.
[311] Campillo, 2010, pp. 40-47.

singularidad irreductible de esos dos fenómenos histórico-políticos"[312]. Por una parte, la de abordar la historia desde su singularidad y contingencia y, por otra, la de concebir el ejercicio del pensar desde su raíz, esto es desde la experiencia viva y desde los acontecimientos. Aunque ambos autores demuestren una particular preferencia por los griegos, y coincidan en la disociación entre el *oikos* y la *pólis*; la vida y la política, en todo caso, no proponen un retorno a ellos. Como pone de relieve Francisco Ortega:

> La polis griega constituye para Arendt una época de politización frente a la desmundanización característica de la Modernidad y, para Foucault, una experiencia de subjetividad autónoma diametralmente opuesta a las identidades creadas en la Modernidad (…) Arendt y Foucault se remiten con frecuencia a la experiencia ética y política del mundo griego, contraponiendo su visión a la Modernidad. Ambos retomarían posiciones pre-modernas en su crítica a la modernidad[313].

Si bien, sus obras crean la sensación de no estar revestidas de uniformidad, no por ello ha de concluirse precipitadamente que existe un dejo de incoherencia. Es más, resulta paradójico que la coherencia y rigurosidad de sus investigaciones, como resultado de haber forjado un estilo propio de reflexión, es el resultado de dislocamientos metodológicos que acusan la falta de compromisos y adhesiones previas con algún *corpus* teórico.

Como lo deja ver Esposito, la pensadora pondrá de relieve y defenderá "la contingencia de la acción política de la repetitividad instrumental del trabajo"[314], mientras que Foucault, en palabras de Colin Gordon, "se interesó en el gobierno como una actividad o práctica, y en las artes de gobierno como formas de saber en la que la actividad consiste, y cómo ésta puede ser llevada a cabo"[315]. Se trata, en último término, de un interés de Foucault por la *gubernamentalidad* que está mediado por investigaciones fragmentarias, repetitivas, discontinuas y dispersas que suscitan la impresión de ser las mismas pistas sobre las que recababa con machacona insistencia. De ningún modo, estoy situando a los dos pensadores dentro de una misma perspectiva en la que sus posiciones

[312] Campillo, 2010, pp. 40-47.
[313] Ortega, Francisco, 2000, p. 25. La traducción es mía.
[314] Esposito, Roberto, *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* Paidós: Barcelona, 1999, p. 13.
[315] Gordon, Colin, "*Governmental Rationality: An Introduction*". En Graham Burchell, Collin Gordon y Peter Miller (eds.). The Foucault Effect: Studies in Governmentality. Chicago: The University of Chicago Press, 1991, p. 3. La traducción es mía.

sean intercambiables, pues saltan a la vista sus diferencias en cuanto al campo de objetos sobre los que cada uno centró su reflexión.

Al mismo tiempo los dos emprenden una crítica que no se agota en el supuesto de una racionalidad técnica o instrumental como pudiera pensarse, sino en la preocupación por una creciente administración de la vida en el seno de la modernidad. Naturalmente que en el caso de Foucault poniendo el acento en tecnologías políticas que producen modos de existencia a través de los cuales los individuos adquieren una experiencia concreta del mundo y en el de Arendt en un diagnóstico en el que la política tiende a transformarse desde la Modernidad en una mayor aceleración del fenómeno de la violencia, por cuanto desaparecen la *acción* y el *discurso* con la consiguiente degradación de formas plurales de vida. De allí que la investigación acometida por estos pensadores adquiera una dimensión histórico-política que enfatiza en el carácter singular y contingente de los fenómenos a los que atienden, totalitarismo en Arendt y biopolítica en Foucault, lo que les lleva a ser maestros en el terreno del matiz y la distinción.

El hecho de que en los dos autores no existe un compromiso previo con algún cuerpo teórico ha contribuido a forjar la imagen de carácter discontinuo y difuso que acompaña tanto el pensamiento de Arendt como el de Foucault; no obstante, lejos de ser un defecto o desventaja hace parte del camino metodológico emprendido por ellos, toda vez que evita la tentación de caer en la trampa de un discurso monolítico, continuo, universal y unitario. Con lo dicho anteriormente, no quiero decir que las reflexiones que ambos acometieron fueron exclusivamente de su propia cosecha y que no existan otros autores que les hayan influido, pues ambos cuestionaron:

> El modelo platónico-aristotélico, que establece una jerarquía ontológica entre el ser eterno y el devenir temporal, y el modelo hegeliano-marxista, que establece una progresión ontológica del devenir temporal al ser eterno. Arendt y Foucault asumieron, más bien, el modelo nietzscheano-heideggeriano, que identifica el ser con el devenir y reconoce la contingencia e incertidumbre de la existencia humana. Por eso hay que atender la especificidad de cada acontecimiento histórico-político y no tratar de trascenderlo apelando a realidades eternas o a procesos teleológicos[316].

Aunque sus estilos de pensamiento y de escritura tienen el sello de sus propias originalidades, y sin pretender identificarlos, es en la relación intensa con el respectivo

[316] Campillo, 2010, pp. 40-47.

presente de cada uno que construyen sus periplos intelectuales, los cuales están atravesados por quiebres, excursos y rectificaciones. Ninguno de los dos pretende la búsqueda del fundamento de la política, no osan hacerlo desde la subjetividad, lugar en que antaño eclosionaba la verdad, ni presuponiendo una naturaleza humana. Para Foucault la política es un suelo plagado de prácticas históricas, específicas y contingentes. Se trata de un campo de fuerzas y conflictos en donde la tensión entre política y vida se relanzan en un juego de "indecidibilidad" e irreductibilidad del uno al otro. Si en *Historia de la sexualidad*, el pensador francés dirá que la sexualidad es «juego del pozo político», considero que, de manera análoga, la vida también es "juego del pozo de la biopolítica", porque siempre queda un remanente de la vida que se escapa a dicho juego para tener que ser capturada de nuevo. Para Arendt dos son los sentidos del término «política»: por un lado, el tributario de lo clásico como espacio compartido, el modo de ser-junto-a-otros, forma de relación, el en-medio-de constituido por la pluralidad humana y, por otra, el derivado de la Edad Moderna, cuyos ecos resuenan en el presente contemporáneo en términos de política arruinada o aquella que pierde sentido -sustitución de la política por la administración y la *acción* por el *trabajo*. En consecuencia, desaparece la política y se degradan formas de vida (pluralidad).

b. Papel del historiador y deconstrucción del origen solemne

Para ambos la administración de la vida es un proceso que hunde sus raíces en la modernidad, y se extiende, al menos, hasta el siglo XX. Tal descubrimiento político de la vida es posible porque en los dos es reivindicado el papel del historiador y de la historia misma: lo primero cuando se le exige al historiador un ejercicio de investigación que ya no trabaja sobre los hechos como certezas incontrovertibles y lo segundo en el momento en que, a contrapelo del historicismo que cree en una razón homogénea y universal que la dirige, se considera que no existen esencias indestructibles. Tal reivindicación del historiador y de la historia misma se genera porque en ambos hay un ejercicio constante de ida y vuelta manifiesto en la autocrítica y diálogo entre la filosofía y la historia.

Si en los dos no hay algo así como una naturaleza humana o unos invariables antropológicos como el Estado, la sociedad, la economía, ello obedece a que son reacios a los enfoques teleológicos de la historia, pues no existen leyes históricas inexorables, y, más

bien, consideran la emergencia histórica de realidades como la «especie humana». No es que la «especie humana» sea un dato *a priori* a tener en cuenta, sino que se trata de un fenómeno que una vez entra en el campo visible de los grandes fenómenos del nacimiento, la mortalidad, la salud, entre otros, se erige en la modernidad como superficie de agarre y, en consecuencia, terreno biopolítico de intervención.

Cuando el filósofo francés acomete la tarea del análisis histórico de una *gubernamentalidad* política ligada a la razón de Estado que, al desplazar a las viejas instituciones monárquicas, procura afirmar y aumentar el poder del Estado, describe un «dispositivo gubernamental» que tiene por objeto la *población*, por saber estratégico la economía política y por herramienta técnica los dispositivos de seguridad[317]. El filósofo en cuestión asestará un duro golpe al enfoque tradicional de la historia que considera al acontecimiento como un eslabón que, al abstraerse de una cadena que va trazando evolutivamente una trayectoria homogénea y lineal, termina por ser revestido de un aura especial que le conduce secretamente hasta su fin o realización. Por lo tanto, tal visión teleológica, metafísica y evolutiva se inscribe en una posición ingenua que considera que las ideas, las palabras, los deseos y las cosas permanecen en una burbuja que les hace inmune a luchas, disfraces y astucias. Es por esto que Foucault, siguiendo a Nietzsche, rechaza el postulado de la historia tradicional, positivista y empirista en cuanto a la búsqueda del origen, pues se quiere creer que en su comienzo las cosas eran perfectas y el origen sería el lugar de una verdad solidificada por el paso del tiempo; sin embargo, para este filósofo no se trata de descalificar la historia sino de escucharla para que nos enseñe a reír de las solemnidades del origen[318].

Ahora bien, en el libro *Nietzsche, la genealogía, la historia*, el filósofo de *Poitiers*, a hombros de Nietzsche, distingue entre tres términos alemanes para referirse al origen: *Herkunft*, *Entstehung* y *Ursprung*. Los dos primeros señalan mejor el objeto de la genealogía, que, por supuesto, no es la búsqueda de la quimera del origen desde donde brota la unidad, coherencia y racionalidad de las cosas, sino que, recurriendo a la riqueza de

[317] *Cfr.* Foucault, Michel, *La Gubernamentalidad.* En *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, Volumen III, 1999a, p. 195.
[318] *Cfr.* Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia,* Valencia: Pre-Textos, 2000, p. 19.

la lengua alemana, se les acuña para denotar un escenario de fuerzas y de enfrentamientos. Dicho estudio será capital de cara a conjurar el mito del origen. Así, *Herkunft* es procedencia, es decir que su búsqueda no es para fundamentar sino que "agita lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido"[319]. En este orden de ideas, nuestro filósofo acomete la tarea de refutar el origen (*Ursprung*) como lugar de la verdad o instancia de identidad ya formada que abriga las instituciones, conceptos, sujetos. Para esto, más bien habla de *Herkunft*, la cual "nos revela la heterogénea multiplicidad de hilos con los que se entreteje la endeble trama de las configuraciones aparentemente unitarias, los numerosos acontecimientos, accidentes, desviaciones, errores, que las han ido perfilando"[320]. De igual forma, el filósofo francés se refiere al origen como *Entstehung*, es decir designa emergencia como "el punto de surgimiento. Es el principio y la ley singular de una aparición"[321]. Por lo tanto, son Nietzsche y Foucault quienes emplearán el término *Entstehung*, opuesto a *Ursprung*, para referirse a la "entrada en escena de las fuerzas; su irrupción, el impulso por el que saltan a primer plano, cada una con su propio vigor, su juventud"[322]. En otras palabras, el devenir de la historia con sus ritos y ritmos conlleva marcas, recuerdos y estigmas sobre ideas, palabras, cosas y cuerpos, de tal modo que el historiador convencional, desde una mirada supra-histórica suele subsumir tal multiplicidad y diversidad bajo el disfraz de una totalidad hermética y clausurada. A la luz de lo anterior cobran sentido las palabras de Roberto Esposito referidas a Foucault cuando anota que:

> La vida y nada más que la vida- las líneas de desarrollo en las que se inscribe o los vórtices en los que se contrae- es tocada, atravesada, modificada aun en sus fibras íntimas por la historia. Esta era la lección que Foucault había extraído de la genealogía nietzscheana, dentro de un marco teórico que reemplazaba la búsqueda del origen, o la prefiguración del fin, por un campo de fuerzas desencadenado por la sucesión de los acontecimientos y por el enfrentamiento de los cuerpos[323].

Por su parte, la interpretación arendtiana del origen, es decir del *Anfang*, "hace su asiento" en la fenomenología de la apariencia, es decir que lo concibe no como el inicio sagrado, germen de un destino oculto, fuente mística desde brotan la estructura rectilínea del tiempo, sino desde una perspectiva Heideggeriana, es decir como "un origen situado

[319] Foucault, 2000, p. 29.
[320] Álvarez, Jorge, *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La Modernidad cuestionada.* Madrid: ediciones pedagógicas, 1995, p. 121.
[321] Foucault, 2000, p. 33.
[322] Foucault, 2000, p. 36-37.
[323] BBF 22 (29) [49].

más allá del simple comienzo cronológico"[324]. El *Anfang-Ursprung* de Heidegger, pero empleado por Arendt, pone en entre dicho la dimensión histórica, pues se da una suerte de fisura del origen que hace posible que éste sea un permanente «venir-a-la-presencia», sin que sea presencia misma.

Una segunda fuente de inspiración para pensar el origen según Arendt es Benjamin, quien, en *El origen del drama barroco alemán*, articula origen con autenticidad, de tal manera que el origen en sentido salvífico (*Ursprung*), aunque no metafísico, es aquel *Abgrund* en el que "al igual que un pescador de perlas que desciende hasta el fondo del mar, no para excavar el fondo y llevarlo a la luz sino para cubrir lo rico y extraño, las perlas y el coral de las profundidades y llevarlos a la superficie"[325]. Se trata, pues de salvar aquellos «fenómenos originarios» que son las «perlas»y los «corales».

En Arendt el origen crea distintas aporías con respecto a la historia, la política y la revolución, pues en relación con la primera todo acto de fundación, es decir de comienzo de algo nuevo es de suyo violento. No hay algo así como una identidad primera, una unidad primigenia desde la que brote lo demás, y por ello una de sus más grandes inquietudes es cómo derivar una política desmarcada del origen constitutivamente violento. De allí que para la autora de *Sobre la violencia*: "Nadie consagrado a pensar sobre la Historia y la Política puede permanecer ignorante del enorme papel que la violencia ha desempeñado siempre en los asuntos humanos, y a primera vista resulta más que sorprendente que la violencia haya sido singularizada tan escasas veces para su especial consideración"[326]. Con relación a la acción política ésta en sí no es violenta e incluso es contraria a la guerra, pero, paradójicamente, nace de éstas. Finalmente, la relación origen y revolución es de capital importancia, pues según Arendt en el «crimen legendario», en el que Caín mata a Abel y Rómulo mata a Remo, se pone de manifiesto la violencia que se instala en el origen y de allí que ningún origen pueda disociarse de la violencia y la usurpación[327].

[324] Esposito, 1999, p. 43.
[325] Arendt, 2006, p. 212.
[326] Arendt, 1973, p. 116.
[327] *Cfr.* Arendt, Hannah, *On Revolution.* New York, The Viking Press, 1963, p.31.

Guerra y política; violencia y poder son puestos en tensión por un origen impredicable, una escisión originaria, pues en Arendt no se trata de que la novedad de los acontecimientos histórico-políticos se disuelva en un «continuo temporal» "que *a posteriori*, no parece ser más que la consecuencia de un desarrollo que ya estaba contenido en sus premisas"[328]. Por lo tanto, Arendt efectúa una crítica a la historia de los historiadores y por eso ella "no cesaba de oponer la tarea de *comprender* a la gran teoría que, por una u otra vía, siempre trata de supeditar lo singular bajo el dominio del principio y bajo las explicaciones de los historiadores que se ocupan de concatenar las relaciones causales"[329]. Asimismo, esta autora en su toma de distancia con la historiografía oficial señala que al fin y al cabo lo que alimenta el determinismo histórico es el «miedo a la libertad», y de allí el escollo al que debe enfrentarse toda filosofía de la historia: ¿cómo es posible que, al volver la vista atrás, siempre se tenga la impresión de que las cosas no hubieran podido ocurrir de otra manera?"[330].

c. «Gobierno económico de nadie»

Arendt y Foucault parten de la clara separación clásica de la esfera privada y de la pública, esto es del *oikos* y la *pólis* griegos. Los asuntos domésticos-familiares como la reproducción sexual, el sustento económico y el cuidado de la salud, propios del *animal laborans* pertenecen a la esfera privada del *oikos* griego y del *domus* latino, diferenciándose del espacio público hasta que después de la Edad Media cristiana en el seno del liberalismo clásico aparece el «libre mercado» y «la economía política». Dentro de este contexto, Arendt hablará de que la *sociedad* emerge como sujeto de administración de la vida, mientras que para Foucault será la *población*. A contraluz de la anterior distinción privado-público; *oikos-pólis*; familia-política es que ambos podrán establecer el cambio operado que conlleva a la irrupción de la vida en la política, el cual coincide con el advenimiento del capitalismo moderno y de la «gubernamentalidad liberal».

[328] Lefort, 2006, p. 134.
[329] Lefort, 2006, p. 134.
[330] Arendt, Hannah, «Entrevista televisiva con Roger Errera», en Arendt, *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, Madrid: Trotta, 2010d, p. 106.

Una vez que el problema en la Modernidad estriba en que se apela a criterios técnico-económicos para gestionar y administrar la *vida* del ser humano, los autores que venimos trabajando ven que el punto de vista económico se sobrepone a todas las esferas de la existencia. Para llegar a tal interpretación, a los dos pensadores les fue indispensable asestar una fuerte crítica al modelo tradicional de pensar la política a partir de la figura del gobierno y de la homogeneidad familiar. Ya no es posible recurrir a tal modelo, porque la biopolítica en tanto fenómeno de administración de la vida o de entrada de la vida en el cálculo político se da desde un «gobierno de nadie». En este sentido para esta autora, quienes encarnan este «gobierno o poder de nadie» son las burocracias, en donde "este nadie no es un nadie bondadoso"[331]. Ahora bien, acerca de la especificidad de los cambios operados desde el modelo familiar de gobierno a otro «de nadie», Antonio Campillo afirma que:

> Por un lado, los problemas domésticos o familiares se convierten cada vez más en un asunto público y en una responsabilidad del Estado, sobre todo cuando la población comienza a crecer, cuando se concentra en las ciudades, cuando los obreros y las mujeres comienzan a reclamar sus derechos de ciudadanía y a cuestionar sus condiciones materiales de vida (vivienda, educación, salud, empleo, etc); por otro lado, la política y el gobierno del Estado pasan a ser considerados cada vez más como la administración de la vida material de la nación o de la población, como si fuese una gran familia, pero esta gran familia ya no es gobernada por el padre ni por el monarca, sino por todo una serie de saberes expertos que pretenden conducir científicamente la conducta de los individuos y de las poblaciones[332].

Por otra parte, lo que bloquearía o se constituiría en óbice en Arendt y en Foucault, echando cerrojo a la posibilidad de interpretar la "biopolítica como *phármakon*" es el "encierro" o "posición de acartonamiento" en el que la autora terminaría al hacer hincapié en un enfoque *thanatopolítico* o de una biopolítica sólo negativa, mientras que en Foucault el problema radicaría en la exclusiva y excesiva preocupación de una historia de la *gubernamentalidad* que haría ver a la biopolítica como un puente intermedio entre el modelo bélico y el modelo gubernamental. En el caso de Arendt, los rasgos de una biopolítica son aún más borrosos porque el *bíos* como «forma de vida» o «vida calificada», no es lo que se va elevando paulatinamente hacia la esfera pública, sino la *zoé*, o la vida biológica. Sin lugar a dudas el problema de la biopolítica consiste en ese movimiento de oscilación e "indecidibilidad" entre los términos *bíos* y política. Es por eso

[331] Arendt, 2010a, p. 90
[332] Campillo, 2010, pp. 40-47.

que la "biopolítica" no puede en ningún momento ser reducida a uno de sus polos: *bíos* o política, ni a ser considerada como un mero concepto u objeto o a ser paradigma de una época, ya sea Moderna o Postmoderna. En consecuencia, Arendt y Foucault permiten adentrarnos en el "umbral" o "nacimiento de la biopolítica". Foucault aporta la cartografía o coordenadas generales bajo las cuales se genera la biopolítica, mientras que Arendt entrega al interior del mapa la estación de partida y una de las direcciones hacia donde se dirige el problema; no obstante, tomados separadamente, ninguno de los dos logra un desarrollo cabal de la biopolítica.

Planteo, entonces, que la "biopolítica como *phármakon*" es un movimiento de oscilación entre los términos mencionados, porque, a fin de cuentas no se sabe a las claras si, como en Arendt, ¿la vida gobierna al mundo y a la política? O si, como en Foucault, ¿existe un gobierno político de la vida? ¿Acaso se trata de dos voluntades en pugna que han operado separadas a lo largo de la historia, pero que en algún momento se anudan en una maraña compleja para dar forma a una tecnología de administración de la vida? Tal disyuntiva conceptual se hace patente según Esposito en la indistinción foucaultiana entre "biopolítica" y "biopoder": "por la primera se entiende una política en nombre de la vida, y por el segundo, una vida sometida al mando de la política"[333]. Lo que propondré es que la "biopolítica como *phármakon*" es un único "movimiento de indecidibilidad" en donde «la vida gobierna al mundo y a la política» y, a su vez, «hay un gobierno político de la vida».

d. «Estética de la existencia» y «singularización política»[334]

Aunque Arendt y Foucault plantean estrategias distintas frente al fenómeno creciente de administración de la vida que se cierne sobre sus respectivos "presentes" y contextos histórico-políticos, el cual se puede entender en términos de estandarización, normación y normalización; no obstante, siguiendo a Francisco Ortega: "la fenomenología arendtiana y

[333] BBF 15 (15) [26].

[334] Para el empleo del término «singularización política o subjetivación política», véase Tassin, Etienne. «De la subjetivación política, Althusser/ Rancière/ Foucault/Arendt/Deleuze». En Revista de Estudios Sociales, Bogotá: universidad de los Andes, agosto de 2012, No 43, p.p. 36-49. Disponible en: http://dx.doi.org/10.7440/res43.2012.05. Acceso en: septiembre 10 de 2013. También véase, Quintana, Laura. «Singularización política (Arendt) o subjetivación ética (Foucault): dos formas de interrupción frente a la administración de la vida». En Revista de Estudios Sociales, No 43, Bogotá, agosto de 2012, pp. 50-62. Disponible en: http://dx.doi.org/10.7440/res43.2012.05. Acceso en: septiembre 10 de 2013.

la genealogía foucaultiana convergen en la deconstrucción de la subjetividad y de la tradición política occidental, en procura de nuevas formas de subjetivación y de acción[335]. En los dos autores citados rastreamos dos formas originales e independientes, aunque complementarias de «interrupción de la administración de la vida»: por una parte, una «estética de la existencia» o de «subjetivación ética» en el caso de Foucault y, por otra, una «singularización política» en el de Arendt.

En general, estos pensadores relacionan la irrupción de la vida en la política atinándole críticamente al advenimiento del capitalismo y del liberalismo. No es gratuito, entonces que Arendt "criticó con ferocidad el capitalismo y la burguesía, apoyó el radicalismo del movimiento estudiantil de los 60, celebró la revolución como manifestación casi milagrosa del ser humano para construir nuevos comienzos y fue una entusiasta de la democracia participativa"[336]. Asimismo, ya en *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt estableció que lo que motivaba el movimiento nefasto de administración de la vida era, paradójicamente, aquello que incentivaba tanto al nazismo como al bolchevismo convertido en Stalinismo, es decir "el aparato burocrático del terror, más allá de la ideología y de la orientación política o clasista inicial de cada uno de aquellos dos regímenes, en apariencia contrarios y, ciertamente, enemigos"[337].

Por su parte, el escenario en el que el filósofo francés se plantea el problema de administración de la vida, no es ni el totalitarismo nazi ni el socialista. Se trata del liberalismo, el cual en su versión neoliberal ha hecho de la economía el paradigma de las relaciones sociales, pues la forma-empresa invade todo el tejido social. Una vez pasa revista a la noción de *gubernamentalidad*, Foucault, en la clase del 7 de marzo de 1979, comenta que:

> Se trataba, por lo tanto, de someter a prueba esa noción de gubernamentalidad y, en segundo lugar, ver de qué manera la grilla de la gubernamentalidad, que puede suponerse que es válida a la hora de analizar el modo de encauzar la conducta de los locos, los enfermos, los delincuentes, los niños,

[335] Ortega, Francisco, 2000, p. 24. La traducción es mía.
[336] Canovan, Margaret, «Hannah Arendt como pensadora conservadora». En Birulés, Fina (Compiladora), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: editorial Gedisa, 2006, p. 52.
[337] Giner, Salvador, *Hannah Arendt. Un recuerdo personal*. En Birulés, Fina (Compiladora), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: editorial Gedisa, 2006, pp. 15-22.

> puede valer, asimismo, cuando la cuestión pasa por abordar fenómenos de una escala muy distinta, como, por ejemplo, una política económica, la administración de todo un cuerpo social, etc."[338].

No obstante, a pesar de que el «desierto crece», empleando la expresión nietzscheana, Arendt y Foucault esgrimen dos formas de interrupción frente a la administración de la vida: la «singularización política» y la «subjetivación ética». Que Arendt y Foucault pongan el acento en distintos modos de reivindicación frente a los problemas que enfrenta cada uno obedece tanto a estrategias de pensamiento diferentes, así como al particular modo en que cada uno concibe el poder.

> Arendt reivindica la autonomía y la dignidad de lo político, entendido como la interacción e interlocución entre una pluralidad de seres libres e iguales, frente a la primacía del economicismo (común a liberales y marxistas) y frente a los vínculos biológicos y territoriales de la sangre y el suelo (reivindicados por el nacionalismo y el racismo); Foucault subraya la pluralidad irreductible y la variabilidad imprevisible de las relaciones de poder, que son inmanentes a todas las relaciones sociales, que no pueden ser reducidas a una única fuente de sentido o a un único frente de conflicto, y que tampoco pueden ser definitivamente resueltas en un final feliz de la historia"[339].

En relación con la «singularización política», para Arendt ésta redefine el campo de experiencia reivindicando la *praxis* plural como aquello que caracteriza lo humano y a la política en términos de «mundo común». Por lo tanto, la «singularidad política» es aquello distintivo de la *acción* y el *discurso* que son las que, en último término, revelan la individualidad y la identidad de los "agentes". Ciertamente, se trata de una identidad construida públicamente y de la apuesta por la pluralidad humana en el *mundo*, pero también de la "idea de la comunidad plural inscrita en el tiempo como comunidad de excepciones, de los cada uno"[340]. En lugar de referirse a un sujeto o individuo, Arendt, para quien es irreductible el ser humano a una esencia o definición substancial, alude más bien a la noción del «alguien», «actor». En palabras suyas: "y el alguien se define esencialmente como fuente de iniciativas y de sentido. Pero "el quien", el alguien, el actor, al no estar fijado en su naturaleza, no es por eso un sujeto autónomo que se auto-determina: es un creado que crea y que se crea o, también, es un actuar que actúa sobre un fondo dado"[341].

[338] NB 192 [218].
[339] Campillo, 2010, p.p. 40-47.
[340] Collin, François, 2006, p 85.
[341] Collin, 2006, p.p. 90-91.

Arendt se enfoca en la importancia de la *acción* y el *discurso* como condiciones del «espacio de aparición», así como en la pluralidad humana, es decir en las diferencias de los otros. Por eso su rechazo de reducir la pluralidad a una economía de la unidad y de las totalidades y de allí también que su énfasis no esté puesto en el «ser para la muerte» sino en el «ser hacia la natalidad», pues se trata de la posibilidad de un nuevo comienzo con la categoría de *natalidad*, en tanto *initium,* de «cada alguien». En este sentido, la categoría de *natalidad* cobra importancia como respuesta al fenómeno totalitario de la política de la muerte o *thanatopolítica*, pues el *nacimiento*, al tiempo que abre a lo nuevo, lo contingente, permite a las comunidades humanas la continua novedad y creatividad en la tradición histórica de las comunidades políticas: "la natalidad solo genera individuos singulares, radicalmente diversos, pero ninguna especie «hombre»"[342]. El *nacimiento* es presupuesto para la *acción*, porque se abre al desafío de los otros, así como de lo extraño y desconocido. Con esta categoría, ciertamente Arendt piensa la política que está «por venir», porque el *nacimiento* es lo que renueva el *mundo*; una política en la que la *acción* no subordina al *animal laborans*, ni en donde la pluralidad de vidas está subsumida a una totalidad, sea un régimen totalitario o el caduco Estado-nación. No obstante, la *natalidad*, como Vatter lo deja ver acertadamente, no es mantener la separación entre libertad humana y vida biológica, sacrificando a ésta a favor de aquélla, sino que "la natalidad es condición de esta libertad"[343]. Se trata de una libertad que está vertebrada por la espontaneidad, al igual que la *acción* mediante la cual se interrumpe el comportamiento uniforme. En suma, Arendt entiende que si se suprime la vida singular se priva a la *natalidad* y con ello a la libertad. De allí que "la natalidad, como da nacimiento a los singulares, es la libertad de la vida biológica. La acción política, en tanto intensifica la condición de natalidad, debe ser entendida exclusivamente en términos de la liberación de la vida y en oposición al intento totalitario de dominar la vida biológica a través de su deshumanización, por eliminación de su singularidad"[344].

[342] Vatter, 2008, p. 170.
[343] Vatter, 2008, p. 168.
[344] Vatter, 2008, p. 173.

Foucault, por su parte, como estrategia de interrupción frente al fenómeno biopolítico en cuanto a su faceta "venenosa" y mortífera de administración de la vida se referirá a la importancia de «estilizar» o darle forma a la propia vida, importancia surgida de la preocupación por crearnos a nosotros mismos como una «obra de arte». Se trata de un interrogante que parte del hecho de estar situados en una sociedad que relaciona el arte con los objetos pero no con la vida de los individuos. Es el mismo Foucault quien lo plantea en los siguientes términos: "lo que más me impacta es que en nuestra sociedad, el arte se haya vuelto algo que se relaciona sólo con los objetos, y no con los individuos o con la vida (…) ¿pero la vida de cada individuo no podría volverse acaso una obra de arte? ¿Por qué un cuadro o una casa pueden volverse objetos de arte, pero no nuestra vida?"[345]. Para llevar a buen puerto lo anterior, el pensador francés pone el acento en una «subjetivación ética», esto es en una elaboración de sí, inspirada en la ética antigua que trae aparejada una «estética de la existencia»: "una manera de vivir cuyo valor moral no obedece ni a su conformidad con un código de comportamiento ni a un trabajo de purificación, sino a ciertas formas o más bien a ciertos principios formales, generales en el uso de los placeres, en la distribución que de ellos hacemos, en los límites que observamos en la jerarquía que respetamos"[346]. Se trata de una forma de cuidado de sí que busca esto mediante figuras como la del *parresiastés.*

e. Biopolítica y totalitarismo

Los pensadores en cuestión, imprimirán a los fenómenos de la biopolítica y el totalitarismo un tratamiento que evita su uso inflacionario, abordándolos de manera distinta. En este sentido, con respecto al totalitarismo:

> Arendt lo explica diciendo que la despolitización promovida por el liberalismo (mediante la subordinación de la libertad a la seguridad, la identificación de la ciudadanía con la nacionalidad, la exclusión de las minorías, la defensa de la superioridad de la raza blanca europea sobre las demás razas colonizadas, etc.) facilitó el camino a los regímenes totalitarios. Foucault lo explica diciendo que en el totalitarismo se produjo un refuerzo mutuo entre soberanía y biopolítica, entre el viejo "derecho de muerte" y el nuevo "poder sobre la vida", que en principio son muy diferentes entre sí: la vida de los "nuestros" (fuesen arios o proletarios) debía garantizarse a costa de la muerte de los "otros" (fuesen las razas degeneradas o las clases contrarrevolucionarias). Sin embargo, ni Arendt ni Foucault aceptan que

[345] Foucault, Michel. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, Tomo IV, 1994, p. 617. La traducción es mía.
[346] Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad II*, *El uso de los placeres*, México: Siglo veintiuno editores, 1986b, p. 87.

> se pueda identificar la biopolítica en general con el totalitarismo en general, ni tampoco que una fatal teleología histórica haya conducido de lo uno a lo otro. Por el contrario, insisten en que cada coyuntura histórico-política es singular y contingente, por lo que debe ser comprendida en su especificidad irreductible[347].

Podemos indicar que para Arendt el fenómeno del totalitarismo tanto en su versión nazi como estalinista es leído como «acontecimiento singular» cuya experiencia, aunque se trata de regímenes incluso enemigos, pone de manifiesto su radical novedad histórica, es decir un aparato burocrático de terror que crea una «sociedad atomizada e individualizada» y un movimiento *hybrístico* de uniformidad de la sociedad de masas heterogénea "que se mantiene constantemente en marcha: es decir, la dominación permanente de cada individuo en cada una de las esferas de la vida"[348] . De allí que: "si el totalitarismo toma en serio su propia postura, debe llegar hasta el punto en que tenga que «acabar de una vez por todas con la neutralidad del ajedrez», es decir, con la existencia autónoma de cualquier actividad"[349]. Sin duda alguna, lo que en ella se erige como estímulo para "pensar" es la propia experiencia vivida de la victoria del nazismo en 1933 en términos de lo que denominó «el acontecimiento central de nuestro tiempo». En consecuencia, su concepción de la historia y de la política hace su asiento allí, no para elaborar teorías definitivas y envolventes levantadas desde dichos ámbitos sino para *comprender*, esto es

> Hacerse cargo del tiempo en el que vivimos. Esto no quiere decir resignarse a lo que adviene, sino tratar de reconciliarse con el tiempo y, finalmente, comprenderse a sí misma, o sea, indagar cómo, en este mismo mundo que habitamos, ha podido nacer algo como el totalitarismo, puesto que, a fin de cuentas, no ha nacido de la nada, sino que ha surgido de esta cultura que nos es familiar[350].

Aunque es bien conocida la crítica de Arendt al capitalismo y al individualismo burgués, los cuales en su primacía del interés privado (por la familia, el progreso y la seguridad personal) hacen que la política pierda su estatuto y se resquebraje el espacio público, pero también se disuelva el privado; sin embargo, lo que conduce al fenómeno totalitario no es una continuidad entre éste y la democracia burguesa. Para ella el totalitarismo no tiene precedentes históricos como tal, sino que más bien está relacionado con lo que ella denomina, el «accidente decisivo» del "hundimiento del sistema de clases y la liberación de las masas de sus marcos sociales tradicionales, es decir que los hombres

[347] Campillo, 2010, pp. 40-47.
[348] OT 326 [456].
[349] OT 322 [452].
[350] Lefort, 2006, p. 134 y 135.

están literalmente desinteresados, puesto que ya no tienen intereses a defender y que, en este sentido, están dispuestos a todo, incluso a morir"[351].

El totalitarismo, cuyo rasgo característico consiste en que "lo que se ejerce es el dominio total del hombre sobre el hombre"[352], prolifera por el proceso de expansión de lo social en desmedro de lo político, haciendo del individuo un sujeto sometido a la estandarización de las costumbres y conductas. En otras palabras, y *mutatis mutandis*, el totalitarismo "nace en una sociedad despolitizada, en la que la indiferencia a los asuntos públicos, la atomización, el individualismo y el desencadenamiento de la competición ya no tienen límites"[353]. Ahora bien, es conocida la distinción de la autora entre totalitarismo y tiranía[354], en la medida en que el primero no es un gobierno arbitrario, puesto que se sustenta en una ley absoluta que en el caso del totalitarismo comunista es la ley de la Historia y en el del totalitarismo nazi es la ley de la Vida. En este orden de ideas, el objetivo del totalitarismo también queda claro, pues en dicho tipo de sociedades: "el totalitarismo busca no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos"[355].

Por otra parte, en virtud de que en el pensador francés no existe una teoría política ni mucho menos una teoría del poder o del Estado, desde las cuales abordar los fenómenos del totalitarismo y la biopolítica, lo primero que debemos señalar es que éstos dos últimos, aunque guardan cierta relación, lo es en términos coyunturales, específicos y contingentes, pero no redondos y absolutos. Si bien puede decirse que el totalitarismo nazi y el socialista, aún con sus diferencias macizas, entrañan un importante componente "biopolítico" de defensa de una parte de la población en perjuicio y destrucción de otra; no obstante, el fenómeno de la biopolítica es irreductible al fenómeno del totalitarismo.

En *estricto sensu* Foucault no habla de "totalitarismo", pues no es el centro de interés de sus investigaciones; no obstante, sí analizará el «racismo» no con el ánimo de trazar su historia, sino con el objetivo de desentrañar las múltiples formas que adquieren

[351] Lefort, 2006, p. 141.
[352] Arendt, 2010d, p. 113.
[353] Lefort, 2006, p. 141.
[354] OT 460 [617].
[355] OT 457 [613].

los mecanismos modernos del poder. No es el racismo religioso-antisemita el abordado por Foucault sino específicamente el «biológico y de Estado». Para ello el énfasis está puesto en el concepto de raza, el cual "no es ni necesariamente ni originariamente un concepto biológico; designa un determinado corte histórico-político"[356]. Con esta forma de proceder, el pensador francés emula a su maestro Canguilhem, quien se centra en las condiciones de aparición de los conceptos, pues es en el concepto en donde se recortan los problemas y estos son formulables[357].

El problema que pone de relieve el filósofo de *Poitiers* es la aparición moderna del racismo biológico y estatal, el cual es planteado en la *Voluntad de saber* y *Defender la sociedad*. El racismo es en una primera instancia instrumento del «discurso de la guerra de razas», y después estrategia global del Estado. En la *Voluntad de saber*, Foucault diferencia entre una simbólica de la sangre y una analítica de la sexualidad, pues se trata de mecanismos diferenciados de poder, pero que se "encabalgan" en el «discurso de la raza» (la raza singular) en tanto esta ordena eugenésicamente a la sociedad. En consecuencia, el racismo es condición de posibilidad para la biopolítica sin que se confundan los dos términos, pues sólo dentro del contexto del nazismo en tanto sociedad que estatiza la vida biológicamente para escindirla en lo que debe vivir y lo que debe morir, generaliza el biopoder, pero también el derecho soberano de matar. Así mismo se da una «exposición universal de la población», pues la muerte del otro es la salud, purificación y regeneración de la raza superior. En palabras de Edgardo Castro: "la muerte del otro no es simplemente la condición de la propia vida, sino de la vida en general; la muerte del otro hará la vida más sana y más pura"[358].

En suma, los dos autores de los que nos venimos ocupando no establecen una explicación causal o unidireccional que explique el fenómeno del totalitarismo o de la biopolítica, en el cual exista algo así como la lógica de una racionalidad instrumental que haya devenido en totalitarismo o, incluso, tampoco derivan este fenómeno en términos de

[356] Castro, Edgardo, *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Buenos Aires: Siglo veintiuno, 2011, p. 349.
[357] *Cfr*. Canguilhem, George, *Lo normal y lo patológico*, Buenos Aires: editorial siglo XXI, 1971. p. XVII.
[358] *Cfr.* Castro, Edgardo, 2011, p. 348.

continuidad del liberalismo. Antes bien, leen el totalitarismo en su especificidad y singularidad como acontecimiento que en Arendt está asociado a la despolitización y en Foucault al refuerzo entre soberanía y biopolítica, y tal refuerzo en el pensador francés se produce al hilo del «racismo biológico y estatal».

f. Invención de la especie humana

La especie humana cobra importancia política, económica y estratégica en el horizonte de los regímenes totalitarios del siglo XX, el nazismo y el bolchevismo, cuando éstos promueven leyes del destino, organizando así a las masas; leyes tanto naturales y de la vida para deducir la supremacía biológica de una raza sobre otra como históricas (de la economía y la dialéctica) que guían la lucha económica de clases[359]. La vida biológica del ser humano, la vida de la especie humana, no está dada de una vez y para siempre, sino que entraña el peligro y el desafío de ser desplazada continuamente. Ella actúa no sólo como superficie de destrucción de la individualidad y de la acción autónoma, sino también como blanco de un terror que busca suprimir toda diferencia. Los regímenes totalitarios, que a diferencia de las tiranías gestionan la legalidad, monopolizan el poder, precisamente, porque "sólo puede ser logrado y salvaguardado en un mundo de reflejos condicionados, de marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad. Precisamente porque los recursos del hombre son tan grandes sólo puede ser completamente dominado cuando se convierte en un espécimen de la especie animal hombre"[360]. Tanto Arendt como Foucault coincidirán que en el siglo XVIII se da "el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie humana"[361], lo cual no es fortuito, pues a finales de este siglo y comienzos del XIX el discurso fisiológico concibe la vida desde la embriología y la patología como resistencia de los organismos a la muerte, lo patológico y lo inorgánico. En la autora de *La Condición Humana* la Época Moderna es un escenario de vicisitudes y mutaciones en que ésta pasa a convertirse en una sociedad laboral, cuya automatización de sus miembros y homogeneización de sus conductas hace que la vida individual quede supeditada a la vida

[359] *Cfr.* OT 313 [440 y 441].
[360] OT 457 [613].
[361] STP, 3 [15].

de la especie: con la victoria del *animal laborans*, fomentada por el proceso de secularización:

La cuestión es que al desaparecer el último remanente de *acción* en lo que los hombres hacían, esto es el motivo implicado en el propio interés, quedó una «fuerza natural», la fuerza del propio proceso de la vida, al que todos los hombres y todas las actividades humanas estaban sometidos «incluido el proceso del pensamiento en tanto proceso natural», de manera que se impone el único objetivo, el de la supervivencia de la especie animal del hombre[362]. Lo que conduce a la invención y perpetuación de la especie humana es, por una parte el metabolismo entre hombre y naturaleza y, por otra, la imbricación entre *labor* y vida cuyo nudo queda atado en una humanidad socializada, pues "en el auge de la sociedad lo último que se afirmó fue la vida de la especie"[363]. En consecuencia, la *zoé*, o vida no cualificada, entra en permanente contacto con el *bíos*, entendido este como vida biográfica o humana en sentido estricto, de manera que "la motorización moderna parecería un proceso de mutación biológica en el que los cuerpos humanos comienzan gradualmente a cubrirse de caparazones de acero"[364], es decir que lo artificial adquiere carácter de condición de la existencia humana. Es por esto que Arendt sostiene que: "cualquier cosa que toca o entra en mantenido contacto con la vida humana asume de inmediato el carácter de condición de la existencia humana. De ahí que los hombres, no importa lo que hagan, son siempre seres condicionados. Todo lo que entra en el mundo humano por su propio acuerdo o se ve arrastrado a él por el esfuerzo del hombre pasa a ser parte de la condición humana"[365]. De allí que la autora de *Sobre la Violencia* diga que: "y aunque pueda afirmarse que todas las nociones relativas a la recreación del hombre por sí mismo tienen en común una rebelión contra la verdadera positividad de la condición humana- nada hay más obvio que el hecho de que el hombre, tanto como miembro de la especie que como individuo, no debe su existencia a sí mismo"[366].

[362] *Cfr*. CHM 399 (321) «409» [345].
[363] CHM 399 (321) «409» [345].
[364] CHM 401 (322 y 323) «411» [347].
[365] CHM 44 (9) «19» [23].
[366] Arendt, Hannah, 1973, p. 120.

Foucault no hablará de «condición humana», pero sí de condiciones políticas e históricas atravesadas por racionalidades de las prácticas, de tal modo que: "Sólo puede haber ciertos tipos de sujetos de conocimiento, órdenes de verdad, dominios de saber, a partir de condiciones políticas, que son como el suelo en que se forman el sujeto, los dominios de saber y las relaciones con la verdad"[367]. La especie humana es inventada (*Erfindung*) fabricada, producida por pequeños mecanismos que en Arendt vendrían siendo inversiones de orden tecnocientífico e histórico-político, tal como quedó ilustrado en el parágrafo 6, mientras que en Foucault son relaciones de poder. En el pensador francés, el pasaje hacia la especie humana se da al hilo de los mecanismos disciplinarios que operan sobre el cuerpo-máquina, que no es que se sustituyan por los dispositivos securitarios o reguladores de la biopolítica cuyo blanco de intervención es la población. La especie humana es población, sólo que desde el punto de vista de los procesos biológicos como la natalidad, fecundidad, mortalidad, salubridad, sexualidad, medio ambiente) y el público lo es desde el punto de vista de sus creencias y opiniones.

Arendt, si bien no habla de biopolítica, sí sienta las bases para entender su "nacimiento o invención", pues ya hacia el final del libro *La condición humana* afirma: "si la vida se impone a la época Moderna como último punto de referencia, y si ella sigue siendo el supremo bien, es por la moderna inversión operada en el contexto de una sociedad cristiana cuya creencia fundamental en la sacralidad de la vida ha sobrevivido, absolutamente intacta, a la secularización y a la general declinación de la fe cristiana"[368]. La *vida* se erige en bien supremo en la Edad Moderna, cuando se pierde la certeza de un *mundo* futuro, ya no inmortal, pues la relación entre hombre y *mundo* no es segura cuando los objetos pasan de su valor de uso al de cambio y de éste a una relativización que lleva a un *mundo* sin valores. Por consiguiente, con la victoria del *homo faber* a principios de la Modernidad sobre la actividad de la contemplación y con la derrota del mismo seguida de la victoria completa del *animal laborans* se allana el camino para que todas las actividades humanas queden sometidas al propio proceso de la *vida*.

[367] Foucault, *La Verdad y las formas jurídicas*, p. 14.
[368] CHM 391 (313 y 314) «400» [338].

Ambos autores emplean nociones como, por ejemplo, las de *sociedad* y *nación-Estado*, en el caso de Arendt o *población* y *gubernamentalidad*, en el de Foucault. Cuando según Foucault tanto la vida individual como de la especie entran en los cálculos y estrategias políticas de las sociedades occidentales, y ello se configura desde el siglo XVIII hasta alcanzar un nuevo ropaje en la sociedad contemporánea con el neoliberalismo, las tecnologías del biopoder-biopolítica inauguran una nueva era. Ya Arendt había advertido que mediante la actividad del *trabajo* el hombre estaba atado a la *Tierra*, esto es preso del reino de la necesidad biológica y del ciclo repetitivo de la *vida*, mientras que mediante la *obra*, con la cual fabrica objetos modificando la materia prima, termina por destruir la *naturaleza*. Sin embargo, no es si no en la época Moderna, cuando con el advenimiento de lo social se borran los límites de la esfera privada y de la pública, de tal manera que se habla de una administración doméstica de la «familia nación», de una estandarización de los intereses, de un tipo de *sociedad* administrada para satisfacer necesidades económicas primarias, de tal manera que, según Arendt, se cumpliría lo que Marx habría advertido "el peligro de que la emancipación de la labor en la Época Moderna no sólo fracase en asentar un período de libertad para todos, sino que por el contrario lleve por primera vez a la humanidad bajo el yugo de la necesidad"[369].

g. «Sociedad» y «Población»

En Arendt lo social y su triunfo en la Modernidad canalizan el propio proceso de la *vida* hacia una desgastada esfera pública. Desde luego que es la *vida* y la necesidad de satisfacerla la que doblega al mundo moderno en el marco de una sociedad de consumidores, pero planteo que también es cierto que desde el advenimiento de un *mundo* más tecnológico, más burocratizado y administrado socialmente por «un gobierno de nadie» es como se administra la *vida* del hombre. Sostengo que en la *nación-Estado* tal como lo formula Arendt a modo de correlato político de la *sociedad*, encontramos las condiciones del poder biopolítico o de administración de la *vida* del hombre, tanto desde su última etapa de gobierno que fue la burocracia como desde la primera que fue el despotismo absoluto. En Foucault el *Estado* no es una entidad absoluta o un «monstruo

[369] CHM 181 (130) «154» [138].

frío». Para él el *Estado* no es origen o centro del gobierno y por ello en el contexto de la analítica de la *gubernamentalidad* propuesta por él no se parte de la supuesta unidad u homogeneidad del *Estado*, sino de diversas prácticas dotadas de racionalidades particulares. Por su parte, en Arendt existe una relación directamente proporcional entre el aumento de la violencia y la administración de la *vida*, lo cual se da bajo la forma de una *thanatopolítica*, en la cual la gestión de la vida de una comunidad comporta la aniquilación de otra, mientras que en Foucault la administración de la *vida* no es tan sólo «hacer morir y dejar vivir», sino «hacer vivir y dejar morir». Asimismo, pongo de relieve que el ascenso de la *sociedad* de masas explica lo que en Foucault quedó sin aclararse en relación a cómo se produce la articulación entre las dos tecnologías, la «anatomopolítica» y la «biopolítica», una que adiestra los cuerpos individuales con el fin de maximizar sus fuerzas para articularlas a un incipiente sistema de producción capitalista y otra orientada hacia la especie, en tanto regulación de fenómenos como la muerte, matrimonios, nacimientos. Es así como para Arendt la *sociedad* de masas tras varios siglos de desarrollo alcanza un punto desde el cual controla con la misma fuerza a cada miembro de la sociedad por medio de una conducta conformista, pero también domina la especie en su conjunto mediante la homogeneización de la *sociedad* que excluye las capacidades de la *acción* y el *discurso*.

En Arendt podemos subrayar como capitales para la explicación de la *vida* como bien supremo de la Modernidad la *sociedad* y la *nación-Estado*, en tanto Foucault se referirá a las de *población* y *gubernamentalidad*. Mientras para Foucault la *población* es la «realidad transitoria-transaccional» que abre al juego de la biopolítica, para Arendt es la *nación-Estado*. Según Foucault, en la mallas del poder, la *población* no es simplemente un grupo humano numeroso- sino un grupo de seres vivos que son atravesados y regidos por procesos de leyes biológicas. La *población* puede perecer, al tiempo que comporta procesos como la natalidad, el nacimiento, la salud, entre otros. En Arendt la *sociedad*, en cambio, es un "conjunto de familias económicamente organizadas en el facsímil de una familia superhumana (…), y su forma política de organización se califica con el nombre de «nación»"[370].

[370] CHM 66 (29) «39» [42].

A diferencia de Foucault, para Arendt la *sociedad* es sujeto del proceso de la *vida*, en tanto una economía social aparece en la Edad Moderna adoptando como función una economía doméstica. Ello significa que la élite gobernante toma medidas para satisfacer los intereses estandarizados de la *sociedad*, que la *sociedad* se responsabiliza de sus miembros de forma semejante a la que el cabeza de familia de los suyos. Tal analogía elaborada por Adam Smith al referirse a una mano invisible se explicita en la nomenclatura arendtiana en la medida en que la esfera social termina por devorar y subsumir en su seno la esfera familiar. Para Foucault, la vida entra en lo político cuando subraya en las lecciones de 1978 bajo el título *Nacimiento de la biopolítica*, la intensificación del programa de racionalización de la *sociedad* o del ejercicio de poder sobre la *vida* por parte del neoliberalismo (*Vitalpolitik*). El pensador francés advierte en un contexto postmoderno acerca de la multiplicación del modelo económico o generalización del modelo empresa al individuo, su propiedad y la familia, de manera que dando un paso más adelante, dentro de su propia investigación, subrayará que el ideario ordoliberal alemán del siglo XX, ya no es el de modelar una *sociedad* de masas que marche al compás de la lógica mercantil, sino el de multiplicar la forma empresarial a todo el tejido social.

Para Foucault, la *población* no es tanto sujeto del proceso de la *vida* sino blanco permanente de intervenciones. El profesor de los cursos de 1979, *Nacimiento de la biopolítica*, describe en su clase del 17 de enero, cómo iniciando el siglo XVIII se dibuja un nuevo arte de gobernar, el cual presenta como nota característica unos mecanismos internos que delimitan el ejercicio de poder de gobernar. La función primordial de dichos mecanismos de limitación ya no es la de robustecer o enriquecer al Estado, como antaño lo fuera para los fisiócratas y los economistas de ese mismo siglo:

> La población va a dejar de presentarse como un conjunto de sujetos de derecho, un agrupamiento de voluntades sometidas que deben obedecer la voluntad del soberano por intermedio de los reglamentos, las leyes, los edictos, etc. Se la considerará como un conjunto de procesos que es menester manejar en sus aspectos naturales y a partir de ellos[371].

El filósofo francés del que nos ocupamos, lejos de acometer una historia de la ideología liberal o de estudiar el liberalismo asociado a una teoría, lo investiga en términos de una práctica o «manera de actuar», así como las condiciones que hicieron posible la

[371] STP 72 [93].

aparición del mercado, en el siglo XVIII, como lugar de verdad. En asuntos de gobierno político no son los economistas o el Estado quienes dicen la verdad, sino el mercado. Así como la normalización, con su diferenciación entre lo anormal y normal, en la práctica penal era lugar común, el mercado es "un lugar de verificación y falseamiento de la práctica gubernamental"[372]. El mercado es la apuesta de la *gubernamentalidad* en tanto mercado global, pues "cuanto más grande sea el mercado externo, menos fronteras y límites tendrá y más se garantizará con ello la paz perpetua"[373]. En esta cita puede evidenciarse cómo la economía de mercado se constituye en principio organizador y paradigma regulador del Estado, lo cual históricamente se ve reflejado en el neoliberalismo en su vertiente alemana en donde el milagro alemán radicó en deducir de la certidumbre del mercado la juridicidad del Estado[374]. Por lo tanto, se gobierna, no como consecuencia del mercado, sino para el mercado. Finalmente, una última precisión es realizada por Francois Ewald en su artículo *Bio-Power*, cuando refiriéndose a la economía afirma: "Si, como en el Estado liberal, la economía es una central preocupación, no es solamente una economía material de la riqueza, sino también una bioeconomía"[375].

El cálculo o economía de poder del «dispositivo gubernamental», como práctica del liberalismo, no sólo garantiza la libertad, sino que la fabrica en cada momento. Por eso dentro del cálculo de producción de la libertad se requiere tener en cuenta la seguridad. En este sentido, los «dispositivos de la seguridad» emergen dentro de la economía del poder del «dispositivo de gubernamentalidad». De manera similar, con la práctica liberal de gobernar existe una proliferación de técnicas disciplinarias de control y coacción que hacen del panoptismo "una fórmula política general que caracteriza un tipo de gobierno"[376]. No obstante, Foucault presenta un dispositivo en crisis, en la medida en que ha habido desplazamientos y rectificaciones, que el mismo Neoliberalismo ha efectuado a la doctrina tradicional liberal con el fin de robustecer su ejercicio de gobierno sobre la población.

[372] NB 33 y 34 [49].
[373] NB 58 [75].
[374] *Cfr.*, NB, 96 [121].
[375] Ewald, 1998, p. 282.
[376] NB 69 [89].

RECAPITULACIÓN

En Arendt y Foucault la renuencia a elaborar teorías acabadas, su repelencia a las miradas totalizantes y omniabarcantes, el nuevo utillaje de categorías que acuñan que ya no son las tradicionales de la filosofía política, el trabajo de deconstrucción del origen solemne, entre otras, son condiciones para que al entrecruzar sus perspectivas podamos hablar de "invención o nacimiento de la biopolítica", pues en ambos lejos de existir una teoría del poder, de la violencia, del Estado o, incluso, de la "biopolítica" vemos un esfuerzo por estudiar los fenómenos en su singularidad histórica. En Arendt, tal esmero por la singularidad histórica del "acontecimiento" se hace visible en su deseo por comprender, pues el problema estriba en los "hechos aderezados como teorías, para así privarlos de su condición de hechos"[377]. Por su parte, en Foucault la preocupación por la «singularidad del acontecimiento» se da en la importancia de estudiarlo no como aquello que brota de un origen solemne sino que emerge y procede de luchas y fuerzas enfrentadas.

En ambos la política no está centrada en el Estado, sino que ambos piensan, y en esto sigo a Gonzalo Hernández, "la realidad política no como algo acabado y sustancial en sí mismo, sino como efectos que están siempre desencadenados por la acción a otras series de efectos tanto o más imprevisibles cuando somos nosotros los llamados a producirnos mediante el ejercicio de nuestras discursividades"[378]. Antes que llamárseles filósofos o historiadores mantienen un constante pivoteo entre la investigación histórica y la reflexión filosófica, razón por la cual, en tal movimiento de reflexión constante, puede demostrarse que en la nervadura de sus discursos anida un prurito filosófico. En ningún momento he pretendido asimilar un autor al otro, lo cual sería una osadía, sino poner en marcha un diálogo entre dos "formas de pensamiento" que nos ponen en el "umbral del nacimiento de la biopolítica": dos "estilos" para pensar la "biopolítica", no como un relato de sucesión de azares, pero tampoco bajo la fórmula de una teleología o destino fatal, y que se nutren, en último término, de la vida filosófica, pues

> Mientras que tanto Foucault como Arendt pueden ser leídos como defensores de la vida filosófica por sus efectos ético-políticos, Arendt sostiene que la vida filosófica socrática es una vida que habilita una distancia con el cuerpo, planteando de este modo una resistencia a aquello que Roberto Esposito ha llamado la clausura del cuerpo político sobre sí mismo, un aspecto característico de la

[377] Arendt, Hannah, «Entrevista televisiva con Thilo Koch», en Arendt, *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, Madrid: Trotta, 2010 e, p. 36.
[378] Hernández, Gonzalo. «El poder y la acción en el discurso de Michel Foucault». En Tijoux, María Elvira y Trujillo, Iván. *Foucault fuera de sí. Deseo, historia, subjetividad*. Colección seminarios, coloquios y debates críticos, Universidad Arcis. Santiago: ediciones Lom, 2006, p. 244.

política totalitaria. En contraste, en el análisis de Foucault de los cínicos encontramos una idea de la vida filosófica en la que la verdad se revela o manifiesta en el cuerpo material de la vida[379].

Para la autora de *Sobre la violencia* el problema radica en tratar de compendiar todo en un único modelo humano y que "nuestra terminología no distingue entre palabras clave tales como «poder», «potencia», «fuerza», «autoridad» y «violencia» todas las cuales se refieren a fenómenos distintos y diferentes, que difícilmente existirían si éstos no existieran"[380]. Esto también aplica para fenómenos como el totalitarismo y la "biopolítica" que no se corresponden con «compartimentos estancos del mundo», aunque provengan de allí en la forma de acontecimientos singulares. Por lo tanto para Arendt, el problema es la falta de perspectiva histórica. A su turno, el problema para Foucault está en perder la perspectiva del nominalismo y el sentido de lo histórico al construir teorías totalizantes que ven el Estado, el mercado, el poder, etc como universales a los que se les rinde culto como si se tratara de fetiches antropológicos. Frente a la politización moderna de la vida biológica decimos que, empleando las palabras de Francisco Ortega, "si, para Arendt, sólo en el contexto intersubjetivo del espacio público es posible constituir la identidad, también para Foucault la presencia de los otros individuos es imprescindible en el proceso de autoconstitución"[381]. Los efectos tanto positivos como nefastos de la mutua implicación entre la vida y la política en el seno de la Modernidad ya nos hacen pensar en la "biopolítica como *phármakon*", esto es, como "remedio" y "veneno"; salud, enfermedad; protección y negación, lo cual se evidencia en lo siguiente:

1. Tanto en Arendt como en Foucault encontramos una crítica a la Modernidad, quizás no de modo directo por cuanto no se ocupan de ésta al no ponerla en el centro de una reflexión temática y concienzuda, sino en la medida en que ellos dos se constituyen en «sismógrafos» del agotamiento e ineficacia de las categorías de la filosofía política moderna. En el caso de Arendt, asestando un fuerte golpe al modelo tradicional de pensar la política a partir de la figura del gobierno y del modelo de la homogeneidad familiar, porque lo que subyace a dicho paradigma económico de gestión y producción de la *vida* social es primero el desplazamiento de la política en términos de *acción* y *discurso* a la esfera privada y, segundo, el triunfo del *animal laborans* que equivale al predominio de la organización de la necesidad y la regulación de las fuerzas productivas. En este orden de ideas, una visión económica prevalece y sobrepasa a todas las esferas de la existencia, de tal manera que el problema radica que en la Modernidad se apela a criterios técnico-económicos

[379] Lemm, 2013, p. 2.
[380] Arendt, 1973, p. 58.
[381] Ortega, Francisco, 2000, p. 17. La traducción es mía.

para gestionar y administrar la *vida* de una comunidad. Ello conlleva a la pérdida del *mundo* común, del *espacio de aparición* cuyas condiciones son la *acción* y el *discurso*, y por consiguiente, se desfavorece la pluralidad. En el caso de Foucault, como fruto de la investigación genealógica, como lo señala Esposito refiriéndose a este autor:

> Si no existe un sujeto individual de voluntad y de conocimiento sustraído y anterior a las formas de poder que lo estructuran; si lo que llamamos «paz» no es más que la representación retórica de relaciones de fuerza que alternadamente surgen de un conflicto permanente; si reglas y leyes no son sino rituales destinados a ratificar el dominio de unos sobre otros, entonces, todo el arsenal de la filosofía política moderna se revela como falso e ineficaz[382].

2. Los análisis de Foucault y Arendt se centran en el caleidoscópico escenario cambiante de la Modernidad; sin embargo, ninguno de los dos, en sentido estricto se acerca a la Edad Moderna como si se tratara de un proceso homogéneo o conjunto de acontecimientos unificados por una lógica universal. De allí que Arendt tenga que recurrir a diferentes matices referidos a las distintas transformaciones sutiles de esta época en la que se desarrolla una sociedad comercial, de masas, de consumidores y de laborantes. A su turno, Foucault hablará de dispositivos disciplinarios, de la sexualidad, de la seguridad y de la *gubernamentalidad*. Esto indica también que Foucault y Arendt se resisten a ver en la Modernidad el despliegue de una racionalidad homogénea, trascendente y única, sino más bien como en el caso de Foucault distintas formas de racionalidad vinculadas a prácticas históricas y en el caso de Arendt a una racionalidad que no se agota en su carácter instrumental, tecnológico, automático.

3. Lo que existe en el escenario de la política moderna son, por lo tanto, distintos mecanismos para sujetar o des-sujetar la conducta de los individuos, es decir que se ponen de manifiesto tecnologías de gobierno (la «anatomopolítica» y la «biopolítica») que crean la conducta de los sujetos (sujeción) y hacen posible que los sujetos dirijan autónomamente su propia conducta (subjetivación). Es el siglo XVIII el momento en que para Foucault la vida, tanto la de los individuos como la de las poblaciones, entra como tal en los mecanismos de poder y deviene en un juego esencial para la política. Con ello, el pensador francés emprende una investigación en torno a una «ontología del presente», en la que propone una analítica de la *gubernamentalidad* que parte de una investigación histórica, no lineal, homogénea, temporal sino como actividad problematizadora que contribuye a desnaturalizar los dispositivos, sean jurídicos, disciplinarios o securitarios que esculpen la conducta y la acción humanas. Por lo tanto, la analítica de la *gubernamentalidad* apunta a un doble propósito: uno genealógico y otro arqueológico, de modo que ella consiste en un

[382] BBF 81 y 82 (80) [129].

examen de posibles conexiones entre tecnologías de conducción de conductas y tecnologías de producción de verdad[383]. Se gobierna ahora no conforme a normas trascendentes, sino conforme a una racionalidad inmanente, la racionalidad a través de la cual se ejerce el gobierno es de este mundo.

4. La "invención o el nacimiento de la biopolítica", vinculado al problema de administración de la vida, empieza a ser detectado por las nuevas categorías y el particular modo en que Arendt y Foucault piensan la realidad histórico-social y política, lo cual pone de relieve los efectos tanto funestos como las bondades del fenómeno de la biopolítica liberal. Tales efectos son los del *phármakon* o los de un "mismo movimiento de indecidibilidad" que actúa, a la vez, como "veneno" y "medicina". A este respecto, tenemos: el "veneno" de subordinar la libertad a la seguridad; la salvaguarda de la vida de unos (arios o proletarios) en desmedro de otros; la "medicina" en términos de cuidado, protección y reproducción de individuos y colectividades. De esta manera:

> Tanto Arendt como Foucault vinculan esta irrupción de la vida en la política con el ascenso del capitalismo y del liberalismo. Ambos perciben en ella aspectos positivos: Arendt señala la emancipación política de los obreros y de las mujeres, Foucault señala el paso del violento "derecho de muerte" al pacífico "poder sobre la vida". Pero también denuncian aspectos negativos: Arendt señala la subordinación de la política a la economía, de la libertad a la vida, del coraje cívico y la preocupación por lo público al cómodo retiro en la intimidad y a la temerosa búsqueda de la seguridad individual; Foucault señala el poder de los expertos y la multiplicación de tecnologías de control que pretenden medicalizar los cuerpos desde su nacimiento hasta su muerte, y de este modo gobernar todos los aspectos de la vida individual y colectiva[384].

Lo que Foucault denomina el liberalismo, y Arendt la filosofía liberal deja ver sus efectos biopolíticos en términos de *phármakon*, pues la libertad pasa a ser producida en cada momento (remedio), pero también es destruida, porque al fin y al cabo la libertad es seguridad (veneno), mientras que en Arendt, la libertad se realiza en un esfuerzo de la política por conservar la vida (cura), pero lo hace sometiéndola a la necesidad, pues se pasa de la seguridad del individuo a la de la especie. En sus palabras: "el gobierno, que desde principios de la época moderna se había identificado con el dominio total de lo político, pasó a ser considerado como el protector oficial del proceso vital- más que de la libertad-, de los intereses de la sociedad y de sus individuos" [385].

---

[383] Para el mismo Foucault la racionalidad económica neoliberal se impone como único paradigma válido que se reproduce en el individuo, la familia, la sociedad. Por lo tanto, asistimos a la extensión de una racionalidad económica a todos los ámbitos de la existencia como fuente y lugar de veridicción de toda decisión ética y política.
[384] Campillo, 2010, pp. 40-47.
[385] Arendt, 1996, p. 162.

SEGUNDA SECCIÓN
BIOPOLÍTICA COMO *PHÁRMAKON*

El derrotero que orienta esta sección está compuesto por tres capítulos y un anexo. El capítulo tercero, «biopolítica y totalitarismo: «identificación teórica y continuidad histórica» en Agamben», está vertebrado por dos parágrafos (§9 y §10). En el (§9) "*Soberanía* y *nuda vida*: la biopolítica como lo archi-antiguo", expongo la tesis de Agamben según la cual la biopolítica es «el más inmemorial de los *arcana imperii*». El punto de partida es la ausencia de entrecruzamiento que Agamben atribuye tanto a la perspectiva arendtiana como la foucaultiana frente a la biopolítica. No obstante, Arendt y Foucault marcan la pauta para que el pensador italiano plantee la captura de la *nuda vida* en el *umbral* del *estado de excepción*. Frente a esto, sostengo que Agamben reduce la biopolítica a la *soberanía* y a una concepción *thanatopolítica* en el momento en que concibe las figuras del *homo sacer, el campo de concentración* y el *musulmán* como figuras paradigmáticas de la biopolítica. Finalmente, cierro este parágrafo esbozando el mecanismo de funcionamiento de la «máquina gubernamental» mostrando que por más que el pensador italiano quiera soslayar y corregir la reducción de la biopolítica a la *soberanía* termina por reducirla al paradigma de la *oikonomía*. En el parágrafo (§10) "Democracia liberal y totalitarismo", presento la «identificación teórica» entre biopolítica y *thanatopolítica,* así como la «continuidad histórica» entre democracia liberal y totalitarismo en la que el pensador italiano incurre.

El capítulo cuarto, "«Biopolítica afirmativa y global»: «disyunción teórica y discontinuidad histórica» en Esposito", está dividido en tres momentos o parágrafos (§11 a §13). En el primero de éstos (§11), esbozo los contornos, todavía borrosos de "la *comunidad* imposible", entre cuyos rasgos se pueden entrever los efectos "farmacológicos" de "curar" y "sanar" y, a su vez, "envenenar" y "negar" la vida colectiva o, en otras palabras, construir y deconstruir la subjetividad. Tales rasgos o notas son el vértigo, el sacrificio, el contagio y el de una «comunidad del mar». En el siguiente parágrafo (§12), examino la noción de «inmunidad» bajo tres conjuntos de relaciones aporéticas: en primer lugar la de la *inmunidad* y la *comunidad;* en segundo lugar, la del *cuerpo* y la *carne*; finalmente, y en tercer lugar, la del «cuerpo quiasmático» y la "biopolítica". En este

sentido, las dos primeras hacen parte de la lectura acometida por Esposito acerca de la biopolítica y que deriva en una «biopolítica afirmativa», mientras que la última de esas relaciones es de la propia cosecha. Por último, para cerrar, en el parágrafo (§13): "Agamben y Esposito: clausura y apertura de la «caja negra» de la biopolítica", presento los esfuerzos tanto de Agamben «biopolítica negativa o *thanatopolítica*», como de Esposito «biopolítica afirmativa y global», en su intento por salir de la «caja negra» de la biopolítica. Para llevar esto a buen puerto, por una parte, Agamben acuña una nueva terminología como son las de «uso» e «inoperosidad», mientras que, por otra, Esposito plantea una «Democracia biopolítica o biopolítica democrática». Examinar estas aperturas es importante, porque en el capítulo quinto: *"Phármakon* y biopolítica", mostraré que los dos intentos, aunque plausibles, terminan siendo dos polos extremos y cristalizados, porque, al fin y al cabo, echan cerrojo al movimiento "pendular" o de "indecidibilidad" que caracteriza a la "biopolítica como *phármakon*". El primero (Agamben) cayendo en una «disyunción teórica y discontinuidad histórica», mientras el segundo (Esposito) en una «identificación teórica y continuidad histórica». En suma, los dos italianos lanzan el agua sucia de la tina de la "biopolítica" junto con el "bebe", es decir que desestiman los efectos indisociables e irreductibles de "antídoto" y "veneno"; protección y negación de la vida.

En el capítulo quinto, "El *phármakon* de Derrida y la biopolítica", planteo en el parágrafo décimo cuarto (§14) "la biopolítica como *phármakon*: crítica a la producción logocéntrica de la idea de mundo. Allí hago hincapié en el *umbral*, el *quiasmo* y el *oxímoron* como las "coordenadas espaciales y lógicas" de la "biopolítica como *phármakon*", mientras que en el parágrafo décimo (§15) quinto abordo las "coordenadas conceptuales y temporales o condiciones históricas". En relación con la crítica, esbozo y explico la noción de "*phármakon"* para contraponerla a la lógica dualista simplista del «logocentrismo» con el fin de proponer el "*umbral"*, "el *quiasmo*" y el "*oxímoron*" como elementos que vertebran la "biopolítica como *phármakon*". Con respecto a las "condiciones históricas", se cuentan la cuestión histórico-política y filosófica de la *Aufklärung*, el advenimiento de las ciencias de la vida, la emergencia de un saber económico-político, la irrupción de lo social y de la población, así como la proliferación de cambios tecno-científicos. En relación con las conceptuales, a comienzos del mismo parágrafo (§15), me

refiero a las nociones de *norma*, *organismo*, *medio*, lo *social* y lo *vital*. Finalmente, en el parágrafo décimo sexto (§16), "notas características de la biopolítica como *phármakon*", desgrano cinco rasgos que configuran su rostro: la emergencia y especificidad históricas; la "indecidibilidad" y *diferencia*; la función cartográfica; la tecnología plural y "caleidoscópica" de poder sobre la vida y el carácter "nominalista" y "performativo". Después de este capítulo, presento un anexo en el que establezco algunos vínculos entre "biopolítica" y educación. Del mismo modo termino con las conclusiones de esta investigación y establezco algunas limitaciones y posibles vías para nuevas investigaciones que correlacionan la "biopolítica" con la biotecnología y la bioética.

CAPÍTULO 3. BIOPOLÍTICA Y TOTALITARISMO: «identificación teórica» y «continuidad histórica» en Agamben

La tesis formulada por Agamben es que la biopolítica es «el más inmemorial de los *arcana imperii*». Para defender esto parte de la tajante separación y oposición entre *bíos* y *zoé* con el fin de establecer la inclusión de esta última (*nuda vida*) en el poder de la soberanía que la excluye al trasladarla al *umbral* de indiferenciación del *estado de excepción*.

Lo que planteo en este capítulo consiste en esbozar en trazos generales la representación agambiana de la biopolítica en términos de *thanatopolítica*. Para llevar esto a buen término, expondré en el parágrafo noveno (§9) cómo la *soberanía* y la *nuda vida* fungen como *umbral* de indiferenciación entre el estado de naturaleza y el Estado de derecho, de tal forma que Agamben, aunque intente romper la lógica dualista del adentro y del afuera; del derecho y del hecho mediante la figura de la *excepción* como *umbral*, no sólo es reduccionista, sino que echa cerrojo a la posibilidad de abordarla como "*phármakon*". En suma, Agamben en su representación simplificada de la biopolítica cae en una «identificación teórica» de biopolítica-soberanía; biopolítica-democracia liberal; biopolítica y totalitarismo, así como en una «continuidad histórica» que le lleva a considerar a la biopolítica como una ontología al modo de destino fatal que de forma embrionaria estaba presente desde tiempos inmemoriables hasta adoptar la forma del *campo de concentración* nazi. En el parágrafo décimo (§10) establezco los argumentos que llevan articular la homologación entre democracia liberal y totalitarismo por parte del filósofo italiano. Dejo abierto para el capítulo quinto, en particular en el parágrafo décimo tercero (§13), la propuesta de Agamben que le permitiría abrir la «caja negra» de la biopolítica frente al cierre que él mismo ha suscitado al representar a la biopolítica como *thanatopolítica*. La cuestión será si realmente este autor propone una "válvula de escape categorial" frente a la captura de la *nuda vida* mediante las figuras de la *excepción*, el *campo*, el *musulmán*, la *máquina gubernamental*, las *Declaraciones de Derechos* y el *pueblo* o si, por el contrario, radicaliza el polo negativo de la biopolítica.

Tal homologación y, en último término, reducción es cuádruple: la de la biopolítica a la soberanía mediante la «figura del derecho romano arcaico» del *homo sacer*; la de la biopolítica al espíritu de las democracias occidentales cuyo estatuto jurídico sobre el que descansan es el de la *excepción*; el de la biopolítica al totalitarismo en la figura paradigmática del *campo de concentración* y el de la biopolítica a la *thanatopolítica*. De esta manera, el pensador italiano trenza en relación lineal *soberanía*, biopolítica, democracia, totalitarismo y *thanatopolítica*. En suma, "la cinta de Mobius" sobre la cual Agamben relaciona la política y la vida; el derecho y el *homo sacer;*

el *nomos* y la *fisis*; lo externo y lo interno; la exclusión y la inclusión, el hombre y la bestia termina por soldar todos sus elementos constitutivos en eslabones indiferenciados de una cadena que siempre remite obligatoriamente a sus dos extremos: el *soberano* y el *homo sacer*. Ambas figuras son el derecho y el revés de un *umbral* que reduce la biopolítica a la *soberanía* y que la sitúa en el «más inmemorial de los arcana *imperii*».Tal enfoque, es un remache de cadenas de cara a la comprensión de la "biopolítica como *phármakon*", pues la reduce exclusivamente a su polo negativo o *thanatopolítico*.

§9. *Soberanía* y *nuda vida*: la "biopolítica" como lo «archi-antiguo»

En este parágrafo me ocupo de presentar los principales conceptos forjados por el filósofo Giorgio Agamben, tales como los de *soberanía, estado de excepción, nuda vida, homo sacer, musulmán* surgidos en contraposición al carácter insuficiente de la investigación biopolítica que supone el no entrecruzamiento de la perspectiva arendtiana y foucaultiana acerca de dicho fenómeno. Lo que realizo es desactivar parte de la crítica de Agamben a estos autores, pero manteniendo tres ideas: la primera, que resulta indispensable cruzar a Arendt y a Foucault de cara al estudio de la "biopolítica", asunto que ya desarrollé en los parágrafos (§5, 6, 7 y 8) del presente escrito. Segundo, que la representación biopolítica agambiana es reduccionista al remontarla y anclarla en la *soberanía*. Tercero, que tal reducción, que también es la de la biopolítica a la *thanatopolítica*, la establece este autor desde la figura topológica del *umbral* como zona de indiferenciación en la que se intercambian como comodines los conceptos de *homo sacer, nuda vida, estado de excepción, vida sin valor, refugiado, musulmán, estado de naturaleza, bando, soberanía, campo de concentración, totalitarismo, Estado-nación* y *biopolítica*.

a. Arendt y Foucault: una estela abierta a la *nuda vida* de Agamben

Ya indiqué en los comienzos del parágrafo (§1): «panorama de las tradiciones nacionales actuales en biopolítica» que aunque Foucault recalifica y replantea el término biopolítica, quien realmente lo acuña por vez primera es el sueco Rudolph Kjellén. A pesar de que el pensador francés no logra tematizarlo por completo y aunque Arendt ni siquiera lo menciona en sus obras, ambos se inscriben en la línea de pensar el problema de la politización moderna de la vida biológica. La primera al proponer la primacía de la vida natural y del *animal laboran* sobre la acción política y el segundo al plantear la entrada de la vida de la especie humana en el cálculo y regulación de las poblaciones. Por lo tanto, asistimos a dos formas distintas de abordar un mismo horizonte de trabajo que marcarán la pauta para que el filósofo Italiano Giorgio Agamben, lector de los dos, se dé a la tarea de investigar los modos y razones en virtud de los cuales el poder en occidente asume la forma de una *oikonomía* del gobierno de los hombres. El filósofo italiano describe esa cantera, aún por explorar que es la biopolítica a partir de la ausencia de entrecruzamientos tanto

desde la perspectiva arendtiana como de la foucaultiana. Así, en palabras del italiano: "que los dos estudiosos que quizás han pensado con mayor agudeza el problema político de nuestro tiempo no hayan conseguido entrecruzar sus propias perspectivas es ciertamente un buen indicio de la dificultad de este problema. El concepto de nuda vida o vida sagrada es el foco a través del cual vamos a tratar de hacer converger sus puntos de vista"[386].

Agamben sostiene que lo que le faltó a Foucault fue que éste no extrapoló su utillaje conceptual al estudio de los Estados totalitarios del siglo XX y al hecho de que "la investigación, que se había iniciado con la reconstrucción del *grand enfermement* en los hospitales y en las prisiones, no concluye con un análisis de los campos de concentración"[387]. Asimismo, el autor de *Homo sacer* esgrime como reparo frente a Arendt que si bien ésta, a diferencia de Foucault sí profundizó en el estudio de los Estados totalitarios e, incluso, lo hizo estableciendo el vínculo entre totalitarismo y campos de concentración; sin embargo, para acometer estos problemas le faltó la «perspectiva biopolítica». El propio pensador italiano lo describe del modo siguiente: "pero lo que se le escapa en el proceso es, de alguna manera, inverso y que precisamente la transformación radical de la política en espacio de la nuda vida (es decir, en un *campo de concentración*), ha legitimado y hecho necesario el dominio total"[388]. En suma, mientras para Agamben la biopolítica consiste en la senda que va desde la política hacia la *nuda vida*, el camino trazado por la pensadora judeo-alemana consiste en la irrupción de la zoé (*nuda vida*) en el espacio político hasta desdibujarlo.

Con respecto a tales afirmaciones menciono lo siguiente: es cierto que Foucault en sus análisis de la biopolítica no acomete el problema de los *campos de concentración*, pero enfatizo en que tampoco era su interés, pues él explora ante todo la *gubernamentalidad* como marco empírico general en el que se inscribe la biopolítica. Por eso el énfasis fue puesto en el liberalismo clásico de la segunda mitad del siglo XVIII y por eso su "salto" al neoliberalismo en el siglo XX, porque se ocupó, ante todo, de trazar la genealogía de la «gubernamentalidad liberal», lo cual equivalía a estudiar las prácticas histórico-sociales que

[386] HS 71 [153].
[387] HS 71 [152].
[388] HS71 [152].

la configuran como «tecnología de gobierno sobre la vida». En otras palabras, el pensador francés no se fijó en técnicas puntuales de "poder" de dar muerte ligadas a la *soberanía*, problema que abordó y superó en *Vigilar y castigar*, por mencionar un ejemplo, pues ello hubiera equivalido, dentro del contexto del estudio de las tecnologías industriales, a haberse detenido en el análisis de la rueda, la máquina de vapor o el telar como paradigmas de la ciencia moderna, como quien rastrea estérilmente el modelo de la racionalidad[389] de una época.

Recordemos, además, que para el filósofo de *Poitiers* no hay algo así como racionalidades universales-*a priori* que guíen teleológicamente al poder y sus dispositivos. Por eso para él el modelo jurídico-político del poder soberano no es ni siquiera "biopoder" sobre el cuerpo individual, pues no supone el ejercicio de mecanismos disciplinarios ni mucho menos puede homologarse a la biopolítica, pues no hay tres modelos racionales de poder con lógicas distintas, sino "encabalgamientos" y superposiciones entre éstos. Para ser más precisos, el pensador francés habla más bien de «regímenes de verdad», de diversos poderes locales que no emanan de una institución o del Estado. Asimismo, Foucault si es que lo hubiera hecho, habría investigado las prácticas y dispositivos que dan lugar al campo de concentración y nunca lo habría estudiado como una substancia desligada de sus prácticas histórico-políticas.

Finalmente, acerca de que Foucault no «transfirió su instrumental de trabajo» al estudio de los Estados totalitarios del siglo XX. No es tan cierto, como lo advierte el mismo Derrida en el *Seminario*. *La bestia y el soberano*, hacia el final de la lección duodécima del 13 de marzo de 2002, pero sin tematizarlo. Lo que digo es que el autor de *Defender la Sociedad* alude al Nazismo a propósito de la simbólica de la sangre y de la genealogía del racismo afirmando que "después de todo, el nazismo es, en efecto, el desarrollo paroxístico

[389] Acerca de la racionalidad como multidimensional y multidireccional, véase el libro de Dean, Mitchell, *Critical and effective histories. Foucault's Methods and Historical Sociology*, London and New York: Routledge, 1994, p.p. 74-95. Allí presenta "más allá de la tesis de la racionalización" la distinción esbozada por Foucault entre historia total e historia general. La primera busca el principio de una época, sociedad o civilización, así como relaciones de causalidad y establecer coordenadas espacio-temporales, mientras que la segunda, en tanto historia crítica, busca series, divisiones, diferencias de nivel y de temporalidad o lo que Foucault denomina "espacio de dispersión". *Cfr*. p. 93. La traducción es mía.

de los nuevos mecanismos de poder que se habían introducido desde el siglo XVIII"[390]. De igual forma, acerca del Fascismo el filósofo de *Poitiers* dirá, precisamente, que "el no-análisis del fascismo es uno de los hechos políticos importantes de estos últimos treinta años. Lo que permite hacer de él un significante flotante, cuya función es esencialmente la denuncia: los procedimientos de todo poder son sospechosos de ser fascistas así como también las masas son sospechadas de serlo en sus deseos"[391].

Acerca de Arendt es cierto, hasta cierto punto, que ella acometió el estudio de los Estados totalitarios y de los *campos de concentración* «sin perspectiva biopolítica». Es claro que nunca empleó el término, ni que emuló siquiera la «perspectiva biopolítica» de Foucault, pero sí pensó el problema de la politización de la vida moderna, así como el de las diversas formas antipolíticas que adoptó la vida social en las sociedades contemporáneas occidentales como el *apátrida*, el *musulmán* y el *refugiado*. Sostengo, entonces, que Arendt, precisamente, marca la pauta a Agamben para señalar, por una parte, que los *campos de concentración* aparecen en Europa de la mano de leyes que privaban a ciertos grupos de la ciudadanía y, por otra, para dar pábulo a la crítica de la noción de Estado-nación y de la vigencia de los "Derechos humanos", de manera que es la autora de *Los orígenes del totalitarismo* la que le proporcionó «perspectiva biopolítica» a Agamben.

El filósofo Giorgio Agamben hablará de una estructura bifronte de la máquina gubernamental: el *Reino* y el *Gobierno*; la *auctoritas* y la *potestas*; *oikonomía* y *Gloria*. En otras palabras, "el poder como gobierno y gestión eficaz y el poder como majestuosidad ceremonial y litúrgica, dos aspectos que han quedado curiosamente descuidados tanto por los filósofos de la política como por los politólogos"[392]. En este orden de ideas, la apuesta del italiano es por rastrear genealógicamente el paradigma teológico-económico que ha caído según él en el olvido al habérsele dado mayor relevancia a una teología política que fundaba en Dios la trascendencia del poder soberano. En suma, la pregunta de Agamben es

[390] FDS 230 Y 231 [233].
[391] Foucault, Michel, *Politique et étique*. (Interview). En *Dits et écrtis* (1954-1988). Paris: Gallimard, 1994, Vol. III, 1976-1979, p. 422.
[392] *RG* 10 [10].

biopolítica toda vez que igual que en Arendt y en Foucault indaga por la politización moderna de la vida biológica.

b. La captura de la *nuda vida* en el *umbral* del *estado de excepción*

Así como para Aristóteles el ser y el bien se dicen de muchas maneras, para Agamben, según los griegos, el término vida aludía a dos cosas: "*zōê*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, los hombres o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo"[393]. De esta tajante y binomial distinción se servirá el pensador italiano para subrayar que lo que ha hecho carrera en la política occidental es la relación entre *bíos* y *zoé*, es decir entre la vida calificada y la vida biológica o, en otras palabras, entre el hombre y el animal. Ahora bien, el modo en que se articulan *bíos* y *zoé* es en una relación de antagonismo, e incluso de agonismo recíproco bajo el «dispositivo de soberanía». El soberano es quien teniendo derecho a suspender o poner en suspenso el derecho, puede matar o hacer que se mate impunemente a alguien reduciendo la vida calificada (el *bíos*) a la mera o *nuda vida* (*zoé*).

El pensador italiano no tardará en elevar el mecanismo de la excepción a paradigma usado en las democracias occidentales, de manera que el ordenamiento jurídico, es decir todo ese aparataje legal que arbitra la realidad política y social presupone lo no jurídico (la violencia en estado de naturaleza). El *estado de excepción* del soberano es, entonces, para este pensador localización (*Ortung*), es decir aquello que crea o define "el espacio mismo en que el orden jurídico-político puede tener valor"[394]. Esto es posible, porque, en último término, el *estado de excepción*, analizado también por Carl Schmitt, es «lo que no se puede subsumir» y es aquello que "escapa a toda determinación general, pero, al mismo tiempo, pone al descubierto en toda su pureza un elemento específicamente jurídico, la «decisión»"[395]. De este modo, el *estado de excepción* es en Agamben un *umbral* en tanto «exclusión inclusiva» en el cual el hecho y el derecho; lo excluido y la norma; lo exterior y lo interior; el caos y lo normal, la *nuda vida* (*zoé*) y el poder soberano quedan inscritos en un paradójico espacio de indiferenciación. En suma, el *umbral* es simultáneamente

[393] HS 9, [9].
[394] HS 18 y 19 [31].
[395] Schmitt, 1985, p. 49.

«dentro» y «fuera», permitiendo al soberano y al lenguaje, en un *estado de excepción* permanente, «declarar» que no hay un «afuera» de la ley en el caso del primero y un «afuera» de la lengua en el del segundo, pues ambos están más allá de sí mismos.

La figura del *umbral* ya había sido pensada por Derrida al final de la lección duodécima del Seminario *La bestia y el soberano. Umbral* (*Seuil*) como el «suelo», la «solidez fundadora» y el «límite entre el adentro y el afuera», la cual no debe entenderse como un «único único» sino, más bien, en el sentido "de que haya *más de un* suelo, más de un sólido, y más de un único umbral"[396]. Lo que quiero afirmar es que si en este trabajo voy a privilegiar la figura del *phármakon* sobre la del *umbral*, o más bien haciendo del "umbral" un elemento importante que vertebra a la "biopolítica como *phármakon*", tal como lo ilustraré en el parágrafos (§14) es porque la figura del *phármakon* entraña en su seno a la del "umbral" sin reducirse a ella. Lo que propongo es una lectura en la que el *umbral* agambiano como carácter de indiferenciación en el que entran los binomios de la *soberanía- nuda vida*; *estado de naturaleza- orden jurídico*; *bíos-zoé*, deje de ser pensado como un «único único» y se articule con el carácter de una "biopolítica como *phármakon*", esto es que logre captar sus efectos en el "cuerpo quiasmático" (§12e y §14c)). Mientras el *umbral* se refiere a un espacio de indiferenciación o de "indecidibilidad", el "*phármakon*" además de captar esto, incorpora la "performatividad" y el carácter "dinámico" de la "biopolítica", así como sus efectos en la realidad misma, esto es en términos de remedio o veneno; «biopolítica afirmativa» (Esposito) o «biopolítica negativa» (Agamben).

Retomando a Agamben, lo que permite la captura de la *nuda vida* en el *umbral* del *estado de excepción,* justamente, es lo que él denomina «decisión soberana», la cual "traza y renueva cada vez este *umbral* de indiferenciación entre lo externo y lo interno, la exclusión y la inclusión, *nomos* y *phȳsis,* en el que la vida está originariamente situada como una excepción en el derecho. Su decisión nos sitúa ante un indecidible"[397]. Por otro lado, el *umbral* que caracteriza al *estado de excepción* en el que vida y derecho, exterior e

[396] SBS, 442 Y 443 [389].
[397] HS 22 [42].

interior pasan a ser "indecidibles", al mismo tiempo, es una relación de «bando»[398] o «a-bando-no», esto es, de dejar a la vida a merced de la ley. Tal «abandono» es ilustrado a través del campesino del relato kafkiano que se presenta ante la potencia de la ley, que es la puerta (*umbral*) abierta que lo «incluye excluyéndolo» y lo «excluye incluyéndolo», de tal manera que Agamben señala acertadamente que todas las sociedades y culturas, democráticas, totalitarias; progresistas o conservadoras comportan una crisis de legitimidad en la que la ley "está vigente como pura «nada de la Revelación»"[399].

Para el pensador italiano, precisamente, es Aristóteles quien suministra la clave de la *soberanía* a la filosofía occidental: la potencia. Es la existencia autónoma de ésta, o impotencia (*adynamia*), no como incapacidad sino, todo lo contrario, como capacidad de no pasar al acto la que explica y aclara la lógica de la *soberanía*:

> Soberano es el acto que se realiza sencillamente removiendo la propia potencia de no ser, dejándose ser, dándose a sí mismo (…) La soberanía es siempre doble, porque el ser se autosuspende manteniéndose, como potencia, en relación de bando (o abandono) consigo mismo, para realizarse después como acto absoluto (que no presupone, pues, otra cosa que la propia potencia)[400].

Tal «potencia de no», en virtud de la cual el poder soberano puede perpetuarse indefinidamente como tal sin pasar a la potencia, se erige en "raíz ontológica de todo poder político"[401]. En todo caso, el problema, según veo, radica en que el autor de *Homo sacer* termina por ontologizar la *soberanía*, pudiendo trazar su historia lineal y cronológica desde la antigüedad hasta los Estados modernos. Asimismo, aunque la virtud de este pensador consiste en hacer jugar categorías como vida y derecho; el adentro y el afuera; la potencia y el acto en una topología que es la del *umbral*; sin embargo, dicho *umbral* es el de una biopolítica reducida al problema de la *soberanía*. Con ello, tal y como lo formulaba desde el comienzo de este trabajo (ver nota a pie de página No 20), Agamben elabora dos conceptos de gran calado, el de biopolítica y el de *soberanía*, que hacen entrar en su seno de indiferenciación los de *estado de excepción* y Estado de derecho, totalitarismo y

---

[398] Bando (*mettre à bandon*) o poner en bando es una expresión que emplea Agamben, tomada de Jean Luc Nancy, para significar "la potencia (en el sentido propio de la *dynamis* aristotélica, que es también siempre *dȳnamis mē energeîn*, potencia de no pasar al acto) de la ley de mantenerse en la propia privación, de aplicarse desaplicándose". HS 23 [43].
[399] HS 35 [71].
[400] HS 32 [65].
[401] HS 33 [66].

democracia. Con esto reduce la biopolítica a la *soberanía*, atándolas desde siempre en el nudo gordiano que se encuentra presente en el *arcanum imperii*.

Si Foucault se había ocupado del estudio de los mecanismos y prácticas históricas en virtud de los cuales los individuos devienen en sujetos, el filósofo italiano pone el acento en la *nuda vida*, la cual es separada a perpetuidad de sus diversas formas de vida "recodificadas en identidades jurídico-sociales (el elector, el trabajador por cuenta ajena, el periodista, el estudiante, pero también el serotipo, el travestido, la estrella del porno, el anciano, el padre, la mujer) que reposan todas en aquélla"[402]. Lo paradójico es que todas las formas de vida, entendiendo por forma de vida "una vida que no puede separarse nunca de su forma"[403], se transformen en *nuda vida*. Es como si en el autor de *Medios sin fin* los sujetos (llámense hombre o ciudadano) mantuvieran una fachada de su singularidad, pero cual cáscaras vacías tuvieran por su núcleo constitutivo la *nuda vida*. Por lo tanto, más que construcción de subjetividad, la subjetividad está dada en el pensador italiano por la *vida desnuda* del *homo sacer*. No obstante, por algunos momentos en Agamben resuenan los ecos arendtianos como, por ejemplo, cuando, al enfatizar en la figura del refugiado analizada por Arendt en el artículo "*We refugees*", muestre cómo el "dispositivo" de "Declaraciones de derechos" es el *locus* de aquella operación biopolítica por medio de la cual el súbdito se transforma en ciudadano y la «soberanía regia de origen divino» se convierte en soberanía nacional[404].

Para este autor sólo la «potencia del pensamiento», en tanto forma de vida no separable de su forma se constituye en «la política que viene», interrumpiendo y quebrando la lógica de autoafirmación del poder estatal y del soberano que separan y aíslan la *nuda vida*. En consecuencia, al "poder fagocitador" del *poder soberano* sobre la *nuda vida* se opone la potencia del pensamiento humano que da apertura a las múltiples y variopintas formas de vida.

[402] Agamben, Giorgio, *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-textos, 2010e, p. 16.
[403] Agamben, 2010e, p. 14.
[404] *Cfr.* Agamben, 2010e, p. 26.

c. *Homo sacer, campo de concentración* y *musulmán*: figuras paradigmáticas de la biopolítica

La problematización de la noción de «vida» para el autor de *Medios sin fin* atraviesa no sólo los conceptos griegos de *bíos* y *zoé*, sino también los de *vida desnuda* (tomada por Agamben de la expresión benjamineana (*bloß Leben*), así como la de «vida sagrada». Es como si los diferentes sentidos del término vida se articularan en una abigarrada relación con el «dispositivo de la soberanía». Por eso para el filósofo italiano, hasta cierto momento de su investigación, el problema de la biopolítica es un asunto jurídico, pues en los mecanismos de la ley-soberanía en tanto *estado de excepción* queda atrapada y entrampada la *zoé* (mera vida) y la *zoé aiônios* (vida sagrada). Se trata de una «exclusión inclusiva» o excepción de incluir a la *zoé* en la *pólis* para simultáneamente excluirla: "como si la política fuera el lugar en que el vivir debe transformarse en vivir bien, y fuera la nuda vida lo que siempre debe ser politizado"[405].

Para el autor de *Homo sacer* en los griegos no encontramos una alusión a la vida humana como *vida sagrada*, pues el hecho de que la sacralidad se vincule a la vida por vez primera se halla en la «figura enigmática del derecho romano arcaico» del *homo sacer*. El *homo sacer* (vida sagrada) es, entonces, "aquél a quien cualquiera puede matar impunemente"[406], y de allí que para Agamben: "aquello que queda apresado en el bando soberano es una vida humana a la que puede darse muerte pero es insacrificable"[407]. Ahora bien, el *homo sacer* no comporta un «fenómeno genuinamente religioso», sino más bien jurídico-político. La figura del *homo sacer* es un fenómeno jurídico-político, porque al fin y al cabo es en virtud del soberano que la vida humana (*homo sacer)* es abandonada y, a su vez, es con respecto al *homo sacer* que se despliega el ejercicio del bando soberano. En este sentido, el *abandono* es lo que permite que el soberano ni cometa homicidio ni celebre sacrifico al tomar impunemente la vida del *homo sacer*. Por eso, en último término, el *homo sacer* es aquél que es «puesto en bando». La idea de «a-bando-no» posee en

[405] HS 12 [17].
[406] HS 47 [94].
[407] HS 53 [109].

Agamben una doble referencia: a Jean Luc Nancy y a Heidegger. En el caso del primero, éste piensa nuestro tiempo como «tiempo de abandono». En palabras del filósofo francés:

> El abandono no constituye una cita a comparecer bajo tal o cual autoridad de la ley. Es una coacción a aparecer absolutamente bajo la ley, bajo la ley como tal y totalmente. Igualmente- es la misma cosa- ser *banni* (desterrado, exilado)- no es volver a pasar bajo la ley entera. Entregado a lo absoluto de la ley, el banni (desterrado, exilado) es también abandonado en el afuera de toda su jurisdicción. La ley del abandono quiere que la ley se aplique desaplicándose[408].

Con respecto a Heidegger, Agamben afirma que el problema acometido por éste consiste en el "abandono del ente por el ser, es decir nada menos que el problema de la unidad-diferencia entre ser y ente en la época del cumplimiento de la metafísica. Lo que está en juego en este abandono no es que algo (el ser) deje retirase a algo diferente (el ente) o prescinda de ello. Por el contrario, el ser no es aquí otra cosa que *el ser abandonado y entregado a sí mismo del ente*, el ser no es más que el bando del ente"[409]. Lo que sostendrá el pensador italiano es, entonces, que el *abandono* es frente a una ley que no prescribe nada, dando lugar a que a la *nuda vida*, la vida sagrada del *homo sacer*, se le puede dar muerte bajo la lógica del *abandono* respecto de una ley que tiene vigencia, pero que no significa. Que nuestro tiempo sea «tiempo de abandono» quiere decir que el orden social y político no descansa en un fundamento contractual sino en un permanente *estado de excepción* que al devenir en regla transforma en *nuda vida* a los individuos. Es por esto que para Agamben el *campo de concentración* es el "nuevo *nómos* biopolítico del planeta"[410], en el sentido de erigirse en la modernidad en espacio político de excepcionalidad en el que inscribe a la *nuda vida* del *homo sacer* en una zona de indistinción entre el hecho y el derecho: espacio político de excepcionalidad, porque constantemente se está decidiendo acerca del valor y el disvalor de la vida.

Cuando el filósofo italiano interroga qué es un campo, tiene nuevamente como herramienta metodológica de fondo la figura del *umbral*, pues éste es un «híbrido de derecho y hecho», un espacio de indistinción que le permite vincular esta noción junto a las de biopolítica y *homo sacer*, tal como se indica en la siguiente cita: "El campo, al haber sido despojados sus moradores de cualquier condición política y reducidos íntegramente a

[408] Nancy, Jean-Luc, *L'imperatif catégorique*. Paris: Flammarion, 1983, p.p. 139-153.
[409] HS 39 [80 y 81].
[410] HS 99 [224].

nuda vida, es también el más absoluto espacio biopolítico que se haya realizado nunca, en el que el poder no tiene frente a él más que la pura vida sin mediación alguna"[411]. En este orden de ideas, Agamben comparte junto con Arendt en el estudio del fenómeno totalitario el hecho de que el principio «que rige la dominación totalitaria», es que «todo es posible»[412], el cual, según el autor, queda retratado en las palabras del propio Goebbels, como principio también de la política nazi en términos de "arte de hacer posible lo que parecía imposible"[413]. Asimismo, el *campo de concentración* es *umbral*, pues "sólo porque los campos constituyen, en el sentido que hemos visto, un espacio de excepción, en que la ley es suspendida de forma integral, todo es verdaderamente posible en ellos"[414]. En virtud de lo anterior, "el campo es el paradigma mismo del espacio político en el punto en que la política se convierte en biopolítica y el *homo sacer* se confunde virtualmente con el ciudadano"[415].

En el momento en que Agamben hace del acontecimiento del *campo de concentración* el espacio político de la modernidad, no sólo señala que «todos somos *homini sacer*», sino que globaliza y extrapola esta figura a las *zones d'attente* de los aeropuertos internacionales franceses, al estadio de Bari en el que la policía italiana en 1991 retuvo a emigrantes clandestinos provenientes de Albania, a los detenidos en Guantánamo, a los deportados de los *campos de concentración* y hasta a los enfermos terminales en las salas de reanimación. Mediante tales extrapolaciones, el autor de *Estado de excepción* hace del planeta un *campo de concentración*: "como el lugar en que se ha realizado la más absoluta *conditio inhumana* que se haya dado nunca en la tierra"[416]. En consecuencia, este autor convierte las "figuras de *umbral"*, tales como las de *homo sacer, nuda vida* y *campo de concentración* en esencias o sustancias que, en último término, valen

[411] HS 97 [217].
[412] OT 437 [589].
[413] Agamben, Giorgio, (1998). *Quel che resta di Auschwitz. L' archivio e il testimone.* (*Homo sacer* III). Bollati Boringhieri. Prima edizione settembre, p. 71 [Versión en castellano: *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. *Homo sacer III*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Quinta edición, Valencia: Pre-textos, (2010c), p. 79]. En adelante esta obra será citada mediante la sigla QRA, primero en italiano y luego en castellano.
[414] Agamben, 2010e, p. 39.
[415] HS 97 [217].
[416] Agamben, 2010e, p. 37.

como comodines intercambiables. Es lo que sucede cuando la expresión *homo sacer* es aplicada con la misma equivalencia al *neomort*, el *ultracomatoso*, el *faux vivant*, el *refugiado*, el *ciudadano* y el *musulmán*. Las tres primeras corresponden a la sala de reanimación como un "pequeño campo" en el que se experimenta con la vida del paciente terminal; la cuarta y la quinta conectan con el Estado-nación que en su crisis y mediante leyes excluye al individuo incluyéndolo; finalmente, el *homo sacer* se articula con el «musulmán» en tanto habitante y «figura más extrema», porque "mudo y absolutamente solo, ha pasado a otro mundo, sin memoria y sin lamento"[417]. A la fetichización de estas figuras por parte del autor italiano tampoco se escapa la de "biopolítica", pues ésta se instala desde el origen del pensamiento occidental y continúa ahora, detrás de bastidores, latiendo en el proyecto capitalista-democrático, el cual ha convertido el planeta en un *campo de concentración*, toda vez que con este proyecto la vida de las poblaciones del tercer mundo pasa a convertirse en *nuda vida*.

En relación al *musulmán*, el autor de *Lo que queda de Auschwitz* lo asocia a lo «intestimoniable» o «figura límite» de los *campos de concentración*, el cual, al perder toda dignidad, hace de Auschwitz "el final y la ruina de toda ética de la dignidad y de la adecuación a la norma. La nuda vida, a la que el hombre ha sido reducido, no exige nada ni se adecua a nada: es ella misma la única norma, es absolutamente inmanente"[418]. De igual forma el pensador italiano desgrana de esta «figura límite» todo un elenco de apelativos como, por ejemplo, los de «cadáver ambulante», «hombres momia», «muertos vivos», «árabes en oración», «quienes no tienen historia», «el nervio del campo», «el testigo integral», «figura sin nombre», «ser indefinido», «semivivos», «no hombre», «no- cara», «presencias sin rostro», «quien ha tocado fondo», «larvas», «monstruosa máquina biológica», «hombres valva», «*homo sacer*»[419]. Esta polisemia del término *musulmán*, esta plétora de calificaciones, está referida a una «situación extrema»[420], en cuyo *umbral* el

[417] HS 104 [235].
[418] QRA 63 [71].
[419] *Cfr*. QRA 37-80 [41-90].
[420] Arendt hablará de «apertura a un abismo». En entrevista con Gaus dice lo siguiente: "hasta entonces, uno se decía: bueno, tenemos enemigos. Es algo completamente natural. ¿Por qué no habría de tener enemigos un pueblo? Pero lo otro fue completamente distinto. Era como si se hubiera abierto un abismo (…) Esto no debería haber sucedido nunca. Y no me refiero sólo al número de víctimas. Me refiero al empleo de cadáveres

hombre pasa a ser no hombre, es decir "un ser indefinido, en el que no sólo la humanidad y la no humanidad, sino también la vida vegetativa y la de relación, la fisiológica y la ética, la medicina y la política, la vida y la muerte transitan entre ellas sin solución de continuidad"[421]. En definitiva, al igual que las figuras del *Homo sacer* y el *campo de concentración*, el *musulmán* es también un *umbral* o "indecidible", en cuanto espacio vacío de indiferenciación de no hombre y hombre, *zoé* y *bíos*, del viviente y del hablante que en él, "el biopoder ha pretendido producir su último arcano, una supervivencia separada de cualquier posibilidad de testimonio, una suerte de biopolítica absoluta (…) una nuda vida inasignable e intestimoniable"[422].

d. La «máquina gubernamental» bifronte: *soberanía* y *gobierno*

A través de la genealogía teológica de la economía y del gobierno, Agamben, aunque se alinea en la investigación del poder en occidente a la que había dado comienzo hacía más de diez años en *Homo Sacer*, ahora intenta acometer en el *Reino y la Gloria* una investigación genealógica del paradigma teológico-económico-providencial, cuya particularidad es la de un «Dios que Reina, pero no gobierna». Aparentemente, el filósofo italiano quiere soslayar la reducción operada del fenómeno de la biopolítica a la *soberanía*, pues como lo señala hacia el final de sus nuevas investigaciones: "lo que nuestra investigación ha mostrado es que el verdadero problema, el arcano central de la política, no es la soberanía, sino el gobierno, no es Dios sino el ángel, no es el rey, sino el ministro, no es la ley, sino la policía- o bien, la máquina gubernamental que ellos forman y mantienen en movimiento[423]. En todo caso, el problema de la *soberanía* sigue siendo para él tan importante como el análisis de la *oikonomía* del gobierno, pues:

1. La articulación entre *soberanía* y gobierno es decisiva hasta el punto que "todo el dispositivo económico- providencial (con sus polaridades *ordinatio/executio*,

en un proceso de producción industrial y a todas esas cosas, en las que no necesito entrar. Esto no debería haber sucedido". Arendt, 2010b, p. 56.

[421] QRA 43 [48 y 49].

[422] QRA 145 Y 146 [163 y 164].

[423] RG 303 [480].

providencia/destino, *Reino*/*Gobierno*) se transmite directamente en herencia, como un todo a la política moderna[424].

2. Él reconoce la importancia de no abandonar el modelo jurídico-político de la soberanía, y eso lo critica a Foucault en los siguientes términos: "él se acerca aquí, en la medida en que le es posible, a la intuición del carácter bipolar de la máquina gubernamental, aunque la elección metodológica de dejar de lado el análisis de los universales jurídicos no le permite articularla plenamente"[425].

3. Refiriéndose a la economía política moderna, y más específicamente a los fisiócratas, la ciencia económica que estos practican de "extrapolar" el orden natural al gobierno es consecuencia del «paradigma del gobierno divino del mundo» y, por lo tanto, la economía política se constituye, entonces, como una racionalización social de la *oikonomía* providencial[426]. Finalmente, por eso Agamben, aludiendo al proceso de secularización moderna, podrá afirmar tajantemente que "cuando la modernidad haya anulado el polo divido, la economía que deriva de él no por eso se habrá emancipado de su paradigma providencial"[427].

Lo curioso de lo anterior es que para Agamben la *oikonomía* es ahora el «polo de desarrollo» de la biopolítica moderna y no la *soberanía*, como lo había establecido antes. Biopolítica que, no obstante, sigue atando al liberalismo, pues a éste lo identifica con "la supremacía del polo "orden inmanente-gobierno-vientre" hasta casi eliminar el polo "Dios trascendente-reino-cerebro"[428].

La tesis planteada por el autor del *Reino y la Gloria* es que el *poder soberano* y la biopolítica, en último término, son un mismo movimiento de captura de la vida a través del dispositivo del *estado de excepción*. El *poder Soberano* y las medidas económicas ponen en juego prácticas biopolíticas de tal captura recubriendo con un manto de *Gloria* el vacío anómico de la «máquina jurídica». En este sentido la *Gloria* es la vestimenta o el ropaje

[424] *Cfr*. RG 302 [479].
[425] RG 300 [475].
[426] RG 310 [490].
[427] RG 312 [494].
[428] RG 132 [494].

intercambiado por la Teología y la política y, precisamente, "este cambio puede ocurrir porque debajo de la vestimenta no hay cuerpo ni sustancia alguna"[429]. Por lo tanto, el paso de la «soberanía real de origen divino» a la «soberanía nacional» no pone fin a la primera en favor de la segunda, sino que encubre la vigencia de una crisis "que es el motor interno del capitalismo en su fase actual, de la misma manera que el estado de excepción es hoy la estructura normal del poder político (…) Por eso, no hay nada más sombrío que esa incondicionada vigencia de las categorías jurídicas en un mundo en que éstas ya no reflejan ningún contenido ético comprensible"[430].

El pensador italiano, situándose en la senda abierta por el trabajo genealógico de Foucault, más específicamente de la *gubernamentalidad*, emprende una arqueología teológica de lo que denomina «máquina gubernamentalidad», cuya estructura entraña una falla arquitectónica, pues en su seno se articulan dos polos o paradigmas cuya raíz común es la teología cristina, y que aunque antinómicos se conectan:

> La teología política, que funda en el único Dios la trascendencia del poder soberano, y la teología económica, que sustituye a esta por la idea de una *oikonomia*, concebida como un orden inmanente-doméstico y no político en sentido estricto- tanto de la vida divina como de la humana. Del primero derivan la filosofía política y la teoría moderna de la soberanía; del segundo, la biopolítica moderna hasta el actual triunfo de la economía y el gobierno sobre todo otro aspecto de la vida social[431].

Lo interesante aquí es que para Agamben, el polo que tiene que ver con la «historia de la teología económica», que es de donde deriva la biopolítica, ha caído en el olvido. De allí que su tarea consista en rastrear, dentro de la franja de los siglos II y III d.c. al hilo de los padres latinos, el «paradigma de la *oikonomía*» o «paradigma gestional», pues el «dispositivo de la economía trinitaria» es el laboratorio en que se encuentra en germen la «máquina gubernamental». Según este autor, Foucault "parece ignorar por completo las implicaciones teológicas del término *oikonomía* a las que está dedicada la presente investigación"[432]. De allí que para el italiano "el nacimiento del paradigma gubernamental sólo se vuelve comprensible si se lo sitúa sobre el fondo "económico-teológico" de la

[429] RG 215 [341].
[430] Agamben, 2010e, p. 111.
[431] RG 13 [13].
[432] RG 126 [195 y 196].

providencia del que es solidario"[433]. Nuevamente, el filósofo italiano recurre a una especie de modelo en miniatura para analizar el papel técnico y estratégico que cobra el concepto de *oikonomía* en los padres latinos con miras a la "articulación trinitaria de la vida divina"[434], pero, extrapolándolo después al problema contemporáneo de la *gubernamentalidad*. Es como si sabiendo que la *oikonomía*, al cumplir su función estratégica de salvaguardar el dogma de la trinidad, pues se sostiene que Dios es uno según la potencia (*dýnamis*) y triple según su economía, fuera el modelo cuya semilla se ha pasado por alto, pero que luego en el contexto de la democracia liberal termina por germinar y podrá entenderse lo impolítico de la política contemporánea, pues, por una parte "el rey reina, pero no gobierna" y, por otra, que "el paradigma gubernamental, cuya genealogía estamos reconstruyendo aquí, en realidad es desde siempre «anárquico-gubernamental»"[435]. Lo que en ese análisis va saliendo a la superficie, luego de pasar revista a los argumentos de Ignacio de Antioquía, Teófilo de Antioquía (170 d. C.), Taciano, Atenágoras, Ireneo, Hipólito, Tertuliano, Orígenes, y de teólogos capadocios como Basilio Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Niza y Clemente de Alejandría es la emergencia de dos racionalidades: una teológica y otra económica.

Paulatinamente, la teología cristiana de los siglos II y III d.c. va terminando de fraguar una serie de fracturas en tanto elabora la doctrina trinitaria en un vivo debate con varias herejías en boga. Se trata de la escisión entre Dios y su gobierno del mundo; Dios y lo creado; trascendencia e inmanencia que está presente, por una parte, en la teología bizantina que distingue entre la esencia de Dios (ousía) y su operación (*enérgeia)* y, por otra, según el autor de *El Reino y la gloria*, en el gnosticismo en la forma de dios y el demiurgo; el dios ocioso y sin relación con el mundo y el dios que interviene para gobernar el mundo. Una fractura ontológica que acompañará en la Edad Media la polémica del poder de las dos espadas cuando se diga que «el rey reina, pero no gobierna», al tiempo que se separe su majestad nominal de su ejercicio real; la *dignitas* o función inamovible de la persona [*administratio* o *potestas* (*Macht*)] de su ejercicio (*Vermögen*). Lo interesante es

[433] RG 127 y 128 [197].
[434] RG 49 [71].
[435] RG 80 [118].

que Agamben, afectado por el «virus del precursor» que busca establecer «quien lo dijo primero» halla en el Libro XII, Capítulo X de la Metafísica, dentro de la perspectiva del «gobierno divino del mundo» tal separación en términos de motor inmóvil y cosmos; el bien de Dios y el bien del orden del universo. En la siguiente cita se retrata lo que venimos esbozando:

> El perfecto edificio teocéntrico de la ontología medieval descansa sobre este círculo y no tiene otra consistencia más allá de él. El Dios cristiano es este círculo, en el que los dos órdenes se traspasan continuamente el uno en el otro. Pero ya que lo que el orden debe unir está, irremediablemente dividido, no sólo el *ordo*- como el ser en Aristóteles- *dicitur multipliciter* [se dice en muchos sentidos] (tal es el título de la disertación sobre Tomás de Kurt Flasch); él reproduce también en su misma estructura la ambigüedad que debe enfrentar. De aquí la contradicción, notada por los estudiosos, por la cual Tomás funda a veces el orden del mundo en la unidad de Dios y, otras veces, la unidad de Dios en el orden inmanente de la criaturas (…) Esta aparente contradicción no es más que la expresión de la fractura ontológica entre trascendencia e inmanencia, entre ser y praxis que la teología cristiana hereda y desarrolla del aristotelismo. Si se lleva al extremo el paradigma de la sustancia separada, se tiene la gnosis, con su Dios extraño al mundo y a la creación; si se sigue hasta el final el paradigma de la inmanencia, se tiene el panteísmo. Entre estos dos extremos, la idea de orden trata de pensar un equilibrio difícil, que la teología cristiana siempre está a punto de perder y debe reconquistar en cada momento[436].

[436] RG 102 [155].

§10. Democracia liberal y totalitarismo

En su investigación sobre la biopolítica, el autor de *Homo sacer* termina por homologar la democracia liberal con el totalitarismo. ¿Cómo es esto posible? El hecho de equipar en el fondo a la democracia con el totalitarismo, ¿no es acaso asimilarla a los grandes Estados totalitarios del siglo XX, nazismo y comunismo? ¿Qué argumentos esgrime Agamben para decir que la Democracia liberal es ya no biopolítica sino *thanatopolítica*? El primer argumento del italiano consiste en que la figura del *refugiado*, estudiada también por Arendt, rompe el vínculo entre hombre y ciudadano establecido por las «Declaraciones de derechos» del Estado-nación, toda vez que los Estados totalitarios como el nazi y el socialista, así como las democracias construyen dispositivos jurídicos que conllevan a la desnacionalización en masa de los ciudadanos. De este modo, tanto las «Declaraciones de derechos» como el *pueblo* se constituyen en «fracturas biopolíticas» del proyecto democrático-capitalista. El segundo argumento esgrimido por Agamben pone de manifiesto que el tránsito de la teología política a la teología económica arrastra desde antaño a la soberanía incorporándola en la «máquina gubernamental». Finalmente, y como tercer argumento, lo que transforma a la biopolítica en *thanatopolítica* es una «violencia pura sin *logos*» o de «medialidad sin fines». Por eso lo que contiene el arca del poder, cuyo caparazón es la «máquina gubernamental bipolar» del *Reino* y del *Gobierno*, es según este autor un espacio vacío: una «violencia pura» o «medialidad sin fines» que es recubierto de la *Gloria* y del poder litúrgico. En otras palabras, la estructura de la «máquina gubernamental» es la de las democracias actuales que se erigen en sociedades del espectáculo, esto es, "una sociedad en la que el poder en su aspecto "glorioso" se vuelve indiscernible de la *oikonomía* y del gobierno"[437].

a. Las «Declaraciones de derechos» y el *pueblo* como «fracturas biopolíticas» del proyecto democrático-capitalista

En el libro *Estado de excepción*, Agamben define el fenómeno del totalitarismo moderno "como la instauración, por medio del estado de excepción, de una guerra civil legal, que permite la eliminación física no sólo de los adversarios políticos, sino de

[437] RG 10 [11].

categorías enteras de ciudadanos que por cualquier razón no sean integrables en el sistema político"[438]. En el caso de este autor la definición de totalitarismo es tan amplia que comprende no sólo al nazismo y al fascismo sino a la democracia liberal, por cuanto éstos hacen de la vida natural el *locus* de la decisión soberana. De manera que la empresa acometida por el pensador italiano consiste en investigar el fenómeno del totalitarismo en clave biopolítica, pues según él se ha olvidado situar al primero en la perspectiva de ésta, lo cual permite ver con claridad la vocación biopolítica del Estado moderno en los siglos XIX y XX en cuya base aparece no el hombre libre y de derechos sino la *nuda vida*. Por lo tanto, para este filósofo pensar la política actual significa que ésta en tanto decisión sobre lo *impolítico* (*nuda vida*) produce la identidad dinámica entre vida y política.

Tanto Agamben como Arendt comparten el análisis de la categoría límite de *refugiado*, por cuanto la vida de éste en tanto desnaturalizada de sus derechos ciudadanos se erige en el índice del canto de cisne de un Estado-nación que en su ocaso ha terminado por politizar la vida natural de los hombres mediante «Declaraciones de derechos». Para Arendt los derechos no son datos naturales sino conquistas políticas amenazadas por los totalitarismos[439], mientras que para Agamben:

> Ha llegado el momento de dejar de considerar las Declaraciones de derechos desde 1789 hasta hoy como proclamaciones de valores metajurídicos eternos orientados a vincular al legislador a su respeto, y de reconocerlas de acuerdo a lo que constituye su función real en el Estado moderno. Los derechos del hombre representan sobre todo, en efecto, la figura originaria de la inscripción de la nuda vida natural en el orden jurídico-político del Estado-nación[440].

La punzante contradicción que ambos autores advierten es que la figura del *refugiado* rompe el artificial puente que la soberanía nacional había pretendido tender entre el hombre y el ciudadano. De este modo, el fenómeno del *refugiado* y de los *apátridas* se erige en Agamben en el paradigma de la política totalitaria en occidente: la de los Estados totalitarios (nazi y el socialista) y la de las democracias, cuyos dispositivos jurídicos conllevan a la desnacionalización en masa de los ciudadanos, como por ejemplo cuando en Alemania, mediante las leyes de ciudadanía sobre la «protección de la sangre y del honor» el ciudadano es encasillado como aquel de «plenos derechos» o etiquetado como «mero

[438] EE 11 [11].
[439] Canovan, 2006, p. 62.
[440] Agamben, 2010e, p. 25.

ciudadano de segunda clase». Dicho fenómeno que ocurre según Agamben con los Estados-nación europeos, incluyendo desde luego los democráticos que incorporan en su seno masivamente la vida natural del hombre, separa tajantemente la vida: por una parte, en auténtica y, por otra, en «vida despojada de todo valor político». Una separación que es también la del principio del *nacimiento* y el principio de la soberanía.

A diferencia de Arendt para quien el *nacimiento* significa capacidad humana de renovación, Agamben entiende el *nacimiento* como *nuda vida* natural, la cual es asegurada en el orden jurídico-político del Estado-nación bajo la figura de las «Declaraciones» como la de los Derechos del Hombre. Esto indica cómo para el autor de *Homo sacer* ni siquiera el *nacimiento* se escapa a la biopolítica del poder soberano, mientras que para Arendt, precisamente, es el *nacimiento* el hecho de que el hombre sea capaz de *acción*, o sea la capacidad de comenzar algo nuevo. Por eso para Arendt, no así para Agamben, el *nacimiento* está ligado a la libertad para la *acción*, pues:

> Con la palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física (…) Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia'[441].

Tal descoyuntación entre lo humanitario y lo político; el hombre y el ciudadano, que, a fin de cuentas, es la ruptura entre el *nacimiento* y la nacionalidad, según Agamben ilustra lo que he dado en llamar la "biopolítica como *phármakon*", pues, por una parte, los derechos del hombre protegen (remedio) la vida otorgándole libertades al individuo desde su *nacimiento*, todo lo cual fundamenta la soberanía del Estado nación; no obstante, tal incorporación de la vida en el orden jurídico se da si y sólo si el hombre ha sido despojado (veneno) de su ciudadanía. En consecuencia, las «Declaraciones de derechos» son biopolíticas que obran como remedio o cura para una vida natural a la que simultáneamente se le inyecta el veneno al politizarla dentro del ordenamiento jurídico-político. Así, pues, no se trata de dos biopolíticas distintas, una positiva que proteja la *nuda vida* y otra que la destruya, sino más bien de una misma biopolítica con doble efecto de ser veneno y remedio a la vez. De ahí la escisión entre derechos del hombre y derechos del ciudadano que

[441] CHM 233 y 236 (176 y 177) «215 y 217» [201 y 203].

plantean Agamben y Arendt, y que el primero, al referirse a las campañas publicitarias y humanitarias para los emigrados de Ruanda, ilustra con la imagen de "los «ojos implorantes» del niño ruandés, cuya fotografía se quiere exhibir para obtener dinero, pero al que «ya es difícil encontrar con vida», constituyen quizás el emblema más pregnante de la nuda vida en nuestro tiempo, esa nuda vida que las organizaciones humanitarias necesitan de manera exactamente simétrica a la del poder estatal"[442]. Otro tanto ocurre con la categoría de *pueblo*, la cual para el autor italiano entraña una doble ambigüedad: la de ser «cuerpo político unido», pero también la de ser lo excluido por tratarse de una «clase inferior». Por eso es que para él "el pueblo contiene necesariamente en su interior la fractura biopolítica central" y de allí también que "la obsesión del desarrollo es tan eficaz en nuestro tiempo, porque coincide con el proyecto biopolítico de producir un pueblo sin fractura alguna"[443]. En virtud de tal escisión fundamental, el *pueblo* pasa a ser dentro del contexto del Estado-nación, tanto de países capitalistas como socialistas, tanto de derechas como de izquierdas lo que conduce al peligro de la deriva totalitaria.

El modo en que el nazismo tratará de «colmar la escisión biopolítica» es, por una parte, generando el *Volk* alemán y, por otra, eliminando al pueblo judío, cumpliéndose el principio según el cual «allí donde hay nuda vida, debe advenir un pueblo», pero también "allí donde hay un pueblo, debe advenir la nuda vida"[444]. En el caso democrático, Agamben señala que aunque «de manera diversa, pero análoga», la democracia en virtud del proyecto de desarrollo convierte en *nuda vida* a los pueblos del Tercer Mundo.

b. Siameses

Para el autor del *Reino y la Gloria* la «máquina gubernamental» es una estructura bifronte cuyo centro vacío está vestido de la *Gloria*, siendo sus dos polos constitutivos el *Reino* y la *Gloria*; la teología y la política; el «Dios trascendente-Reino-cerebro» y el «orden inmanente-gobierno». La formación histórica de la misma parece remontarse a los siglos II y III d.c cuando el problema de la economía se vincula estrechamente con el paradigma teológico trinitario de los padres de la iglesia, en la elaboración del paradigma

[442] HS 78 [169 y 170].
[443] Agamben, 2010e, p. 34.
[444] Agamben, 2010e, p. 35.

trinitario en términos económicos, lo que muestra que el origen de tal máquina es la teología cristiana. En todo caso, la «máquina gubernamental» presenta antecedentes importantes en las ideas de «providencia» de los Estoicos y en el «gobierno del mundo divino» de Aristóteles. En suma se trata de un "monstruo de dos cabezas" producido por una escisión esencial entre la ontología y la praxis; *auctoritas* y *potestas,* dios y demiurgo, la majestad nominal y el ejercicio real; el *Reino* y el *Gobierno* que los muestra como «hermanos rivales, pero inseparables». Lo que quiero señalar es que Agamben quiere mantener la unión e inseparabilidad entre el poder y su ejercicio, a pesar de que el proceso de secularización hubiera sido el instrumento con el que se haya pretendido separar las cabezas de estos "siameses" (teología política y teología económica), hasta el punto en que la biopolítica sigue soldada a la democracia liberal.

A tenor de lo anterior, el filósofo italiano establece la conexión entre totalitarismo y democracia, cuyo hilo conductor como vimos es la figura de los *refugiados*, en tanto designa una situación de exilio y desnacionalización que se traduce en la carencia o pérdida de todo derecho de ciudadanía. La tesis que se desliza en el fondo consiste en que el *refugiado*, en tanto *vida desnuda* carente de ciudadanía y de todo derecho, pasa a ser blanco de preocupación de instituciones humanitarias, lo que lleva a Agamben a la importancia de romper el vínculo entre los conceptos de *refugiado* y derechos del hombre. Precisamente, es la «Declaración de derechos» vinculados al ordenamiento jurídico-político del Estado nación lo que, por una parte, afirma la soberanía nacional y, por otra, la que hace entrar a la *nuda vida natural* en su esfera. Tal "simbiosis" o relación de siameses entre la democracia y totalitarismo no es otra que aquella que vincula a las «Declaraciones de derechos» y a la *nuda vida*. De allí que para el autor de *Homo sacer* "las declaraciones de derechos han de ser, pues, consideradas como el lugar en que se realiza el tránsito de la soberanía real de origen divino a la soberanía nacional. Aseguran la *exceptio* de la vida en el nuevo orden estatal que sucede al derrumbe del *Ancien Régime*"[445].

Para Agamben tanto la democracia liberal como el Estado-nación occidental comportan una vocación "biopolítica", pues al nacer los derechos individuales éstos son

[445] HS 76 [163].

inscritos en los dispositivos jurídicos, como, por ejemplo, en el *habeas corpus* que exhibe al cuerpo para que comparezca ante la ley, como la «Declaración de los derechos del hombre» que, en último término inscribe a la *nuda vida* en su seno para diseminarla y fragmenta en cada cuerpo individual bajo la figura del ciudadano. Ahora bien, esta manera de politizar la *zoé* como «política de los Estados totalitarios» es el mismo proceso en virtud del cual las democracias mutan en Estados totalitarios y éstos en aquéllas. El cordón umbilical que permite tal operación de mutua transformación entre democracia y totalitarismo es el hecho de que el individuo sea portador de la *soberanía*, pero al precio de someter e inscribir su vida natural en el ordenamiento jurídico-político del Estado- nación. Asimismo, el útero que ha servido para incubar el germen biopolítico desde la teología cristiana, incluso desde antes con la idea de gobierno divino aristotélico hasta llegar a las democracias actuales puede ser descrito en los siguientes términos: "la doble (o triple) estructura de la máquina gubernamental (Reino y Gobierno, *auctoritas y potestas*, *ordinatio* y *executio*, pero también la distinción de los poderes en las democracias modernas) adquiere en esta perspectiva su sentido propio[446]. El resultado de esto es la completa politización de todas las esferas de la vida, pues:

> Una vez que la impolítica vida natural, convertida en fundamento de la soberanía, traspasa los muros de la *oîkos* y penetra de forma cada vez más profunda en la ciudad, se transforma al mismo tiempo en una línea movediza que debe ser modificada incesantemente. En la zōē, politizada por las declaraciones de derechos, hay que definir de nuevo las articulaciones y los umbrales que permiten aislar la vida sagrada[447].

Desde otro ángulo, sostengo que la «identificación teórica» y «continuidad histórica» entre democracia liberal y biopolítica obedece al planteamiento agambiano de la estructura bipolar de la «máquina gubernamental» o «sistema de dos caras». Por una parte el *Reino*, la economía y, por otra el *gobierno* y la política. La primera que es en sí mismo un misterio por no fundarse ni en Dios ni en la naturaleza, se constituye en la Modernidad como actividad de gestión y gobierno de los hombres y de las cosas. Agamben siguiendo a Guy Debord señalará que la política y la economía capitalista se convierten en las democracias modernas en "una inmensa acumulación de espectáculos"[448]. Tal

[446] RG 155 [245].
[447] HS 77 [166].
[448] RG 280 [445].

acumulación es posible por el papel que desempeñan los medios masivos y porque la aclamación y la *Gloria* se desplazan hacia la opinión pública.

c. De la biopolítica a la *thanatopolítica*

¿Qué lleva a sostener categóricamente al filósofo italiano que la biopolítica se transforma en *thanatopolítica*? ¿De dónde surge el desplazamiento desde la biopolítica hacia la *thanatopolítica* entendida esta última como politización de la muerte que se convierte en vida que «no merece vivir»? ¿Del hecho de que el dato biológico entra en el poder Estatal? ¿Acaso de que la eutanasia deviene en concepto jurídico-político? ¿O, más bien, del vínculo estrecho que une a la eugenesia con el nazismo?

Refiriéndose a la *nuda vida* a la cual se le puede dar muerte, para el filósofo italiano, "en la perspectiva de la biopolítica moderna, tal vida se sitúa en cierto modo en la encrucijada entre la decisión soberana sobre esa vida suprimible impunemente y la asunción del cuidado del cuerpo biológico de la nación, y señala el punto en que la biopolítica se transforma necesariamente en tanatopolítica"[449]. De este modo, la *thanatopolítica*, aunque guarda una estrecha relación con la eutanasia, pues "el problema de la eutanasia es específicamente moderno, un problema que el nazismo, como primer Estado radicalmente biopolítico, no podía dejar de plantear"[450]; no obstante, también está asociada con el proyecto democrático-capitalista.

Es evidente que la biopolítica es transformada en *thanatopolítica* si nos situamos en el nazismo y en el *campo de concentración* como mecanismos en virtud de los cuales la vida es eliminada impunemente. Si lo anterior es cierto, la clave para explicar la deriva de la biopolítica en *thanatopolítica* implicaría, entonces, la conjunción de ambos mecanismos, pues "el nazismo hace de la nuda vida del *homo sacer*, definida en términos biopolíticos y eugenésicos, el lugar de una incesante decisión sobre el valor y el disvalor, en que la política se transmuta permanentemente en *thanatopolítica* y el campo de concentración pasa a ser, en consecuencia, el espacio político *kat' exochēn*"[451]. Si aquí está la clave para

[449] HS 83 [180].
[450] HS 83 [180].
[451] HS 88 [194].

entender por qué el pensador italiano convierte irremediablemente la biopolítica en *thanatopolítica* también se comprendería porqué razón el autor de *Estado de excepción* es más radical que Arendt, la cual establece que el principio que rige el *campo de concentración* es que «todo es posible»: en el hecho de que: "el totalitarismo se basa en la premisa de que los hombres pueden ser renovados por completo. En otras palabras, el totalitarismo reemplaza la creencia de la Ilustración en la perfectibilidad infinita del hombre por una degradabilidad infinita"[452]. Decimos, entonces, que Agamben sería aún más radical que Arendt, porque para él el campo de concentración, al materializar el estado de excepción, "realizó la más absoluta *conditio inhumana*"[453]. Sin embargo, tal respuesta no explicaría el juicio que Agamben atribuye a Arendt sobre la «falta de perspectiva biopolítica» al acometer el estudio de los estados totalitarios, porque es ella precisamente quien juega un papel fundamental, antes que Agamben, "en el establecimiento de una categoría de totalitarismo capaz de abarcar tanto los sistemas de derechas como los de izquierdas"[454].

Ahora bien, si el paso de la "biopolítica" a la *thanatopolítica* lo buscamos en la democracia liberal, esto nos conducirá por una vía menos evidente que hallarlo en el nazismo y en los campos. Para el pensador italiano las democracias parlamentarias han devenido en Estados totalitarios y a la inversa, pues la *nuda vida*, al tiempo en que ha sido el resorte sobre el que las democracias burguesas han hecho primar lo público sobre lo privado, también ha sido el «criterio político decisivo» de los Estados totalitarios. El argumento que liga al totalitarismo con la democracia es que el «proyecto capitalista-democrático» "no sólo reproduce en su propio seno el pueblo de los excluidos, sino que transforma en nuda vida a todas las poblaciones del Tercer Mundo"[455]; sin embargo, la categoría *pueblo* aún no da la clave para lo que buscamos.

El hecho de que Agamben sitúe el totalitarismo en el horizonte de la biopolítica no constituye de *suyo* un reduccionismo. No obstante, buscar la razón de la transformación de

[452] Jay, Martin, «El existencialismo politico de Hannah Arendt». En Birulés, Fina (Compiladora), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: editorial gedisa, 2006, p. 156.
[453] HS 95 [211].
[454] Jay, 2006, p. 170.
[455] HS 101 [229].

la «máquina jurídica» en «máquina letal» no se encuentra en las respuestas obvias del nazismo, la eutanasia, el *campo de concentración*, la decisión misma del *soberano* o el *pueblo*. Ello sería confundir las piezas de la máquina con aquello que le da su impulso. Sostendré más bien que la clave se encuentra en el debate suscitado entre Schmitt y Benjamin reconstruido por Agamben en su texto *Estado de excepción*.

Cuando Agamben emprende la tarea genealógica de estudiar las instituciones del *iustitium*, el *Senatus Consultum ultimum*, el *interregnum*, la *hostis iudicatio*, tratando de distinguir a través de ellas entre los conceptos de *auctoritas* y *potestas*, en último término, él está preguntándose por el fundamento del poder soberano y del *estado de excepción* mismo. En un primer momento, la respuesta lo conduce a «un espacio sin derecho», a un «grado cero de la ley», «maná jurídico», «fuerza mística» o «fuerza de (ley)». Si bien, en estas descripciones está la clave para acceder a la razón de por qué en Agamben la biopolítica deviene en *thanatopolítica*, no obstante, estamos aún frente a un «vacío». En torno a dicho «vacío» gravitarán, entonces, dos ingentes esfuerzos, el de Carl Schmitt y el de Walter Benjamin, que tratarán de desentrañar tan ardua cuestión.

Sintetizo los argumentos de ambos autores de la siguiente manera, pues es de mi interés indicar qué es lo que recoge Agamben de dicho debate.

1. En *Para una crítica de la violencia*, Benjamin asesta un fuerte golpe a la dialéctica constituida entre la violencia mítica que funda el derecho y la violencia que lo conserva o, en la nomenclatura Schmittiana, entre el poder constituyente y el poder constituido. Tal operación la efectúa al probar la realidad (*Bestand*) de la violencia pura[456] (*reine Gewalt*) o divina que ni funda ni conserva el derecho, sino que lo suprime (*Entsetzung des Rechts*).

2. En *Teología Política*, Schmitt, a su turno, responde sin medias tintas a la fórmula de la «violencia pura» de Benjamin a través de la expresión «violencia soberana» con la cual aporta el elemento de la decisión, indispensable para dar cuenta del vínculo entre el *poder soberano* y el *estado de excepción*.

[456] Pura significa fuera (*ausserhalb*) y más allá (*jenseits*) del derecho.

3. En el drama barroco, la lectura Benjaminiana del soberano barroco consiste en afirmar rotundamente que el soberano no puede decidir, hay una ruptura infranqueable entre la norma y su realización; el poder (*Mach*) del soberano y su ejercicio (*Vermögen*).

4. Lo que Benjamin terminará de sellar en su octava tesis sobre el concepto de historia no es sólo la redefinición de la función soberana[457], cuya violencia se inscribe en un ropaje jurídico-mítico que la legitima, legitimando así también el *estado de excepción*, sino poner en evidencia, por una parte, que «el *estado de excepción* en el que vivimos es la regla» y, por otra, que tal estado de excepción efectivo (*wirklich*) no es «el milagro» como veía Schmitt sino la «catástrofe». Parte de la tesis reza del siguiente modo:

> La tradición de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción en que ahora vivimos, es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presenta entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo[458].

De este modo, Agamben, haciendo acopio de las conclusiones de dicho debate, entre Benjamin y Schmitt puede responder a la pregunta de qué es aquello que actúa moviendo a la «máquina jurídica», siendo la respuesta la «violencia pura», una «pura violencia sin logos», «violencia sin revestimiento jurídico», una «acción humana sin relación con el derecho». Es por eso que Agamben interpreta "que la nuda vida es inmediatamente portadora del nexo soberano y, como tal, está hoy abandonada a una violencia que es tanto más eficaz en la medida en que es anónima y cotidiana"[459]. En consecuencia, lo que conduce al pensador italiano a una representación negativa de la biopolítica como *thanatopolítica* es que en el corazón de la «máquina jurídica», desde Roma hasta la «Declaración de los derechos del hombre», hay un «vacío», una «anomia» y la «autoridad» como figura metajurídica e índice de un «carácter biopolítico autoritario». De allí que el autor de *estado de excepción* afirme sin vacilación que "la máquina, con su

[457] Acerca de la figura del soberano y la función que cumple tanto en Benjamin como en Schmitt, Agamben muestra las diferencias en un pasaje con el que comienza diciendo de este último que: "mientras que en éste "el soberano […] es identificado con Dios y ocupa en el Estado exactamente la misma posición que corresponde en el mundo al dios del sistema cartesiano", en Benjamin el soberano el soberano "permanece encerrado en el ámbito de la creación, es señor de las criaturas, pero no deja de ser criatura". Agamben, 2010b, p. 85 y 86. Las citas son extraídas por Agamben de *Teología política* y *El origen del drama barroco alemán*, respectivamente.

[458] Benjamín, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos.* México: UACM/Ítaca, 2008, tesis VIII.

[459] Agamben, 2010e, p. 96.

centro vacío (…) ha seguido funcionando casi sin interrupción desde la Primera Guerra Mundial, por vía del fascismo y del nacionalsocialismo, hasta nuestros días. El estado de excepción ha llegado a alcanzar ahora su máximo despliegue planetario"[460].

[460] EE 146 [126].

RECAPITULACIÓN

La biopolítica para el pensador italiano opera desde el «arcano derecho romano» con la lógica de la «exclusión inclusiva», en la que la *nuda vida* del *homo sacer* se excluye al ser incluida en el dispositivo jurídico de la excepcionalidad que sanciona el *poder soberano*; no obstante, pongo de relieve las consecuencias de tal tesis en relación con la biopolítica, formulación que comporta una reducción que es cuádruple, pues Agamben:

1. Plantea que la biopolítica es algo antiguo, incluso anterior a la modernidad, vinculándola con la idea de *soberanía*. Esto a mi modo de ver no es «corregir y completar» a Foucault, sino caer por detrás del pensador francés, quien había diferenciado claramente entre, por una parte, la «tecnología del poder soberano» propia de una teoría jurídico-política y, por otra, la «tecnología de poder de los dispositivos securitarios o regulativos», característicos de la biopolítica que tienen por "diana" la *población*. Sin esta importante diferencia, entre la macrofísica del poder soberano cuyas líneas de fuerza son el espectáculo y el dolor del cuerpo del condenado y la microfísica del poder propia de la «tecnología disciplinaria» cuyas fuerzas son la vigilancia jerárquica, la sanción normalizadora y el examen, Agamben pasa por alto que la primera obedece al exceso, el «sobrepoder», la violencia y el hecho de ser onerosa, mientras que la segunda opera dentro de una economía del poder con arreglo a leyes de la óptica y de la mecánica.

2. Identifica biopolítica con totalitarismo. Aquí lo que sostengo es que el totalitarismo es sólo una de las manifestaciones extrínsecas de la biopolítica, pues no hay un proceso lineal o teleológico que conduzca a la biopolítica de modo inexorable e irremediable a un clímax destructivo, cuya figura primigenia y primordial sea el *homo sacer*. Asimismo, su definición de totalitarismo en términos de «guerra civil legal», es bastante vaga y general, de manera que pierde los matices que Arendt incorpora en el análisis de dicho fenómeno.

3. Propone el campo de concentración nazi como paradigma del espíritu de las democracias occidentales contemporáneas, lo cual equivale a señalar que a la democracia liberal le sucede una especie de torsión, dentro del contexto de una «continuidad histórica», de devenir totalitaria[461].

4. Transforma la biopolítica en *thanatopolítica* como si ello fuera un destino inexorable del que no se pudiera escapar. En definitiva, para este autor: "el conflicto político decisivo que gobierna todo otro conflicto es, en nuestra cultura, el conflicto entre animalidad y la humanidad del hombre.

[461] Arendt ya había anticipado dentro del análisis del totalitarismo a izquierdas (socialismo) y derechas (nazismo e imperialismo) antes que Agamben, lo cual es original en esta autora.

La política occidental es, pues, co-originariamente biopolítica"[462]. Ya vimos cómo en Foucault no hay una racionalidad que esculpa y realice teleológicamente lo social o que favorezca sus condiciones, sino que, antes bien, existen diferentes formas de racionalidad que se inscriben en prácticas sociales. En Arendt, igual que Foucault no hay teleologías y sí una especificidad y «singularidad del acontecimiento». En la autora de *La condición humana* hay un "desagrado" "hacia el racionalismo en general" y, en cambio se centra en "la importancia de los nuevos comienzos a partir de la nada"[463]. De allí que dentro del contexto de la pregunta por la libertad ella nos recuerda que "lo que por lo común permanece intacto en las épocas de petrificación y de ruina predestinada es la propia facultad de libertad, la capacidad cabal de empezar, lo que anima e inspira todas las actividades humanas y es la fuente oculta de producción de todas las cosas grandes y bellas"[464]. Por eso también ella distingue muy bien entre violencia y política, pues la primera se sirve de instrumentos y la segunda está ligada a la *acción* en tanto posibilidad de un nuevo comienzo. Por otra parte, Agamben deja de lado la relación foucaultiana entre «régimen de verdad» y prácticas sociales, pues el lugar de lo primero es ocupado por la decisión del soberano que está fuera (*steht ausserhalb*) del orden jurídico legítimo, pero también pertenece (*gehört*) a éste, mientras que lo segundo es reemplazado por el *estado de excepción*, que empieza como práctica de gobierno de las democracias occidentales y se convierte en estructura, es decir en "umbral de indeterminación entre democracia y absolutismo"[465]. Asimismo, el *umbral* de indiferenciación generado por el *estado de excepción* y la entronización del *campo de concentración* como paradigma moderno de la biopolítica llevan al pensador italiano a señalar que la *zoé*, antaño situada «al margen de la organización política», en la modernidad coincide con el espacio político. En esto Arendt no hablará de coincidencia, sino de irrupción, violencia o "zoeficación" de la vida natural sobre la acción política, lo que equivale a establecer la primacía o triunfo del *animal laborans* sobre la *acción* y el *discurso*; no obstante, nuevamente, para ella "en el proceso de trabajo surge una forma peculiar de desamparo (…) Y este desamparo es precisamente esa remisión a uno mismo, en la que, de algún modo, el consumismo ocupa el lugar de todas las actividades auténticamente relevantes"[466].

[462] Agamben, Giorgio. *Lo abierto. El hombre y el animal.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2006, p. 146.
[463] Jay, Martin, 2006, p. 150.
[464] Arendt, 1996, p. 181.
[465] EE 12 [11].
[466] Arendt, 2010b, p. 63.

CAPÍTULO 4. BIOPOLÍTICA AFIRMATIVA Y GLOBAL: «disyunción teórica» y «discontinuidad histórica» en Esposito

En este capítulo sostendré que el intento de Roberto Esposito por situarse en una posición no intermedia, esto es, «no concéntrica» entre la «tonalidad negativa» que representa la concepción agambiana del fenómeno de la biopolítica y la postura «productiva-expansiva» de Negri que "imagina que la biopolítica puede contribuir a la reconstrucción de un horizonte revolucionario en el corazón del imperio"[467] lo lleva al camino sin regreso de una «biopolítica afirmativa» que acopia categorías como la «carne» entendida en términos de "masa trabajada por dentro. No tiene nombre en ninguna filosofía"[468] presente en Merleau Ponty; de la «norma» de vida de Canguilhem; la pluralidad irrepresentable del «nacimiento» de Arendt, así como del influjo de Jean Luc Nancy. En síntesis, de categorías diametralmente opuestas a las de *cuerpo, ley* y *nación*.

En este capítulo muestro cómo en Esposito el derrotero de la investigación acerca de la biopolítica toma como punto de partida la relación agónica entre la *comunidad* y la *inmunidad*, fenómenos que al irrumpir indisolubles en la escena de la modernidad forman la trama sobre y desde la cual la vida resultará a la vez protegida y perjudicada, constituida y destituida, afirmada y negada. Esto es posible porque como lo sostiene este autor "la inmunización, más que un aparato defensivo superpuesto a la comunidad, es un engranaje interno de ella: el pliegue que de algún modo la separa de sí misma, protegiéndola de un exceso no sostenible; el margen diferencial que impide a la comunidad coincidir consigo misma y asumir la intensidad semántica de su propio concepto"[469]. De allí que en el parágrafo (§11) de este capítulo: "la *comunidad* imposible", comencemos haciendo un bosquejo de la "*comunidad* del vértigo", propia de la modernidad, cuyos rasgos comunes, precisamente, son el no tener nada en común, el ser la impropiedad radical, el «origen no originario», la «grieta originaria» o «falla que perfora lo social». Tal *comunidad* del vértigo y, por ende, del autosacrifico da algunas pistas para pensar la "biopolítica como *phármakon*", pues la *comunidad* "envenena" y "sacrifica" la vida a su conservación- la de la *comunidad*, pero también preserva la vida o le suministra el "remedio" sacrificándola, pues la *comunidad* misma construye y deconstruye permanentemente la subjetividad. La *comunidad*, por lo tanto, es empleando una expresión de Bataille, por una parte, del «contagio», porque lo que acomuna son las heridas y las desgarraduras de los individuos y, por otra, una «*comunidad* del mar», para ser más próximos a Hölderlin y a Nietzsche, pues el mar es lo impropio, lo abierto, un

[467] Campbell, 2006b, pg. 49, 8pgs.
[468] Merleau-Ponty, 1964, p. 191 [183].
[469] BBF 48 y 49 (52) [83 y 84].

«viaje lejos de nosotros mismos». En el parágrafo (§12), "el «paradigma inmunitario», elaboro lo que el autor denomina «simetría contrastiva» entre los términos *inmunidad* y *comunidad* para derivar de allí la «aporía inmunitaria de la comunidad», la cual se sitúa a la base del nacimiento de las naciones europeas. "Aporía inmunitaria y autodestructiva" que alcanza su clímax con los «dispositivos inmunitarios del nazismo» que son la «normativización absoluta de la vida», el «doble cierre del cuerpo» y la «supresión anticipada del nacimiento» frente a los cuales, lo cual se verá en el parágrafo (§13), la propuesta de Esposito le permitiría, igual que Agamben, intentar abrir la «caja negra» de la biopolítica.

§11. La *Comunidad* imposible

En este parágrafo presento en trazos generales el trabajo genealógico acometido por Esposito en relación con la noción de *comunidad*, la cual dista de ser interpretada como un cuerpo político o una entidad maciza e idéntica a sí misma que a modo de sujeto sea, bien el punto de partida, bien el de llegada de algo común. Su tarea consiste en poner de relieve que la *comunidad* para auto conservarse ha tenido que inmunizarse frente a los peligros que la acechan desde ella misma, es decir protegerse de los impulsos que la minan y amenazan. No es gratuito, entonces, que este autor proponga la tesis "de que esa categoría adquiere tanta relevancia que se la puede tomar como clave explicativa de todo el paradigma moderno, tanto o más que otros modelos hermenéuticos, como los expresados en los términos «secularización», «legitimación», «racionalización», los cuales opacan, o atenúan, su pregnancia léxica[470]. No obstante, esta vía que conduce a la biopolítica, cae en una «biopolítica afirmativa» que descuida las inversiones o cambios histórico-políticos y tecnocientíficos advertidos por Arendt en el seno de la sociedad moderna de masas y de consumo, pero también busca interrumpir la dialéctica entre protección y negación de la vida que sostengo no puede ser soslayada.

En lo que sigue mostraré algunas notas (vértigo, sacrificio, contagio, mar) que antes que configurar la "cara sin rostro" de la *comunidad*, la problematizan como invención (*Erfindung*) moderna en lo que atañe al modo en que ésta atrapa la vida de la forma más inédita, que, en último término, es a través del mecanismo auto inmunitario; un mecanismo inmunitario que, en principio, es un dispositivo jurídico, pero que luego "el mecanismo de protección se extiende progresivamente a todos los lenguajes de la vida"[471]. Sostendré, entonces, que es desde la categoría de «*quiasmo*» que se juega y visualiza el asunto de la "biopolítica como *phármakon"*. Aunque la consideración al cuerpo y la carne aparezcan

[470] Esposito, Roberto, (2010). *Communitas. The Origin and Destinity of Community*. Translated by Timothy Campbell. Stanford, California: Stanford University Press, p. 12 [Versión en castellano: *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Trad. Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Precedida de Colonquium de Jean-Luc Nancy. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 39]. En adelante cito esta obra con la sigla C, primero en inglés y después en castellano.
[471] I [28 y 29].

claramente en el libro *Immunitas* y en *Bíos*, allí la "lógica del *phármakon"* es sustituida por una visión más sesgada y reducida al polo afirmativo-positivo de la biopolítica.

a. La *comunidad* del vértigo

Entre las diversas aportaciones contemporáneas al problema de la *comunidad* se cuentan las de autores como Jean Luc-Nancy (Comunidad inoperante), Maurice Blanchot (comunidad inconfesable), Bataille (comunidad acéfala), Derrida (Comunidad de la hospitalidad incondicionada), Agamben (Comunidad que viene), Rancière (comunidad de los iguales), así como la del pensador italiano Roberto Esposito, quien en especial atención a las contribuciones de Jean Luc Nancy formula la noción de *comunidad* como lo «no propio», es decir como aquello que está construido sobre una falla geológica inherente a ella misma, lo que el autor denomina «rasgo defectuoso de la comunidad» «*defective features*». De cara a una delimitación de la "caja de herramientas" conceptual empleada por Esposito para encarar el asunto de la *comunidad*, expondré brevemente, para su problematización inicial, los aportes de Nancy y de Bataille a este autor.

Lo que está en juego, y lleva a pensar la *comunidad* como "tema de todos los temas de la filosofía"[472] es, según Nancy que asistimos a su experiencia de conflagración como testimonio vergonzoso del mundo moderno. Por lo tanto, lo que malogra la comunidad es el llegar a considerarla como substancia, propiedad, esencia, asociación o en términos de algo orgánico y transindividual. De allí que para el autor de *La comunidad inoperante* la *comunidad* no es «una única voz» que fuerce al ser a ser-común, porque nada es menos común que el ser, sino "las voces plurales de los seres singulares"[473], en tanto "posición real de la existencia, se dice que ella es la posición de la posición."[474]. El peligro, entonces, es la inmanencia de la *comunidad*, o desde otra nomenclatura: abrazar la identidad de ésta en virtud de afirmar a toda costa, bien la propia supervivencia individual, bien promoviendo un nuevo orden nacional-mundial o global. Este es el problema en el que incurrieron tanto los fascismos y comunismos al otorgar a la *Gemeinschaft* una identidad

[472] Nancy, Jean.Luc. *La comunidad inoperante*, Trad. Juan Manuel Garrido, Santiago: editorial Lom, 2000, p. 144.
[473] Nancy, 2000, p. 130.
[474] Nancy, 2000, p. 141.

natural, que en el primer caso tiene que ver con fundarla en el suelo o la sangre, y en el segundo en la figura «archi-mítica» que reduce a la comunidad a la *praxis*. Estas ideologías creyeron posible la absolutez de lo absoluto y, en consecuencia, siguiendo a Nancy, y biopolíticamente hablando, hay ejercicio de poder político sobre la vida cuando «el sentido del ser coincide consigo mismo», o sea al presumir "el ser como lugar del sentido- sentido presentable en la identidad ideal de una significación auto-constituyente"[475].

Ya también Bataille advertía acerca del problema de la *comunidad*, cuando ésta es vista como la obra colectiva a la que subyace no sólo una concepción progresista de la historia que ve en la «nación», el «pueblo» o la «raza» su realización, sino también una teología política en la que prima el ideario de una *comunidad* fundada tanto en la soberanía nacional como en los vínculos de sangre o de tradición. Por eso su crítica no sólo al nazismo y al estalinismo, sino también al Estado liberal, la cual es ilustrada del modo siguiente en palabras de Antonio Campillo:

> Desde el primer momento, Bataille se mostrará muy crítico con el liberalismo burgués, pero se mostrará aún más crítico con los Estados totalitarios edificados por los revolucionarios fascistas y comunistas. De ahí que su deseo de Revolución se convierta en un deseo trágico. Por un lado, considera que la democracia burguesa carece de autoridad suficiente para acabar con los antagonismos sociales y fundar una verdadera comunidad humana, puesto que el régimen democrático burgués consiste precisamente en un equilibrio precario entre fuerzas antagonistas; por otro lado, el régimen comunista edificado por los bolcheviques rusos se ha hecho tan totalitario como el régimen fascista, es decir ha impuesto la unidad social por medio del terror, reafirmando el carácter nacionalista, militarista y expansionista del viejo imperio de los zares. Y, a pesar de todo, Bataille seguirá defendiendo, todavía en 1936, tras la formación del Frente Popular en Francia, la posibilidad de una revolución a un tiempo antiburguesa y antitotalitaria[476].

Por lo tanto, el problema contemporáneo de la *comunidad* es que el Fascismo, el estalinismo y la democracia burguesa hacen coincidir el sentido con el ser, atesorando y encapsulando a la verdad en el proyecto de una *comunidad* que ebria de su propia completud termina por envenenar la vida que quería salvaguardar.

Por su parte, el filósofo Roberto Esposito problematiza el asunto de la *comunidad* cuando toma distancia de la lógica de lo «propio». Para ello da un «giro de ciento ochenta grados», pues él atina, igual que Nancy, a emprender una crítica de «lo común» con arreglo

[475] Nancy, 2000, p. 149.
[476] Campillo, Antonio, «Bataille: la comunidad infinita». En *Georges Bataille, El Estado y el problema del fascismo*. Pretextos/Universidad de Murcia. Colección Hestia-kiké, No 1, 1993, p.p. VII-XXV.

al paradigma del Ser desde dónde se interpreta que "es común lo que une en una identidad a la propiedad- étnica, territorial, espiritual- de cada una de sus miembros. Ellos tienen en común lo que les es propio, son propietarios de lo que les es común"[477] . Por eso, la crítica del pensador italiano, en último término, es a las filosofías comunitarias que presuponen que lo que caracteriza «lo común» es lo «propio» y, por lo tanto, conciben la *comunidad* en términos de una esencia «dada-presente-en-algún-lado», lo cual entraña el peligro, dentro del proceso de mundialización y globalización, de una infinita homogeneización que mina la coexistencia y la pluralidad de la singularidad. De allí que para Esposito hay que desmantelar tales esencias y «formas de lo dado en común», tales como la sangre, la esencia, el origen, la identidad, etc., pues "la comunidad sigue atada a la semántica del *propium*"[478]. Por eso también es que este autor va lanza en ristre contra distintas concepciones contemporáneas de la *comunidad*, en especial, por una parte, los comunismos y comunitarismo y, por otra, las éticas comunicativas, pues los primeros tienden a «apropiarse de lo que no es nuestro común», mientras que las segundas están empeñadas en «poner en común lo que nos es propio».

Con el ánimo de desbrozar el camino genealógico que conduce a una noción de *comunidad*, desembarazada de la dialéctica común-propio, el autor de *Communitas*, por vía negativa afirmará que

> Por ello la comunidad no puede pensarse como un cuerpo, una corporación, una fusión de individuos que dé como resultado un individuo más grande (…) La comunidad no es un modo de ser- ni, menos aún, de "hacer"- del sujeto individual. No es su proliferación o multiplicación. Pero sí su exposición a lo que interrumpe su clausura y lo vuelca hacia el exterior, un vértigo, una síncopa, un espasmo en la continuidad del sujeto[479].

Ahora bien, la tesis fuerte del italiano es que la nota predominante de la *comunidad* en tanto *munus* es que ésta comporta un deber o deuda. El *munus* para este autor entraña tres aspectos: la obligación «*onus*», el oficio «*officium*» y el don «*donum*», siendo la forma más intensa del *munus*, el *donum*, pues, en tanto «sacrificio de la *compensatio*», la *communitas* "es el conjunto de personas a las que une, no una «propiedad», sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un «más», sino por un «menos»,

[477] C 3 [25].
[478] C 2 [23 y 24].
[479] C 7 [32].

una falta, un límite que se configura como un gravamen, o incluso una modalidad carencial, para quien está afectado, a diferencia de aquel que está exento o eximido"[480]. Lo que quiero poner de relieve es que el *munus* de la *comunidad* deja ver tanto sus bondades como implicaciones funestas bajo lo que he dado en llamar la "lógica del *phármakon*", porque en términos de comunidad política la vida es sacrifica dentro de los límites de una identidad artificial para ser preservada y conservada, pero también la vida se intenta perpetuar sacrificándola, es decir cuando la *comunidad* "se la identifica- con un pueblo, una tierra, una esencia"- siendo el resultado más nefasto e inmediato que -"la comunidad queda amurallada dentro de sí misma y separada de su exterior y la inversión mítica queda perfectamente cumplida"[481]. Por lo tanto, la *comunidad* en cuanto *munus* es «grieta» «falla» «trauma» que «circunda y perfora lo social» conlleva, en términos de *phármakon* la bipartita condición de remedio y veneno. Recurriendo a Esposito: "es al mismo tiempo la más adecuada, si no la única dimensión del animal «hombre», pero también su deriva, que potencialmente lo conduce a su disolución"[482].

b. La *comunidad* sacrificada

El núcleo de la argumentación desarrollado por Esposito consiste, siguiendo a Girard en la categoría de sacrificio y a Hobbes en la de miedo, en plantear que "lo que la comunidad sacrifica- a su auto conservación- no es otra cosa que ella misma"[483]. En tal caso, de auto conservación, también veo que se perfila el modo en que la biopolítica actúa a modo de *phármakon*, protegiendo y negando; conservando y destruyendo; curando y lacerando la vida.

Hobbes, teniendo como telón de fondo el método resolutivo-compositivo, piensa la sociedad al modo de una máquina estructurada por piezas, de manera que si se descompone analíticamente, esto es estableciendo los elementos primarios que enseñan su operatoria, se puede dar cuenta de cómo funciona la máquina, o sea la sociedad. De allí que, en este orden de ideas, para el filósofo inglés los cuerpos de los hombres, que son como un enjambres de

[480] C 6 [29 y 30].
[481] C 16 [44 y 4].
[482] C 8 [33].
[483] C 33 y 34 [75].

pasiones, al querer satisfacer sus deseos y apetitos, entran en guerra los unos contra los otros, sumergiéndose en un estado de naturaleza, en el que los individuos son iguales porque disponen del derecho natural (*jus naturale*) o libertad que cada quien posee de emplear la propia fuerza para velar por la auto conservación o permanencia en el ser[484]. No obstante, cuando ni siquiera la ley natural (*lex naturalis*) bloquea los deseos destructivos y egoístas de los hombres, siendo inminente la destrucción, el «miedo recíproco» les lleva a establecer un pacto social en virtud del cual los individuos transfieren su poder o derecho natural a un tercero, sea hombre o Asamblea de hombres.

Dos son las claves que quisiera extraer de Hobbes de cara a la configuración de lo que he llamado *comunidad del sacrificio,* pero leída en la clave de la "biopolítica como *phármakon*": 1. El "paso" del estado de naturaleza en el que el hombre es lobo del hombre «*homo homini lupus* » hacia un estado civil en el que el poder del soberano pone a raya los deseos e impulsos violentos de los primeros no es otra cosa que la captura de la vida en su condición "arcaica o elemental de violencia originaria" que, no obstante, lejos de ser conjurada y neutralizada termina por incorporarse dentro del mecanismo sacrificial en el que "el Estado no tiene el deber de eliminar el miedo, sino de hacerlo seguro"[485]. 2. En consecuencia, el miedo generado por el gran monstruo del Leviatán "cura" o "sana" a la *comunidad* del miedo recíproco a la total extinción ocasionado en el estado de naturaleza, pero es la instauración de ese orden jurídico-político artificial una máquina letal que "inyecta el veneno", esto es la violencia que reduce a la vida a su conservación.

Para Esposito, siguiendo a Hobbes, es claro que "el miedo a la muerte violenta es lo que determina el sacrificio de los instintos primarios, de la libertad y del deseo", pero también que "el sacrificio no sólo es el resultado, sino también el presupuesto, del *pactum societatis*"[486]. De este modo, el esculpido del edificio de lo social se hace sobre la base del sacrificio. Pero el sacrificio de la *comunidad* si bien es el del primer sacrificio preventivo y subjetivo de la expropiación o del cese del interés individual otorgado y autorizado al soberano que actúa de tercero; también lo es cuando "el sacrificio protege a la comunidad

[484] *Cfr*. Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Madrid: Altaya, 1989, p. 111.
[485] C 25 [61].
[486] C 34 y 35 [75 y 77].

entera de su misma violencia, y vuelve a la comunidad entera hacia víctimas externas a ella. La comunidad puede sobrevivir a la violencia que la atraviesa sólo desplazándola a un enemigo que pueda atraerla sobre sí"[487]. Se trata, pues, de lo que denomino una "política institucionalizada del sacrificio" que lleva a la incesante y perpetua devoración o "fagocitación" de la *comunidad* a sí misma, puesto que ella es «carencia originaria», «común inoriginariedad», «incompletud» y «deuda». De este modo, el "núcleo duro" de tal "envoltura" o "política institucionalizada del sacrifico" es el derecho mismo (*ius*), es decir que el orden jurídico social descansa en la «punta de la lanza», en esa dialéctica entre fuerza y derecho que advertía Simone Weil. Recordemos brevemente que para esta autora la fuerza es condición lógica e histórica del derecho, pues "el derecho es dependiente por naturaleza de la fuerza"[488]. De allí que Esposito, a hombros de esta autora, pueda afirmar que:

> La forma jurídica asegura a la comunidad del riesgo del conflicto mediante la norma fundamental de la absoluta disponibilidad de las cosas para ser usadas, consumidas o destruidas por quien puede reivindicar legítimamente su posesión sin que nadie más pueda interferir (…) se podría decir que para garantizar la vida común el derecho se ve obligado a introducir dentro de ella algo que la detiene más acá de sí misma. A hacerla menos común o no común: precisamente inmune. Pero, al inmunizarla de la comunidad, el derecho termina por sacrificar la intensidad de la vida a la necesidad de su preservación[489].

Hago notar cómo en autores como Weil, Derrida o en Benjamín, y sobre todo en este último: "la violencia, para comenzar, sólo puede ser buscada en el reino de los medios y no de los fines"[490]. En consecuencia, las relaciones entre derecho y vida asumen el carácter de "indecidibilidad", "pendularidad", así como la relación siempre de doble efecto, pero de un mismo proceso, entre negación y afirmación de la vida, lo cual pongo de manifiesto a través de la siguiente cita de Esposito:

> El derecho inmuniza a la vida "contra su irresistible impulso a superarse, a hacerse más que simple vida. A ir más allá de su horizonte natural de vida biológica- o, como lo formula Benjamin, de «vida desnuda» (*das blosse Leben*)- en una «forma de vida» como podría ser una «vida justa» o una «vida común». Esta hendidura interior de la vida es la que debe colmar el derecho haciéndola volver dentro de sus límites biológicos[491].

---

[487] C 33 y 34 [74 y 75].
[488] Weil, Simone, *La Persona e il sacro*, Milano: adelphi Edizioni, 2012, p. 28.
[489] I [40-43].
[490] Benjamin, W., «Para la crítica de la violencia». *En ensayos escogidos*. México, D. F: ediciones Coyoacán, 2001, p. 109.
[491] I [49].

Es así como a la base de la *comunidad* no existe una sociabilidad natural, pues, en nomenclatura hobbesiana, existe el miedo mismo, lo cual se constituye en lo que hay de común o, en clave Rousseauniana, como «primer pensador moderno de la comunidad» lo que existe es la debilidad:

> La debilidad lo que lo lleva a ser sociable, son nuestras miserias comunes las que llevan nuestros corazones hacia la humanidad (…) Los hombres no son por naturaleza ni reyes, ni grandes, ni cortesanos, ni ricos. Todos han nacido desnudos y pobres, todos sometidos a las miserias de la vida, a los pesares, a los males, a las necesidades, a los dolores de toda especie; finalmente, todos están condenados a la muerte; he ahí lo que es realmente el hombre; he ahí eso de lo que ningún mortal está exento"[492].

Si bien para Esposito, Hobbes, por una parte, contribuye a pensar la *comunidad* como renuncia de la propia identidad en aras de una identificación con un tercero por medio del pacto, de manera que el «miedo común» del estado civil pone en evidencia la no relación y el no vínculo entre los hombres, Rousseau, por otra, descubre que "el no vínculo, la no relación, no es el producto del estado civil que destruye el lazo social; es lo que precede a uno y otro: al no-Estado y a la no-sociedad"[493]. Sin embargo, para el italiano es Kant quien, finalmente, deja ver que la ley está en el "origen" de la *comunidad*, porque ella «endeuda infinitamente» al individuo y, de allí que, "la comunidad no sólo no puede hacerse realidad, sino tampoco concepto: debe permanecer como una mera idea de la razón, esto es, un puro destino inalcanzable (…) La comunidad no hay que buscarla afuera, sino exactamente en los límites de la ley, aunque sea esta justamente la que impida su cumplimiento"[494].

En Girard la lógica sacrificial genera un exceso como lo propondrá en cierto modo Bataille. Tal exceso es ilustrado por Girard a través de la figura de Hércules que desencadena la violencia contra aquellos que, finalmente, debía haber protegido. La flecha envenenada por Hércules pone término al centauro Neso que representa a la *comunidad*, pero Neso responde comunicando a quien lo ataca, Hércules, contagiando o envenenando la túnica de su agresor y, por consiguiente envenena la inmunización (Hércules) misma.

---

[492] Rousseau, Jean Jacques, *Emilio, o de la educación*, Madrid: alianza editorial, 1995, p. 295 y 296.
[493] C 45 [89].
[494] C 71 y 76 [126 y 134].

c. La *comunidad* del contagio

Es justamente Bataille, al decir de Esposito quien le suministra las claves hermenéuticas que le conducen por «el carril hermenéutico» de su investigación acometida en el libro *Communitas*, sobre todo en la puesta al desnudo de la oposición *communitas* e *immunitas*. Digo al desnudo, porque de forma desencarnada llama la atención acerca del irresoluble conflicto entre el principio "profano" de la utilidad y el principio "sagrado" del sacrificio o, siguiendo la nomenclatura adoptada de Durkheim, en *La estructura psicológica del fascismo* entre lo "homogéneo" y lo "heterogéneo". Para Bataille, el matrimonio milenario entre ambos componentes que se ha celebrado para inmunizar la sociedad para excluir de ella las formas impuras e inferiores, configura el Estado teocrático («imperios, monarquías y caudillajes»), de manera que:

> El Estado es, pues, el resultado de una alianza entre los elementos homogéneos de la sociedad (la organización jurídico-económica) y los elementos heterogéneos de carácter imperativo (las fuerzas militares y religiosas). De este modo, la sociedad homogénea, que no puede encontrar en sí misma una razón de ser y de actuar, la halla en el sometimiento a fuerzas imperativas; y éstas, a su vez, hallan en el sometimiento de la sociedad homogénea un medio de perpetuarse a sí mismas. Y es que, en efecto, la verdadera soberanía, que en sí misma es voluntad de pérdida o de autoinmolación, sólo puede perpetuarse como dominación, es decir, como voluntad de poder o de auto conservación"[495].

Los elementos heterogéneos aseguran la supervivencia de los individuos en un movimiento que según la "lógica del *phármakon*" que proponemos se encarga de protegerles de la muerte y de ponerlos a buen recaudo del embate de los males que les acechan, y ello se lleva a cabo sometiéndose a principios de «utilidad y conmensurabilidad». No obstante, lo que es remedio y salvaguarda es también veneno, porque "los hombres aseguran la vida, pero a cambio se hacen esclavos del tiempo, es decir, del cálculo económico, del conocimiento científico-técnico y del orden jurídico-político"[496]. La lectura que hago de Bataille es que este autor nos deja entrever cómo los elementos heterogéneos[497], en donde la acción no está subordinada a proyectos exteriores y se orientan por el principio sagrado del sacrificio y del derroche de energía, esculpen la

[495] Campillo, 1993, p.p. VII-XXV.
[496] Campillo, 1993, p.p. VII-XXV.
[497] "Los elementos heterogéneos son aquellos que se afirman como fines válidos en sí mismos, y que por tanto no admiten ningún tipo de dependencia funcional o de equivalencia general. Es el gasto improductivo, el derroche sin cálculo,, el sacrificio sin beneficio, el éxtasis agonístico, tal y como se manifiestan en las fiestas, los juegos, los deportes, las construcciones suntuarias, las joyas, las artes, los lutos, las guerras, las revoluciones, los arrebatos eróticos" Campillo, 1993, p.p. VII-XXV.

comunidad hasta dotarla de una suerte de coraza artificial que protege a los individuos de los males, hasta el punto de hacer de la acción y de la *comunidad* «afirmación soberana de sí misma», pero, a su vez, y paradójicamente tal "afirmación soberana y de la vida (remedio) lo es sólo en la medida en que se consume, derrocha y sacrifica (veneno).

Lo característico de Bataille y que constituye el aporte novedoso para que Esposito reflexione entorno a la relación entre la *comunidad* y la *inmunidad* consiste no en presuponer la carencia, la «precariedad originaria» o la «infradotación de órganos» en el hombre que debe ser compensada con una prótesis, «protección artificial» o «estrategia inmunitaria», sino en una «sobreabundancia energética» o impulso de la vida a ir más allá de su horizonte biológico hacia una «vida justa o común», que es la que al fin y al cabo está destinada a la «dilapidación ilimitada» y al «consumo improductivo». Por consiguiente, en esto, Bataille está más cerca de Nietzsche en la categoría de «superabundancia». No es gratuito, entonces, que para Esposito el problema de la *inmunidad* radica en el «exceso de defensa» del organismo que "en su intento de herir al enemigo, también se daña a sí mismo"[498]. No obstante, Bataille compartirá con autores como Hobbes, así como pensadores provenientes de la antropología alemana como Arnold Gehlen, Max Scheler y Helmuth Plessner la idea de poner "como condición de mantenimiento de la vida la construcción de un orden artificial que la aparta de sí misma"[499]. Quiero resaltar que en Bataille, dicho «excedente» o «sobre abundancia energética», no debe confundirse con el «exceso de mediación institucional» que prevalece dentro del enfoque de la antropología filosófica, siendo una de las lecturas que vinculan el paradigma inmunitario con la vida de la *comunidad*, pues Esposito, por medio de Bataille se aparta de dicho modelo antropológico para explorar otro «régimen de sentido» que, aunque relacione *immunitas* con *communitas*, lo hace desde lo que Foucault dio en llamar biopolítica, esto es sin mediación alguna y "aplastando la vida sobre su puro contenido biológico"[500]. De esta manera el pensador italiano arriba a una caracterización del fenómeno de la biopolítica en los términos siguientes: "cuando la política toma a la vida como objeto de intervención

[498] I [230].
[499] I [24].
[500] I [25].

directa, termina por reducirla a un estado de absoluta inmediatez (…) Para relacionarse con la vida, la política parecería tener que privarla de toda dimensión cualitativa, volviéndola «sólo vida», «pura vida», «vida desnuda»"[501].

Ciertamente, Bataille irá más allá de Hobbes o, más bien, cae detrás de él en la medida en que la inmunización no es de la mera existencia individual, sino de una «estrategia inmunitaria» que opera con la lógica de la apropiación (*Aneinung*) y que, además, está asociada con la explotación (*Ausbeutung*), la represión (*Unterdrückung)* y la dominación (*Herrschaft*)[502]. En suma, Bataille busca la *comunidad* en la muerte que nos aprieta a todos en un «horizonte común», pues es el carácter inapropiable de la muerte que quiebra los límites del individuo y la «infección recíproca de las heridas» que hacen que este autor sostenga: "propongo considerar como ley que los seres humanos sólo están unidos por desgarros o heridas: esta noción posee de por sí cierta fuerza lógica. Si se combinan elementos para formar un conjunto, ello se produce con facilidad cuando cada uno de ellos pierde por un desgarro de su integridad una parte de su propio ser en provecho del ser comunal"[503].

d. La *comunidad* del mar

Esposito avizora desde Arendt una lectura que, poniendo atención especial al Kant de la *Crítica del juicio*, reivindica el «carácter» comunitario del juicio del gusto. Para el italiano, el hecho de que esta pensadora:

> Busque el «lugar» de la comunidad en la *Crítica del juicio*, antes que en la razón práctica, es un primer indicio de que Hannah Arendt capta la conexión estructural con el universo de la ley, y por lo tanto con la finitud del sujeto. Es verdad que su crítica al voluntarismo ataca toda idea de comunidad orgánica derivada por analogía de la expansión de la mónada individual; pero es igualmente cierto

[501] I [25 y 26].
[502] Vannessa Lemm hace hincapié en dos concepciones diferentes de encarnación en Nietzsche: la primera como «estrategia inmunitaria», que es la descrita; la segunda, como «estrategia de comunidad» o «inoculación ennoblecedora» que reivindica la diferenciación y la pluralidad de la vida. Véase: Lemm, Vanessa. (2013b). *La encarnación de la verdad y la política de la comunidad: Foucault y los cínicos*. Lemm, Vanessa, (2013a). *Nietzsche, Einverleibung and the politics of Inmunity*. International Journal of Philosophical Studies, 21:1, 3-19. Disponible en: http://dx.doi.org/10.1080/09672559.2012.746271. Acceso en: noviembre 6 de 2013.
[503] Bataille, G., «Le Collège de Sociologie», en *Le Collège de Sociologie* (1937-1939), a cargo de D. Hollier, Paris, 1979. (versión en italiano. *Il Collegio di Sociologia* (1937-1939), a cargo de M. Galletti, Turín, 1991, p. 441). En Esposito, C 124 [201].

> que esa polémica antimonista asume el carácter más de una multiplicación que de una negación de la subjetividad[504].

Habrá que ver si en Arendt puede plantearse algo así como una «comunidad de la pluralidad», que parte de la singularidad política y la finitud existencial de cada individuo, no para relacionarlos por la cercanía entre estos sino más por la irreductible diferencia que como lo advierte el mismo Esposito no es para alcanzar acuerdos absolutos sino «acuerdos discordantes». Esta vía de interpretación de la comunidad abierta por Arendt, tiene cierta vecindad con Heidegger en el carácter singular y plural de la existencia que en términos del *Dasein*, en el caso de este autor, se constituye «singularmente plural», lo cual quiere decir también que la existencia misma es «comunitaria», de manera que "la comunidad somos nosotros mismos en la singular pluralidad de nuestra existencia"[505]. Lo que Esposito subraya de Heidegger es que éste logra entrever lo que Kant no logró observar al postular a la ley como «antes» del sujeto, sin que ello hubiera implicado necesariamente «entificar» la ley, y fue la "no originariedad de la ley (…) su cualidad de inmanente al sujeto que ella «decide»"[506]. En suma, el punto de arranque de Heidegger para pensar la *comunidad* según Esposito es que éste no parte del "«yo» o del «no yo», sino del *cum*: nosotros somos junto a los otros no como puntos que en determinado momento se agregan, ni tampoco como un conjunto subdividido, sino desde siempre los unos-con-los-otros y los unos-de-los-otros"[507]. De allí que para el mismo Heidegger:

> Para que aprendamos fenoménicamente lo escuchado en la comprensión de la llamada, habrá que retornar, una vez más, a esa llamada. La llamada dirigida al uno-mismo tiene el sentido de una intimación del sí mismo más propio a despertar a su poder-ser en cuanto Dasein, es decir en cuanto estar-en-el-mundo ocupándose de él y en cuanto coestar con los otros"[508].

Aquello hacia lo que apunta Esposito como tesis central de su interpretación de la *comunidad* es que ésta "es y debe permanecer constitutivamente impolítica, en el sentido de que podemos corresponder a nuestro ser en común sólo en la medida en que lo mantenemos alejado de toda pretensión de realización histórico-empírica, si no asumimos allí el papel de sus sujetos: la comunidad no puede tener «sujetos» porque ella misma construye-

[504] C 80 [138]. La traducción al castellano introduce erróneamente la negación: «no capta la conexión estructural», por eso sigo en esta cita la traducción al inglés, la cual traduce «capta la conexión estructural».
[505] C 99 [166].
[506] C 89 [151].
[507] C 94 [158 y 159].
[508] Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Madrid: editorial Trotta, 2003, p. 299.

deconstruye- la subjetividad en la forma de su alteración"[509]. Si la *comunidad* transforma lo «en común» de todos en una *comunidad* que se conquista así misma en su origen más puro, la comunidad deviene en un mitologema al estilo de Heidegger o de Rousseau o, en el otro de los casos, se la niega como en el de Hobbes. Antes bien, el pensador italiano, más lejos de Hobbes, Rousseau, Heidegger y del propio Kant para pensar la *comunidad* y más cercano a Hölderlin, Nietzsche, Bataille y Nancy apostará a la figura del mar, pues en lo ilimitado de éste se nos revela la finitud de la existencia.

> Porque el mar constituye exactamente el lugar de la «contienda» (…) El mar es el lugar de lo impropio, del alejamiento de la casa y del vagabundeo. La forma móvil y extrema de esa escisión a la que somos abandonados. El elemento del desarraigo, y por ello mismo de la pérdida de dominio de nuestro destino. Que seamos navegantes significa esto: nuestra condición es la de un viaje lejos de nosotros mismos[510].

[509] C 97 [163].
[510] C 107 [177].

§12. El «paradigma inmunitario»

Ha sido Derrida el primero en señalar, como lo esbocé en el parágrafo (§2) de esta investigación que tanto Agamben como Foucault no incorporaron las reflexiones de Heidegger a propósito de su interpretación zoológica del hombre y su condena al biologismo, así como la técnica y el cristianismo como rejillas interpretativas dominantes del *logos* y la *zoé*. No obstante, tal falencia sí ha sido intuida y tenida en cuenta por Esposito, quien entiende el asunto del cuerpo en Heidegger como un problema que no es asumido y definido biológicamente[511]. En este orden de ideas, el pensador italiano, a propósito de Heidegger, y adhiriendo al análisis de la *carne* acometido por Merleau-Ponty, dirá que "cabría incluso afirmar que el punto ciego al que éste llega en relación con el análisis del *bíos* se origina, justamente, en un fallido o inadecuado encuentro con el concepto de carne"[512]. Es por eso que como el mismo Esposito lo señala "es precisamente desde esta perspectiva sobre Heidegger que las reflexiones de Merleau-Ponty comienzan a cobrar gran importancia para mí"[513]. Por lo tanto, la tesis de Esposito consiste en sostener que el «cuerpo» es el terreno en donde se relacionan la política y la vida.

La investigación de la biopolítica de Esposito ha tomado como una de sus vías de exploración a Bataille, pero es Merleau Ponty quien lleva a cabo una crítica a los desarrollos parciales emprendidos por Husserl y Heidegger acerca de la vida: el primero al hablar de «vida de la conciencia» y el segundo al referirse al *Dasein* y a la «vida fáctica». Ambos, Husserl y Heidegger, no darían cuenta de la vida de modo cabal, es decir de lo vivido (*erleben*) y el vivir (*leben*).

---

[511] En *Carta sobre el Humanismo,* es el mismo Heidegger quien señala que "entre todos los entes, presumiblemente el que más difícil nos resulta de ser pensado es el ser vivo, porque, aunque hasta cierto punto es el más afín a nosotros, por otro lado está separado de nuestra esencia ex-sistente por un abismo. Por el contrario, podría parecer que la esencia de lo divino está más próxima a nosotros que la sensación de extrañeza que nos causan los seres vivos (…)". En Heidegger, Martin, «Carta sobre el humanismo». En *Hitos*. Madrid: Alianza editorial, 2001, p. 268. Para la crítica acometida por Günter Anders a la «pseudo-concretud de la vida fáctica» de Heidegger, ver Anders, Günter, «Heidegger, esteta de la inacción». En *Cinco Voces judías,* Buenos Aires: Bordes Manantial, 2008, p.p. 65-111.

[512] BBF 174 y 175 (160) [257].

[513] Campbell, 2006b, 49, 8pgs. La traducción es mía.

a. *Inmunidad* y *comunidad*

El autor de *Immunitas* acomete una genealogía moderna de la biopolítica. Tal empresa es llevada a cabo en virtud de la necesidad de articular lo que él denomina «las dos voces» que constituyen a la biopolítica en una «caja negra». Esposito subraya que la biopolítica comporta una «indecidibilidad» en la medida en que es un fenómeno de dos caras en que la vida y la política se relanzan en un juego perpetuo. Una voz o cara consiste en que la vida debe ser salvada, conservada, potenciada, creada y producida, mientras la otra "dice" y "muestra" que la vida debe ser destruida, negada, aniquila, pues se trata de una vida indigna de ser vivida. El objetivo que persigue el autor italiano es, por lo tanto, exponer el «paradigma inmunitario» como el eslabón que, por una parte, articula tanto el carácter afirmativo y positivo como el negativo y *thanatopolítico* de la biopolítica y, por otra, lo que une a la biopolítica con la modernidad, asunto, este último, al que según Esposito a Foucault le faltó abordar. En palabras del pensador italiano: "es preciso remarcar un elemento que restituye el eslabón faltante de la argumentación foucaultiana: el nexo peculiar que ese paradigma instituye entre biopolítica y modernidad"[514]. En consecuencia, la tesis formulada por el autor de *Immunitas* estriba en argumentar que el origen de la biopolítica es moderno y, además, que para desentrañar la dinámica de funcionamiento de esta «caja negra» es menester establecer el tipo de relación entre la *immunitas* y la *communitas*. En definitiva, se trata de una relación dialéctica en la que, como ya veremos, cada término se interpela recíprocamente.

Por una parte, la *immunitas* como concepto temático del autor y elevado por él a estatuto de paradigma (*paradigm inmunity*) es capital no sólo de cara a entender el enigma de la biopolítica sino también para dar cuenta del «propio presente». De esto dan fe los diversos usos que en sus respectivos contextos de investigación dieron al término *inmunidad* autores como Nietzsche, Peter Sloterdijk, Agnes Heller, Baudrillard, Donna Haraway, Plessner, Gehlen, Luhmann y Derrida; no obstante, en su obra *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Esposito se enfoca y pasa revista a los aportes de autores

[514] BBF xiii (9) [17].

como Weil, Benjamín, Girard y Luhmann, quienes contribuyen a pensar el estrecho y dramático vínculo que en la Modernidad anuda a la *inmunidad* con la ley.

En Weil ya se perfila cómo el *munus* tiene que ver más con las obligaciones, esto es con la «propia expropiación», que con los derechos adquiridos en el seno de la *comunidad*, pues estos últimos inmunizan a los individuos del peligro de pérdida de identidad, pero al precio de que el derecho conserva la vida sacrificándola al sustraer de ella toda «vida justa o común». En Benjamin, la *Gewalt* en tanto violencia, anuda en una misma figura fuerza y derecho, pues la «vida desnuda» (*das blosse Leben*) es condenada perpetuamente por el derecho a volver dentro de sus límites biológicos en un esfuerzo de este derecho por inmunizar la vida de su incesante impulso a ser más que mera vida. En este punto cabe recordar la voz de Agamben, cuando en su libro *Homo sacer* I se refiere a la «exclusión inclusiva» o excepción de la *zoé* en la *pólis*: "como si la política fuera el lugar en que el vivir debe transformarse en vivir bien, y fuera la nuda vida lo que siempre tiene que ser politizado[515]. Girard, por su parte, contribuirá a Esposito con la idea de la venganza jurídica y de la lógica del sacrificio como procedimientos de «autoinmunización» de la *comunidad*, que operan como protección y, a su vez, negación de la vida. Se trata de comprender cómo el exceso de inmunización y protección desencadena violencia y destrucción. Finalmente, para Luhmann desde el siglo XVIII asistimos a una inmunización de todo el sistema social.

La tesis de Esposito es que la biopolítica aparece en el momento en que la política se articula con el «paradigma inmunitario» para capturar a la vida en su dimensión biológica tomando como blanco de su actividad al cuerpo, porque así como éste se convierte en "el lugar privilegiado para el despliegue de la vida, también es donde más se advierte la amenaza de la muerte"[516]. Ahora bien, lo interesante que plantea este autor, entre otras cosas, es que la *inmunización* que se identifica con la ley se esparce como pólvora a toda la sociedad, como lo entrevé Luhmann. Así, por ejemplo, una de esas esferas en que prolifera el «dispositivo de inmunización» es la religión, y por eso ésta en su acepción etimológica y en su carácter inmunitario no sólo deja ver que lo sacro se bifurca en sentido biológico y jurídico, sino también evidencia dos efectos que son los de la lógica

[515] HS 12 [17].
[516] I [161].

del *phármakon:* la religión salva y sana (*Hierós, sacer*), pero también impide, prohíbe y excluye (*hágios, sanctu*s). Por eso, no es gratuito que Derrida aluda en *Foi et Savoir* a la religión (creencia religiosa o lo sacrosanto) a la que no se le puede imaginar sin sacrificio y sin oración (*l'ellipse du sacrifice*)[517], ya que junto con el saber (tecnociencia o cálculo), en último término, son un deseo por conducir al ser vivo más allá de su reproductibilidad mecánica. Por lo tanto, Esposito, siguiendo a Derrida, al abordar la cuestión de la función inmunitaria de la religión, sugiere que ya en el contexto moderno la *inmunización* es la función y el modo en que el mismo hombre se configura (Pasaje de la teodicea a la antropodicea dirá Esposito)[518].

Ahora bien, lo que resulta de su propia cosecha, para el caso del filósofo italiano radica en cuatro cuestiones: en primer lugar, la *immunitas* se aplica en oposición a la *communitas* y de manera particular al individuo que hay que defender de los efectos expropiativos de ésta, de modo que el inmune es quien "no debe nada a nadie según la doble acepción de la *vacatio* y la *excusatio*: ya se trate de autonomía originaria o de la dispensa de una deuda contraída anteriormente, lo que cuenta en la determinación del concepto es el estar exento de la obligación del *munus*- sea personal, fiscal o civil"[519]. En segundo lugar, la *inmunidad* se correlaciona dialécticamente con el término *comunitas*, es decir lo que el autor denomina «simetría contrastiva». Por esto es que Esposito hablará de la «aporía inmunitaria de la comunidad», la cual se sitúa a la base del nacimiento de las naciones europeas. En tercer lugar, está orientada no sólo dentro del contexto jurídico, sino también médico, lo cual resulta útil, primero, para interpretar el rasgo potencial y productivo de la *inmunidad* (prótesis) y, segundo, para efectuar una lectura de carácter «autodestructivo» como en Derrida. En este sentido, lo que es protección de la vida, es decir la *immunitas* se convierte al romper cierto *umbral*, esto es, en la modernidad, en negación de la vida misma. En cuarto lugar, hay una relación estrecha entre *inmunidad* y modernidad o «caracterización moderna» de la primera, lo cual quiere decir que "sólo la modernidad hace de la auto conservación del individuo el presupuesto de las restantes

[517] *Cfr*. Derrida, 1996, p. 41.
[518] I [114].
[519] I [14].

categorías políticas, desde la de soberanía hasta la de libertad"[520]. De este modo se pone en evidencia por el autor italiano la relación dialéctica y aporética entre *comunidad* e *inmunidad*.

La clave de Esposito para una «biopolítica afirmativa» radica en deconstruir el *umbral* de "indecidibilidad" operado en la mutua remisión entre los conceptos de vida y política. Por consiguiente, a diferencia de Agamben que hace de las figuras paradigmáticas del *campo de concentración,* el *homo sacer,* el *estado de excepción* y el *musulmán* figuras topológicas del *umbral* en el que la vida y la política entran en una relación de "indecidibilidad", el autor de *immunitas* enfatiza en el *cuerpo* como "terreno más inmediato para la relación entre política y vida porque sólo en aquel esta última parece protegida de lo que amenaza con corromperla o de su propia tendencia a sobrepasarse, a alterarse. Es como si la vida-para mantenerse como tal- tuviera que ser comprimida y custodiada en los confines del cuerpo"[521]. Por lo tanto, Esposito no piensa el cuerpo del individuo ni el cuerpo soberano de las naciones, inscrito en el *umbral* agambiano de indeterminación, sino en "el cuerpo, a la vez desgarrado y unificado, del mundo"[522]. En consecuencia, para el pensador italiano el *cuerpo* es entendido no como una substancia o realidad maciza y cerrada herméticamente, sino que "lejos de constituir un dato definitivo e inmodificable, es un constructo operativo abierto a un continuo intercambio con el ambiente circunstante"[523]. Es ésta, naturalmente, una clara referencia a la fenomenología del *cuerpo* y de la *carne* de Merleau Ponty, para quien el ser humano *es* un *cuerpo* «*Leib*» *y* también *tiene* un *cuerpo* «*Körper*». Tal distinción conceptual no implica una separación en la realidad, pues el ser humano comporta una experiencia inaugural, una «especie de reflexión», anterior a los actos reflexivos, irreductible de la constitución de la «carne». De este modo el ser humano en el acto mismo de percibir se experimenta como cosa sensible, lo cual hace posible que repare en que *tiene* un cuerpo que *es* el suyo.

[520] BBF xiii (9) [17 y 18].
[521] I [26].
[522] BBF xv (11) [20].
[523] I [30].

b. *Cuerpo* y *carne*

En lo que sigue, trataré de exponer los elementos más destacados de la concepción del *cuerpo* y de la *carne* en Merleau Ponty con el fin de extraer los rendimientos, proyecciones, pero también limitaciones de la «biopolítica afirmativa» de Esposito: dichos rendimientos teóricos de la toma de distancia de Merleau Ponty respecto de la fenomenología clásica de tipo Husserl y también de Heidegger se realizan por la tematización del *cuerpo* y de la *carne* lograda, como veremos más adelante, por la categoría de «quiasmo», pues es el *quiasmo* entre el *cuerpo* y la *carne* lo que haría imaginable una «biopolítica afirmativa» para Esposito.

En el curso del *Collège de France* de 1959-1960, Merleau Ponty emprende las descripciones que le llevan a estudiar la interpenetración entre el *cuerpo* y el *mundo*, las cuales son contemporáneas a las que hace en el artículo en homenaje a Husserl: *Le philosophe et son ombre*, siendo, quizás, el rendimiento teórico más importante el extraer la descripción fenomenológica de la constitución del «cuerpo propio»: la descripción del «cuerpo estesiológico» o la «carne del cuerpo». En este sentido, Merleau Ponty parte de la experiencia primaria e inaugural del cuerpo, de *nuestro* cuerpo. Para este autor la corporalidad comporta una faceta sensible y otra sentiente que en virtud de la «reflexión corporal», «se ve viendo y se toca tocando», lo cual no es otra cosa que el «cuerpo propio»: visible y sensible para sí mismo. El *cuerpo* comporta, entonces, para Merleau Ponty una «ambigüedad» o «reversibilidad»[524], derivada esta última de Husserl cuando pone en juego el ser sensible y lo sentido, pues se auto trasciende en una interioridad y exterioridad de manera simultánea. De este modo la *carne*, sin agotarse en él, es cuerpo físico que es vivido sensiblemente (*Leibkörper*). Tal «experiencia-fuente» (Merleau-Ponty) es desdibujada por dos posturas que niegan la experiencia irreductible con nuestro cuerpo vivo: la primera al

[524] "Ambigüedad" es utilizado en la *Fenomenología de la Percepción* por el filósofo francés para atribuirlo al doble sentido del cuerpo, tanto corporal (*Körper*) como vivido (*Leib*). El cuerpo vivido "trasciende" al cuerpo fisico o "cadavérico" dotándole de significado a la existencia, es decir, que no se agota en lo biológico pero siempre permaneciendo enraizado en él. En palabras de Merleau Ponty: "la experiencia del propio cuerpo nos revela, por el contrario, un modo de existencia más ambiguo" En Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: editorial Planeta- De Agostini, 1985, p. 215. Es en *Lo visible y lo invisible* cuando este autor bautiza a este movimiento del cuerpo con el nombre de «*réversibilité*», "reversibilidad entre el vidente y lo visible, el tangente y lo tocado" Merleau-Ponty, Maurice, 1964, 191 [183].

pensar al ser humano como una cosa natural más entre las cosas de la realidad física del mundo. La segunda, al concebirlo también como cosa entre cosas pero como una conciencia pura o sujeto trascendental fuera del mundo (como punto de vista absoluto) de donde se dispensa la *totalidad* del sentido y el valor del ser del mundo. No obstante, lo que es adoptado y adaptado por Esposito, precisamente, es ese carácter de «reversibilidad» en lo que atañe al «carácter binario constitutivo del cuerpo», cuyos efectos de la biopolítica en él son descritos del modo siguiente: "entre vida y muerte, crecimiento y deterioro- hace al cuerpo la zona liminar en cuyo interior se ejerce la intención inmunitaria de la política: demorar cuanto se pueda el paso de la vida a la muerte, empujar la muerte al punto más alejado de la actualidad de la vida. El cuerpo es a la vez el campo y el instrumento de este combate"[525]. En resumen, en palabras del pensador italiano, "en Merleau Ponty la carne viviente constituye el tejido que relaciona existencia y mundo"[526].

Cuando en la *Phénoménologie de la perception,* el pensador francés se refiere al *cuerpo propio* (*corps propre*), lo hace dentro del contexto de la descripción de la *vida* para una conciencia; no obstante, como dice en esta obra: "el cuerpo no es, pues, un objeto. Por la misma razón, la consciencia que del mismo tengo no es un pensamiento, eso es, no puedo descomponerlo y recomponerlo para formarme al respecto una idea clara. Su unidad es siempre implícita y confusa"[527]. Asimismo, el filósofo francés al acometer una fenomenología de la vida señala en *La structure du comportament* que el «comportamiento» como forma (*Gestalt*) de significación se relaciona con la vida biológica o corporal, la cual se trasciende a sí misma, desde el orden vital hasta el orden humano. En este orden de ideas, el ser vivo se comporta en su entorno (*Umwelt*) no mediante reacciones mecánicas sino dando un sentido o significación a éste. Tal significación es permitida por el juego dialéctico entre la receptividad y la espontaneidad en la vida, porque ésta actúa hacia fuera abriendo un campo de significación. Al hablar de significación, se pone de manifiesto una *intención* que, no obstante, no es expresión de una conciencia, sino que es expresión de la *totalidad* o *forma* de la vida misma: «la idea de *significación* permite conservar sin la

[525] I [161].
[526] BBF 175 (160) [257 y 258].
[527] Merleau-Ponty, Maurice, 1985, p. 215.

hipótesis de una fuerza vital la categoría de vida»[528]. La vida, subraya Merleau-Ponty, siguiendo a Uexküll: diseña su "mundo", su cuerpo es uno sólo con él, genera una *Umwelt*[529]. Es por eso que el pensador francés señala que el ser es una suerte de «*mise en forme*» de mundo, pues con su comportamiento "muestra a las claras el esfuerzo de una existencia arrojada en un mundo cuya clave desconoce"[530]. En todo caso, para que haya «mundo» debe haber un juego recíproco entre pasividad y actividad, y por eso la vida es para Merleau-Ponty, la concreción de un «tercer orden» más allá del orden de la cosa y de la conciencia, en el que se supera la división entre lo dado y lo producido.

La clave de tematización del cuerpo humano como *cuerpo* de percepción y movimiento está en lo que Merleau-Ponty denomina la «teoría de la *carne*» [*théorie de la chair*] o «filosofía de la *carne*» [*philosophie de la chair*]: la «carne» del cuerpo humano que nos hace comprender la «carne» del mundo. Quiero detenerme aquí, porque, precisamente, para Esposito el nazismo diferenció tajantemente entre «vida calificada» y «vida biológica» con el nefasto resultado de rechazar la *carne*, bajo el pretexto de que ésta al carecer de su «resonancia vital» había que expulsarle hacia la muerte, de manera que la consecuencia *thanatopolítica* de dicha biopolítica fue la de sacrificar una «existencia sin vida». No es fortuito, entonces, que el filósofo italiano proponga una «biopolítica afirmativa» que plante cara al nazismo y a la *thanatopolítica* a partir de las figuras de la *carne*, la *norma* y el *nacimiento* en oposición a las de *cuerpo, ley* y *nación*, lo cual es también "pensar la política en la forma misma de la vida"[531].

Ya Agamben aunque leyendo a Bichat haya esbozado la «escisión fundamental» de todo organismo en el que conviven el animal que existe dentro -«*l'animal existant en dedans*»- y el animal que vive afuera- «*l'animal vivant au-dehors*»-, soslaya la cuestión del *cuerpo-carne* como noción importante para entender la biopolítica. Su énfasis, por una parte, en el «envilecimiento de la muerte» y, siguiendo a Arendt, en la «fabricación de

[528] Merleau-Ponty, Maurice, *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Hachette, 1953, p. 219.
[529] *Cfr*. Merlau-Ponty, Maurice, *La nature*. Notes du Collège de France, parís: éditions du Seuil, 1995, p. 202.
[530] Merleau-Ponty, Maurice, *Causeries 1948*, Paris : Editions du Seuil, 2002, p. 40. [Versión en castellano : *el mundo de la percepción. Siete conferencias*, México D.F : Fondo de Cultura Económico, 2002, p. 43. La traducción es mía.
[531] BBF xvi (12) [22].

cadáveres» como cuestión central de Auschwitz y, por otra, en «la muerte cerebral» le conducen a lo que denomino una "antropología del *umbral*", pues para éste "el hombre está siempre, pues, más acá y más allá de lo humano, es el *umbral* central por el que transitan incesantemente las corrientes de lo humano y de lo inhumano, de la subjetivación y de la desubjetivación, del hacerse hablante del viviente y del hacerse viviente del logos[532]. Ahora bien, un paso hacia delante de aproximación, pero que, sin embargo, no lo culmina cabalmente en la biopolítica es Esposito, cuando a través de la noción de *cuerpo* como «lo que experimenta la mordedura del mal» lo acerca a Canguilhem en el tema de los valores negativos de la vida, para quien "la muerte está en la vida, y la enfermedad es signo de ello (…) Las enfermedades son instrumentos de la vida mediante los cuales el viviente, tratándose del hombre, se ve obligado a confesarse mortal"[533].

Es en este punto, en el de definir el *cuerpo* como «lo que experimenta la mordedura del mal», en donde Esposito se vincula a Merleau Ponty mediante la idea del *cuerpo* humano como campo de la sensibilidad [*Empfindbarkeit*] que nos relaciona con un mundo. Por eso no es gratuito que el pensador francés sostenga que "mi cuerpo está hecho de la misma carne que el mundo (es un ser percibido), y que además el mundo participa de la carne de mi cuerpo, la refleja, se superpone a ella y ella a él (lo sentido colmo de subjetividad y materialidad a la vez), están en una relación de transgresión o de encabalgamiento"[534] . Esta sensibilidad es empatía [*Einfühlung*] con los otros, los demás animales y las cosas, como variantes de mi corporalidad, y no como *meras cosas* [*blosse Sachen*] dadas a un espectador [*Zuschauer*], a un *Kosmotheorós*, porque precisamente mi cuerpo, un sensible en el mundo, no está oculto en el conocimiento de mi mundo: «soy testigo de mi *Umwelt* »[535]. Sólo por un acto voluntario y consciente posterior nos convertimos en sujetos teóricos desencarnados. Pero, evidentemente, no somos originariamente sujetos teóricos, hay una experiencia originaria que funda la posibilidad de

[532] Agamben, 2010c, p. 142.
[533] Canguilhem, George, *Escritos sobre la medicina*, Buenos Aires: Amorrortu, 2004, p. 47.
[534] Merleau Ponty, 1964, p. 297 [299].
[535] *Cfr*. Merleau-Ponty, 1995, p.p. 278 y 279.

ese sujeto. Esa experiencia que se da a partir del mundo percibido es, primariamente, una *relación de ser* y no de conocimiento[536].

c. «Cuerpo quiasmático» y "biopolítica"

La importancia del cuerpo para la biopolítica queda ilustrada por Esposito en la siguiente cita: "al poner al cuerpo en el centro de la política y a la posibilidad de la enfermedad en el centro del cuerpo, la biopolítica hace de ésta, por una parte el margen externo del que la vida debe distanciarse continuamente; por otra, el pliegue interno que la reconduce dialécticamente a sí misma[537]. Esposito es el autor contemporáneo que, quizás, se aproxima más a ver en el *phármakon* el "movimiento" propio de la biopolítica, pues él define al primero como "una no-sustancia, una-no identidad, una no-esencia. Pero sobre todo algo que se relaciona con la vida desde el fondo de su reverso (…) He aquí el movimiento secreto del *phármakon*: la incruenta potencia que arrastra a la muerte al contacto con la vida y expone a la vida a la prueba de la muerte"[538]. Pero, el problema radica en que el filósofo italiano aplica el *phármakon* al mecanismo *inmunitario* y no lo traslada al *cuerpo* con todos los rendimientos y efectos de la "biopolítica en términos de *phármakon*".

Lo que quiero subrayar es que dado que el pensador italiano en su libro *Bíos* muestra cómo el nazismo establece la nefasta relación entre biopolítica e inmunización en la idea de un *cuerpo* que se «cierra», su afán de abrirlo de nuevo lo lleva a una «biopolítica afirmativa», clausurando así el movimiento de "indecidibilidad y pendularidad" que vertebra a la "biopolítica". En este sentido, este autor pierde de vista algo importante para el estudio de ésta: y es que el mal y el antídoto; el veneno y la cura vertebran el *cuerpo-carne* sin esculpirlo en una totalidad maciza, sino, por el contrario, lo abandona al amparo de la no-identidad, la no-esencia, la no-sustancia. Sostengo que, precisamente, tal tensión es lo que hace, precisamente que el *cuerpo* pueda concebirse como realidad viviente.

[536] *Cfr.* Merleau-Ponty, 1995, p. 272.
[537] I [26 y 27].
[538] I [181].

Ciertamente, Merleau Ponty le brinda a Esposito la posibilidad de romper tal noción de *cuerpo* y de allí su fenomenología de la *carne*, pues para el pensador italiano el *quiasmo* entre el *cuerpo* (*Körper*) y la *carne* (*Leib*)[539] abre las compuertas hacia una «biopolítica afirmativa». La *carne* en tanto constitutivamente deformada y plural hace posible esto último. De allí que la propuesta de Esposito se oriente a pensar el *cuerpo* biopolítizado para situarse en la *carne* anónima. Merleau-Ponty describe el enigma del *cuerpo*, «cosa y medida de todas las cosas», en el curso de 1959-1960, "Naturaleza y Logos: el cuerpo humano", contenido en *La Nature*. Para él existe una relación del *cuerpo* consigo mismo en la cual es tocante-tocado[540]. Desde la perspectiva de una fenomenología del *cuerpo*, éste no es "sólo una realidad observable como objeto, sino que es una dimensión del propio ser, pues como lo plantea este autor desde la fenomenología de la «existencia corpórea», el cuerpo es el «medio» de nuestro «ser-hacia-el-mundo»"[541]. Por lo tanto, si el *cuerpo* ya no es concebido como una estructura pasiva y receptora y, por consiguiente la conciencia reflexiva y expresiva vive corporal y mundanamente, el *cuerpo* es como lo señala Esposito: «el terreno más inmediato para la relación entre política y vida». Por lo tanto, es el cuerpo humano o en cuanto animal de percepciones y movimientos que somos, que se configura como medida y patrón del mundo. El *cuerpo* es cosa y medida del mundo en virtud de la relación existente entre el *cuerpo* y el *mundo* (*Umwelt*) y entre la percepción y el movimiento del cuerpo humano.

Lo que iré desarrollando es que la "biopolítica como *phármakon*" y no la «biopolítica afirmativa» permite sacar los rendimientos teórico-prácticos al «cuerpo quiasmático» presente en Merleau Ponty y adoptado por Esposito, ya que toma como blanco al *cuerpo*, pero no solamente como mero hecho empírico, sino en su significación ontológica: "Mi cuerpo es en grado sumo lo que toda cosa es: *un eso dimensional*. Es la

[539] Esposito define la «carne» como lo propio e impropio a la vez, es decir como "entramado unitario de la diferencia entre los cuerpos, la impertenencia, o, mejor, la intrapertenencia, la cual hace que aquello que es diferente no se cierre herméticamente en su interior sino que quede en contacto con su propio afuera (…) La carne no es otro cuerpo ni lo otro respecto del cuerpo: e simplemente la modalidad de ser en común de aquello que se quiere inmune" I [171 y 172].
[540] *Cfr.* Merleau-Ponty, 1995, p. 285.
[541] Gallo, Luz Elena, «El ser-corporal-en-el-mundo como punto de partida en la fenomenología de la existencia corpórea», en Pensamiento educativo, Vol 38, (julio 2006), p. 47.

cosa universal"[542]. De manera que la "biopolítica como *phármakon*" "prende" en la «brecha originaria» o «diferencia carnal» que consiste en la no coincidencia entre la carne (*Leib*, *chair*) y cuerpo (*Körper*). Tal no coincidencia, o también "obstinada resistencia de la carne a hacerse cuerpo"[543], son descritas por Esposito del modo siguiente:

> Esta imposibilidad de co-pertenencia esencial, o de co-donación simultánea, que hace que siempre quede en suspenso el quiasma entre mano que toca y mano tocada, tiene el efecto de deshacer toda identificación posible entre carne y cuerpo. Hay en la carne algo- como un hiato o una cesura originaria- que se resiste a la incorporación invirtiéndola en un movimiento opuesto de desincorporación[544].

Los efectos de la "biopolítica como *phármakon*", entre, por una parte, el *cuerpo* materia o *cuerpo* como cosa corpórea (*Körper*) y, por otra, el *cuerpo propio*, vivido (*Leib*) no deben ser interpretados como acaeciendo sobre dos fenómenos distintos, sino como dos modos de ser de la corporalidad. Es por eso que el concepto de «cuerpo quiasmático» es capital porque "aparece el cuerpo tanto como cuerpo-tenido como el cuerpo-vivido"[545]. Esto es posible porque el sistema percepción-movimiento da lugar a un *cuerpo* en permanente exceso de sí mismo, abierto con el mundo, capaz de cerrar el circuito con las cosas (*le mesurant des choses*); del mismo modo, el *cuerpo-mundo* es uno sólo, pero en el sentido inverso a la pareja percepción-movimiento, es decir, en el exceso de interioridad constitutiva del *cuerpo*, y por eso paradigmático (*étalon des choses*): interpreta un *mundo* (*Welt*), lo proyecta, y no sólo es fusión con un *Umwelt*[546]. Dado que el *mundo* es una prolongación del *cuerpo* y el *cuerpo* una prolongación del *mundo*, la "biopolítica como *phármakon*" hace de la política una incesante intervención de la vida y que, a su vez, el exceso de la vida sea capturada en la política.

[542] Merleau-Ponty, 1964, 308 [312].
[543] I [169].
[544] I [169].
[545] Gallo, 2006, p. 49.
[546] *Cfr*. Merleau-Ponty, 1995, p.p. 279 y 284.

§13. Agamben y Esposito: clausura y apertura de la «caja negra» de la biopolítica

En los dos parágrafos anteriores (§11 y §12) expuse los elementos más importantes que vertebran el enfoque de «biopolítica afirmativa y global» de Roberto Esposito, subrayando la «disyunción teórica» y «discontinuidad histórica» en la que incurre. Del mismo modo, presenté en los parágrafos §9 y §10, articulados éstos al Capítulo 3. «Biopolítica y totalitarismo: «identificación teórica» y «continuidad histórica» en Agamben», los rasgos constitutivos de la visión agambiana *thanatológica* de la biopolítica, la cual desemboca en una «identificación teórica» y «continuidad histórica». Ambas posturas entregan una representación con contornos definidos de la biopolítica, clausurando su "movimiento pendular e indecidible" y paralizando los efectos farmacológicos de "veneno" y "remedio".

A continuación veremos cómo Agamben intenta descentrarse del enfoque *thanatológico* de la biopolítica sin que ello implique virar hacia una «biopolítica afirmativa» como sí la formula Esposito. En este sentido, Agamben acuña nociones como las de «uso» e «inoperosidad» que considero importantes al menos para interrumpir parcial, temporalmente y provisoriamente los efectos venenosos, negativos y destructivos de la biopolítica, pero no como solución definitiva. Por otra parte, esbozo cómo las tres estrategias desplegadas por Esposito frente a los «dispositivos de inmunización» nazi, si bien, abren la «caja negra» de la biopolítica hacia su lado positivo y esperanzador; no obstante, vuelve a ser cerrada, por cuanto a la luz de los desafíos de fenómenos actuales como la biotecnología, las inmigraciones, el terrorismo, etc., la vida y la política se mueven más vertiginosamente que nunca, dejando ver en su "performatividad" sus efectos tanto curativos como venenosos, efectos venenosos que desde la propuesta de Esposito serían soslayados. Finalmente, diré que tendremos que pasar de estos dos intentos fallidos por descifrar el enigma o «caja negra» de la biopolítica a considerarla en términos de antisustancia misma o de no representación: la "caja de pandora" que contiene al tiempo tanto el remedio como el veneno.

a. «Uso» y «propiedad»

Es en virtud de dos elementos dispares, pero complementarios, como en Agamben cobra relieve la categoría de «uso»: en primer lugar, de la llamada «máquina gubernamental» o «máquina jurídica» que produce la *nuda vida* a través del «uso» del *estado de excepción*, convirtiéndose en regla; en segundo lugar, del hecho de que el derecho no tiene por fundamento ni a la naturaleza ni a Dios, sino al «uso». En este caso, la «máquina gubernamental», que trabajaba ya desde el imperio romano, deja ver los efectos funestos de su configuración histórica por el *uso* en la siguiente descripción realizada por el pensador italiano:

> El Estado espectacular integrado (o democrático-espectacular) es el estadio extremo de la evolución de la forma Estado, hacia el que se precipitan apresuradamente las monarquías y repúblicas, tiranías y democracias, regímenes racistas y regímenes progresistas (…) A pesar de las apariencias, la organización democrática-espectacular-mundial que se va delineando de esta forma corre el peligro de ser, en realidad, la peor tiranía que se haya conocido nunca en la historia de la humanidad[547].

El problema del *uso* en el pensador italiano dice relación con el hecho de que éste, la *praxis*, la *apariencia*, el *rostro* se convierten en objetos de captura del «dispositivo de *estado de excepción*» con el fin de situarlas dentro del contexto jurídico. Cuando el *estado de excepción* se convierte en regla, siendo éste la nota predominante del Estado-nación, tal *uso* del derecho no es neutral o inofensivo, sino que transforma de inmediato la realidad histórico-político y social del ser humano, pues la vida del ciudadano se convierte en una zona de indistinción entre la «lupinización del hombre» (el *musulmán*, el *refugiado*, el *enfermo terminal*) y la «hominización del lobo» (el *poder soberano*). Por lo tanto, la «máquina jurídica» deviene en «máquina letal» cuando la vida y el derecho entran en un *umbral* de indiferenciación y cuando la *auctoritas* y la *potestas* coinciden en una persona. El mismo Agamben recurriendo a la figura kafkiana de «La madriguera» (*Der Bau*), tomada de un encuentro suyo con Heidegger en 1966, cuando frecuentaba en Thor el seminario sobre Heráclito, dirá, precisamente, que el espacio político de Estado- nación no ha sido otra cosa que un intento o experimento que empieza por ser una obsesión por construir «patrias o casas», pero que, igual al topo, termina construyendo para los pueblos

[547] Agamben, 2010e, pp. 73 y 74.

trampas sin salidas[548]. De allí que según este autor asistimos a una política contemporánea del espectáculo en la cual el ocaso del Estado nación parece perpetuarse en la arcaica figura de un *poder soberano* que se alimenta de la *nuda vida*.

Asistimos a una crisis de legitimación creciente de los Estados nación cuyo signo más visible es la hiperinflación de leyes con que tratan de legitimarse. Crisis, también, porque el espacio político que, en último término, es *umbral* de indiferenciación entre el hecho y el derecho, que toma como modelo biopolítico la excepción, ha sido apropiado por un Estado cuyo poder se funda no sólo en el *uso* monopolizado de la violencia, "sino en el control de la apariencia (de la *doxa*)"[549]. Dicha empresa de «apropiación» de la apariencia por la violencia que es característica del ser humano al querer reconocerse a sí mismo apropiándose de su apariencia, pues los animales al habitar en lo abierto no se conducen bajo la lógica de lo propio, también es la misma de los Estados totalitarios y de la democracia, porque

> La política totalitaria moderna es, por el contrario, voluntad de autoapropiación total, en que o bien lo impropio (como sucede en las democracias actuales avanzadas impone en todas partes su dominio en una irrefrenable voluntad de falsificación y de consumo) o bien (como sucede en los llamados Estados totalitarios) lo propio pretende alejar de sí toda impropiedad. En ambos casos, en esta grotesca falsificación del rostro, se pierde la única posibilidad verdaderamente humana: la de apropiarse de la impropiedad como tal, la de exponer en el rostro la *propia* sencilla impropiedad, la de caminar oscuramente en su luz[550].

Para el pensador italiano, lo que late en el "corazón" mismo de la máquina del poder gubernamental cuyos dos polos constitutivos son el *Reino* y el *gobierno*, es la *Gloria*[551], la cual opera a manera de *umbral* del siguiente modo: "define el Reino y la esencia, ella también determina el sentido de la economía y el Gobierno. Permite así soldar la fractura entre teología y economía, algo que la doctrina trinitaria no logró realizar completamente, y que sólo en la figura deslumbrante de la Gloria parece encontrar una posible conciliación"[552]. Se trata, entonces, de una «máquina» dividida en dos planos: trascendente e inmanente; *auctoritas* y *potestas*, cuyo gobierno de los hombres y de las cosas es llevado

[548] *Cfr*. Agamben, 2010e, p. 116.
[549] Agamben, 2010e, p. 82.
[550] Agamben, 2010e, p. 84.
[551] Agamben define la «*Gloria*» como "la zona incierta en la que se mueven aclamaciones, ceremonias, liturgias e insignias". RG, 209 [331].
[552] RG 253 [403].

a feliz término cuando estas dos caras están encastradas. En este orden de ideas, para el filósofo italiano: "el gobierno sólo es posible si Reino y Gobierno están correlacionados en una máquina bipolar: esto es específicamente lo que resulta de la coordinación y de la articulación de la providencia general y la providencia especial – o, en términos de Foucault, del *omnes* y del *singulatim*"[553]. Ahora bien, si en palabras del mismo Agamben "el dispositivo gubernamental funciona porque ha capturado en su «centro vacío» la inoperosidad de la esencia humana. Esta inoperosidad es la sustancia política de Occidente, el nutriente glorioso de todo poder"[554], ¿cómo escapar de la «máquina gubernamental»? ¿Cómo sustraerse a su acción apetitiva, a lo «propio», que devora y consume?

Como resultado de la arqueología de la *Gloria*, Agamben no sólo conecta con las investigaciones emprendidas en *Homo sacer I* en torno a la «fractura biopolítica» del «proyecto democrático-capitalista», sino con la «por venir» tarea de "pensar la política- más allá de la economía y de la gloria- a partir de una desarticulación inoperosa tanto del *bíos* como de la *zoé*"[555]. Frente a los anteriores interrogantes y como respuesta a esta tarea, Agamben parece responder con otra arqueología, esta vez de la «potencia»[556] en relación al asunto del arte de la política. Ciertamente la noción de «potencia» hace su asiento en Aristóteles como capacidad de la potencia para no pasar al acto, de tal modo que se habla de una «potencia de-no». Las otras fuentes importantes de tal noción, para el filósofo

[553] RG 130 [201].
[554] RG 269 [429].
[555] RG 284 [451].
[556] Simone Weil habla de una «acción-no actuante» como aquella en la que se actúa deshaciéndose de la propia subjetividad. Tal acción en la que el hombre enderezado su voluntad en favor de la necesidad es ejemplificada por Weil mediante una corta composición acerca de «El cuento de Las seis cigüeñas en Grimm», en el cual seis hermanas son transformadas en cigüeñas por la bruja de su madrastra y para restituirles a su forma humana, su hermana, a través de un obligado silencio, debe coser seís camisas de anémonas blancas, siendo víctima de acusaciones a las que no puede responder. En este contexto para Weil: "actuar nunca es difícil: siempre actuamos demasiado derramándonos constantemente en actos desordenados. Hacer seis camisas con anémonas en total silencio: tal es nuestro único medio de adquirir fuerza (…) Quien se ocupa durante seis años en coser anémonas blancas no se distrae nada; las anémonas son flores perfectamente puras; pero sobre todo resulta casi imposible coserlas para hacer una camisa, una dificultad que impide cualquier otra acción que altere la pureza de ese silencio de seis años (…) La única fuerza y la única virtud es la de retenerse en la acción". En Pétrement, Simone, *Vida de Simone Weil*, Madrid: editorial Trotta, 1997, p. 66. Para ver el concepto de «decreación» como "intento de superación de la absolutización del sujeto", en el cual el hombre "debe hacer desaparecer la propia individualidad y no ser más que pura transparencia de lo impersonal", véase Serratore, Constanza, Simone Weil: «La "Malheur" y el "arraigo"», dos conceptos para leer el presente. Revista Pléyade, No 4, Segundo semestre, 2009, p. 45.

italiano son Jean Luc Nancy y Maurice Blanchot, quienes aluden a la *inoperosidad*. En suma, igual que Spinoza cuando habla de «contemplación de la potencia» en cuanto experiencia de un «propio» o un «sí», Agamben pretende convertir en *inoperosa* toda «potencia de obrar».

Si bien, la *inoperosidad* es un término que podría tener importantes rendimientos para emancipar al ser humano de lo biológico y lo social[557], dos de los grandes protagonistas que en Arendt echan a perder la política, resulta paradójico que el autor del *Reino y la Gloria* aplica el término *inoperosidad* tanto a la *zoé aiônios* (la vida sagrada), pues para él Dios y la *Gloria* son *inoperosos*, como al *bíos*, pues "la vida que vivimos es sólo la vida a través de la cual vivimos, sólo nuestra potencia de obrar y de vivir, nuestra obra-bilidad y nuestra viv-ilidad. El bíos coincide aquí sin residuos con la zoé"[558]. La idea fundamental para el pensador italiano es que el ser humano no está definido por una identidad o sustancia que sea previa, de manera que no se define por una operación u obra. De allí que para él, el hombre sea *argós* o «ser de pura potencia» o «ser sin obra». En esto radica la «política que viene» para el pensador italiano, es decir: "la política nada más que la exposición de la ausencia de obra del hombre"[559].

Tal noción de *potencia* es complementada por otras como las de *testigo*, *inoperosidad*, *forma de vida*, *singular cual sea*, *profanación* con las cuales Agamben critica el biopoder. Así, por ejemplo, con respecto al *testigo*, el autor de *Lo que queda de Auschwitz* entenderá «Auschwitz» como «acontecimiento único», siendo en esto fiel a Arendt, pero rechazando también la idea de quienes osan todavía situarlo en lo indecible, inenarrable e intestimoniable. Si bien, el testimonio es según él "un proceso o campo de fuerzas recorrido sin cesar por corrientes de subjetivación y de desubjetivación"[560]; no obstante, en Agamben sí hay testimonio, pues existe «potencia de decir», sólo que a través de la impotencia. De allí que este autor señale que "la autoridad del testigo consiste en que

[557] *Cfr*. RG 274 [438].
[558] RG 274 [437].
[559] Agamben, 2010e, p. 118.
[560] QRA 147 [127].

puede hablar únicamente en nombre de un no poder decir, o sea, en su ser sujeto"[561]. Como alternativa, el autor del que nos venimos ocupando dirá que

> Un día la humanidad jugará con el derecho, como los niños juegan con los objetos sin uso, no para restituirlos a su uso regular, sino para liberarlos definitivamente de él. Lo que aparece después del derecho no es un valor de uso más propio y original precedente al derecho, sino un nuevo uso, que sólo nace después de él. También el uso, que se ha contaminado con el derecho, debe ser liberado del propio valor[562].

De ahí también que junto con Benjamin y Arendt, Agamben esté de acuerdo en que la filosofía política debe fundarse en la vida feliz, profana, o sea en una «vida suficiente»[563]. En definitiva, Agamben propone que más allá de los conceptos de «apropiación» y de «expropiación», lo que necesita ser pensado es, más bien, la posibilidad y las modalidades de un *uso libre.* Se trata de un *uso* que nos recuerda el carácter excéntrico de coleccionista que Arendt atribuye a Benjamín, como quien:

> Se lleva consigo todos los tipos de tesoros que una vez eran de propiedad pública para decorar sus paredes. (Este no es, claro está, el coleccionista de hoy que se apodera de todo aquello que posee o, según sus cálculos tendrá valor en el mercado o puede mejorar su posición social, sino el coleccionista que, al igual que Benjamin, busca cosas extrañas que son consideradas sin valor[564].

b. «Democracia biopolítica o biopolítica democrática»

Esposito formula una «biopolítica afirmativa» apoyado de la distinción conceptual en la que opone una política de la vida (*biopotenza-of life*) a una política sobre la vida (*biopotere-over life*). Lo segundo encuentra su dramática problematización en la politización de la vida biológica, esto es, cuando la humanidad del hombre una vez está "consustanciada con su pura sustancia vital, esto es apartada de toda forma jurídico-política, la humanidad del hombre queda necesariamente expuesta a aquello que puede a un tiempo salvarla y aniquilarla"[565]. Lo primero, halla su formulación cuando el autor de *Bíos* dibuja en esta obra los contornos de lo que podría ser un modelo para "pensar una biopolítica afirmativa a través de los lentes de la inmunidad"[566]. Según el mismo Campbell, Esposito da con la intuición de tal postura hacia el final del libro *Immunitas* mediante la relación madre y feto en la que el mecanismo inmunitario no conlleva una deriva

[561] QRA 147 [165].
[562] EE 109 [95].
[563] Agamben, 2010e, p. 97.
[564] Arendt, 2001, p. 205.
[565] BBF viii (4) [11].
[566] Campbell, 2008, p. xvii. La traducción es mía.

degenerativa y no toma un derrotero destructivo. Lo que llama la atención de Esposito es que en situación de «gravidez» o embarazo, cuando la madre activa el sistema inmunitario de forma continúa contra la presencia extraña y ajena del feto, en lugar de destruirlo termina protegiéndolo, pues el mecanismo de inmunidad trabaja en un doble frente: está orientado a controlar el feto, pero también se controla a sí mismo[567].

El telón de fondo que subyace al giro que opera Esposito hacia una «biopolítica afirmativa» es el Nazismo que sella la vida del ser humano con el «guante del biopoder» confinándola a tres registros: «la *normativización absoluta de la vida»*, el «*doble cierre del cuerpo»* y la «*supresión anticipada del nacimiento»*. En este orden de cosas, acerca de sus propios objetivos, el italiano dice lo siguiente: "las pautas que obtuve pretenden bosquejar los contornos, sin duda aproximados y provisorios, de una biopolítica afirmativa capaz de hacer que la política nazi de la muerte se invierta en una política ya no sobre la vida, sino de la vida"[568].

En el parágrafo segundo (§2) de este estudio, «El debate biopolítico: Foucault, Arendt, Agamben, Esposito y Derrida», habíamos advertido cómo Esposito emprende un ejercicio interpretativo que consiste en "esparcir sobre el tablero de un mundo en creciente globalización fichas que se agrupan bajo una lógica dicotómica". También señalé que en este autor "la democracia liberal y la biopolítica se suceden en una relación de continuidad, lo cual es un error, pues no hay causalidad alguna que los articule". Si bien para el autor de *Bíos,* la soberanía, la propiedad y la libertad dan cuenta del proceso de inmunización moderna, son la envoltura inmunitaria de la modernidad, terminan también siendo envolturas de la inmunización de la democracia liberal, y de allí que deje ver su talante biopolítico. De esto último da cuenta la siguiente cita del pensador italiano: "detrás de su relato autolegitimador, se torna evidente la verdadera función biopolítica que cumplió el individualismo moderno: presentado como descubrimiento y consumación de la autonomía

[567] *Cfr*. I [242].
[568] BBF xvi (11) [21].

del sujeto, fue en realidad el ideologema inmunitario mediante el cual la soberanía moderna cumplió su cometido de protección de la vida"[569].

Esposito habla de tres «dispositivos inmunitarios» de la *thanatopolítica* nazi. Tal análisis de los mismos reviste capital importancia porque revela dos cuestiones: por una parte, pone en evidencia que tras el agotamiento del Estado-nación soberano inmunitario emerge uno nuevo que es el autoinmunitario nazi y *thanatopolítico*. Por otra, permite al autor italiano entrever el camino hacia una «biopolítica afirmativa». El primero de ellos es la «normativización absoluta de la vida» en la cual lo biológico y lo jurídico se superponen, de tal manera que se «biologiza el derecho» y se «juridiza el *bíos*». En otras palabras, se entrecruza el poder médico y el poder jurídico-político, con lo cual, en vez de suprimir la ley, el nazismo hace de ella una ley arbitraria, esto es de "presuposición normativa", imponiendo técnicas de segregación, esterilización, eugenésicas que operan a partir de la detención preventiva.

El segundo dispositivo, el «doble cierre del cuerpo», hace referencia a la identidad absoluta entre el yo y el cuerpo o encadenamiento del individuo a su propio cuerpo, supeditándolo a la «comunidad étnica del pueblo alemán». En este sentido, el yo individual es incorporado y anclado en el propio cuerpo para, a su vez, ser subsumido dentro de un conjunto orgánico. Lo anterior obedece a que alimentado por teorías de la herencia que adopta como caballo de batalla lo biológico en cuanto destino inexorable del hombre, precisamente, "el nazismo toma el hecho biológico como una verdad última, en cuanto primera, conforme a la cual la vida de cada uno está expuesta a la alteridad final entre prosecución e interrupción"[570]. En palabras de Esposito, el «doble cierre del cuerpo» se da en un movimiento de «espiritualización de la *zoé* y biologización del espíritu», lo cual fue posible por la "operación biocrática" del nazismo que consideró el cuerpo políticamente y la política en términos de cuerpo. Por consiguiente, como consecuencia de la fusión entre espíritu-biología; política-cuerpo, el cuerpo individual y colectivo, estos elementos quedan "soldados" al cuerpo étnico del pueblo alemán que se defiende de su parte enferma,

[569] BBF 61 (60 y 61) [97].
[570] BBF 152 (141) [227].

expulsando todo aquello que es considerado «existencia sin vida», es decir *carne*. En suma, el cuerpo político se duplica en su autoidentidad, derivando así en totalitario.

Finalmente, la supresión anticipada de la "vida en estado naciente" se lleva a cabo por la «biotanatopolítica» del nazismo mediante prácticas como las de la esterilización y la eugenesia. Dentro de este contexto, las malformaciones, lo anormal, lo diferente, lo deforme se considera transmitido por herencia transformándose, entonces, en destino ineludible. De allí que surja la eugenesia como técnica aplicada a la vida para su modificación, pero bajo la punzante contradicción de producir la vida favoreciendo la regeneración, pero también vigilando la procreación. De este modo, esterilización y eugenesia son técnicas "curativas" de toda anomalía social, pero que inyectan el "veneno" que, finalmente, desvitaliza la vida al anticiparse a su nacimiento. Tal es la forma en que la "vida en estado naciente" es controlada políticamente, y que, incluso, "la nación pareció radicar en el nacimiento natural de los ciudadanos de sangre alemana"[571]. En este caso el nacimiento quedó subsumido dentro de una política o biopolítica de crianza y mejora de la raza, en donde aquello que no se ajustaba a la forma de vida dominante se suprimía anticipadamente.

La estrategia discursiva desplegada por el autor de *Bíos* de cara a plantear una «biopolítica afirmativa» consiste en invertir los «presupuestos bio-tanatológicos» del nazismo, lo cual representa abrir de una vez por todas la «caja negra» de la biopolítica. En palabras del autor, el *modus operandi* es el siguiente:

> Hay que intentar tomar esas mismas categorías de «vida», «cuerpo» y «nacimiento», y transformar su variante inmunitaria, esto es, autonegativa, imprimiéndoles una orientación abierta al sentido más originario de intenso de la *communitas*. Sólo de este modo- en el punto de cruce y de tensión entre las reflexiones contemporáneas que se han adentrado en este camino- será posible trazar los primeros lineamientos de una biopolítica finalmente afirmativa: ya no sobre la vida, sino de la vida [572].

En primer lugar, frente a la «supresión anticipada del nacimiento» por el corto-circuito producido por el cruce entre el *nacimiento* y la *nación* prevalece el sesgo político-institucional de ésta en desmedro de aquél. De allí que el *nacimiento* como algo impolítico pasa a ser alineado bajo la égida del poder soberano para ser objeto de su decisión,

[571] BBF 156 (145) [233].
[572] BBF 171 y 172 (157) [252].

sofocando así la proliferación de distintas formas de vida individuadas, porque la vida se suelda a un mismo tronco en el que se amalgaman lo biológico y lo político. De esta manera, "la nación es ese conjunto territorial, étnico, lingüístico, cuya identidad espiritual reside en la relación de cada parte con el todo que la incluye (…) La nación define el ámbito en el cual todos los nacimientos se conectan, en una suerte de identidad parental extendida hasta los límites del Estado"[573]. Es por eso que el filósofo italiano a partir de Arendt pretende interrumpir la lógica de subordinar la multiplicidad del *nacimiento* al calco de la pretendida identidad nacional. Recordemos cómo en Arendt el *nacimiento* tiene una relevancia que no es biológica sino política o, mejor aún, prepolítica, por ser condición esencial de ésta (natividad de la política), en la medida en que inicia algo nuevo. En palabras de la propia Arendt: "dado que la acción es la actividad política por excelencia, puede la natalidad y no la mortalidad, ser la categoría central del pensamiento político, que lo diferencia del metafísico"[574]. Aunque claramente para Esposito, Arendt no se sitúa en un «horizonte cabalmente biopolítico», sí arroja luces acerca de cómo contrarrestar el modo en que el nazismo empleó el *nacimiento* para aniquilar la acción política desde su fuente, ya que ella, según el italiano, emplea dicha categoría

> Casi confirmando que hoy en día sólo puede enfrentarse la biopolítica desde su interior, a través del umbral que la separa de sí misma y la impulsa más allá de sí. El nacimiento es precisamente ese umbral, el lugar ilocalizable en el espacio o el momento inasimilable al flujo lineal del tiempo, en el cual la vida se «forma» de una modalidad drásticamente distante de su propia desnudez biológica[575].

En segundo lugar, la *carne* como la apertura del *cuerpo*, porque en él existe una irreductible heterogeneidad, toma por referencia a Merleau-Ponty en lo que este autor denominó «elemento del Ser»:

> No es materia, no es espíritu, no es substancia. Para designarla, haría falta el viejo término «elemento» , en el sentido en que se empleaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir en el sentido de una *cosa general*, a mitad de camino entre el individuo espacio temporal y la idea, especie de principio encarnado que introduce un estilo de ser dondequiera que haya una simple parcela suya[576].

En este caso, la expresión «*carne* del *mundo*» es repelente a la figura unitaria y se convierte en el *umbral* o, mejor aún, *quiasmo* que une la especie humana y el animal; lo

[573] BBF 187 (170 y 171) [273 y 274].
[574] CHM 43 (9) «19» [23].
[575] BBF 195 y 196 (178) [286].
[576] Merleau-Ponty, 1964, 182 [174].

viviente con lo no viviente. Así, pues, en el «*quiasma* carnal» estriba para Esposito la posibilidad de deconstruir la biopolítica negativa o *thanatopolítica*.

En tercer lugar, frente a la creciente normalización de la vida, el problema que ha llevado a la deriva del bioderecho nazi, es el corto-circuito o mezcla explosiva de la norma y la naturaleza. En vez de interpretarse como una invasión de la primera sobre la segunda desde afuera, simultáneamente, se «biologiza el derecho» y se «juridiza la vida». Respecto de lo primero, cuando el hecho biológico de la sangre o de la raza se erige en el criterio último que establece el estatuto jurídico de la persona. Acerca de lo segundo, se «juridiza la vida» en el instante en que el criterio del cual se parte es la decisión jurídica en virtud de la cual se compartimenta el *bíos* para ser entregado a una vida que «no merece ser vivida». Dicha "pendularidad" entre *vida* y *norma*, es descrita por el autor italiano en los siguientes términos: "en el nazismo, biología y derecho, vida y norma, se aferran mutuamente en una doble presuposición encadenada: la norma presupone el carácter fáctico de la vida como su contenido principal, y, a su vez, la vida presupone la cesura de la norma como su definición preventiva"[577]. Por lo tanto, cuando se "encabalgan" norma y vida se gesta la «norma de vida», efecto de la sustancialización biológica, desde la que ya se ha definido anticipadamente cuál forma de vida prevalece y cuál debe morir.

El modo en que Esposito propone bloquear el "veneno" de tal dispositivo inmunitario del nazismo consiste en la «vitalización de la norma». Para llevar a buen término esto, una de las claves está en Spinoza, mediante el paso de una «lógica de la presuposición» (suponer que existe una norma de vida desde la cual se dispensan derechos y deberes) a otra lógica de «inmanencia recíproca» en la que la vida se *norma* a sí misma en tanto que es inmanente en virtud del modo singular-plural en que se da cada cosa natural y del poder que tenga para actuar. La segunda clave está en los aportes de Simondon y Canguilhem. Para estos, igual que para Spinoza las normas no llegan a la vida desde afuera, sino que, antes bien, la vida es fuente de las normas. Para Simondon y Canguilhem no hay una originariedad de la *norma* en el sentido de que ésta subsista por sí misma de forma *a priori* en relación con el ser viviente. En Simondon lo que llamamos individuo es

[577] BBF 201 y 202 (183 y 184) [294].

simplemente el resultado nunca final de un proceso de individuación. Por otra parte, en Canguilhem la *norma* dista de ser un poder o *potestas* trascendente, alejándose así de una concepción objetivadora de la *norma*, pues ésta no es una regla formal *a priori* divorciada de los contenidos y de las conductas de la vida, sino que es más bien *potentia* o movimiento de producción desde su inmanencia, sin ser exterior a su campo de aplicación. Tal relación entre la *vida* y la *norma*, no como sometimiento de aquélla bajo ésta, es planteada por el autor francés en los siguientes términos: "nos parece que la fisiología tiene algo mejor para hacer que procurar definir objetivamente lo normal, y es reconocer la normatividad de la vida"[578]. En virtud de que no existe la *norma* como una substancia externa a la vida, Esposito pretende ir más allá de la lógica inmunitaria para pensar en la lógica del ser viviente, porque "no hay norma en sí, no hay ley pura, que se afirme como tal en su relación formal consigo, y que sólo salga de sí misma para limitar o delimitar sus efectos y, así, marcarlos negativamente"[579].

c. De la «caja negra» a la "caja de Pandora de la biopolítica"

Agamben ha acertado en señalar que ha faltado cruzar las perspectivas de Arendt y Foucault para dar cuenta de la biopolítica, aunque no haya sido cierto que Arendt carezca, por separado, de perspectiva biopolítica, cuando ella suministra herramientas a este autor para pensar el problema de los *campos de concentración*, del *musulmán*, de la decadencia del Estado nación. Estas ideas son primordialmente el *umbral* de indistinción e indiferenciación en que *zoé* y el *bíos*; el *oikos* y la *pólis;* lo privado y lo público entran con el advenimiento del proceso de la sociedad que hace de la vida el bien supremo, junto con los fenómenos de la sociedad de masas y de consumo.

Al mismo tiempo, Agamben yerra al reprochar a Foucault no haber acometido un análisis de los campos de concentración mediante sus categorías, pero es el mismo Esposito quien reconoce que Foucault en *Defender la Sociedad* "fue el primero en ofrecer una

[578] Canguilhem, 1971. p. 135.
[579] Macherey, 2011, p. 107.

interpretación biopolítica del nazismo"[580], al tiempo que señala que su fuerza explicativa reside en la distancia que toma respecto de todas las categorías políticas modernas.

A su turno, Esposito dice de Arendt que "su obra no puede situarse en un horizonte cabalmente biopolítico, si con esta expresión se alude a una implicación directa entre acción política y determinación biológica (…), pero unas páginas antes, justo unas líneas previas a acometer su trabajo de «biopolítica afirmativa», concede, refiriéndose a la deriva *thanatológica* del nazismo, que: "quien desde un principio captó esta raíz moderna de la biopolítica- si bien conforme a una clave interpretativa que impugnaba su razón e inclusive su legitimación semántica- fue Hannah Arendt"[581]. Convengo con Esposito que la obra de Arendt dista de abordar " a cara abierta" el problema de la biopolítica, pero así como él concede a Foucault la virtud de pensar el nazismo desde categorías que no son las más caras a la tradición de la filosofía política, en Arendt, también su fuerza reside, de cara a pensar la biopolítica en su postura impolítica: lo que he denominado "asistematicidad", es decir en cierta "alergia a las teorías envolventes y totalizantes", en sus categorías que se desmarcan de la tradición y, en suma, en su deseo de *comprender*. En otras palabras: "la comprensión propiamente dicha está ligada a la nueva palabra. Al que comprende le corresponde averiguar qué es lo nuevo que cristaliza en la palabra, y cómo ha de ponerse en relación con lo ya conocido"[582].

Finalmente, Esposito dirá respecto de Foucault que nunca eligió entre la «biopolítica afirmativa» o «negativa», que no tomó postura frente a estas "dos voces" y, por lo tanto, que queda en el dilema de la continuidad-discontinuidad del régimen de la soberanía y el régimen biopolítico, así como el hecho de ser «inasimilables» e «inescindibles», al mismo tiempo, la modernidad y el totalitarismo. En palabras del italiano: "atenazado entre estas dos posibilidades contrapuestas, bloqueado en la aporía determinada cuando éstas se intersecan, Foucault sigue transitando a la vez ambas direcciones. No corta el nudo, y como resultado de ello queda inacabado el desarrollo de

[580] BBF 115 (110) [175].
[581] BBF 194 y 162 (177 y 149) [284 y 240].
[582] Arendt, 2010, p. 20.

sus geniales intuiciones respecto del nexo entre política y vida"[583]. Frente a esta apreciación, formulo dos reparos: el primero es que el análisis histórico-filosófico acometido por Foucault no puede interpretarse a la luz de una historia que siempre operó bajo la lógica binomial del ser y la nada; lo positivo y lo negativo que exige a Foucault estar situado entre Escila y Caribdis, como no decidiéndose a qué monstruo combatir primero y cuál después. Precisamente, lo que captó Foucault en el estatuto ambiguo de "indecidibilidad" entre la vida y la política, la soberanía y la biopolítica, nunca reducible tampoco a una mera relación dialéctica, fue la complejidad de una tecnología inédita de poder sobre la vida en la se encabalgan varias líneas de fuerza, siendo los choques, refuerzos, neutralizaciones entre éstas las que recorren las prácticas hasta configurar discursos, sujetos, así como objetos de saber y regímenes de verdad. El segundo, es que si Foucault no cortó el nudo entre la biopolítica positiva y negativa, afirmo que, precisamente, manteniéndolo es que se puede interpretar a la "biopolítica como *phármakon*", es decir en tanto movimiento pendular y de "indecidibilidad" que mantiene a la vida y a la política, la soberanía y la biopolítica en una irreductible tensión mediante la cual opera el ejercicio del poder. Tal nudo es como la balanza en la que un plato debe necesariamente descender para que el otro pueda subir.

Lo que lleva a Esposito a abrir la «caja negra» de la biopolítica, en el sentido de cortar para siempre el nudo en el que se ata la conservación y negación de la vida es la continuidad entre democracia liberal y biopolítica en razón del agotamiento del proceso de inmunización del Estado nación que da paso al autoinmunitario nazi y bio-tanatopolítico. En su interpretación de la biopolítica, Esposito genera así una dicotomía teórica dado que existe una biopolítica nazi-Estatal y una biopolítica individual propia del liberalismo. El tránsito de la biopolítica liberal a la nazi desemboca en la triple desvitalización del *cuerpo*, de la *norma* y del *nacimiento*. Es por esto que frente al corto- circuito ocasionado entre lo espiritual y lo biológico que desnaturaliza el *cuerpo* al supeditarlo a la lógica de la identidad nacional del cuerpo político, él entrevé la lógica de la singularidad y la pluralidad. Ante el corto- circuito de la norma y la naturaleza que galvaniza excesivamente la idea de

[583] BBF 38 (43) [71].

norma de vida bajo la lógica de la presuposición formula una lógica de la inmanencia recíproca. Finalmente, contra el corto- circuito entre técnica y *nacimiento*, animada por la lógica de la unidad de la nación que genera la «interrupción del nacimiento», plantea la lógica del ser viviente. Por lo tanto, cuando este filósofo fragua una representación afirmativa de la biopolítica abre un orifico a la «caja negra» de la biopolítica dejando salir sus efectos salutíferos, "curativos" y constructivos, pero deja en el fondo de la misma el "veneno" y potencial destructivo irreductible.

Por su parte, Agamben intentará abrir la «caja negra» de la biopolítica a través de una serie de estrategias, no pensadas dentro del marco de una «biopolítica afirmativa», sino en el de una «biopolítica negativa», en la medida en que se erigen en estrategias de resistencia a ésta. Desde otra óptica, este autor abre un orificio para dejar por dentro la esperanza del recurso a la *inoperosidad* y al *uso*, creyendo además que por ese mismo orifico saldrán los males propios de la *thanatopolítica*. Si bien, Agamben habla de *inoperosidad* y *potencia* del pensar, esto ha de hacerse en el sentido de Arendt «vivir sin hacer nada», pero «no vivir sin intentar comprender», de manera que la comprensión está más cerca de la acción que el pensamiento[584].

Los dos pensadores italianos pretenden resolver el laberíntico enigma de la biopolítica recurriendo a diagramas o representaciones con contornos definidos de la biopolítica, con ello ejecutan grandes frescos o diagnósticos histórico-políticos de gran calado, pero los paradigmas empleados en tal ejercicio de análisis de la biopolítica (de *estado de excepción* en el caso de Agamben y el de *Inmunidad* en el de Esposito) son la consecuencia de la abstracción de un dispositivo enraizado en prácticas sociales e históricas y al convertirlos en «paradigmas biopolíticos», hacen de ellos «fetiches universales». Desde esta óptica, Esposito lee el pasado nefasto de la biopolítica liberal condensada en el caduco proyecto del Estado-nación y de la *thanatopolítica* nazi proyectando un futuro inexistente de una «biopolítica afirmativa». Entre tanto, Agamben lee el futuro, en una comunidad por-venir, pero llevando a cuestas las amarras del pasado *thanatológico*, cuando de lo que se

[584] Arendt, 2010, p. 22.

trata, y en esto recurro a Arendt, de mantener en tensión el pasado y el futuro, de tal manera que

> La realidad es vivida y pensada como contrincante. El individuo debe colocarse frente a ella, mirarla a la cara. Pero cada cual tiene posibilidades individuales en su trato con ella (…) La situación fundamental es, por tanto, la de una lucha que sólo puede vencer aquel que se involucra en la realidad libre de prejuicios, cuya actitud viene caracterizada por el «mirar a la cara atentamente» y la «resistencia»[585].

[585] Arendt, 2010, p. 17.

RECAPITULACIÓN

En virtud de que el ser humano está más allá o más acá de sí mismo, pues en él no coinciden su potencialidad con su realidad, porque su vida biológica-orgánica (*zoé*) se catapulta intensa y permanentemente para realizarse en una «vida buena» o «vida justa» durables (*bíos*), debe inmunizarse, o sea, crear prótesis artificiales que lo compensen y protejan del torrente de estímulos que amenazan con sumirlo en el desorden y el desequilibrio. En términos de *phármakon*, podríamos señalar que terapéuticamente la vida del ser humano requiere colmar el «vacío biológico», la «insuficiencia orgánica», la «naturaleza deficitaria» que le es inherente por medio de un "movimiento" en el que la vida se desdobla de sí misma para conservarse, "curarse", "sanarse". Simultáneamente, en tal "movimiento" de exoneración de lo negativo, de la necesidad y de lo orgánico se reproduce artificial y de forma inmunitaria, pero en "dosis letales", aquello mismo que se quiere combatir. En una fórmula sumaria, la vida para poder cualificarse debe protegerse de la disolución que la amenaza. Para ello, dota al cuerpo biológico o al cuerpo político de una coraza que nunca está a la medida de éstos, porque la protección radica, precisamente, en la toma de distancia de impulsos destructivos y de la materia pulsional que emanan del intersticio que genera el "choque" del *cuerpo* contra él mismo y del *cuerpo* contra el *mundo*. Lo anterior ha sido mostrado por Esposito por medio del hecho tozudo e inédito del nazismo y, con ello, ha mostrado que la biopolítica sufre una dicotomía teórica, porque el nazismo es una forma particular de biopolítica o, mejor aún, *thanatopolítica*, pero también considera que existe una biopolítica individual propia del liberalismo, de manera que este autor cae en la dicotomía histórica de plantear que tras el agotamiento del Estado-nación al que pertenecían la democracia liberal y el comunismo igualitario, se sigue la inversión *thanatopolítica* y *autoinmunitaria* del nazismo dentro de un contexto biopolítica global.

El problema que se desliza en el fondo es que la *comunidad* está ligada a su inmunización, pues según Esposito aquélla "parece estar hoy inmunizada, atraída y engullida por completo en la forma de su opuesto. En última instancia la inmunidad es el límite interno que corta la *comunidad* replegándose sobre sí en una forma que resulta a la vez constitutiva y destitutiva: que la constituye o reconstituye- precisamente al destituirla[586]. Por lo tanto, lo que la confina a su "repliegue autodestructivo" y a su "recalcitrante autoafirmación" como quien busca vehementemente la identidad no son dos lógicas antagónicas y separadas sino una misma "lógica del *phármakon*" en la que "la *communitas* está ligada al sacrificio de la *compensatio* [veneno], mientras que la *immunitas*

[586] I [19].

implica el beneficio de la *dispensatio* [remedio]"[587]. Digo "veneno" de la *Compensatio,* porque ésta, cuando se identifica cabalmente con la inmunización hasta soldarse en una sola pieza con mecanismos artificiales como la ley, «positiviza lo negativo» como la venda que enmascara la herida, haciendo que lo negativo persista en la forma de su "cura". Se trata, entonces, de la domesticación de lo negativo. También, digo "remedio" de la *dispensatio,* porque la *comunidad* es protegida, curada y blindada de los apremios inmediatos, de los instintos que la acechan, de las fuerzas materiales que la oprimen mediante el ordenamiento de éstos elementos en el «pliegue mortífero de la ley». En consecuencia, no hay brecha o divorcio entre la «biopolítica afirmativa», productiva y la negativa, mortífera. Para la lógica dualista no habría punto de contacto, por una parte, entre un polo afirmativo y de conservación de la vida y un polo negativo y destructivo, por otra: sin embargo, desde la lógica del *phármakon* que propongo no existe tal separación, sino "encabalgamientos". De esta manera, la "biopolítica" se caracteriza como lo ha señalado Foucault, de manera general, por tener por blanco la población, pero de forma particular, diremos nosotros, el "cuerpo quiasmático".

Planteo, entonces, que el "cuerpo quiasmático", en cuanto forma de realidad o zona de ser originaria vivencial y carnal, es el terreno o "umbral" en el que la "biopolítica como *phármakon*" se enquista. No es el campo de concentración en abstracto como en Agamben o el mecanismo inmunitario de Esposito el "umbral" de la biopolítica, sino el "cuerpo quiasmático" en cuanto la zona de "indecidibilidad" que pivota irreductible entre el cuerpo máquina individual y el cuerpo especie-población de Foucault. Es también el terreno en el cual la *zoé* y el bíos se potencian recíprocamente, lo cual es posible por la idea de «sobre abundancia energética» y «superabundancia» (Nietzsche) que hacen posible que la vida pueda dilapidar permanentemente un excedente en su impulso hacia otra forma de vida. Por lo tanto, el "cuerpo quiasmático" y la "biopolítica como *phármakon*" se relacionan, porque el *cuerpo* lejos de entenderse como *res extensa* o sustancia es tanto producto o el efecto de fuerzas y conflictos; es «lugar material» de fuerzas de las que depende su salud o enfermedad, equilibrio, desequilibrio, bienestar, malestar. No obstante, la "biopolítica como *phármakon"* no es mera negación de la política a la vida, ni sólo el sometimiento de lo orgánico a mecanismos artificiales, del sujeto ante la ley, pero tampoco el mero "movimiento" de la vida biológica hacia la política, bloqueando así la *acción* y el *discurso*. Se trata sí de la potenciación recíproca que lleva al refuerzo continuo y mutuo entre el "remedio" y el "veneno", la cura y la enfermedad, el riesgo y la protección, la conservación y la destrucción. Lo

[587] Lo que va entre llaves [ ] es nuestro. Esposito, Roberto, 2010, p. 6 [30].

que quise sostener es que la "biopolítica como *phármakon*" es desplegada desde, sobre y en el "cuerpo quiasmático" no a partir de una única lógica universal, homogénea y cerrada, sino, y esto aplica para el "cuerpo quiasmático", por medio de un "movimiento" que es "el mismo en tanto otro y otro en tanto él mismo, el punto en el cual uno penetra en el dos sin dejar de ser uno; el uno-dos que no es ni uno ni dos, y sin embargo es ambos, superpuestos en la línea de su contraste. Una diferencia que no se deja aferrar por ninguna identidad, ni aun aquella, contradictoria, de la *coincidentia oppositorum*"[588]. Esposito acierta a ver en el mecanismo inmunitario la lógica del *phármakon*, pero ni la aplica al *cuerpo-carne*, ni la emplea para la biopolítica, pues opta por una «biopolítica afirmativa» que pierde de vista la simultaneidad de los efectos venenosos-mortíferos y curativos-maximizadores de la vida.

[588] I [181].

CAPÍTULO 5. El *PHÁRMAKON* DE DERRIDA Y LA "BIOPOLÍTICA"

En este capítulo me propongo establecer el particular modo en que el *phármakon* y la "biopolítica" se articulan. Planteo que no se trata de una relación dialéctica, antagónica, sino de un entrelazamiento en el cual ambos términos quedan fijados en un vínculo "indecidible" e indisoluble, no desde la lógica dicotómica, "de parejas de oposiciones", sino a partir de la lógica del "encabalgamiento dinámico". Para ello, en primer lugar, emprendo en el parágrafo (§14) la crítica al logocentrismo o lógica dicotómica contraponiendo a ésta la "biopolítica como *phármakon*". Primero nos referiremos al contexto filosófico en el cual el concepto de *phármakon* hunde sus raíces, para emplearlo después como herramienta en la crítica que formulamos a la lógica dicotómica y logocéntrica, que es, en último término, la que ha prevalecido en las representaciones tradicionales de la biopolítica, al menos en Agamben y en Esposito. En este orden de ideas, luego de depurar y refinar las categorías de *umbral* en Agamben y de *quiasmo* en Esposito, lo que formulo en dicho parágrafo es que la "biopolítica como *phármakon*" está vertebrada por el *umbral*, el *quiasmo* y el *oxímoron*, siendo el primero su topología; el segundo su ontología; el tercero su semántica. A la conjunción de estas tres "figuras" es a lo que llamo "encabalgamiento dinámico", el cual es realizado, porque éstas "coordenadas-condiciones espaciales" (umbral, quiasmo y oxímoron) hacen posible la "indecidibilidad" del "veneno" y el "remedio"; la "reflexividad" del cuerpo y el mundo; la "pendularidad" entre la universalidad del concepto y la singularidad del acontecimiento, en cuanto "movimientos" propios de la "biopolítica" entendida como *phármakon*.

En segundo lugar, en el parágrafo (§15) planteo las "condiciones conceptuales e históricas de la biopolítica como *phármakon*" o "coordenadas conceptuales y temporales". Entre las conceptuales cabe destacar: las nociones de *norma*, el *organismo*, el *medio*, lo *social* y lo *vital*. Mientras que entre las condiciones histórico-políticas se cuentan: la cuestión histórico-política y filosófica de la *Aufklärung*; el advenimiento de las ciencias de la vida; la emergencia de un saber económico-político; la irrupción de lo *social* (Arendt) y de la *población* (Foucault), así como la proliferación de cambios tecno-científicos. Finalmente, en el parágrafo (§16) propongo y analizo las "notas características de la biopolítica como *phármakon*" que "configuran su rostro": la emergencia y especificidad históricas; la "indecidibilidad" y *diferencia*; la función cartográfica; la tecnología plural y caleidoscópica de poder sobre la vida y, finalmente, el carácter "nominalista" y "performativo". Mientras las tres primeras están asociadas al "umbral", la cuarta está vinculada al "*quiasmo"* y la quinta al "*oxímoron"*.

§14. La "biopolítica como *phármakon*": crítica a la producción logocéntrica de la idea de *mundo*

El problema de entender el fenómeno de la biopolítica desde la perspectiva de la "lógica dicotómica" consiste en que con ésta asistimos a una visión maniquea que se obstina en reducirla, o a términos positivos de potencia, maximización, bienestar y protección de la vida, o a términos represivos, normativos, de control y *thanatopolíticos*, como si cada polo estuviera agenciado por principios o lógicas externas, distintas y antagónicas. En virtud de estas reducciones o simplificaciones, acometo en este parágrafo la crítica a la lógica binomial, pues lo que subyace a ésta es una concepción logocéntrica que se convierte en un remache de cadenas para pensar la "biopolítica como *phármakon*". Lo que se desliza en el fondo de ambas reducciones, o mero trasvase del carácter positivo de la biopolítica al negativo y viceversa, es empleando la terminología de Derrida: «significado trascendental», pues éste, desde la óptica del lenguaje, es lo que permite la distinción Saussereana entre *signans* y *signatum*, significante y concepto. Dicho «significado trascendental» es el resultado de la operación de abstraer un significado que al re-plegarse sobre sí mismo, genera un orden jerárquico. Ahora bien, una de las principales funciones que cumple tal «significado trascendental», metafísico y logocéntrico, es que éste funge como supuesto original de las series de causas y efectos que al concatenarse hacen posible el «reparto de lo sensible». La consecuencia de esta lógica metafísica y logocéntrica es que nos conduce inevitablemente a la esquizofrénica tendencia de pensar la realidad en términos de binomios: significado/significante; realidad/apariencia; ser/nada; bueno/malo; original/copia, «biopolítica afirmativa» y «biopolítica negativa».

a. Las «hojas de la escritura» y el «mito de Thot»

Con el ánimo de hacernos cargo de la crítica al logocentrismo, o lógica dualista en virtud de la cual se ha interpretado tradicionalmente a la biopolítica, nos referiremos en primer lugar al contexto filosófico en el cual emerge la noción de *phármakon*. Como mostraré a continuación, este concepto está articulado con dos "figuras": «las hojas de la escritura» y el «mito de Thot» (dios de la escritura), pues éstas representan la forma en que opera el *phármakon*. Dos son los escenarios en que tales imágenes son retratadas. El

primero se encuentra dibujado y desarrollado en el *Fedro* de Platón. El segundo escenario es perfilado y matizado en *La Diseminación* de Derrida.

Platón en *El Fedro* hace notar cómo Sócrates es empujado y atraído fuera de la ciudad y de la rutina por las «hojas de la escritura» que hacen las veces de un *phármakon*. Con ello, Platón quiere plantear la disyuntiva entre palabra-hablada y palabra-escrita-refiriéndose a esta última como huérfana o bastarda, opuesta a aquélla como hija legítima y «bien nacida del padre *logos*». Bastarda, porque la escritura, al igual que las fórmulas y recetas aprendidas de memoria en tanto saber muerto, resulta también ajena al saber vivo. En este contexto, el problema de la escritura estriba en que ésta es, pues, una ayuda, no del «saber vivo», sino de la memoria mecánica próxima a la sofística. Por lo tanto, según Platón, los sofistas terminan defendiendo una memoria muerta que «repite sin saber»: la mnemotecnia del orador, la cual genera efectos anímicos en el oyente. De allí que el "escritor" que se apoya en la escritura y el sofista parecen comportar similares características, es decir la de ser «simuladores», pues venden al público monumentos, inventarios, o los signos de la ciencia y no la memoria-saber (*mnemé*). Si bien Platón defiende la memoria (*mneme*) que es lugar de la verdad, estando en abierta oposición de la ayuda-memoria (*hipomnesis*) por tratarse de una suerte de "prótesis" que suplanta al alma en el saber; no obstante, lo que este filósofo pone en entredicho es, en último término, el empleo de una herramienta o arma para alcanzar el saber, y por ello cuestiona el signo mismo, sea hablado o escrito.

Por su parte, en *La Diseminación*, Derrida toma como punto de partida el mito platónico de Theuth y Thamus, el cual es relatado por Sócrates en el *Fedro*, con el fin de ilustrar, tal como lo señala Enver Torregroza, cómo para Platón "el invento de la escritura sólo es útil para repetir fórmulas que infectan al alma, impidiendo el autoconocimiento y el movimiento natural de la *anamnesis.* Desde el punto de vista del rey Thamus, ante quien Theuth comparece con el invento de la escritura, ésta no produce sabios sino simulacros de sabios"[589]. Por ello, no obstante, la situación descrita por Derrida no es para catalogar a la

[589] Torregroza, Enver Joel, «Habla y escritura. Derrida leyendo a platón». En Bruno Mazzoldi (Compilador). *El Temblor: las sonrisas*. Cátedra Jacques Derrida 2005. Tercer Mundo editores, Instituto Pensar, Bogotá, 2008, p. 293.

escritura como algo simplemente negativo, sino para anunciar el movimiento que él mismo denominó «lógica del suplemento». Tal «lógica del suplemento» es esbozada por Derrida cuando compara a Thot, dios egipcio de la escritura con Theuth del mito de *Fedro*. Thot por ser engendrado y subordinado es portavoz y mensajero de Amon- Rê, el dios creador que habla y crea al hablar. Éste por ser creador de múltiples lenguas es el creador de la diferencia; no obstante, algunas veces Thot suplanta a su padre Rê y lo reemplaza en su ausencia. Por lo tanto, Thot es dios de la no-identidad, reemplaza a Rê haciéndose su señal e imitándole.

De las dos "figuras anteriores", la de las «hojas de la escritura» y la del «mito de Thot», quiero ir desgranando dos elementos relacionados con el *phármakon*. El primero es que si en Derrida la escritura no permite que se le encasille, y de allí que sea caracterizada en términos de *phármakon*, para efectos de nuestro trabajo, la "biopolítica" tampoco se encasilla, sea en términos positivos como la producción y la maximización de la vida, o en términos negativos como la dominación y el control de la misma. El segundo es que cuando aludo a la"biopolítica" en términos de *phármakon* con ello expreso que es "remedio", porque es el efecto de una política creada en nombre de la vida, y en esto estoy pensando en las políticas públicas, pero también entraña el "veneno", porque toma por blanco a la vida con el fin de someterla al mando de la política, y aquí me refiero, por ejemplo, a los totalitarismos políticos y religiosos. En consecuencia, es de Derrida que extraigo la intuición del *phármakon*, pero aplicado a la "biopolítica".

Es bien sabido que con Derrida se asesta un fuerte golpe al *logocentrismo* y al *etnocentrismo*, ambos metafísicos, que a lo largo y ancho de la historia del pensamiento occidental han impuesto violentamente una determinada cosmovisión. Se trata, pues, de una lógica implacable que ha organizado la vida del hombre occidental en los binomios compartimentados del Ser y la nada, la presencia y la ausencia, el bien y el mal, lo inteligible y lo sensible, el adentro y el afuera, el significado y el significante como queriendo ocultar con estos juegos su voluntad de poder, saber y verdad. Emulando en esta operación a Derrida, al hecho de plantar cara al imperialismo del *lógos*, quiero proponer la crítica a la senda de una biopolítica que organiza la vida desde la lógica unívoca del

logocentrismo, pues tal lógica dualista del logocentrismo genera el «reparto de lo sensible», teniendo hondas implicaciones que relacionan al lenguaje con la vida.

Brevemente explicaré la articulación entre vida y lenguaje visto desde el logocentrismo. En la proverbial cita de Aristóteles en que "los sonidos emitidos por la voz (*ta én te phoné*) son los símbolos de los estados del alma (*pathémata tés psychés*), y las palabras escritas los símbolos de las palabras emitidas por la voz"[590] se pone de manifiesto el estrecho lazo que une al *Logos y la phoné. Logos y phoné* se sueldan indisolublemente toda vez que en la nomenclatura del signo de Saussure equivalen al concepto y a la imagen acústica o al significado y al significante. No obstante, la imagen acústica o significante como parte material del signo es lineal en su desenvolvimiento, toda vez que se manifiesta al emisor como concatenación del fluido vocálico y por eso toma los caracteres del tiempo. A partir del juego Husserliano entre significación (*Bedeutung*) y expresión (*Ausdrück*), significado espiritual y signo físico, idealidad y palabra viva, presencia y consciencia es que se erige a manera de ejemplo la producción logocéntrica de la idea de mundo. Tal como lo pone de relieve Derrida en la siguiente cita:

> El sistema del "oírse-hablar" a través de la sustancia fónica- que se ofrece como significante no-exterior, no-mundano, por lo tanto no-empírico o no-contingente- ha debido dominar durante toda una época la historia del mundo, ha producido incluso la idea de mundo, la idea de origen del mundo a partir de la diferencia entre lo mundano y lo no-mundano, el afuera y el adentro, la idealidad y la no-idealidad, lo universal y lo no-universal, lo trascendental y lo empírico, etcétera[591].

El problema del signo en Husserl es el de la expresión (*Ausdrück*) como signo que «quiere- decir» o exteriorización intencional, consciente y voluntaria. La expresión es, por lo tanto, animada por la voz interior, por un «querer-decir». El «querer-decir» es un «querer-decirse de la presencia del sentido». En suma, Derrida extrae de Husserl la idea según la cual "el signo en general es de estructura originariamente repetitiva"[592] y, por consiguiente, tal estructura domina el conjunto de actos de significación. Dominio dado desde la representación de la consciencia (*Vorstellung*) que, en último término, es presencia, hasta la consciencia misma como presencia del vivir (*Erleben*). Desde otro

[590] Derrida, 2008b, p. 17.
[591] Derrida, 2008b, p. 13.
[592] Derrida, Jacques, *La Voz y el fenómeno, Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Valencia, Pre-textos, 1995, p. 107.

ángulo, la *voz* equivale a la presencia del objeto, presencia del sentido a la consciencia y presencia en la significación de la expresión o parte exterior- física del signo. Ahora bien, aunque Heidegger habría advertido la diferencia óntico-ontológica o la diferencia entre el ser y lo que es; no obstante, para Derrida su onto-teología termina por repetir el origen o la esencia de la verdad, "no pone en duda el lazo al *logos* y a la *phoné*"[593]. En definitiva, cuando Derrida emprende la crítica al logocentrismo metafísico es porque sospecha del supuesto de que el lenguaje tiene por fundamento una estructura originaria y repetitiva que reduce el tiempo a la presencia, pues la consecuencia inmediata y funesta de ello es que se pone en marcha una lógica implacable que ha organizado la vida del hombre occidental en "compartimientos binomiales". De allí que Derrida sea reacio a la machacona idea metafísica de la presencia de un origen desde donde emana todo, es decir un fundamento, lo originario, el *arché*, la *ousía*, la substancia, la causa, el modelo o, en últimas, la idea platónica.

De lo anterior, quiero derivar cuatro consecuencias: la primera es que la sólida frontera entre ciencias humanas y sociales/ciencias naturales; lo humano/el animal; el soberano/la bestia; la política/la vida; la historia/la naturaleza; el alma/el cuerpo; la «biopolítica afirmativa»/la «*thanatopolítica*» debe ser repensada, pues la razón de ser de tal muro no viene dada por el ordenamiento jerárquico, el cual es remitido desde el signo mismo tomado en su acepción tradicional que dispensa el sentido y la verdad desde un «significado trascendental». La segunda es que conceptos universales como capitalismo[594], globalización, mercado, totalitarismo, locura, sexualidad, sociedad civil ya no pueden ser entendidos en contraposición a otros conceptos universales como los de socialismo, Estado-nación, familia, democracia, razón, identidad, población, pues ello equivaldría a una partida de ajedrez entre figuras blancas y negras que se enfrentan con reglas de juego distintas dependiendo del color con que estén teñidas, lo cual es absurdo, pues esto haría imposible

[593] Derrida, Jacques, *Posiciones*, Pretextos, Valencia, 1977, p. 17.
[594] Lazarato dirá que "no hay lógica propia del capitalismo" y que el trabajo y el desempleo no son realidades naturales, sino una construcción que se realiza en el cruce de dispositivos. Desempleo y trabajo son efectos globales o efectos masivos de múltiples procesos que se apoyan y encabalgan unos con otros. Por ello es apremiante abandonar la forma dualista en que se piensan los problemas por un modelo "fractal"- "mosaico" y heterogéneo. *Cfr*. Lazzarato, 2006, p. 38.

su desarrollo al estar bloqueado desde el comienzo, porque las estrategias no se construiría desde el juego mismo, sino que estaría previamente definida desde la arbitrariedad de una idealidad trascendental. La tercera, es que lo que los "universales", o "polos cristalizados" que se conciben desde la lógica dualista, no son realidades *a priori*, cual rey y reina enclavados en rígidas casillas antes de desplegarse la partida, pero tampoco son *a posteriori*, como sí por la "enunciación" "jaque mate" todas las fichas tuvieran que petrificarse. Lejos de ser esto, los "universales", siempre están-siendo, es decir son configurados por prácticas histórico-políticas concomitantes a las reglas de juego que las definen. Por lo tanto, los "universales se forman mediante fenómenos múltiples de coagulación, apoyo, refuerzo, cohesión, cristalización y sedimentación. En consecuencia, abordar el lenguaje y la vida, lo micro y lo macro; lo molecular y lo molar, el *mundo* y el *cuerpo* desde una filosofía de la diferencia, de lo "indecidible" y de la multiplicidad es, en último término, esta propuesta de abordar la "biopolítica como *phármakon"*. El vínculo entre el lenguaje y la vida, dice relación con el asunto de los distintos modos de nombrar, definir, registrar y distribuir, aquello que Deleuze denominó el «poder virtual de lo viviente»; un nombrar que conduce a la formación normativa y regulativa de singularidades. En este orden de ideas, el lenguaje y la vida se articulan cuando el hombre en tanto «quiere decir algo» intenta establecer la experiencia vital del «sentido». La cuarta es la importancia de "encabalgar dinámicamente" biopolítica y *phármakon* con miras a una interpretación de la primera no desde una lógica logocéntrica o dualista sino a partir de la segunda, esto es del *phármakon*.

Ciertamente, ha sido menester deconstruir la lógica binomial, (capítulos 3, 4 y parágrafo (§15) de este capítulo 5) que no ha sido un mero derribar o echar por el suelo lo fundamentado o instituido, representado en la *thanatopolítica* de Agamben y la «biopolítica afirmativa y global» de Esposito, de manera que la deconstrucción de tales polarizaciones y representaciones de la biopolítica, debe ser interpretada en términos de "la des-sedimentación, la des-construcción de todas las significaciones que tienen su fuente en este logos"[595]. En otras palabras, subrayo que lo que he venido elaborando es que el problema

[595] Derrida, Jacques, *De la Gramatología*. México, D.F.: siglo XXI editores, 2008b, p. 16.

de la biopolítica, por una parte, no puede ser pensado más en términos de una mera dialéctica de opuestos o de pares irreconciliables y, por otra, que, más bien, debe repararse en que el lenguaje y la vida; la política y la vida están articulados con una lógica de la "indecidibilidad" en la que "veneno" y "remedio", «dejar morir» y «hacer vivir» están entrelazados.

b. El "umbral" como topología del "*phármakon"*

En el capítulo 3. "BIOPOLÍTICA Y TOTALITARISMO: «identificación teórica y continuidad histórica» en Agamben", he intentado señalar que el enfoque biopolítico de este autor está vertebrado por nociones capitales como *nuda vida* (*bloß Leben*- Benjamin), *estado de excepción* (Benjamin-Carl Schmitt), *bando* e *inoperosidad* (Jean Luc Nancy), *abandono* (Heidegger-Nancy), *potencia* (Aristóteles) todas ellas enderezadas a respaldar la tesis agambiana de comprender el *poder soberano* como biopolítica. Desde mi perspectiva, la noción medular que permite interconectar todos estos conceptos, así como las figuras del campesino de Kafka, Odiseo, el *musulmán*, etc es la de *umbral*. Al fin y al cabo es frente al *umbral* de la puerta abierta que el campesino de Kafka es «abandonado» ante la fuerza de una ley que afirma su potencia por cuanto no prescribe nada, de modo que la ley incluye al campesino excluyéndole y le excluye incluyéndole. Asimismo, Odiseo ante el canto de las sirenas se sitúa como el campesino ante la ley en el *umbral* de indiferenciación en el que no hay canto, pero sí la potencia de su silencio, lo cual ilustra la vigencia de la ley como «pura nada de la revelación». Por lo tanto, es la vida sagrada del *homo sacer*, como la del campesino de Kafka, la de Odiseo y la del *musulmán* ante la ley, la que entra en su *umbral* para ser excluida y para ser capturada; *umbral* que es también el del espacio-político que no es estrictamente sagrado, pero tampoco profano; que no es espacio en el que se le sacrifica, pero tampoco se le comete homicidio, sino uno en el que se pivota constantemente, más allá del orden natural y del orden jurídico. Al igual que el soberano, el *homo sacer* es el *umbral* mismo que permanece fuera del derecho humano y del derecho divino; el *homo sacer* como *umbral* se erige en fuente originaria del *poder soberano.*

El escollo que no logra sortear Agamben es que al postular al *poder soberano* (*nomos* soberano) como *umbral* de indiferenciación entre la violencia y la ley; el hecho y el

derecho; el estado de naturaleza y el Estado de derecho; la potencia pura y el acto puro, termina soldando en una sola pieza, bajo el modelo de la «Cinta de Moebius» o de la «Botella de Leyden», los fenómenos de totalitarismo y de Estado de derecho, así como la biopolítica y la *soberanía*. Por lo tanto, el enfoque *thanatológico* del filósofo italiano incurre en una «identificación teórica», entre, por una parte, la biopolítica y el totalitarismo y, por otra, entre *Derechos del hombre*, *campo de concentración*, *homo sacer* y *poder soberano,* lo cual es lo mismo que decir que "todo es biopolítica". Lo que sostengo es que la "biopolítica" no se reduce a la *soberanía*, categoría que en Agamben se erige en el gozne sobre el cual gira su concepción de «biopolítica negativa», y si bien esta concepción se expresa en el fenómeno totalitario y se encuentra presente en la práctica recurrente del *estado de excepción* que acompaña al ejercicio político-jurídico de las democracias occidentales; no obstante, no se agota en sus efectos mortíferos, negativos, venenosos y *thanatopolíticos*. Ciertamente, esta óptica deja por fuera la «biopolítica afirmativa», la cual considerada aisladamente y a secas supone otro reduccionismo.

La postura agambiana que genera una representación negativa de la biopolítica no sólo incurre en una «identificación teórica» de varios fenómenos que en el fondo no son lo mismo, sino que también conduce a una «continuidad histórica» de una biopolítica letal y venenosa, cuya figura fantasmal va recorriendo toda la historia. El mismo pensador italiano lo describe así: "antes de emerger impetuosamente a la luz de nuestro siglo, el río de la biopolítica, que arrastra consigo la vida del *homo sacer*, discurre de forma subterránea pero continua"[596]. En este orden de ideas, desde Arendt y Foucault puedo efectuar varias críticas que avalan el carácter reduccionista de «identificación teórica» y «continuidad histórica» de Agamben en relación con la "biopolítica". Desde Arendt podemos decir que Agamben confunde violencia y *poder soberano*, es decir que los mezcla. Cuando Arendt aborda la violencia en lo político distingue entre *poder político* y *violencia*. Mientras el *poder* "corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. Así, mientras que el poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece

[596] HS 72 [154].

a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido"[597], la *violencia* es aquella que se "distingue por su carácter instrumental"[598]. Mediante tal distinción, Arendt "descongela" dos significados atrofiados y comprimidos en Agamben bajo la figura de la *soberanía*, porque asociar poder y violencia "pierde plausibilidad", pues es como si el poder fuera "nada más que una fachada, el guante de terciopelo que, o bien oculta una mano de hierro o resultara pertenecer a un tigre de papel"[599]. Asimismo, una cosa es el carácter de excepción permanente de la ley desde su potencia (capacidad para no pasar al acto) y otra cómo la ley a pesar de ello juega un papel de contención positivo y necesario que en Arendt puede describirse del modo siguiente:

> En el gobierno constitucional las leyes positivas están concebidas para erigir fronteras y establecer canales de comunicación entre hombres cuya comunidad resulta constantemente amenazada por los nuevos hombres que surgen dentro de ella. Con cada nuevo nacimiento nace un nuevo comienzo, surge a la existencia potencialmente un nuevo mundo. La estabilidad de las leyes corresponde al constante movimiento de todos los asuntos humanos, un movimiento que nunca puede tener final mientras los hombres nazcan y mueran[600].

Podemos decir, entonces, que desde Arendt la "biopolítica" no describe una línea recta y progresiva de ampliación de las decisiones sobre la *nuda vida*, es decir que aparezca primero en el seno del imperio romano y después surja en la modernidad, cual río caudaloso e impetuoso que pase a transformarse en *thanatopolítica* en las que el "soberano" se bañe en sus aguas turbias junto al jurista, el médico, el científico, el experto y el sacerdote[601]. De allí que no sea en vano que para la autora de *Sobre la violencia* el "progreso, es el más serio y complejo artículo ofrecido en la tómbola de supersticiones de nuestra época"[602]. En suma, el pensador italiano cuando emplea los términos *poder-violencia* de forma indistinta impide establecer la separación fundamental entre acción política vinculada al poder político y el uso de la *violencia*. Por eso es de capital importancia contraponer al *umbral* de Agamben, el «mundo de la apariencia» arendtiano, el cual es

[597] Arendt, 1973, p. 146.
[598] Arendt, 1973, p. 148.
[599] Arendt, 1973, p. 149.
[600] OT 465 [623 y 624].
[601] *Cfr*. HS 72 [155 y 156].
[602] Arendt, 1973, p. 136.

> «Historia humana común», con su contingencia y finitud, transcurre entre un inicio y un fin, en un morar transitorio entre lo oscuro y la luz; es una historia, ante todo, como biografía de hombres y mujeres y por tanto como relato de historiadores y escritores, que le permite ser recordada y relacionar las generaciones entre sí. Nunca podrá considerarse una historia del ser, ni de su olvido y apartamiento de la historia de los entes. El ser que permanece retirado no tiene historia: la historia sólo es historia humana, historia, por usar el término heideggeriano, de la «errancia», porque lo que aparece no se puede considerar autosuficiente[603].

Desde Foucault, cabe señalar que Agamben mezcla dos «tecnologías de poder sobre la vida» que no son lo mismo, aunque aparezcan interconectadas. Por una parte, el derecho soberano sobre la vida opera, según Foucault, como un «hacer morir y un dejar vivir», mientras que la biopolítica propiamente hablando se caracteriza por un «hacer vivir y un dejar morir». Naturalmente, la biopolítica, al igual que el «mando soberano» de Agamben «deja morir» en el sentido del abandono del *homo sacer* frente a la ley que permite matarle impunemente, pero no se agota allí, pues la biopolítica también es un «hacer vivir» que potencia la vida y la promueve. El autor italiano localiza y atribuye el derecho de vida y muerte del *poder soberano* en el poder del *pater* sobre los hijos varones instalando desde allí la semilla de la biopolítica. Además, aunque la "figura" del *homo sacer* contenga el aspecto paradigmático de la excepción, es decir de la vida sagrada a la que se le da muerte; no obstante, dicha "figura" bloquea el análisis de cómo las poblaciones enteras son reguladas biopolíticamente en sus procesos biológicos de mortalidad, enfermedad, etc. Ciertamente existe en el pensador italiano el intento de establecer «nuestro tiempo» como aquel en el que todos somos virtualmente *homines sacri*, remitiéndose a un origen que se pierde en el tiempo inmemorial, pero a este autor se le escapa, entonces, la biopolítica como «acción a la distancia» y «acción sobre acciones», aquello Arendt entendería como «condiciones requeridas para vivir una vida humana». En la siguiente cita, Agamben identifica plenamente a la biopolítica con el «proyecto de la democracia liberal», lo cual no es hecho ni por Arendt ni por Foucault:

> Y si, en la modernidad, la vida se sitúa cada vez más claramente en el centro de la política estatal (convertida, en los términos de Foucault, en biopolítica), si, en nuestro tiempo, en un sentido particular pero realísimo, todos los ciudadanos se presentan virtualmente como *homines sacri*, ello es posible sólo porque la relación de bando ha constituido desde el origen la estructura propia del poder soberano[604].

Naturalmente, el filósofo italiano llama la atención acerca de cómo la democracia liberal comporta una vocación biopolítica cuando el «nuevo cuerpo político» que

[603] Boella, 2006. p.p. 214 y 215.
[604] HS 66 [143].

presuntamente se funda en el pacto social está formado por cuerpos individuales expuestos a la muerte como en el caso de los *refugiados*. Lo que quiero decir es que aunque Agamben destaca la categoría de cuerpo en relación a la biopolítica no profundiza en los mecanismos y técnicas biopolíticas para su regulación, toda vez que la supedita a los efectos aniquiladores del *campo de concentración*.

Es cierto que existe un "uso político de la violencia", el cual es el lado mortífero y venenoso de la biopolítica como *phármakon*, pero la biopolítica no se agota allí. Si bien existe en el filósofo italiano un esfuerzo por entender la biopolítica más allá de la lógica binomial, y de desmantelar tanto una explicación metafísica-sagrada que se sitúe a la base de la política como fenómeno originario, ello lo hace mediante el recurso al *umbral* que a mi modo de ver es necesario, pero no suficiente para captar la "biopolítica", porque no puede haber «identificación teórica» entre *soberanía* y biopolítica o biopolítica y democracia liberal, como no hay una «continuidad lineal» y cronológica entre *soberanía*, biopolítica y *thanatopolítica*. El *umbral* agambiano termina siendo una «Cinta de Moebius» que muestra siempre el rostro negativo de la biopolítica. Además, concuerdo con Esposito en su crítica a Agamben cuando dice que "la apropiación de la vida por parte del poder no es un destino ontológico, sino una condición histórica y reversible. De ahí que la vida no es nunca vida desnuda, como dice Agamben. La vida está siempre formada, es una forma de vida. También la vida desnuda, cuando aparece, aunque negativamente, es una forma de vida"[605].

Planteo, entonces, limitar o recortar la noción de *umbral*, expuesta ya por Agamben, pero matizándola y precisándola en el sentido en que la entiende Derrida. Dicha "figura" del "umbral"[606] es interpretado por este filósofo francés al final de la lección duodécima del Seminario *La bestia y el soberano. Umbral* (*Seuil*) como el «suelo», la «solidez fundadora» y el «límite entre el adentro y el afuera» que no ha de interpretarse como un «único único» sino que se trata más bien "de que haya *más de un* suelo, más de un sólido, y más de un

[605] Esposito, Roberto, «Toda filosofía es en sí política». Entrevista realizada por Edgardo Castro para Diario Clarín, Argentina, 12/03/2005.
[606] En adelante diferencio el *umbral* agambiano en cursiva del "umbral" que planteo en su nueva acepción entre comillas.

único umbral"[607]. Pongo de relieve que el "umbral", así entendido hay que hacerlo jugar como espacio topológico de la biopolítica como *phármakon*, ya que permite ver los efectos funestos de la «biopolítica negativa» y los efectos positivos de la «biopolítica afirmativa». Efectos que, a nuestro juicio, son al fin y al cabo de una misma acción o de un mismo "proceso performativo" de una "biopolítica que opera a modo de *phármakon*". Por consiguiente, esta nueva forma de concebir el "umbral" no es otra que el movimiento de "indecidibilidad" o "pendular" entre una «biopolítica afirmativa» y una «biopolítica negativa», leída no desde la lógica dual de pares irreconciliables, sino la del "encabalgamiento dinámico" de ambas provenientes de un mismo "proceso performativo".

Hasta aquí, lo que he mencionado y propuesto es que el *phármakon* incorpora en su seno al "umbral" como topología o "espacio indecidible" en el que se reclaman mutuamente la política y la vida; el derecho y la *nuda vida*, pero sin ser reducibles a la biopolítica como *soberanía* o como *thanatopolítica*. La dificultad que entraña el *umbral* agambiano es, principalmente, la paradoja de dejar entrar la indiferenciación e indecidibilidad de la *zoé* y el *bíos*, la vida y la política, la excepción y la *nuda vida* en un espacio que se satura de «biopolítica negativa», cayendo todavía en la lógica dicotómica. Por eso para salir de este *impasse* es fundamental que la "biopolítica como *phármakon*" también incorpore en su seno la figura del *quiasmo,* usada por Esposito dentro del contexto de la articulación entre cuerpo y *carne* con miras a una «biopolítica afirmativa».

c. El "*quiasmo"* como ontología del "*phármakon"* y el "*oxímoron*" como gramática del "*phármakon"*

El problema del *quiasmo* radica en que con él Esposito queda atrapado en una visión emancipadora respecto de la «biopolítica negativa», y esto le impide ver el carácter "performativo" y, por ende, los efectos venenosos y curativos de toda "biopolítica". Por lo tanto, el "*quiasmo",* tomado de Esposito y de Merleau Ponty, será matizado ahora para subrayar el "movimiento de reflexividad", generado en el *cuerpo*, como blanco de la

[607] SBS 442 y 443 [389].

"biopolítica" en tanto *phármakon*, de manera que planteo que el "*quiasmo*"[608] es ontología de la "biopolítica", así como he dicho que el "umbral", o "espacio indecidible" entre la «biopolítica afirmativa» y la «biopolítica negativa», es su topología. El "*quiasmo*" como figura que articula *cuerpo* y *mundo*, se erige en la segunda categoría, junto a la de "umbral" para explicar la "biopolítica como *phármakon*", ya que permite dar cuenta del movimiento de "indecidibilidad", "pendularidad" o "reflexividad" entre vida y política, o una vida que pretende, al mismo tiempo, ser protegida y destruida.

La tesis que quiero defender por medio de la reflexión acometida por el filósofo italiano a propósito del *cuerpo* y la *carne* es que la "biopolítica" y, más exactamente, el poder deja su huella tanto en el cuerpo-individuo como en el cuerpo-especie, porque hay un "cuerpo quiasmático". En este sentido, cobra relevancia la frase de Esposito al final de su libro *Immunitas*, cuando al articular en una misma figura lo «propio» con lo «impropio» considera que "acaso se custodie en este quiasma el enigma de la inmunidad"[609]. Por lo tanto, los efectos del *phármakon* de la biopolítica se esparcen como pólvora a través del cuerpo imprimiéndose en los deseos, las creencias, las opiniones a modo de remedio y veneno; hechizo y cura. Tales efectos, positivos y negativos se incorporan en el propio ser, transformando la singularidad del *cuerpo* y de la subjetividad, de tal modo que es imposible plantear una «biopolítica afirmativa» a secas (Esposito) o una «biopolítica negativa» solamente (Agamben). Así, desde el elemento fisiológico hasta la elaboración psicológica más sofisticada, todo queda sometido a ese abanico de influencias materializadas, mediante intervenciones directas o estrategias de vigilancia, que dejan su impronta en el cuerpo. Huellas que no son el resultado de un impacto unidireccional, sino contagio sucesivo sobre planos y sustratos diversos.

Antes de abordar el modo en que el "umbral" y el "*quiasmo*" se "encabalgan dinámicamente", voy a describir las razones por las cuales Esposito, no sólo incurre en una

[608] En adelante diferencio *quiasmo*, empleado por Esposito y referido a la «biopolítica afirmativa», de "*quiasmo*" entre comillas en tanto "figura" de la "biopolítica como *phármakon*". Lo que enfatizo en el "*quiasmo*" es el carácter de «reflexividad del cuerpo» que permite interpretarlo como cuerpo sentido y cuerpo sintiente, es decir: "como el reverso y el anverso o como dos segmentos de un solo recorrido (…) un movimiento único en sus dos fases" Merleau-Ponty, 1964, 179 [172].
[609] I [251].

«disyunción teórica y discontinuidad histórica», sino que también no extrae todos los rendimientos teórico-prácticos del concepto de *quiasmo*. Para Esposito la biopolítica surge con el liberalismo y no se remonta al derecho romano arcaico como en Agamben, pero realiza una operación que se asemeja al hecho de esparcir sobre el tablero de un mundo en creciente globalización fichas que se agrupan bajo una lógica dicotómica. Estructuraré tal operación en cinco aspectos:

1. Para Esposito la democracia liberal y la biopolítica se suceden en una relación de continuidad, lo cual es un error, pues no hay causalidad alguna que los articule. 2. Hay un proceso de inmunización que es, en último término, el del Estado-nación en cuyo marco caduco se encuentran la democracia y el comunismo igualitario. Tal inmunización toma como modelo el contrato social como mecanismo artificial inmunitario frente a intentos hibrísticos que sumen a la *comunidad* en un nuevo estado de naturaleza. 3. Frente al agotamiento del Estado-nación soberano inmunitario surge uno nuevo que es el autoinmunitario nazi y *thanatopolítico*. 4. La biopolítica experimenta, así, una dicotomía teórica, pues hay una biopolítica nazi-Estatal, pero también una biopolítica individual propia del liberalismo. Según lo deja ver este autor, aunque se trate de dos formas antagónicas no carecen de relación. 5. La dicotomía histórica consiste en que "la época del Estado-nación a la que pertenecían la democracia liberal y el comunismo igualitario, había dejado paso, tras la inversión *thanatopolítica* y autoinmunitaria del nazismo a la época de la biopolítica global"[610].

En lo que sigue intentaré demostrar lo anterior, es decir pensar la "biopolítica" desde, pero en todo caso más allá, del problema topológico del "umbral" encabalgado con el del "*quiasmo*". Algunas claves que nos aproximan a problematizar las anteriores cuestiones, las encontramos en primer lugar en Agamben, cuando leyendo a Bichat plantea la «escisión fundamental» de todo organismo en el que conviven el animal que existe dentro «*l'animal existant en dedans*» y el animal que vive afuera «*l'animal vivant au-dehors*». El primero, el animal orgánico, está catacterizado por las funciones internas de la circulación, la digestión, las secreciones, entre otras y el segundo, el estrictamente animal,

[610] Campillo, 2010, pp. 40-47.

por las funciones externas que son sus sentidos. En las *Investigaciones fisiológicas sobre la vida y la muerte*, Xavier Bichat señala, respecto de la relación no exacta entre las funciones vegetales o «vida de adentro» y las funciones animales o «vida del afuera», el predominio de aquéllas sobre éstas, de manera que un «no hombre» habita siempre latente en el animal humano. Es por eso que este autor habla de que en el hombre se multiplica la muerte: "la idea de nuestra última hora no es dolorosa sino porque termina nuestra vida animal, y porque hace cesar todas las funciones que nos ponen en relación con todos los seres que nos rodean. La privación de estas funciones es la que cubre de espanto y terror las márgenes de nuestro sepulcro"[611]. Por lo tanto, si bien esa capacidad de la vida para multiplicarse en distintas formas de vida proviene de la precedencia de la vida orgánica con respecto a la animal, tal capacidad, inherente al *cuerpo* mismo entendido como "*quiasmo"*, es la que emplea la "biopolítica". ¿Qué quiero decir con que esa "multiplicación de la muerte en la vida", inherente al *cuerpo* como "*quiasmo*", es la que captura y explota la biopolítica?

Para explicar lo anterior, me referiré brevemente a la noción de "reflexividad" del *cuerpo*, mentada por Merleau Ponty, cuando en *Lo visible y lo invisible* hace hincapié en la experiencia del cuerpo mediante la figura de «lo tocante y lo tocado», lo cual nos remite a una concepción del cuerpo como lugar de «reflexión», esto es en cuanto visibilidad de lo invisible, de manera que es el entrecruzamiento que se efectúa entre el *cuerpo* propio (*Leib*) y el *cuerpo* físico (*Körper*) lo que constituye el *cuerpo* como *quiasmo.* Gracias a que el propio *cuerpo* es tocante-tocado; interior- exterior y vidente-visible, es posible ese "juego de equivalencia" o "reflexividad" entre el adentro y el afuera, la vida orgánica y la vida animal, la «vida del animal de adentro» y la «vida del animal de afuera». Tal "reflexividad" del "cuerpo como *quiasmo*" permite entender que el *bíos* «vida del animal de afuera», en tanto exceso de inmanencia y fuerza creativa, porque mientras hay vida, la vida del «animal que vive afuera» galvaniza energías en oposición y queriendo superar la vida orgánica o la del «animal que existe adentro»- se escapa a todo intento de captura, porque, además, con la muerte del «animal de afuera», la vida orgánica del «animal de adentro» aún persiste y,

[611] Bichat, Xavier, *Investigaciones fisiológicas sobre la vida y la muerte*, Tomo I, Madrid: imprenta que fue de Garcia, 1827, p. 187.

por ende, por eso es que la vida puede ser relanzada al juego de su domesticación por la política. Existe, por lo tanto, una suerte de «comportamiento extraño del ser vivo», del que según Agamben, Bichat da cuenta cuando "describe la extinción gradual e inexorable de la vida animal junto a la supervivencia indiferente de las funciones orgánicas"[612]. A nuestro juicio, es el mismo «comportamiento extraño» descrito por Derrida al referirse al «proceso autoinmune» en los términos siguientes: "es ese extraño comportamiento del ser vivo que de manera casi suicida, se aplica a destruirse «él mismo» sus propias protecciones, a inmunizarse contra su «propia» inmunidad"[613].

Lo que hasta aquí se ha llamado «comportamiento extraño del ser vivo» no es otra cosa que la capacidad reflexiva o "quiasmática" del *cuerpo*, cuya "vida de afuera" (conservación, cura y remedio) está amenazada constantemente por la "vida de adentro" (destrucción y veneno) o, en otras palabras, lo no humano y orgánico que acecha en todo momento al hombre. Decíamos que esto es también lo que Derrida trata de explicar frente al acontecimiento del 9/11 en donde las fuerzas que agreden a Estados unidos son fuerzas internas formadas y entrenadas por éstos, pero que a la larga resultan ser fuerzas anónimas, absolutamente imprevisibles e incalculables. No es gratuito, entonces, que esta lógica «autoinmune», que transporta la enfermedad y el remedio, y que sucede para lo mejor y lo peor, es designada por Derrida con el nombre de *phármakon*: "el *phármakon* es otro nombre (un antiguo nombre) para la lógica de lo autoinmune"[614]. En consecuencia, para este autor el Estado y la mundialización son fenómenos que «autoprotegen» y «autodestruyen; no obstante, nosotros empleamos aquí el *phármakon* como la lógica con la que opera la "biopolítica", lo cual no es señalado por este autor. De manera que sintetizando: el "umbral", o espacio de "indecidibilidad", es la topología de la biopolítica como *phármakon*, porque tal "umbral" es el de la "biopolítica" que actúa al tiempo como "veneno" y "remedio" sobre el "cuerpo quiasmático" en el que la vida orgánica y la vida animal entran en una "zona" de "pendularidad", en donde la vida es relanzada sin cesar a la muerte en la vida misma y a la vida a precipitarse hacia la muerte.

[612] QRA 143 [160].
[613] Borradoni, 2003, p. 142.
[614] Borradoni, 2003, p. 180 -181.

Quiero insistir que desde y sobre este sistema o léxico del *cuerpo*, no binomial, y, mejor aún, irreductiblemente "reflexivo" es que se pueden extraer dos implicaciones: en primer lugar, que las técnicas de producción de individuos o «dispositivos de seguridad» junto con las «técnicas de autoproducción» o del yo operan y tienen por blanco la vida humana por medio del *cuerpo*. Por lo tanto, existe un movimiento de "reflexividad" del *cuerpo* y de éste con el *mundo* que se convierte en blanco y, por ende, en ontología de la biopolítica como *phármakon*, pues es sobre la ontología del *cuerpo* que los efectos del "veneno" y el "remedio" operan. En consecuencia, siguiendo a Merleau Ponty, que es uno de los pensadores capitales empleados por Esposito con el fin de encarar la «biopolítica afirmativa podemos decir que: "el espesor del cuerpo, lejos de rivalizar con el mundo, es, por el contrario, el único medio que tengo para ir hasta el corazón de las cosas, convirtiéndome en mundo y convirtiéndolas a ellas en carne"[615]. De allí que, siguiendo a Sloterdijk, podamos señalar que las *antropotécnicas* o «estrategias de inmunización» son generadas con el fin de protegerse, por una parte, de la naturaleza interna (animal biológico) en tanto tendencia animal y dotación pulsional de cada individuo que amenaza un orden social como, por otra parte, de la naturaleza externa (medio natural). De allí también que dichas *antropotécnicas* se despliegan en un doble registro: técnicas mediante las cuales unos individuos son producidos por otros (*fernsteuerung*) para «dejarse operar» (*sich-operieren- Lassen*) y técnicas de «autoproducción» que aplican a sí mismos (*selbststeuerung*)[616]. Las primeras, en nomenclatura foucaultiana corresponden a las «técnicas de gobierno de las poblaciones» (biopolítica en sentido estricto) y las segundas a las «técnicas de gobierno de uno mismo» (estética de la existencia). Para efectos analíticos y conceptuales tal separación es posible, pues desde la perspectiva que propongo, de una "biopolítica como *phármakon"* ambas técnicas actúan al tiempo como "veneno" y "remedio".

Las técnicas de producción (veneno) de unos individuos sobre otros y las de autoproducción (remedio) o de «uno mismo» no son sino la cara y el envés de un mismo

[615] Merleau-Ponty, 1964, p. 176 [169].
[616] *Cfr*. Sloterdijk, P., *Du musst dein Leben ändern, über Anthropotechnik*. Francfort: suhrkamp, 2009, p. 589.

proceso. Así, por ejemplo, dentro del contexto de la gubernamentalidad neoliberal seguridad y libertad; dispositivos regulativos y la preocupación por hacer de las personas «empresarios de sí mismos» que gestionen la propia vida incrementando el capital humano constituyen el "veneno" y el "remedio" de una "biopolítica como *phármakon*". En suma, lo que sostengo es que las antropotécnicas y la lógica autoinmune son portadoras al mismo tiempo del "remedio" y del "veneno".

En segundo lugar, cuando decimos que el "umbral es la topología" de la "biopolítica como *phármakon*" y que el "*quiasmo"* su ontología, queremos decir que el espacio de "indecidibilidad" es el de un *cuerpo*, dotado de una "reflexividad", que está inscrito dentro de dispositivos singulares y prácticas histórico-políticas que lo transforman continuamente. Por lo tanto, la "biopolítica como *phármakon*", como «tecnología de poder sobre la vida», no es un poder que opera mediante «magia simpatética»[617], sino como ya vimos en el primer parágrafo con Ian Hacking opera a través de un efecto de doble vía o «bucle» en que la subjetividad es construida por medio de las clasificaciones que se hacen de las personas y por el modo en que los cambios suscitados en la identidad de éstas, a su vez, transforman las clasificaciones. Se trata, pues, de «cómo los nombres interactúan con lo nombrado». (Relación entre el lenguaje y la vida).

Junto con la topología del *umbral*, una "topología indecidible", y con la "reflexividad" del "carácter quiásmico del *cuerpo*" es menester adoptar la figura gramatical del *oxímoron* que mienta la relación entre biopolítica y lenguaje. Esto nos llevará a allanar el camino que conduce a mostrar que la "biopolítica como *phármakon*" no es otra cosa que un "movimiento pendular" e irreductible a la *soberanía,* el *cuerpo* y el lenguaje. En este sentido, la figura del *oxímoron* desde el punto de vista del lenguaje permite que las denominadas «categorías modales», como las de posibilidad e imposibilidad, necesidad y contingencia, sean como lo apunta Agamben, «operadores ontológicos» o "las armas devastadoras con las que se lleva a cabo la gigantomaquia biopolítica por el ser y con las

[617] Frazer, J., *La rama dorada. Magia y religión*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 34.

que se decide en todo momento sobre lo humano y sobre lo inhumano, sobre un "hacer vivir" o un "dejar morir". La subjetividad es el campo de lucha"[618].

Dado que la biopolítica opera sus efectos de "remedio" y "veneno" en el "*cuerpo* quiasmático" que es, al mismo tiempo, su "umbral" o topología es que tales categorías, orientadas por la lógica del "*oxímoron"*, afectan la acción del hombre, pues como Agamben lo reconoce "escinden al sujeto y separan en éste aquello que puede de aquello que no puede, al viviente del hablante"[619]. Pensar en la "figura" del "*oxímoron*" como gramática de la "biopolítica en términos de *phármakon"* es la consecuencia directa de la crítica acometida al logocentrismo y a las concepciones, esto es Agamben y Esposito que han encerrado a la biopolítica en la caja negra, bien como representación definida positiva o negativa. El "*oxímoron"*, al igual que el "*quiasmo*" y el "umbral" reivindican, de modo correspondiente, la "pendularidad", la "reflexividad" y la "indecidibilidad" que explica la "performatividad", de la biopolítica y mantienen en una lógica de "encabalgamiento dinámico" los efectos tanto funestos, venenosos, mortíferos como positivos, constructivos del "*phármakon"*.

[618] QRA 136 Y 137 [153].
[619] QRA 137 [154].

§15. Condiciones conceptuales e históricas de la "biopolítica como *phármakon*"

En este parágrafo quiero exponer lo que he denominado "condiciones conceptuales e históricas de la "biopolítica como *phármakon*". No se trata de asistir al origen (*Ursprung*) de la "biopolítica", ni a su descubrimiento como si se tratara de un objeto, cuya fecha de gestación se pueda establecer con precisión, sino del modo en que el occidente moderno se relacionó con la vida y la política. Al hablar de "condiciones" no estoy aludiendo a una lógica lineal y continua de causa efecto, sino al conjunto de elementos más importantes que coadyuvaron a la formación del fenómeno al que venimos haciendo alusión. Es lo que Leibniz dio en llamar «ingredientes» o «requisitos» que, no obstante, como dijera Ortega: "suelto, cada uno de los ingredientes no es la cosa: ésta es el resultado de sus ingredientes, y para que esté ahí funcionando es preciso que los ingredientes desaparezcan de nuestra vista como tales y sueltos"[620]. Si bien pongo de relieve dichas condiciones, a lo mejor no son las únicas, pero sí las más radicales en cuanto a la peculiaridad de la "biopolítica". Ciertamente, como «tecnología política de poder sobre la vida», la "biopolítica" data de la segunda mitad del siglo XVIII; sin embargo, su rostro o figura va adquiriendo contornos singulares según el registro histórico, político, social, nacional y local en que se inscriba. Por lo tanto, insisto en que la "biopolítica" no ha de entenderse como destino fatal ni como un macro-concepto de gran formato capaz de explicar toda una época, sino que ella es esculpida en el juego del «acontecimiento singular» de donde surge y el concepto universal que lo explica, dando lugar a un determinado «estilo de pensamiento».

Sostendré, entonces, que en la Modernidad ni la vida se ha erigido en simple objeto sobre el que la política haya extendido sus poderosos brazos para sujetarla, ni ésta ha ejercido su poder de captura desde una exterioridad inexistente, para manipularla. Esta especie de "indecidibilidad" (umbral-veneno y remedio) o de "reflexividad" ("*quiasmo*"-*cuerpo*) que es a lo que he denominado "biopolítica como *phármakon*" obedece, como lo ilustra Antonio Campillo siguiendo a Arendt, a que:

> Por un lado, los límites de la llamada "naturaleza humana", que durante milenios habían sido considerados infranqueables e inmutables, han comenzado a ser franqueados y modificados, debido a la invención de nuevos medios tecno-políticos de destrucción y reproducción de la vida; por otro

[620] Ortega, 1961, p. 66.

> lado, los límites de la comunidad política, que durante milenios habían sido restringidos al gobierno coactivo ejercido por una pequeña élite sobre una población y un territorio más o menos circunscritos, también han comenzado a ser cuestionados y desplazados, debido a un proceso de politización de todas las esferas de la vida y de todas las escalas espaciales y temporales de interacción social, tecnológica y ecológica. Esta doble mutación histórica fue reconocida por Hannah Arendt ya en los años cincuenta del siglo XX, primero en *Los orígenes del totalitarismo* y después en *La condición humana*, como el nuevo horizonte histórico de la humanidad[621].

La política como poder humano constituido histórica y culturalmente para imprimir un orden a la vida social nace del conflicto y no de un pretendido pacto que saca al hombre de una lucha de todos contra todos. Lo que diré es que la vida y la política guardan una relación multilateral, "pendular" e "indecidible", cuya trama ha de explicarse desde una serie de condiciones tanto históricas (la cuestión histórico-política y filosófica de la *Aufklärung*, el advenimiento de las ciencias de la vida, la emergencia de un saber económico-político, la irrupción de lo *social* (Arendt) y de la *población* (Foucault), así como la proliferación de cambios tecno-científicos), como conceptuales (las nociones de *norma*, el *organismo*, el *medio*, lo *social* y lo *vital*). Del "encabalgamiento dinámico"[622] de dichos elementos, se llega a la configuración de un régimen de verdad, integrado por prácticas jurídicas, médicas y políticas que encuentran en el cuerpo del individuo y en el cuerpo social su superficie de inscripción. Tales condiciones, histórico-sociales y conceptuales lo son de la invención (*Erfindung*) de la "biopolítica, y ellas marcan la pauta para interpretarla como *phármakon*. En aras del análisis de éstas, emprenderé un tratamiento pormenorizado y separado de dichas condiciones.

a. «Condiciones conceptuales de la "biopolítica como *phármakon*"»

Por condiciones conceptuales entiendo el "juego de tensiones conceptuales" que se opone a la lógica bivalente que en lugar de cristalizar sus polos los tensiona, pues de lo que se trata es de provocar tal "tensión", o sea lo que Derrida, dentro del contexto de la «Gramatología», denomina: «una ruptura de simetría»:

> Una ruptura como esa de simetría debe propagar sus efectos en toda la cadena del discurso. Los conceptos de la escritura general no llegan a ser leídos más que bajo la condición de ser deportados,

[621] Campillo, Antonio, 2012, p. 12 y 13.
[622] El "encabalgamiento" es el entramado o entrecruzamiento no lineal de relaciones inscritas en prácticas histórico-políticas y tecnocientíficas, pero, al fin y al cabo, contingentes.

> desplazados fuera de las alternativas de simetría en las que sin embargo parecen atrapados y en las que deben, de una cierta manera, quedar también retenidos[623].

Por lo tanto, hay que romper con la lógica dicotómica y bivalente que piensa separadamente la vida no humana y humana; lo profano y lo sagrado; lo impuro y lo puro; la vida y la política por tratarse de una lógica pura y especulativa que sienta sus bases en la suposición de la presencia ideal de la verdad. Sostengo, entonces, que las herramientas de la lógica binomial son insuficientes para encarar la "biopolítica", pues la vida y la política se relacionan por un contraste polar (*Gegensatz*), de tal manera que los dos términos pierden sus contornos y se funden toda vez que la "biopolítica" ha de entenderse a modo de *"phármakon*", esto es desde la lógica ya no bivalente, sino la del "*oxímoron"*. Con el fin de hablar de "tensiones conceptuales" (*oxímoron),* lo cual será útil primero para abandonar la lógica formal y dicotómica que divide a la biopolítica en positiva y negativa y, segundo, para argumentar que la "biopolítica" dista de ser una teoría o concepto en términos de un dato eterno e inmutable, me valdré de la distinción establecida por Canguilhem entre «encadenamiento de las teorías» y «filiación de los conceptos», en donde para él el acento está puesto en los conceptos, porque estos nacen o son inventados históricamente en condiciones prácticas que se relacionan con el «campo práctico y el lenguaje», los cuales operan como instrumentos reales en la formación de un concepto[624]. En el fondo, a lo que nos contraponemos es a lo que Macherey denomina «presentación de la historia como espontánea», la cual es defectuosa por tres razones: primero porque es «analítica» en términos de que trata parcialmente los problemas y que amputa las verdades al extraerlas de su contexto real; segundo, por ser regresiva "porque consiste en reconstruir verdades a partir de un elemento verdadero ya dado en el presente de la ciencia y proyectado en un comienzo mítico"[625]. Finalmente es estática, pues es una historia de la ciencia que pone el acento en el «presente inmemorial de la teoría».

Tal historiografía espontánea, o modo de escribir la historia, es nefasta si se quiere pensar en el estudio de la "biopolítica", pues instala un mecanismo de deformación e incurre en una mezcolanza confusa de niveles, pues hace pasar los fenómenos del

[623] Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989, p. 374.
[624] *Cfr*. Macherey, 2011, pp. 59 y 60.
[625] Macherey, 2011, p. 50.

totalitarismo, el capitalismo y globalización como si fueran conceptos equivalentes a la "biopolítica" y a ésta como si pudiera englobarse bajo una teoría general del poder. Por lo tanto, para entender la "biopolítica", hay que trascender la idea de que se trata de un concepto *a priori* de aplicación a realidades políticas, sociales y culturales, no pudiendo, en ningún momento, ser deducida a partir de una lógica autónoma, es decir de una racionalidad universal.

Si queremos desmitificar el origen solemne de la "biopolítica", es menester comenzar por desentrañar su polivalencia original, la cual ha de rastrearse en el concepto de «norma». De cara a ilustrar esto, para George Canguilhem está claro que la vida en sí misma es normativa, pues la «fuerza de las normas» está en la vida misma: fuerza no como "*potestas*" o poder trascendente, sino fuerza como "*potentia*" o movimiento de inmanencia en que las normas no son reglas formales o *a priori* divorciadas de los contenidos y de las conductas de la vida que ellas conducen. Por lo tanto, debajo de la piel del problema de la «fuerza de las normas» palpitan las reflexiones de la filosofía de la biología de George Canguilhem y de los estudios de la cultura y la sociedad llevados a cabo por Michel Foucault. En consecuencia, estos dos autores, sustraen la vida de la esfera acartonada del *cogito* y la conciencia, como probablemente la pensó el propio Husserl, y la encontraron manifestándose en el *umbral* de la enfermedad y la anomalía. Condensando la visión de Canguihem y Foucault acerca de la relación *vida* y *norma*, en palabras de Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez, podemos decir que: "en lugar de someterse a normas trascendentes, la vida se singulariza al crear sus propias normas"[626]. Por lo cual, existe una normatividad patológica que es siempre individual y la patología es el resultado de una normatividad aminorada.

Al comienzo de esta segunda sección, cuando tracé el itinerario de los capítulos 3 al 5, advertí acerca de la tarea de emprender la crítica a la lógica dicotómica de «reparto de lo sensible», frente a la cual he propuesto a la "biopolítica como *phármakon*", esto es un

[626] Giorgi, Gabriel y Rodríguez, Fermín, *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: editorial Paidós, 2007, p. 33. Véase Michel Foucault, «La vie: l'expérience et la science», en *Dits et écrits*, 1954-1988, edición establecida por Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange, París: Gallimard, 1994, vol. 4, texto 361, pp. 763-76.

"movimiento indecidible" que opera al tiempo como medicina y veneno; filtro y droga; remedio y hechizo. La "biopolítica como *phármakon*" contribuye a responder interrogantes acerca de cómo es posible que dos prácticas opuestas e incompatibles, como aquella que potencia y maximiza la vida, pero aquella que también la destruye y aniquila terminan cohabitando. Así, por ejemplo, en los trabajos de Foucault, esto es bien claro: en *Historia de la locura en la época clásica* cuando este pensador identifica prácticas segregativas del encierro de los locos en el Hospital, pero también cuando subraya otra práctica que lo "libera" por medio de la administración de la locura por intermedio del saber médico. Del mismo modo, en *Vigilar y castigar*, los efectos "farmacológicos" pueden rastrearse en prácticas del suplicio de los regicidas que luego son emplazadas en prácticas penitenciarias que encierran en cárceles a los individuos para vigilarlos. Finalmente, en el primer tomo de la *Historia de la sexualidad* con la aparición de una Ciencia de la sexualidad que controla al sexo externamente reteniéndolo en los límites que parecen ser legítimos para reinscribir de nuevo el asunto del sexo en un juego de "liberación" con el fin de ser regulado mediante un «sí al deseo». En términos generales, encontramos en el pensador francés una "biopolítica" que, por una parte, se abroga el derecho de defender a los cuerpos y las poblaciones mediante la disciplina y a través de regulaciones, pero que también los sujeta mediante mecanismos de inscripción y sujeción. Con respecto al problema de la *norma*, que es aquel del que nos venimos ocupando, podemos situar a Foucault en dos «líneas de intersección»:

> Una concierne a la relación de la norma con sus «objetos», una relación que puede ser externa o interna, ya se refiera a un deslinde (la norma en sentido jurídico) o a un límite (la norma en sentido biológico); la otra concierne a la relación de la norma con sus «sujetos», los cuales, al mismo tiempo que resultan excluidos o integrados de acuerdo con la primera relación, son descalificados o identificados, en términos de desconocimiento o reconocimiento, a fin de situarlos en uno u otro de los lados que la norma separa o distingue"[627].

En esta relación de la *norma* con sus «objetos» y «sujetos» está implícita la definición Foucaultiana de gobierno, formulada por Guillaume de la Perriére como el «arte de conducir cosas». Lo interesante aquí es señalar cómo la *norma* comporta un carácter productivo que no inscribe a los individuos prescriptivamente en su dispositivo normativo desde afuera, sino que ella es inmanente, y desde tal inmanencia los produce, reproduce y

[627] Macherey, 2011, pp. 89 y 90.

transforma en sujetos. Es por eso que Foucault, dentro del contexto de *La Voluntad de saber,* entiende que "no habría que imaginar que el deseo está reprimido, por la buena razón de que la ley es constitutiva del deseo y de la carencia que lo instaura. La relación de poder ya estaría allí donde está el deseo: es ilusorio, pues, denunciarla en una represión que se ejercería *a posteriori*, pero, también, vanidoso partir a la busca de un deseo al margen del poder"[628]. Por eso no es fortuito que se hable de una sociedad normalizada en donde la *norma* define un campo de experiencias posibles.

Cuando afirmo que la "biopolítica opera a modo de *phármakon*", quiero decir con ello que desde la perspectiva de la *norma*, ésta es un ejercicio de producción desde su inmanencia, sin ser nunca exterior a su campo de aplicación. La *norma* es, en tanto ejercicio, sujeto y objeto a la vez, de tal modo que ella misma "norma" su propia acción. Esto es posible siempre y cuando no reduzcamos la "biopolítica" al modelo jurídico de la *norma* que es concebida de manera restrictiva-negativa y es condensada bajo la fórmula de la dominación. Este es el error en el que incurre Agamben al asociar *soberanía* con biopolítica, atándolas con el nudo de la *norma* en sentido jurídico como *estado de excepción*. En este orden de ideas, *soberanía*, biopolítica y *estado de excepción* son el nudo borromeo que constituye el blasón de la filosofía del pensador italiano. En cambio, lo que haremos es incluir al modelo biológico de la *norma*, de tal manera que si la *norma* produce la sexualidad, la locura y, en último término, a los individuos como sujetos, lo será no como actuando "sobre un contenido que subsista con independencia y al margen de ella, tampoco es de por sí independiente de su acción, presuntamente desarrollada de manera exterior a ella, en una forma que sería, por fuerza, la de la división y la escisión"[629].

Sintetizando: hay un "encabalgamiento" entre el modelo jurídico y el modelo biológico de la *norma*. El modelo jurídico de la norma es ilustrado por Hobbes, mientras el biológico es tributario de Canguilhem y Foucault. Pasaré a describir rápidamente dicho contraste con el fin de establecer que, al final de cuentas, la *norma* dista de ser un poder (*potestas*) artificial y arbitrario que en Hobbes se entiende como el puente pre-fabricado que se tiende sobre el seno de una sociedad civilizada para que el «estado de naturaleza» se

[628] VS 108 [99 y 100].
[629] Macherey, 2011, p. 108 y 109.

supere a partir de un estado de sociedad. Valga decir, entonces, que este enfoque conlleva a concebir la coronación de un derecho racional que triunfa imponiéndose sobre un derecho de la naturaleza; por el contrario, el orden social seguirá descansando sobre conflictos e intereses pasionales, de manera que la fuerza (*potentia*) de la *norma* procede de la vida misma, de manera que la norma y la vida no están divorciadas, sino que están relacionadas por entrar en una relación irreductible de "indecidibilidad". En este sentido, como lo señaló Canguilhem: "nos parece que la fisiología tiene algo mejor para hacer que procurar definir objetivamente lo normal, y es reconocer la normatividad original de la vida"[630]. En consecuencia, tanto Foucault como Canguilhem[631] asestan una fuerte crítica a una concepción objetivadora de la *norma* al igual que a una biología positivista que en el caso del último autor está representada por los trabajos de Claude Bernard. Ambos, Foucault y Canguilhem, privilegian una experiencia de la enfermedad como condición que hace posible relacionar intrínsecamente la vida con la muerte y/o a lo viviente con lo mortal. Es en la vivencia de la enfermedad, de «lo viviente del viviente» como portador de tal experiencia, en donde la vida cobra valor y «empuja a todo viviente a desarrollar al máximo lo que hay en él de ser o de existir». Por consiguiente, la tesis fuerte de Canguilhem que permite relacionar vida y *norma*, no como subordinación de la primera a la segunda consiste en que:

> El movimiento mismo de la vida produce las normas, de manera completamente inmanente (…) hay una normatividad esencial de lo viviente, creador de normas que son la expresión de su polaridad constitutiva. Esas normas explican el hecho de que lo viviente no pueda reducirse a un dato material y sea en cambio una posibilidad, en el sentido de una potencia: una realidad que se da desde el inicio como inacabada porque se confronta de manera intermitente con los riesgos de la enfermedad y de manera permanente con el de la muerte[632].

Cuando Foucault emprende la crítica a Hobbes, es decir al modelo jurídico-político que echa cerrojo a la posibilidad de concebir al biopoder desde un punto de vista

---

[630] Canguilhem, 1971, p. 135.

[631] Para ahondar en las afinidades y divergencias entre Foucault y Canguilhem, de manera particular los conceptos de norma vital y social ver: Vázquez, Francisco, *Canguilhem, Foucault y la cuestión ontológico-política del vitalismo.* Cortesía del autor. Ponencia presentada en el II Congreso La Actualidad de Michel Foucault, Zaragoza, Mayo 2014. Acerca "del papel estructural de Canguilhem en la formación del «momento foucaultiano»", encontramos la tesis Doctoral inédita de Gonzalo Velasco Arias, *Genealogías de lo biopolítico. Normalidad y patología en el «momento foucaultiano»*. Universidad Autónoma de Madrid, mayo de 2013.

[632] Macherey, 2011, p. 122.

productivo no está señalando que la soberanía antaño fundada en el modelo jurídico-político haya cesado con la decadencia del Estado nación, sino que, más bien, nos lleva a pensar que se ha democratizado en diversas facetas: que uno deba cuidarse a sí mismo, que cada uno sea «empresario de sí mismo» y se autorregule. Tampoco se trata del fin del pacto social como tal, sino de la proliferación de muchos contratos (pólizas de seguros) que aminoren los riesgos que generan las «sociedades liberales avanzadas». Ciertamente, la "biopolítica" desde su lado negativo de corte totalitario hace repensar las categorías políticas de soberanía y el concepto histórico del progreso, pero también analizada desde su faz positiva debe hacernos sospechar de las promesas de libertad y autonomía condensadas en la invitación a ser «empresarios de sí mismos» y de gestionar el propio «capital humano». Por su parte Foucault se referirá a la configuración del campo médico que al emerger "decide" las condiciones de la normalidad, al tiempo que gestiona la existencia humana, de modo que la enfermedad queda sujeta a una mirada normada y normalizadora. En este sentido, Foucault al referirse a la medicina como saber que contribuye a la estructuración histórica de la experiencia clínica señala que "la mirada médica no es la de un ojo intelectual capaz de percibir, bajo los fenómenos, la pureza no modificable de las esencias. Es una mirada de la sensibilidad concreta, una mirada que va de cuerpo en cuerpo, y cuyo trayecto se sitúa todo en el espacio de la manifestación sensible. Toda verdad, para la clínica, es verdad sensible"[633].

Un segundo concepto importante es el de «organismo»[634], el cual está relacionado con el de «medio». El *organismo* está caracterizado por ser un fenómeno de «auto-constitución», «auto-regulación» y «auto-reparación»[635], y tal concepto es históricamente una respuesta a la división dualista sobre la que se erige la ciencia mecanicista de la

[633] Foucault, Michel, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Buenos Aires, Siglo veintiuno editores, 2003, p.p. 166 y 167.

[634] Bertalanfy define el *organismo* como sistema abierto en oposición al modelo del *organismo* como máquina, para él el *organismo* en tanto sistema abierto es "sistema que intercambia materia con el medio circundante, que exhibe importación y exportación, constitución y degradación de sus componentes materiales". Bertalanffy, Ludwig Von, *Teoría general de los sistemas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 146. Para el concepto de *organismo*, véase también: Jonas, Hans. *El principio Vida. Hacia una biología filosófica*. Madrid: editorial Trotta, 2000. Este autor, a hombros de Whitehead y de Bertalanffy entenderá el *organismo* como proceso autónomo y autopoiético.

[635] *Cfr*. Canguilhem, Georges. *La Connaissance de la vie*. Paris: Vrin, 2006, p. 149.

naturaleza. En el *organismo* vivo está presente el metabolismo «*Stoffwechsel*» o cambio de materia, y aunque el *organismo* está compuesto de ésta no se reduce a ella, sino que requiere de un constante intercambio con el *medio* que hace posible que el *organismo* se transforme a sí mismo, manteniendo la propia identidad orgánica. Según el mismo Canguilhem, el término medio «*milieu*» es importado de la mecánica dentro de la biología en la segunda parte del siglo XVIII. El concepto de *medio* inicia con Newton, comportando un significado mecánico, pero luego es introducido en la biología por Lamark, inspirado en Buffon, con un empleo "plural" del término, y en relación a fluidos como el agua, el aire y la luz. En Compte, la «teoría del medio», desde el punto de vista biológico, reemplaza a la idea de mundo, hasta que hacia el siglo XIX el *medio* es interpretado como «sistema de relaciones sin soporte»[636]. En virtud de la relación funcional entre «organismo» y «medio» que es de mutua implicación, de "indecidibilidad" irreductible, pues éste incide en aquél y aquél interactúa con éste, es que la "biopolítica" no sólo actúa en el *cuerpo*, sino también mediante la «acción a la distancia», con la cual se gobierna a las poblaciones, es decir aquello que Foucault denominó procesos vitales como la natalidad, la mortalidad, la fecundidad, la salud, entre otros.

Finalmente, nos remitimos a los conceptos de "lo vital"[637] y "lo social", los cuales no se relacionan de manera unilateral, como si un polo pudiera subsumir al otro grabando en su superficie su nítida imagen de forma permanente, de tal manera que si lo biológico se impusiera como modelo a lo social caeríamos no sólo en un organicismo metafórico, sino en el modelo racista biológico y, a su turno, si lo social fuera el modelo de lo biológico, entonces caeríamos en una empresa tecno-científica de ingeniería social sobre la vida. Ambos extremos son peligrosos, pues abandonan el proceso metabólico por el cual lo vital y lo social se funden. Por lo tanto, la "biopolítica como *phármakon*" ha de llevarnos a comprender que la vida no es ni totalmente objeto ni del todo sujeto, ni es mera vida de la conciencia (Husserl) ni materia fáctica (Heidegger). Lo vital y lo social; la vida y la

[636] *Cfr*. Canguilhem, 2006, p.p 166 a 172.
[637] Canguilhem entiende el «vitalismo» como "exigencia permanente de la vida en el viviente". Canguilhem, 2006, p. 110. La traducción es mía. Como lo describí en primer parágrafo de este trabajo, Donzelot entiende por «lo social», en palabras del mismo Deleuze: «un dominio híbrido, especialmente en las relaciones entre lo público y lo privado».

política: Vida y política no son datos primarios, cada uno separado como perteneciente a una parcela exclusiva de la realidad. Lo vital, por una parte, y lo social y político, por otra, yendo más allá del principio bipolar de contradicción, son entendidos en una originaria cohabitación, cuyas raíces son históricas. En términos de "biopolítica como *phármakon*": no hay vida sin su captura política y no existe política sin su materia y fuente esencial que es la vida. Por eso el problema filosófico de la "biopolítica" se encubre cuando después de ser aplicado felizmente a una parcela de la realidad, sea política-migratoria, jurídica-estado de excepción, histórica- nacional se la hace valer como un concepto que fue engastado allí, en donde fue útil para tematizar alguna problemática o, simplemente, como una realidad ontológica, una especie de objeto-sustancia. Por consiguiente, diré que un error tratar a la "biopolítica" como algo puro o impuro a secas. De allí que entre lo vital y lo social no existe una relación unívoca de determinación causal ni se conectan por virtud de alguna lógica pura del pensamiento, sino que su relación está conceptualmente dada bajo la lógica del "*oxímoron"*.

b. «Condiciones históricas de la "biopolítica como *phármakon*"»

Desde una perspectiva histórico-política, la "biopolítica como *phármakon*" se pone en evidencia en cuanto ha sido la "bisagra" entre el poder político territorializado de los Estados soberanos y el poder económico desterritorializado del capitalismo mundial"[638]. Si los grandes fenómenos de la *población* han sido alineados a las exigencias del mercado es posible porque ésta, así como la economía y la política se erigieron cada vez más en campos autónomos con sus propias reglas. De igual forma, la aparición de técnicas como la estadística y los «mecanismos regulativos» o «securitarios» contribuyeron al "nacimiento de la biopolítica". En todo caso, es de suma importancia rastrear el problema moderno de la "biopolítica" en tanto asunto filosófico a partir de las raíces de la Ilustración, es decir, en el momento en que como dirá Foucault "la Ilustración se convertía en el momento en que la filosofía se encontraba con la posibilidad de constituirse en la figura determinante de una

[638] Campillo, Antonio. "*Biopolítica, totalitarismo y globalización*", en Barcelona Metrópolis. Revista de información y pensamiento urbanos, No 78, primavera (abril-junio), sección "voz invitada", 2010, pp. 40-47. Véase en el enlace: http://w2.bcn.cat/bcnmetropolis/arxiu/es/page1d78.html?id=21&ui=360.

época y en que ésta época se volvía la forma de realización de una filosofía"[639]. Por lo tanto, es dentro del marco de la cuestión de la *Aufklärung* que la pregunta por el «presente»[640] cobra valor, pues se trata de la pregunta por la forma que habrían de adquirir dicha época y la filosofía misma. Tal indagación continuó haciendo eco en Alemania como «reflexión histórico y política sobre la sociedad» y en Francia en la forma de historia de las ciencias. De allí que desde la perspectiva de una «ontología del presente», sea el propio Foucault quien parangona el planteamiento de cuestiones similares, aunque desde estilos diferentes entre, por una parte, el trabajo de los franceses Koyré, Bachelard, Cavaillès y Canguilhem y, por otra, el de la Escuela de Frankfurt. En este orden de ideas, dirá el filósofo francés:

> Tanto en la historia de las ciencias en Francia como en la teoría crítica alemana, se trata en el fondo de examinar una razón cuya autonomía de estructuras lleva inscripta la historia de los dogmatismos y despotismos- una razón que, en consecuencia, tiene efectos de emancipación sólo a condición de que logre liberarse de sí misma"[641] .

Traigo a colación la cita, porque dicha senda, abierta sobre todo por los franceses, es la seguida por Foucault y que, a la postre, desembocará en el estudio, no de una racionalidad homogénea y universal, sino de distintas racionalidades locales, de una pluralidad de poderes que dan cuenta del fenómeno de la "biopolítica" como «tecnología política». Insisto en exponer brevemente que la cuestión de la *Aufklärung*, es decir la pregunta por «el presente», se torna en asunto esencial para la filosofía contemporánea, pues parte de la respuesta está en que el «presente» es esculpido por el fenómeno de la "biopolítica", toda vez que la "vida" tanto humana como no humana han pasado a ser centro de preocupación política, económica, tecnológica, ética y ecológica. De manera que no es exagerado afirmar que si occidente ha hecho acopio del asunto de la *Aufklärung* con el fin de tomar conciencia de sus posibilidades y límites, la "biopolítica" juega un papel importante en entender los procesos históricos, políticos que han hecho que las racionalidades, las técnicas de sujeción y normalización, los dispositivos que fomentan el capital humano y los discursos del «liberalismo avanzado» como el «ser empresarios de sí

[639] Giorgi, Gabriel y Rodríguez Fermín, *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: editorial Paidós, 2007, p. 44.
[640] Foucault, Michel, *Qu'est-ce que les Lumières*, Paris: editions Breal, 2004b.
[641] Giorgi, Gabriel y Rodríguez, Fermín, 2007, p. 46.

mismos» todavía operen bajo la posibilidad del despotismo (veneno) y el iluminismo (remedio). Por lo tanto, la "biopolítica como *phármakon*" quiere decir, entre otras cosas, que la pregunta por el «presente» debe efectuarse en general con arreglo a la singularidad de este acontecimiento en la segunda mitad del siglo XVIII, pero también en particular a partir del contexto nacional (España, Francia, Alemania, Italia, mundo anglosajón, América latina, etc.,), del campo de cada saber específico (ciencia política, sociología, biotecnología, neuroética), y de problemas particulares de su aplicación (eugenesia, biotecnología, migración, educación).

El segundo elemento que se erige en condición histórica para la "biopolítica" es el advenimiento de las ciencias de la vida. Ello es posible porque la vida se transforma en un acontecimiento importante en el siglo XVIII, tal y como Foucault lo expresa, después de aludir a la importancia positiva que desempeña el papel del error en el modo en que Canguilhem articula sus conocimientos de biología, del modo siguiente:

> Aquí rozamos, muy probablemente, uno de los acontecimientos fundamentales en la historia de la filosofía moderna: si bien la gran ruptura cartesiana planteó la cuestión de las relaciones entre verdad y sujeto, el siglo XVIII introdujo una serie de cuestiones en cuanto a las relaciones entre verdad y vida cuyas primeras grandes formulaciones han sido Crítica del juicio y Fenomenología del espíritu. Desde entonces, una de las apuestas de las discusiones filosóficas ha sido: ¿el conocimiento de la vida sólo debe ser considerado como una de las regiones que depende de la cuestión general de la verdad, el sujeto y el conocimiento? ¿O acaso obliga a plantear de otro modo esta cuestión? ¿La teoría del sujeto no debe ser reformulada desde el momento en que el conocimiento, más que abrigarse a la verdad del mundo, está arraigado en los «errores» de la vida?[642].

Es hasta finales del siglo XVIII que el pensamiento biológico se va configurando como discurso biológico y como ciencia experimental cuyo estudio se orienta al fenómeno de la vida. Es en virtud de aportes como los de Lamark en la biología y de Lavoisier en fisiología que los seres vivos son vistos como organismos vivos. Al tiempo que se rompía con la visión mecanicista que razonaba mediante la analogía entre ser vivo y «máquina de vapor», el énfasis ya no estaba puesto en la forma del primero, esto es su estructura[643] visible o «*eîdos*» en sentido aristotélico, sino, más bien, en la función en relación al todo. Esto es lo que George Canguilhem describe, cuando explica cómo a finales del siglo XVIII

[642] Giorgi, Gabriel y Rodríguez, Fermín, 2007, p. 57.
[643] La Historia natural llama estructura a las cuatro variables descritas por Linnaei: a) *Numerus*, b) *figura*, c) *Proportio* y d) *Situs*. Véase Linnaei, Caroli, *Philosophia botanica*, Kümmel: editorial Halae ad Salam, 1809, parágrafo, 327, p. 394.

la mirada de los fisiólogos estaba cambiando, toda vez que Lavoisier daba cuenta de la función de la respiración prescindiendo de la estructura anatómica del corazón y del pulmón: "los fisiólogos ya no veían el cuerpo viviente a imagen del taller de un mecánico, sino como un laboratorio de química. Ya no era una máquina, sino un crisol. En lo sucesivo, el punto de vista funcionalista iba a predominar sobre el punto de vista estructural"[644]. De esta manera, la biología emerge históricamente en el siglo XVIII con la toma de distancia de la mecánica cuando la primera se hace cargo de «lo anómalo». Esto queda expresado en la conferencia pronunciada por Canguilhem en 1987 a propósito del homenaje que le hizo el Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS): "Puede admitirse que la biología se distanció de la mecánica en virtud de la inteligencia de la anomalía"[645]. Ahora bien, lo que diferencia a un modelo del otro, el biológico del mecanicista, es el papel que juegan los denominados «valores negativos» presentes en la obra de Canguilhem y reelaborados por Bachelard. Esto quiere decir que la vida o valor de un organismo, la experiencia de lo viviente, es posible por los riesgos, enfermedades y muerte a que se halla expuesto. Así, pues, la explicación mecánica de la vida deja por fuera tales experiencias negativas que constituyen la «experiencia de lo viviente», perdiendo de vista eso que constituye el motor de la potencia de la vida. En consecuencia, a tenor del modelo mecanicista, la vida o «experiencia del viviente» no puede ser captada desde una noción de normalidad dada a la racionalidad científica como si se tratara de un objeto. Si se lo mira bien, curiosamente, es esa potencia de vida, no observable ni medible objetivamente desde los criterios de la racionalidad científica, la que es relanzada sin cesar dentro del juego de su captura por la política en la forma de gobierno de la vida; captura, que también es económica, esto es, de las fuerzas humanas para insertarlas en el aparato productivo.

En el fondo el problema que subyace a la "biopolítica" como «tecnología política de poder de y sobre la vida» estriba en que al potenciar la vida lo hace interrumpiendo su flujo, pues le inyecta la dosis de "veneno" para sanarla, esto es haciéndola inmune a los peligros que la acechan, las enfermedades que la invaden y la muerte que la cerca, pero de otro lado también la aniquila sustrayéndole su dinámica interna, pues introduce en ella la dosis de

[644] Canguilhem, 2009, p. 239.
[645] Macherey, 2011, p. 149.

"medicina" científica para exponerla, esto es para medirla en los laboratorios, cartografiar su mapa genético, intervenirla como si se pudiera presuponer un poder ideal de vivir. En este orden de ideas, el paso de una Historia Natural, definida esta como "la normalización de lo visible, la disposición taxonómica de los seres vivientes sirviéndose de una nomenclatura adecuada"[646] a la biología no es llevado a cabo mediante el progreso continuo e inexorable de una racionalidad, sino mediante una ruptura producida en una lucha entre una ciencia de la vida mecanicista y una ciencia de la vida vitalista. Las ciencias de la vida son posibles, porque la vida de los seres vivos se recorta desde la función de éstos y ya no a partir de las variables observables que permitían transcribir lo visible a un espacio taxonómico. El advenimiento de las ciencias de la vida, aunque no fue condición suficiente, pero sí necesaria para lo que Foucault denominó gran «tecnología de gobierno», encuentra en su formación epistemológica originaria una paradoja:

> Por un lado, el proceso de su constitución se produjo sacando a la luz mecanismos físicos y químicos, constituyendo campos como la química celular y molecular, utilizando modelos matemáticos, etc.; por el otro, las ciencias de la vida fueron capaces de desarrollarse sólo en la medida en que se plantea constantemente, como un desafío, el problema de la especificidad de la enfermedad y del terreno que ocupa entre los seres naturales[647].

Ya desde el corazón de esta paradoja, presente en la configuración de las ciencias de la vida, encontramos una especie de "indecidibilidad" en la que el conocimiento de la vida no es posible a partir de la transcripción de la estructura visible del ser vivo a lo taxonómico, pero que al ser posible tal conocimiento, como experiencia de la enfermedad, este nuevo modo de aproximarse a la noción de vida abre las compuertas a su permanente intervención y regulación. No es que las ciencias de la vida abandonen la clasificación, sino que "desde el momento que la clasificación se funda en los aspectos funcionales, no perceptibles de los seres vivientes, el concepto de vida será necesario. A través de éste se introduce, en el dominio de los seres vivientes, la historicidad y la finitud"[648]. Es en este sentido que la "biopolítica opera a modo de *phármakon*", *pues* con la constitución de las

[646] Castro, Edgardo, *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de la arqueología del saber*. Buenos Aires: editorial Biblos, 1995, p. 76.
[647] Giorgi, Gabriel y Rodríguez, Fermín, 2007, p. 53.
[648] Castro, Edgardo, 1995, p. 80.

ciencias de la vida se instala un movimiento de "indecidibilidad" o "pendularidad"[649] en el cual el concepto de vida "deja de ser una graduación progresiva o un perfeccionamiento ininterrumpido y depende de una historicidad interna a la organización de los seres vivientes, de la fuerza de la vida y de la amenaza de la muerte"[650]. La vida es, por lo tanto, potencia "posibilidad de una biopolítica afirmativa", pero también está amenazada por la enfermedad y la muerte "posibilidad de una biopolítica negativa".

La tercera condición histórica para la "biopolítica", necesaria, pero no suficiente es la aparición de la economía como saber y esfera autónoma, con un mercado regido por sus propias leyes. Si en las ciencias de la vida lo que conduce a la historicidad y finitud de la vida es que «la vida es aquello que es capaz de error», lo que lleva a la temporalidad del proceso económico son las nociones de producción, renta funcional y escasez. Así, por ejemplo, Malthus (1766-1834) en *El primer ensayo sobre la población*, escrito en 1796, ve con preocupación cómo los defensores de la perfectibilidad humana, al alero de la cuestión trascendente de la revolución francesa, no logran ver la dificultad infranqueable que impide la misma perfectibilidad. El problema que plantea el economista inglés estriba en la miseria y el vicio como efectos de la desigualdad entre el crecimiento geométrico de la población y el crecimiento aritmético de los medios de subsistencia: "esta natural desigualdad entre las dos fuerzas de la población y de la producción en la tierra, y aquella gran ley de nuestra naturaleza, en virtud de la cual los efectos de estas fuerzas se mantienen constantemente nivelados, constituyen la gran dificultad, a mi entender, insuperable, en el camino de la perfectibilidad de la sociedad"[651]. Cito a Malthus, porque ya en su ensayo habla de la importancia de establecer una forma de gobierno que en términos biopolíticos, diríamos, regula el problema del crecimiento de la población. Para él es menester enfocarse fundamentalmente en «la masa de la población», no así en los «casos individuales»:

> Las partes más valiosas de un roble para un negociante en madera no son ni las raíces ni las ramas, y, sin embargo, éstas son indispensables para la existencia del tronco que se halla en el centro y que es la parte más deseada. El negociante en madera no pretenderá nunca conseguir que crezca un roble sin raíces ni

[649] Cuando me refiero a la "pendularidad", ciertamente aludo a un "movimiento" que no cesa, pero que no es circular como si retornara a lo mismo, sino que más bien está animado a su vez por la diferencia y la repetición, lo otro y lo mismo, la innovación y la tradición.
[650] Castro, 1995, p. 80.
[651] Malthus, Robert, *Primer ensayo sobre la población*, Barcelona: editorial Altaya, 1993, p. 55.

> ramas, pero si encontrase alguna forma de cultivo que le permitiera aumentar la proporción de la sustancia del árbol que se concentra en el tronco y disminuir la que queda en las raíces y en las ramas, tendría razón en esforzarse para generalizar su aplicación (…) En igual modo, aun cuando no podemos pretender excluir la riqueza y pobreza de la sociedad, si encontráramos una forma de gobierno que permitiere disminuir el número de personas de las zonas extremas y aumentar el de la zona media, tendríamos, sin duda, la obligación de adoptarla"[652].

Lo interesante de la imagen presentada por Malthus radica no en el modelo de gobierno que toma al negociante de madera como "sujeto" de gobierno, sino en el método o modo en que dicho ejercicio de gobierno se debe llevar a cabo, pues líneas más adelante anotará que tal ejercicio u operación de gobierno sobre la población no podrá llevarse a cabo «pasando cierto límite», pues al "roble" no se le puede disminuir en demasía sus ramas y raíces "sin debilitar la vigorosa circulación de la sabia por el tronco"[653]. Por lo tanto, hay en Malthus un esfuerzo por establecer una forma de economía de gobierno cuyo blanco es la población, sin eliminar del todo de ésta la miseria y el vicio[654], que está conducida por una especie de autorregulación natural. No obstante, acerca de lo dicho, debo realizar tres precisiones: la primera es que para Malthus la población es telón de fondo de procesos naturales que el Estado ve como su límite, de allí la metáfora del negociante de madera que no puede "manipular" del todo al roble. La segunda es que estos comienzos de la biopolítica clásica liberal no pueden ser extrapolados, por ejemplo, al caso de España en donde en los siglos XVII y XVIII, a decir de Francisco Vázquez: "la «población» invocada por el pensador británico remite a una modalidad liberal de biopolítica bien diferente de la que nos topamos en la Edad Moderna. En sus primeros tiempos la población aparece invocada por los tratadistas políticos españoles en términos negativos, como preocupación por la «despoblación»"[655]. Asimismo, en el «despegue de la biopolítica española» la

[652] Malthus, 1993, pp. 261 y 262.
[653] Malthus, 1993, p. 262.
[654] Aparece aquí lo que Foucault denomina en *Seguridad, Territorio, Población* el nivel de permisividad (autorregulación) del liberalismo clásico. STP 43 [62].
[655] Vázquez García, Francisco. "*Biopolítica y «población» en el pensamiento moderno (España, siglos XVII-XVIII)"*. En Arribas, Sonia; Cano, Germán y Ugarte, Javier. *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, Madrid: cataratas, Colección arbor, CSIC, 2010, p. 134. Lo interesante aquí es que Francisco Vásquez efectúa la distinción entre una "biopolítica absolutista" (1600-1820) en España de una "biopolítica liberal clásica (1820-1870). De allí su tesis según la cual habría que obligarse a "cuestionar la supuesta existencia de precursores de Malthus en el pensamiento político español de la Edad Moderna" (p. 153). "El texto de Montano no es un embrión de las reflexiones de Malthus; es una regresión a los planteamientos Maquiavelistas en un contexto de pensamiento político que los rechaza mayoritariamente" (p. 139). En todo caso, para este autor, "ese poder de soberanía no desaparece con el liberalismo; se encuentra ahora

población es inmanente al Estado o, mejor aún, es la «riqueza» del reino la que se vincula al ejercicio de la soberanía del monarca. En este orden de ideas, la economía sigue siendo gobierno de la casa y aun pervive la metáfora del rey-padre que administra y tutela la familia, aunque esta metáfora parezca ser reemplazada por la del médico que purga y sangra para curar. Por lo tanto, para el caso de España, las dos metáforas aludidas no son la del mercader de madera de Malthus.

Finalmente, la tercera precisión es que para referirse a la "biopolítica" es necesaria la aparición de la «razón de estado» y la «policía» dentro del ejercicio del poder soberano, así como de una población inmanente a este poder por medio de la exacción de riquezas y de la sangre de los súbditos, lo cual es, para el contexto español, una «biopolítica absolutista». Por otra parte, para que exista "biopolítica", se requiere de una autonomía y autorregulación del mercado, de la *población* y de la *sociedad civil* como esferas configuradas por leyes naturales que caen por detrás del Estado, lo cual es una «biopolítica liberal clásica».

En términos de lo que he denominado "biopolítica como *phármakon*": con Malthus asistimos a un estilo de gobierno (liberalismo clásico) en el que la "medicina" que se suministra al cuerpo social (población), mediante un cálculo político y económico en términos de aceptable/inaceptable, es, al tiempo, "el paliativo" por medio del cual es inyectado el "veneno" que adopta la forma de la miseria y el vicio perpetuados como componentes indispensables para la circulación de la sabia del árbol. El liberalismo clásico, el impulsado por Adam Smith y David Ricardo, desde sus comienzos emerge como un arte de gobernar, pero se establece como *éthos* crítico frente a la sociedad monárquica, desplegada entre los siglos XVI y XVIII. En ésta el blanco de gobierno era el territorio, y sus procedimientos de poder eran excesivos y onerosos. Así mismo, en dicha sociedad de corte monárquico el ejercicio de la fuerza física y la dominación eran las notas características y su acción recaía sobre sujetos jurídicos. En cambio, la caracterización de la

democratizado, repartido entre toda la ciudadanía. Pues bien, gobernar consistirá en hacer compatible esta soberanía democratizada con la autorregulación de los procesos que caracterizan a la economía y a la población". Vázquez, 2009a, p. 183.

gubernamentalidad clásica liberal, que marca el giro de un gobierno monárquico al gobierno liberal, es descrita por Francisco Vázquez García del siguiente modo:

> Su ámbito no es el topos geométrico del territorio sino el espacio profundo y tridimensional constituido por los procesos biológicos que conforman la "población", los procesos económicos que conforman la producción y el "mercado", y los procesos culturales y civilizatorios que componen la "sociedad civil". La población, el mercado y la sociedad civil, o la "sociedad" *tout court*, emergen en la grieta abierta por las críticas a un Estado desmesurado y ubicuo[656].

El cuarto aspecto que hace posible la "biopolítica" es lo que Arendt denomina el advenimiento de la sociedad, lo cual "no significaba para ella un abandono de la comunidad natural sino al contrario, un movimiento para «liberar el proceso vital» que amenazaba con sepultar al mundo humano"[657]. Es así que la expansión de la "cuestión social" se lleva a cabo en desmedro de la vida política, es decir de "un espacio convencionalmente instituido por una pluralidad de agentes libres"[658]. Podríamos decir que la vida social se hace visible, cobrando importancia a contraluz de procesos que se problematizan en ella y que antes eran exclusivos de la esfera privada (satisfacción de las necesidades físico-biológicas como la reproducción y el mantenimiento de la vida), de tal manera que queda amenazada la vida política como una «modalidad excepcional de la vida humana», pues cobra forma tangible únicamente en unos pocos lugares y períodos de la historia: Arendt los llama «islas en el mar» y «oasis en el desierto»[659]. Por lo tanto, cuando emerge la población como foco y atención del gobierno, como se veía en Malthus, ésta hace flotar en el espacio social, que en Arendt ni es privado ni público, los problemas antes descritos. Por lo tanto, al mismo tiempo que hay un «retiro de la política», la economía se autonomiza de las esferas del Estado y la familia para dar paso a la dominación de la economía por el mercado, de manera que lo que era "res pública" se transforma en sociedad civil. De cara al "nacimiento de la biopolítica", es de capital importancia que el problema de la *población* aparezca como un asunto político moderno del gobierno, de tal manera que el individuo sea a la soberanía, lo que la *población* al dispositivo *gubernamental* o nuevo arte de gobernar. De allí que para Foucault son claros tres aspectos: en primer lugar, ni el *Estado* ni el gobierno son

[656] Vázquez García, Francisco, «Empresarios de nosotros mismos. Biopolítica, Mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal», En Ugarte, J. *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*. Barcelona: Anthropos, 2005, p. 86.
[657] Canovan, 2006, p. 55.
[658] Campillo, 2012, p 12 y 13.
[659] Campillo, 2012, p. 11.

realidades o universales dados de antemano, sino formaciones históricas que se construyen a partir de prácticas; en segundo lugar, la *gubernamentalidad* no es un dispositivo que se conciba como una práctica del poder de quien gobierna sobre los gobernados; en tercer lugar, la economía de poder o estrategia del «dispositivo de la gubernamentalidad» no es ocuparse directamente de las personas o de las cosas, sino que su apuesta es por una «nueva racionalidad planetaria». Finalmente, y en quinto lugar, la proliferación de cambios tecno-científicos que coadyuvan al "nacimiento de la biopolítica" pueden ser ilustrados en el siguiente pasaje del pensador español Antonio Campillo:

> Mencionaré los cuatro cambios que considero más relevantes para repensar la relación entre vida y política. En *La condición humana*, Hannah Arendt se había referido solamente a los dos primeros. Quiero insistir en el hecho de que todos estos cambios son a un tiempo tecno-científicos y socio-políticos, es decir, que no habrían podido acontecer efectivamente sin una estrecha interconexión entre saber y poder, entre ciencia y política, entre instrumentos técnicos y procedimientos organizativos: 1. La invención de nuevos medios tecno-políticos para matar a los seres humanos, con un poder de destrucción hasta ahora desconocido: por un lado, los Estados "totalitarios" y los campos de exterminio; por otro lado, las armas de destrucción masiva y las guerras "totales", que no distinguen entre objetivos militares y civiles, y que pueden destruir ciudades, naciones enteras e incluso a toda la humanidad. 2. La invención de nuevos medios tecno-políticos para la selección genética, la reproducción artificial, la crianza masiva y la utilización funcional de toda clase de seres vivos. La biosfera terrestre se ha convertido en un inmenso laboratorio de experimentación, selección y domesticación de plantas, animales y humanos. 3. La invención de nuevos medios tecno-políticos para la extracción, transformación, distribución, consumo y contaminación de los "recursos naturales" (tierra, agua, aire, bosques, animales, etc.), vinculada al crecimiento ilimitado del capitalismo moderno. Este "crecimiento ilimitado" está provocando el agotamiento de los recursos, la pérdida de biodiversidad y el calentamiento global de la atmósfera, todo lo cual es una amenaza para la convivencia e incluso la supervivencia de la humanidad. 4. La invención de nuevos medios tecno-políticos que facilitan, en una escala y con una velocidad sin precedentes, el transporte y la comunicación entre individuos y grupos humanos que se encuentran diseminados por toda la Tierra. Esto está provocando la relativización de las viejas fronteras políticas, lingüísticas, étnicas, religiosas, etc., pero también la aparición de nuevas comunidades diseminadas y nuevas jerarquías sociales en función del mayor o menor acceso a las redes globales de transporte y comunicación. En otras palabras, se está formando una sola sociedad global *de facto*, pero no *de iure*. Por eso, el gran reto político del siglo XXI es la creación de instituciones y legislaciones que hagan posible una democracia cosmopolita[660].

Hasta aquí las condiciones tecno-científicas y socio-políticas que se erigen en la compleja trama en la que se teje el "nacimiento moderno de la biopolítica", en las que se biologiza la política y la vida pasa a administrarse. Tales cuestiones dejan ver cómo la "biopolítica opera a modo de *phármakon*": reproduciendo y manteniendo; sujetando y desujetando la vida.

[660] Campillo, 2012, p. 4.

§16. Notas características de la "biopolítica como *phármakon*"

Actualmente, la noción de biopolítica ha venido aumentando su volumen y ha ensanchado su radio de acción. Ello se ve reflejado en las relaciones que algunos han venido estableciendo entre la "biopolítica" con la educación, la bioética, las relaciones internacionales, etc. Esto habla mucho de su importancia pero, también del peligro de convertirla en lo que Edgardo Castro ha denominado «categoría fetiche» y que, empleando la caracterización que hace el pensador Español Manuel García Morente de la noción de «humanidades», también podemos afirmar análogamente de la noción de "biopolítica" que "viene a ser como una especie de disolución médica a la cual se le añade tanta agua destilada que el producto del que sólo se han puesto unas gotas se diluye y pierde toda eficacia"[661]. Tal descripción es aplicable hoy en día a la "biopolítica", por cuanto esta noción extrapolada y dilatada a otros campos pierde su perfil propio. En virtud de esto, a continuación desarrollaré de manera pormenorizada las notas características que "configuran el rostro de la biopolítica como *phármakon*": la emergencia y especificidad históricas; la "indecidibilidad" y *diferencia*; la función cartográfica; la tecnología plural y caleidoscópica de poder sobre la vida y, finalmente, el carácter "nominalista" y "performativo". Mientras las tres primeras están asociadas al "umbral", la cuarta está asociada al "*quiasmo"* y la quinta tanto al "*oxímoron"*.

a. Emergencia y especificidad históricas

En primer lugar, no hay un origen absoluto de la "biopolítica". No precisa de un origen solemne, ni parte de un *logos* unitario que la sitúe en una simplicidad originaria. Si bien, puede situarse en la segunda mitad del siglo XVIII, la "biopolítica" es una conjunción de procesos, técnicas, saberes que se van fraguando lentamente, como la emergencia de la *población*; el que "las sociedades occidentales modernas, tomaron en cuenta el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie humana"[662]; el nacimiento de la estadística y de las técnicas de regulación; el advenimiento de las ciencias de la vida, así como el saber de la economía política. Plantear que la "biopolítica" comporta su

[661] García Morente, Manuel, «El cultivo de las humanidades». En *Escritos desconocidos e inéditos*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1987, p. 150.
[662] STP 3 [15].

"nacimiento" tiene por ventaja vincularla a un fenómeno histórico, siempre y cuando no se le confunda con un enfoque genético que la sitúe erróneamente como procedente de una racionalidad tecnocientífica o razón instrumental. Aunque la "biopolítica" posee un suelo histórico, plagado de prácticas médicas, pedagógicas, políticas, jurídicas y económicas que la configuran, no se queda vestida con el mismo ropaje del capitalismo industrial, del fenómeno totalitario o el de la globalización. Es cierto que el "nacimiento de la biopolítica" se encabalga con el del liberalismo clásico, pero éste último es sólo un estilo de razonamiento o racionalidad política específica que no agota a la "biopolítica". Ni génesis ni estructura, ni origen primero ni fin último al cual orientarse, la "biopolítica" no es irreductible en términos de su historicidad y experiencia y, por ende, no puede verse en términos de universalidad y necesidad, sino que está inscrita en la discontinuidad histórica y, por lo tanto, es, en su operación como "*phármakon"*, singular y contingente.

El peligro de concebir la "biopolítica" en términos de una teoría o categoría universal, lo que equivale a su ontologización, lo cual es un error, conlleva a perder de vista sus peculiaridades (estilos de racionalidad) y los entrelazamientos inestables de problemas, objetos, discursos y prácticas que contribuyen a su emergencia histórica. Por lo tanto, lo que sostengo es que el frágil "suelo" o "umbral" sobre el que emerge la biopolítica equivale a la rivalidad entre distintos tipos de racionalidad[663]. De allí que el "umbral" de la biopolítica como *phármakon* es el del "veneno" y el "remedio"; el «dejar morir» y «hacer vivir» que emerge de prácticas histórico-políticas locales, así como de dispositivos que gestionan la vida para "maximizarla negándola" y "aniquilarla prolongándola".

[663] Así, por ejemplo, Dean, Mitchell establece los "tipos ideales" de "biopolítica liberal clásica" y "biopolítica social". Dean, (1999). *Governmentality. Power and Rule in Modern Societies*. Londres: Sage Publication, pp. 73-111. Por su parte, Francisco Vázquez García alude además de las citadas, dentro de un contexto de empleo de "biopolítica" como herramienta de investigación para el caso de España, a una "biopolítica absolutista (1600-1820)", "biopolítica interventora (1870-1939)", "biopolítica totalitaria (1940-1975)". Incluso para este último "la "biopolítica totalitaria" del primer franquismo no es idéntica a la que opera a finales de los años sesenta". En Vázquez García, Francisco, (2009a). *La invención del racismo*. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940. Madrid: ediciones Akal, p. 16. El argentino Edgardo Castro habla de al menos cuatro "biopolíticas foucaulteanas": biopolítica-medicina (*Nacimiento de la medicina social*); biopolítica-soberanía (*Voluntad de saber*); biopolítica-guerra (*Defender la sociedad*) y biopolítica-economía (*Seguridad, territorio, población y Nacimiento de la biopolítica*). Finalmente, Miguel Kottow plantea que si se quieren estudiar contemporáneamente las relaciones entre salud pública, bioética y biopolítica, esta última adopta cuatro formas, "cada una sustentada en un corpus conceptual propio": la biopolítica tanática (Giorgio Agamben), la instrumental (Michael Gross), la tecnocientífica (Nikolas Rose) y la afirmativa (Roberto Esposito). En Kottow, Miguel, 2010, p. 9.

b. "Indecidibilidad" y *diferencia*[664] *[différance]*

Otra nota característica de la "biopolítica" es que no se trata de algo "dado" de antemano, pues no se agota ni en un concepto ni en un mero fenómeno singular objetivado, sino de un particular tipo de procedimiento, un ejercicio de poder, que escapa a la lógica binaria (idea-sensible; forma-contenido; universal-particular). Considero que ese escape del paradigma de la lógica binaria se traduce en un "movimiento" que he rastreado cuando hablé del "umbral de indecidibilidad" en tanto una de las tres "figuras" o "modos" que al entrecruzarse en un "encabalgamiento dinámico" da cuenta de los efectos de "remedio" y "veneno" propios de la "biopolítica como *phármakon*". En otras palabras, he querido señalar, mediante el movimiento de "indecidibilidad" entre el "remedio" y el "veneno"; el «hacer vivir y dejar morir» que la "biopolítica" es lo que condivide, es decir lo que une dividiendo y divide uniendo. Tal operación es posible porque, en el primer caso (une dividiendo) la "biopolítica" es "despolitización de la economía", lo cual quiere decir no sólo que asistimos a un proceso de autonomización y automatización de las esferas de la política, la economía, la ética, etc, sino que también asistimos al retiro de la política y a la dominación del mercado[665]. En el segundo caso (divide uniendo), porque continúa dándose una politización de la vida en el sentido de potenciarla, diseminarla, hacerla jugar en su multiplicidad y variedad para así seguir administrándola.

En el núcleo del fenómeno de la "biopolítica" se encuentra el "movimiento" de "indecidibilidad", el cual se da en un "umbral", cuya topología es la «biopolítica afirmativa» y la «biopolítica negativa»; la "singularidad del acontecimiento y la universalidad del concepto"; el "cuerpo y el mundo" o el "organismo y el medio". No obstante, la "indecidibilidad" no ha de entenderse como sinónima de parálisis, duda o neutralidad. Antes bien, opera como condición de posibilidad del «hacer vivir y dejar morir», propios de la "biopolítica". No se trata de dos voluntades divorciadas y con reglas distintas: una potencia de vivir y otra de morir, sino de un movimiento afín al de la

[664] Un interesante artículo que establece la vecindad entre la *différance* de Derrida y la "polivalencia táctica de los discursos" de Foucault es el de Campillo, Antonio, «Foucault y Derrida: historia de un debate-sobre la historia». Δαίμων, Revista de Filosofía, n°11. 1995, pp. 59-82.

[665] En palabras de Roberto Esposito "la despolitización es la forma política dentro de la cual se determina la autonomía de lo económico". En Esposito, 2006c, p. 34.

"pendularidad" que no se explica desde la lógica dicotómica. Tal "pendularidad" entre el lenguaje y la vida o, "reflexividad" del *cuerpo* consigo mismo y de éste con el mundo no cuelga de un principio o unidad trascendental ni opera bajo la lógica dialéctica, de oposición tajante entre contrarios, sino que se explica por la lógica del suplemento que le permite deslizarse entre extremos. Es una oscilación "indecidible", pero productiva y conflictual entre la presencia/ausencia; el orden/el caos; el afuera/el adentro.

"La biopolítica como *Phármakon*" o "indecidible" es, también, juego de las diferencias, en el cual cada elemento está presente y remite a sí mismo. Es un encadenamiento de trazas que han dejado en cierto elemento otros elementos de la cadena o sistema. En palabras de Derrida: "este encadenamiento, este tejido, es el texto que sólo se produce en la transformación de otro texto. No hay nada, ni en los elementos ni en el sistema, simplemente presente o ausente"[666]. Tenemos, pues, que la "biopolítica como *phármakon*" se erige en una suerte de medalla con dos caras. Por una parte, una que atrae, fascina, embruja, que desarrolla y potencia la vida, que la crea, la mantiene y la renueva, pero, por otra, una que la coerciona, la niega, la rechaza, la aterroriza y la envenena. Esto es posible, porque la "biopolítica" opera en términos de diferencia [différance], es decir no produciendo las diferencias de forma *a priori* o desde una presencia inmodificada, sino como "el "origen" no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente (de diferir) de las diferencias"[667]. No obstante, se trata, en último término, empleando las palabras de Derrida de un "movimiento (activo) de la (producción de la) diferencia [*différance*] sin origen"[668].

Por lo tanto, la "biopolítica como *phármakon*", administra la vida objetivando y subjetivizando a los individuos, sometiéndolos y liberándolos, sujetándolos y des-sujetándolos. Pero, lo que vale para el individuo-cuerpo, también vale para la especie humana. Sin embargo, no debe entenderse la "biopolítica" como diferencia a secas o como repetición, pues, así por ejemplo, la "biopolítica" en cuanto *noopolítica* manifiesta sus propiedades en la impropiedad de penetrar en la "memoria" (*mneme*) del ser humano, para

[666] Derrida, 1995, p. 36.
[667] Derrida, Jaques, La diferencia/ [*Différance*]. Acceso en: Edición electrónica de www. Philosophia.cl/ Escuela de filosofía Universidad Arcis, 1968, p. 11. Disponible en: abril 23 de 2014.
[668] Derrida, 1968, p. 13.

inyectar en la *anamnesis,* entendida esta como autoconocimiento y memoria-saber, el veneno de la repetición, de «lo mismo», de «lo identico», pero también para inyectar en la *hipomnesis*, entendida ésta como repetición de la palabra, el remedio de lo diferente, lo alternativo, lo otro.

La "biopolítica como *phámakon*" funciona como si se tratara de una substancia con un doble poder: medicina y veneno; remedio y hechizo; filtro y droga; no obstante es la «anti-substancia» misma. Es decir, aquello que supera la no identidad y la no esencia. Es el fondo, pero también ausencia de fondo. En este orden de ideas, Derrida establece dos distinciones de la palabra escritura: un sentido corriente y general opuesto al de escritura fonética, el cual permite subrayar el dominio y la primacía del habla sobre la archi-escritura. El segundo es, precisamente, el de (archi)- escritura, deudora de nombres como suplemento y la *différance*. Ciertamente, en su nuevo sentido, lo que entiende Derrida por escritura es un diferir como movimiento activo y pasivo; no obstante, "la *différance* no está precedida por la unidad originaria e indivisa de una posibilidad presente, que reservaría, como un gesto que yo aplazara, por cálculo o conciencia económica. Lo que difiere la presencia es, por el contrario, a partir de lo que la presencia es anunciada o deseada en su representante, su signo, su traza"[669]. Por lo tanto, todas las oposiciones de conceptos y el ordenamiento categorial de binomios son los efectos de la *différance* que, al decir de Derrida: "no están inscritas ni en el cielo ni en el cerebro, lo que no quiere decir que se produzcan por la actividad de algún sujeto parlante (…) el concepto de différance no es ni simplemente estructuralista, ni simplemente genetista, siendo tal alternativa ella misma un "efecto" de *différance*"[670]. El hecho de citar aquí a Derrida es para hacer hincapié en que "la biopolítica como *phármakon*" es la *différance* que no está anclada a un origen metafísico o teológico indiviso, de tal manera que el poder sobre la vida humana y no humana no irradia desde una estructura, ni tampoco tiene unos efectos que emanen desde la génesis de una esencia o substancia. La "biopolítica" es "diferencia" en tanto podamos llamar a ésta [différance] "discordia "activa", en movimiento, de fuerzas diferentes y de diferencias de fuerzas que opone Nietzsche a todo el sistema de la gramática metafísica en

[669] Derrida, 1977, p.15.
[670] Derrida, 1977, p. 15.

todas partes donde gobierna la cultura, la filosofía y la ciencia"[671]. En sentido estricto, no hay un comienzo histórico, origen metafísico absoluto de la "biopolítica", sino que, semiológicamente hablando, atraviesa los conceptos desde su interior para volverlos contra ellos mismos, pero también a favor de lo que expresan. La "biopolítica", como en Foucault, es «anatomopolítica» de los cuerpos que los moldea, pero no se agota en ellos, pues la "biopolítica" también pretende modificar la conducta de la especie a través de la intervención del "*medio*".

c. Función cartográfica

Es proverbial relacionar el trabajo de investigación de Foucault con el de un cartógrafo. En este sentido, su tarea consiste en "hacer un mapa de cómo funcionan –de hecho- los juegos de verdad en las sociedades que los seres humanos han constituido"[672]. En relación con dichos «juegos de verdad» de las disciplinas, Jana Sawicki da testimonio de ello en su texto *Heidegger and Foucault: Escaping Technological Nihilism*. En este artículo, a propósito del trabajo cartográfico foucaultiano sobre el poder disciplinario señala: "que toma la forma de una tecnología del cuerpo, y que él localiza en el "micro nivel" de la sociedad en prisiones, escuelas, hospitales, fábricas, etc"[673]. Si bien la «tecnología disciplinaria» le ha permitido levantar un mapa para establecer prácticas de dominación por las que el ser humano se convierte en sujeto, la "biopolítica como *phármakon*" también es un ejercicio de cartografía o suerte de mapa en cuyos pliegues tienen lugar los dispositivos disciplinarios, de la sexualidad, de la seguridad. Éstos se articulan en aquél no mediante límites precisos y fronteras bien establecidas, sino que, siguiendo a Deleuze, podemos decir que cada dispositivo es una «madeja u ovillo», cuyos vectores no están dirigidos por una lógica líneal, homogénea y universal. Así, por ejemplo, el «dispositivo disciplinario» entraña gran cantidad "de técnicas de vigilancia, documentación, organización, administración y la emergencia del examen que incrementa la visibilidad del individuo y hace posible una creciente normalización y estandarización de

[671] Derrida, 1968, p. 17.
[672] Rojas, Carlos, *Foucault y el posmodernismo*. Costa Rica: Universidad Nacional de Costa Rica, 2001, p. 154.
[673] Sawicki, Jana, «Heidegger and Foucault: Escaping Technological Nihilism», en Barry Smart. *Michel Foucault, Critical Assessments*, London and New York, Routledge, 1998, Volume three. p.37.

la población"[674]. En segundo lugar, el «dispositivo de la sexualidad» en su propio proceso de formación histórico se conecta a los dispositivos disciplinario y gubernamental, en la medida en que "otra consecuencia del desarrollo del bio-poder es la creciente importancia adquirida por el juego de la norma a expensas del sistema jurídico de la ley"[675]. De allí, la expresión foucaultiana según la cual el sexo se constituye en «pozo del juego político».

Del mismo modo, la sexualidad es un poder microscópico que se ejerce en los cuerpos, esto es en la calidad de sus placeres, para así también ejercer un macro-poder de regulación y control de las poblaciones. La "biopolítica como *phármakon*", en la forma de «dispositivo de la sexualidad» se "encabalga" y se articula a su otra forma, que es la «máquina disciplinaria», pues mediante estrategias que invaden los dominios de la pedagogía, la demografía, la medicina y la psiquiatrización se disciplinan los cuerpos y se regulan las poblaciones. En palabras del mismo Foucault "el sexo está en la bisagra entre la anatomopolítica y la biopolítica, en la encrucijada de las disciplinas y las regulaciones, y en esta función es como ha llegado a ser, al final del siglo XIX, una pieza política de primera magnitud para hacer de la sociedad una máquina de producción"[676]. Asimismo, cuando el filósofo francés acomete la tarea del análisis histórico de una *gubernamentalidad* política ligada a la razón de Estado que, al desplazar a las viejas instituciones monárquicas, procura afirmar y aumentar el poder del Estado, describe un «dispositivo gubernamental» que tiene por «objeto la población, por saber estratégico la economía política y por herramienta técnica los dispositivos de seguridad». Los tres dispositivos, disciplinario, de la sexualidad y gubernamental son formas de una "biopolítica que opera a modo de *phármakon*" que pretende organizar, coordinar, administrar la multiplicidad de la vida, no tomando como dato primario al individuo o a la *población*, sino que en el primer caso, lo fabrica, mientras que en el segundo, la regula y controla.

Mediante dichos *dispositivos*, la "biopolítica" es cartografía, pues es un mapa que integra, en primer lugar, una topología definida por el "umbral" de "indecidibilidad" del

[674] Sawicki, 1998, p. 39.
[675] VS 189 [174].
[676] Foucault, Michel, *Las mallas del poder*, En *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona: Editorial Paidós, 1999c, Volumen III, p. 247.

"remedio" y el "veneno". En segundo lugar, la "biopolítica", tal como la estamos elaborando es cartografía, porque el "remedio" y el "veneno" que inyecta toman por blanco la ontología del *cuerpo* que, en virtud del "movimiento de reflexividad" del "cuerpo *quiasmático*", es cuerpo reflexivo en relación con el *mundo.* Finalmente, y en tercer lugar, es cartografía, pues la "biopolítica" incorpora en su seno al "*oxímoron*" como su gramática, pues define el "movimiento pendular" entre la «singularidad del acontecimiento» y la universalidad del concepto "biopolítica". En suma, la "biopolítica como *phármakon*" despliega unas "coordenas-condiciones espaciales" mediante un único movimiento de "indecidibilidad", "reflexividad" y "pendularidad", "movimiento" nunca abstraído de dispositivos disciplinarios, de la sexualidad y gubernamentales "encabalgados dinámicamente" y raizados en prácticas históricas y locales.

Michael Donnelly, autor del escrito *Sobre los diversos usos de la noción de biopoder*, argumenta acerca de la «profunda ambigüedad» que comporta tal noción, no porque esté referida, al mismo tiempo, al cuerpo-individuo y al cuerpo-especie, sino porque su uso es doble: genealógico y epocal. En palabras de Michael Donnelly: "la distinción que deseo señalar aquí es, por un lado, los mecanismos y las tácticas específicas del biopoder (según operan en los dos polos que describe Foucault, esto es, en los cuerpos individuales y en la población) y, por otro, los efectos de largo plazo que produce este conjunto de mecanismos y de tácticas en la sociedad"[677]. Con lo anterior, planteamos que Foucault genera un doble uso de la "biopolítica", desde una perspectiva histórica, y otra coyuntural. En el último caso, cuando se refiere dentro del contexto de los «dispositivos disciplinarios» al nacimiento de la prisión; en el primero, cuando emplea la noción "biopolítica", equiparándola a un diagrama más general, dentro del contexto de la sociedad disciplinaria, lo que da lugar al empleo de la expresión «tecnología disciplinaria». Lo mismo ocurre con el nacimiento de la sexualidad, en donde la noción de biopoder está ligada a estrategias que permiten la objetivación de los individuos en la histerización, la pedagogización, la socialización y la psiquiatrización; sin embargo, Foucault también hablará de una "biopolítica", articulada al nacimiento de un racismo, en donde el poder habla a través de la

[677] Donnelly, Michael, «Sobre los diversos usos de la noción de biopoder». En Balbier, Deleuze, Dreyfus, *et. al*. *Michel Foucault, Filósofo*, 1990, Barcelona: Gedisa, p. 194.

sangre, de la norma, el saber, la vida y las regulaciones. Por consiguiente, la "biopolítica como *phármakon*" es una noción que pivotea entre lo micro-físico de las estrategias y una macrofísica de las tecnologías. Tal ambigüedad es inevitable, es decir, los usos de la noción de "biopolítica" respecto de lo genealógico-coyuntural y lo "epocal". En esta ambigüedad, ha de verse el despliegue de una biopolítica en la que se articulan ciertas prácticas, revistiéndose y mutando dentro de una economía de poder que involucra los asuntos más triviales y sublimes del ser humano. Un poder no de «hacer morir o dejar vivir», sino de «hacer vivir y dejar morir».

Los dispositivos, disciplinario, de la sexualidad, de la seguridad, en sentido estricto no gozan de una racionalidad subyacente que les sea inherente. No se trata de unidades compactas, herméticas y definidas en sí mismas, a no ser que si hiciéramos una abstracción de tales dispositivos, respecto del "movimiento" de "indecidibilidad", "reflexividad" y "pendular" y de las prácticas históricas que ayudan a sus correspondientes formaciones, suscitáramos la sensación de estar delante de aparatos sedimentados y cristalizados. Desde esta perspectiva, uno está tentado a hablar de racionalidades específicas, envueltas por el despliegue de una razón general denominada "biopolítica". Sin embargo, ni una única racionalidad los orienta a todos bajo una lógica común, ni cada dispositivo posee una de manera autónoma. Los dispositivos analizados, si bien son formas de la biopolítica, "encabalgadas dinámicamente"; no obstante, no son manifestaciones de esta gran tecnología, pues la "biopolítica" no es una esencia escondida detrás de ellos.

Antes que ser un atributo de la realidad, una sustancia, una fuerza, o ser identificada con una institución, la "biopolítica" es un ejercicio de poder, una estrategia, un cambio en la economía de un poder que se orienta hacia lo macrofísico de la población y la microfísica del *cuerpo* de los individuos. Sin abandonar la postura "nominalista", Foucault ha considerado el Estado, la razón, la sociedad civil, el gobierno, el sexo, la locura, la delincuencia, entre otros, como universales a los que debe practicárseles una "filosofía del martillo" que rompa con esos fetiches dados de antemano. Dichos elementos «transaccionales» y «transitorios», que en algún momento han devenido como tales, en virtud de las prácticas, los procesos y los dispositivos que los crean, son formados en un

«juego de relaciones de poder»; no obstante, ¿acaso el poder-biopoder no termina siendo en el pensador francés otra suerte de universal con pretensiones de explicar los asuntos humanos? ¿En qué medida no hay una inflación y un fetichismo en tal noción, por ser recurrente en los dispositivos que se han estudiado? En este sentido, aparece, entonces como válida la crítica emprendida por Baudrillard a Foucault, en relación con el poder, cuando en su libro *Olvidar a Foucault* afirma: "es el vacío lo que hay detrás del poder, en el corazón mismo del poder, en el corazón de la producción, y el que les da hoy un último destello de realidad (...) inyectad la mínima dosis de reversibilidad en nuestros dispositivos económicos, políticos, institucionales, sexuales, y todo se derrumba inmediatamente"[678]. En esta serie de afirmaciones, se acusa de que el poder no existe, que es una «engañifa», y que no pasa de ser un simulacro y una seducción. No obstante, ¿podría decirse lo mismo de la "biopolítica"?

Recapitulando, la crítica al poder-biopoder es una crítica que puede hacerse extensiva a la "biopolítica", y se esgrimen en contra los siguientes argumentos: en primer lugar, siguiendo a Baudrillard: "basta con encerrar al poder en el poder para que muera"[679]. En segundo lugar, si el poder es un poder sin afuera, es decir que lo comprende todo, entonces estamos delante de una noción universal, hipostasiada y *a priori*. De allí que al acometer esta la investigación de la "biopolítica" e interpretarla como *phármakon*, ¿acaso no se cae inevitablemente en una teoría sobre la misma? ¿No es la biopolítica una suerte de poder sin afuera, que lo comprende todo y con pretensión de elevarse a teoría? Frente a escollos como éstos que salen al paso de nuestra investigación, podemos aclarar que la "biopolítica" no es una noción externa a problemáticas como las de la penalidad, la inmigración, la sexualidad, la población y la sociedad civil; antes bien, la "biopolítica", en tanto continuo "movimiento" y transformación en una nueva economía de las relaciones de poder, no se estudia por sí misma, pues es imposible pensar, por ejemplo, la verdad, el saber, el sexo, la locura, la delincuencia, el Estado, la población, entre otros, fuera del poder. Por esto, para nosotros es claro, siguiendo a Foucault que: "no es el poder, sino el

[678] Baudrillard, Jean, *Olvidar a Foucault*. Valencia: Pre-textos, 2001, p. 65 y 68
[679] Baudrillard, 2001, p. 80.

sujeto, el tema general de mi investigación"[680]. De esta manera, para Foucault el poder y la "biopolítica" no son un todo monolítico como el propio Habermas, en debate con éste, pretende reprocharle, en relación con la categoría de «dominación»: "además tu falla principal es que ves la historia sólo como la mera sustitución de una dominación por otra. La dominación de que hablas cubre todo el campo social sin dejar ningún intersticio"[681]. En contraposición a esto, Foucault pone de relieve que existen múltiples formas de racionalización y de dominación que al transformarse no significa el resquebrajamiento absoluto ni de la dominación ni de la razón. En este orden de ideas, el pensador francés responde a Habermas de manera categórica lo siguiente: "me atribuyes decir que la dominación es un bloque monolítico; nada más falso. Siempre he explicado que en toda sociedad hay fuerzas múltiples en lucha. El que haya una fuerza que sea dominante no implica que no haya otras fuerzas. De hecho a todo poder dominante se le opone una resistencia"[682]. En consecuencia, el poder y la "biopolítica" no se encierran en sí mismo en un proceso irreversible que lo hace comparable a la imagen del carruaje empujado por un caballo al que el mismo jinete pone una zanahoria imposible de alcanzar. Lo que realmente preocupa al filósofo de *Poitiers* es mostrar cómo se objetiva la locura, cómo han sido posibles ciertas realidades que antes no habían sido dispuestas por algún aparato o máquina que las hiciera ver o hablar.

La "biopolítica", igual que el poder, no es un afuera ni un adentro, porque se trata en sí misma de un ejercicio, de una práctica y, en último término, de una estrategia generada, en relación con un "marco geohistórico". Finalmente, si algo se ha sostenido desde el comienzo del presente trabajo es que la "biopolítica" no se reduce a una teoría ni a un instrumento de diagnóstico de la realidad, sino que está asociada a problemas concretos como la sexualidad, el problema de la seguridad, la población, la pauperización de la misma. Foucault se resiste a hablar del progreso de una razón instrumental, que someta la realidad; sistémica, que la organice desde un único principio; o comunicativa, buscadora de

[680] Foucault, Michel, *El sujeto y el poder*. En Dreyfus Hubert y Paul Rabinow. *Michel Foucault: más allá del Estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2001, p. 242.
[681] Rojas, Carlos, *Foucault y el posmodernismo*. Costa Rica: Universidad Nacional de Costa Rica, 2001, p. 144.
[682] Rojas, 2001, p. 145.

consensos crecientes, pues, al decir de Barry Smart, "Foucault no identifica un momento en que la razón se bifurca en formas instrumentales y morales, por el contrario él se refiere a una abundancia de brazos, ramificaciones, fracturas y rupturas"[683].

Ciertamente, el filósofo francés se da a la tarea de analizar racionalidades específicas como la racionalidad penal, la racionalidad médica, la racionalidad del Estado, entre otras. No obstante, hemos evitado equiparar racionalidades específicas con los tres dispositivos mencionados, por cuanto son formas de un biopoder que se mezclan, "encabalgan", separan o neutralizan. Es decir, cada dispositivo es una formación con su propio régimen de verdad y sus propias líneas, que no son de la misma naturaleza. Por lo tanto, existen distintas biopolíticas dependiendo de las "diferencias epocales" y aparece en el entramado de dicontinuidades históricas, es decir que su carácter es contingente y singular. De allí que para Campillo, citando a Foucault, sostenga que

> Sospecha de toda continuidad histórica, porque cree descubrir en ella la hegeliana «astucia de la razón», el movimiento totalizante y totalitario de la dialéctica, esto es, la pretensión de restablecer la necesidad de una razón y la unidad de un sujeto, en definitiva, la teleología de un espíritu que se reúne y reapropia, que se recobra y reconcilia consigo mismo, a través-y más allá- de la aparente dispersión temporal. Frente a esta teleología, Foucault trata de reconstruir lo epocal, lo singular, lo contingente de una experiencia y de un pensamiento, especialmente de esa experiencia y ese pensamiento que determina nuestro presente, nuestra identidad, nuestro nosotros, y que, por medio de su reconstrucción arqueológica y genealógica, vendrían a ser cuestionados, problematizados, suspendidos, sometios a la duda o *epoché*[684].

d. Tecnología plural y "caleidoscópica" de poder sobre la vida

La "biopolítica" como «tecnología de poder sobre la vida» no se agota en un enfoque genético que la sitúe en un origen primero, pero tampoco se reduce a la perspectiva estructuralista de una racionalidad universal impulsada por una teleología que le conduzca a un fin último. Antes bien, la "biopolítica como *phármakon*" describe su propia historia, no lineal, causal o cronológica, sino en tanto "movimiento" incesante, "indecidible", de "reflexividad" y de "pendularidad", así como de rupturas, quiebres y desplazamientos que la conducen, no hacia un progreso, sino estratégicamente dentro de una economía del poder que ya en la segunda mitad del siglo XVIII no es el poder oneroso, intermitente, global del

[683] Smart, Barry, «Introductory Essay: The Government of Conduct –Foucault on Rationality, Power and Subjectivity», en Barry Smart. *Michel Foucault, Critical Assessments*. London and New York, Routledge, 1998b, Volume four, p. 7.
[684] Campillo, 1995, p. 79.

monarca. Es lo que Foucault en *Las mallas del poder* denomina "la gran mutación tecnológica del poder en occidente"[685]. Ciertamente, Foucault señala que así como existe una historia de las tecnologías industriales, como la máquina de vapor, la rueda, el fuego, entre otros, también existe una historia de las grandes familias de «tecnologías del poder», como las disciplinas o individualizante del poder se encabalga a otra que emerge más tarde hacia la mitad del siglo XVIII. En este sentido, el pensador francés hace hincapié en "dos grandes revoluciones: el descubrimiento de la disciplina y el descubrimiento de la regulación y el perfeccionamiento de una anatomopolítica y el de una biopolítica"[686]. En una fórmula sumaria, la "biopolítica" es una gran tecnología cambiante, caleidoscópica, ya que el "veneno" y el "remedio" se sueldan en un movimiento de "indecidibilidad" que destruye, controla, pero también conserva y maximiza la vida. La "biopolítica" es "tecnología caleidoscópica" de poder sobre la vida, porque toma por blanco el *cuerpo*, también caleidoscópico y no como mera cosa u objeto, sino en tanto se relaciona con un *mundo* que lo transforma y viceversa. En suma, la "biopolítica" en tanto tecnología plural y "caleidoscópica" de poder sobre la vida lo es, no porque esté guiada por una lógica dicotómica, una racionalidad universal, maciza y homogénea, sino porque está definida por fuerzas históricas, prácticas sociales, económicas, culturales, problemas específicos que conforme van cambiando la van configurando.

e. Carácter "nominalista" y "performativo"

El filósofo Edgardo Castro hablará de "biopolíticas", en plural, antes que de «biopolítica», con lo cual estamos de acuerdo, toda vez que ello nos pone en alerta contra una especie de fetichismo del término, que de un uso político y "performativo", originariamente foucaultiano, está pasando a un uso más descriptivo y denotativo. Esta superinflación del fenómeno de la "biopolítica", a nuestro juicio, es uno de los mayores peligros que entraña su estudio, al igual que el hecho de agotarlo en su polo afirmativo o en su extremo negativo o *thanatopolítico.*

[685] Foucault, 1999c, p. 243.
[686] Foucault, 1999c, p. 246.

La diversidad de "tradiciones nacionales", así como los distintos enfoques desplegados en el interior de éstas se corresponden con la división de aquellas posturas que abordan la "biopolítica", bien como un concepto o esencia regido por una única lógica racional, bien ligado a diversas biopolíticas, teniendo con esto mayor capacidad de maniobra para aplicarlas empíricamente a un contexto histórico, social y político específico. Entre los primeros, algunos, como Agamben, Esposito y Negri, conciben y confinan a la "biopolítica" a una de sus manifestaciones extrínsecas: campos de concentración, inmunidad-comunidad e imperio, utilizando categorías de gran calado, pero olvidando el carácter "nominalista" e histórico que imprime Foucault a dicha cuestión. Los segundos, en donde se cuentan los estudiosos de la *gubernamentalidad* y los españoles privilegian la aplicación del concepto a problemas tales como la pobreza, la estadística, la sexualidad, el riesgo, estableciendo con ello un enfoque más empírico.

Lo que quiero indicar es que a toda costa se debe evitar la mera oposición entre el "realismo-nominalismo"; "biopolítica-biopolíticas"; "abstracto-aplicación concreta", pues ello echa cerrojo a la posibilidad de considerar la "biopolítica" como "indecidible" y de ser concebida como «pensar fronterizo», pues lo "propio" de la "biopolítica" es no ser reducible ni a una esencia, sustancia u ontología, pero tampoco a alguno de sus espectros de aplicación en donde pueda verse reflejada, sea en los problemas migratorios, de pobreza, enfermos terminales, eutanasia, etc. Por lo tanto, la "biopolítica" no es ni negativa ni afirmativa a secas, ni esencia ni objeto, ni necesidad ni hecho, ni tracendente ni inmanente en "estado puro", sino que el problema de su definición pasa por un *umbral* de "indiferenciación", una ontología del "cuerpo quiasmático" y una pendularidad conceptual que en términos de "*oxímoron"* vincula nominalmente la *norma* y la *vida*; *organismo* y *medio*; lo *vital* y lo *social*; el "veneno" y el "remedio"; el *cuerpo* y el *mundo*; la universalidad del concepto biopolítica y la singularidad del acontecimiento que lo nombra; la política y la vida. Mediante el "nominalimo", como nota característica de la "biopolítica", se desactiva el prejuicio epistemológico-ontológico de tratar la biopolítica como una entidad real, homogénea, universal y racional que recorre etapas sucesivas, de tal modo que con ello se causa el error de reducir exclusivamente la "biopolítica" al totalitarismo moderno, o a la lógica de la globalización, o al impulso moderno de la técnica,

o a la eugenesia, o, incluso, al racismo. En suma, la "biopolítica como *phármakon*" adopta una postura "nominalista" que se niega a ver en la "biopolítica" un mega-concepto o lógica uniforme.

Finalmente, por "carácter performativo" de la "biopolítica" quiero señalar que ella misma es el intersticio que hace posible que una misma conducta fluctue como vigilante de sí y empresaria de sí. Así, por ejemplo, mientras la conducta fue en el siglo XVIII objeto de vigilancia y control de la ciencia policial, tiempo después, dentro del contexto de las «tecnologías liberales de gobierno», pasa a ser un asunto de autorregulación. En este último caso, los individuos se tornan en "expertos de sí mismos". Ahora bien, el hecho de ser «empresarios de sí mismos» tiene por presupuesto teórico el del «capital humano», en el cual cada sujeto debe gestionar sus competencias. La "biopolítica" en cuanto "performativa" crea un *homo prudens*, encargándose de producir las condiciones de un medio plagado de inseguridades (veneno) con el fin de que la innovación y la creatividad emerjan (remedio). Así, pues, la "biopolitica es un ejercicio de poder que opera como *phármakon*, en tanto un único movimiento "performativo", cuyos efectos "indecidibles" de "veneno" y "remedio" se "encabalgan dinámicamente" en el "movimiento de reflexividad" del "cuerpo quiasmático" y que describe conceptualmente la "lógica pendular" del "*oxímoron*", de manera que la "biopolítica como tecnología de poder sobre la vida" ha de ser estudiada a partir del singular modo en que los dispositivos disciplinarios, de la sexualidad y securitarios se acoplan en prácticas históricas-politicas nacionales y locales.

RECAPITULACIÓN

Cinco son los conjuntos de elementos que se "encabalgan", y que dan lugar a la "biopolítica como *phármakon*": en primer lugar, lo que he denominado "invención o nacimiento de la biopolítica", al cual se llega por el entrecruzamiento de las perspectivas de Arendt y Foucault, en la medida en que con ellos asistimos a una no-representación de la misma y nos anuncian su carácter de "indecidibilidad" y de «acontecimiento singular». En segundo lugar, lo que he llamado "coordenadas espaciales" o "umbral de indecidibilidad", cuyas "figuras" a destacar son las del *umbral*, el *quiasmo* y el *oxímoron*. Figuras que han sido extraídas del diálogo con Agamben y Esposito en torno a la biopolítica. En tercer lugar, lo que he descrito en términos de "coordenadas conceptuales". En cuarto lugar, lo que he propuesto como "condiciones históricas o temporales". Finalmente, y en quinto lugar, aquello que he planteado en términos de "notas características de la biopolítica como *phármakon*". El primer elemento da lugar al "umbral", como primera figura que vertebra la "biopolítica como *phármakon*" en términos de su topología (una topología que es la de las prácticas y dispositivos históricos y locales que dan lugar a un régimen de verdad en el que acaecen el "veneno" y el "remedio"; hechizo y cura; negación y protección; sacrificio y conservación de la vida). Los tres siguientes conjuntos son condiciones espaciales (en las que junto al "umbral", encontramos el "*quiasmo*" y el "*oxímoron*"), temporales y conceptuales. El último, las "notas" o "rasgos" que contribuyen a desentrañar la peculiaridad de la "biopolítica".

La "biopolítica como *phármakon*" en tanto operación o ejercicio político de poder, de "veneno" y "remedio", sobre la vida, junto con las notas características desgranadas en el último parágrafo de este trabajo, se erigen en la singular silueta de la "biopolítica" que ha tenido que ser resaltada con miras al "fondo" de "la invención o nacimiento de la biopolítica", de las condiciones espaciales o "umbral de indecidibilidad" y de las condiciones históricas y conceptuales. Dichas notas y condiciones se explican desde la "lógica del encabalgamiento" y en una crítica y toma de distancia de la lógica dicotómica y logocéntrica de «reparto de lo sensible».

ANEXO: «BIOPOLÍTICA» Y EDUCACIÓN

En nuestros contextos educativos, la lógica de lo mercantil se ha "encabalgado" sobre la lógica educativa produciendo un fenómeno de hibridación en donde la vida entra en un "umbral" de "indecidibilidad" en que al mismo tiempo que es sometida a controles burocrático-administrativos también es promovida por las políticas públicas y de calidad y por intereses empresariales y del mercado. Este anexo está vertebrado por cuatro tópicos: en primer lugar, describo el fenómeno de mercantilización de la educación; en segundo lugar, planteo la irrupción del dispositivo de la calidad en la educación; en tercer lugar, propongo el discurso empresarial de la calidad como dispositivo biopolítico; finalmente, y en cuarto lugar, planteo los efectos de tal dispositivo en términos de una educación "crítica" sin pensamiento crítico.

a. Modus operandi de la mercantilización de la educación

Quiérase o no, el orden educativo actual está vertebrado por un fuerte componente de intereses económicos, desde los cuales la educación es vista hoy en día como una empresa. A la luz de su actual configuración, la educación está modelada por la lógica de la empresa, y esta lógica, al estar yuxtapuesta a la lógica de la educación, da lugar a un fenómeno de hibridación que comienza a ser percibido como un dato natural, absoluto e incontrovertible. Como consecuencia de tal naturalización de lo mercantil en lo educativo, muchos advierten el advenimiento de una anhelada transformación y mejora, no sólo de procesos académicos, pedagógicos, investigativos y sociales en lo escolar, sino que es el camino más expedito para abrazar el progreso económico de un país. Por lo tanto, para los abanderados de dicha concepción empresarial de la educación, ésta "no sólo aporta una contribución fundamental a la economía, no sólo es *input* que entra en una función de producción, sino que a partir de ahora se concibe como un factor cuyas condiciones de producción deben quedar totalmente sometidas a la lógica del mercado"[687].

La prueba de que la educación actualmente está abrazando procedimientos y formas de organización provenientes tanto de prácticas burocráticas como de los principios del

[687] Laval, Christian. *La escuela no es una empresa. El ataque Neoliberal a la enseñanza pública*. Barcelona: Paidós, 2004, p. 35.

mercado, se hace patente en lo que denomino formación del "dispositivo de gestión de la calidad". Tal dispositivo, no natural, sino artificial, hace creer que con los procesos de certificación de calidad las comunidades educativas avanzan hacia el progreso. No obstante, lejos de que esto ocurra, paradójicamente, se termina por desplazar, ocultar, teatralizar o desdibujar la investigación, la didáctica, la pedagogía, la academia e incluso las relaciones humanas, pues todo marcha mecánica y ciegamente por los despeñaderos de la confusión al ponerse al servicio del consumo y del mercado. El resultado y el diagnóstico es que tenemos una educación crítica, mercantilizada, que conduce cada vez más a un a una educación sin pensamiento crítico. Por lo tanto, la irrupción de la lógica mercantil sobre la lógica educativa se erige en uno de los muchos modos de administración "biopolítica" de la vida, en la cual se tiende a privilegiar de manera absoluta un solo aspecto de la realidad, haciendo de él la verdad sin más, de manera que la primacía de lo que denomino "dispositivo burocrático-administrativo de la calidad" sobre la esfera educativa se erige en la medida y motor de toda relación, actividad y comportamiento. El *modus operandi* del nuevo "*ethos*" que adopta la educación al estar colonizada por la lógica de lo mercantil opera tres estrategias "biopolíticas":

1. La «acción a la distancia» de la lógica empresarial que se concreta en unos "mecanismos administrativos y burocráticos" de gestión de la calidad educativa. Dicha acción es desplegada a tenor de lo que Laval describe en los siguientes términos: "el objetivo político consiste, en efecto, en convertir la escuela en una máquina eficaz al servicio de la competitividad económica"[688]. En términos de "biopolítica como *phármakon*" la educación está articulada con estrategias políticas globales de las empresas y al hecho de enderezar a los individuos hacia algún ideal encomiable, como el de formarlos para que sean buenos ciudadanos y profesionales (remedio); sin embargo, la educación debe marchar al compás de intereses transnacionales y del mercado (veneno) que inmunizan a sus individuos en contra de todos aquellos impulsos en instintos díscolos que pueden atentar contra lo que pueda capitalizarlos profesional y laboralmente.

[688] Laval, 2004, p. 329.

2. La mutación en las referencias internas de las instituciones educativas. Quien está a la cabeza no sólo experimenta un cambio nominal de rector a gerente o administrador educativo, sino que, dicho lugar, viene a ocuparlo bien un pedagogo o maestro que se posesiona como experto técnico o cuasi administrador, bien un administrador o ingeniero social que a veces desconoce la investigación, lo académico y pedagógico. El maestro, por su parte, se experimenta como un ser ambiguo con delantal blanco que no se sabe reconocer si como funcionario-técnico (veneno), experto o maestro (remedio). Encadenadas al aparato burocrático-administrativo, las antiguas figuras de rector y de maestro se convierten en la triste figura del burócrata. En palabras de Max Weber: "el burócrata individual no puede zafarse del aparato al que está unido (…) el burócrata profesional está encadenado a su actividad a través de toda su existencia material y espiritual. Por lo general, es un simple engranaje de un mecanismo siempre en marcha que le ordena ir en un sentido esencialmente fijo"[689]. Lo que quiero subrayar es que con esta fijación, no queda más que, por una parte, el desplazamiento-ocultamiento de lo académico, investigativo y pedagógico y, por otra, la normalización del comportamiento ya no de actores de una comunidad educativa, sino de sujetos que parafraseando a Bataille toman su función por su existencia, pues están ligados a un movimiento funcional, simple, vacío y automático[690].

3. El estudiante y padre de familia adquieren la etiqueta de clientes, cuando las instituciones educativas se proyectan a sí mismas como empresas. Se pasa de un lugar consagrado a la formación del ciudadano a la satisfacción del usuario. La administración de la vida transmuta los valores emancipatorios del saber y los conocimientos que deben llevar al estudiante a la exploración responsable y autónoma de una vida buena, reduciéndolos a uno solo: económico. El afán de encontrar resultados (remedio) respaldados en estadísticas y datos formales que cuantifican lo imposible de medir, es decir, la interpretación, argumentación, el análisis, etc., refuerzan el "*ethos*" o la atmósfera no cuestionado, basado en la sensación de control (veneno) sobre los procesos educativos.

[689] Weber, Max, *¿Qué es la burocracia?* Buenos Aires: La pléyade, 1977, p.p. 79 y 80.
[690] *Cfr*. Bataille, Georges, *La sociología sagrada del mundo contemporáneo*. Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006, p. 48.

b. La irrupción del dispositivo de la calidad en la educación

La palabra "calidad" es empleada de manera familiar y espontánea en nuestra vida cotidiana en expresiones como calidad de vida, calidad en los productos, calidad en la prestación de los servicios, calidad de la salud, entre otras; no obstante, poco nos preguntamos sobre el contexto histórico y lingüístico desde donde emergió. Abordamos el término "calidad" como si se tratara de una esencia inmutable, un valor que siempre ha estado detrás de la cortina de la historia para descorrerla y, entonces, abrazarla para que nunca más nos abandone. Si se deja este concepto en la esfera de la abstracción, entonces seguirá iluminándonos desde el más allá, mientras el mundo educativo se hunde en su propio atolladero. Si seguimos haciendo una lectura de la "calidad" fuera del sistema lingüístico e histórico en que se originó daremos por sentado que su procedencia es legítima y solemne. Debemos reparar en el hecho de que "la calidad" ha venido asociándose dentro del ámbito empresarial a palabras como producto, cliente, gerente, eficiencia, ganancia. Por lo tanto, el término "calidad" se instala dentro del discurso educativo mediante prácticas burocrático administrativas que lo legitiman.

Es interesante pensar que en el marco de la educación griega, y ese es el denostado esfuerzo que vemos en filósofos como Platón y Aristóteles, en vez de buscar o fabricar artefactos burocráticos o dispositivos para crear la calidad, enfatizaban en la *areté* o virtud. Para ellos, desde una perspectiva ética y política era importante indagar por la virtud del hombre bueno o del buen ciudadano. La virtud o *areté* era de capital importancia en el orden político, porque su papel no sólo debía afectar al individuo sino que contribuía al orden de la colectividad. Del mismo modo, por ejemplo, desde una consideración técnica y de los oficios la virtud del músico radicaba en el talento que este tenía para sacar las más bellas notas de su instrumento: Esto era posible porque la pasión por su oficio le hacía tocar del mejor modo posible. La pasión era necesaria, aunque no suficiente, pues requería tanto de la destreza adquirida en la práctica diaria del instrumento como de un conocimiento teórico profundo.

La problemática que subyace al asunto de la virtud, o a lo que hoy en día denominaríamos calidad de vida, es ilustrada por Platón recurriendo a Sócrates como

personaje del diálogo *Gorgias*. Allí recrea una atmósfera de debate entre éste y el sofista Gorgias, quien defiende que la Retórica es un arte, porque su poder estriba en hacer cambiar la opinión. Frente a esto, Sócrates, quien adopta una posición de indagación, emprende la tarea de precisar, sacando a la luz a través de la pregunta, qué criterios autorizan hablar de arte, después de lo cual pasará a demostrar que la Retórica está muy lejos de serlo. Para Platón el arte o *techné* es toda actividad que es desarrollada, por una parte, conforme a un saber sustentado en principios que la orientan y, por otra, con arreglo a la experiencia. La palabra arte, en el contexto mentado, abarca un amplio espectro de actividades que hoy difícilmente incluiría a actividades como la guerra, la medicina, la política, la gimnasia, entre otras. El problema que Platón formula es que si bien todo arte o *techné* es una actividad, no toda actividad es digna de llamarse arte. Sócrates indicará que así como del cuerpo cuidan la gimnasia y la medicina, la Ciencia política se encarga del alma; que así como la cosmetología y la culinaria suplantan a la gimnasia y la medicina, la Retórica desplaza a la Ciencia política. En consecuencia, la cosmetología es una actividad que presta al cuerpo una belleza ficticia y efímera, generando un resultado contraproducente en nombre de un pseudo cuidado: termina robándole al cuerpo la belleza natural que sólo la gimnasia a través del dolor del ejercicio puede brindar. En este sentido, Sócrates revela que la Retórica carece de contenido y su interés es cosechar aplausos mediante la adulación.

Platón y Sócrates advirtieron el peligro de la formación de un discurso que se erigía como el más potente de todos, como la panacea que conjuraría los problemas de su época, es decir la retórica como actividad de adulación que promovía el autoengaño. Si ponían a un paciente enfermo delante de un sofista y de un médico, con el fin de convencerle de tomar su medicamento, el primero por el poder de su retórica y no por conocimiento del oficio terminaría por convencerle y dejaría mal situado al segundo. Así mismo, un niño en convalecencia resultaría escogiendo a un pastelero que le endulzaría su paladar a un médico que le ofrecería medicinas. A este respecto, Platón por boca de Sócrates afirma en el diálogo *Gorgias*: "de manera que si, ante niños, un cocinero y un médico tuvieran que poner en juicio quien de los dos conoce mejor los alimentos beneficiosos y nocivos, el

médico moriría de hambre. A esto lo llamo adulación y afirmo que es feo"[691]. Con estas imágenes pretendo subrayar el hecho de que el actual "discurso empresarial de la calidad" aplicado a lo educativo es la retórica de nuestro tiempo, que se empeña en mostrar resultados y cosechar aplausos. El saber que pregonan se torna en agua bendita para una comunidad sedienta de la verdad en educación. La "calidad" es, pues, un mecanismo formal, artificial y, potencialmente, totalitario que osa asegurar al individuo a la cadena productiva como a un eslabón que será expulsado si no se doméstica y somete a ésta o, lo que es peor, promoverá al siguiente piso de la escala social a quienes se esclavicen y marchen al compás del Darwinismo social de la competencia.

c. El "discurso empresarial de la calidad" como dispositivo biopolítico

En este apartado sostengo que el "dispositivo de gestión de la calidad" educativa es un mecanismo estratégico al menos en tres sentidos: primero, por tener como finalidad obrar en el interior de las relaciones sociales y humanas para modificarlas a través de prácticas burocráticas, administrativas y legales en desmedro de procesos investigativos, académicos, pedagógicos y humanos. Segundo, como estrategia económica, en la medida en que la educación pasa ser un eslabón más de la cadena de producción que debe llevar a una sociedad al desarrollo. Tercero, también es política en la medida en que posiciona a un grupo de "expertos" en la cúspide de las organizaciones educativas, sea bajo la figura de gerentes que no saben de pedagogía o de pedagogos que quieren pasar por administradores.

Deleuze, en su texto Foucault (1987), emplea el término dispositivo como ovillo o madeja, es decir que está vertebrado por líneas de visibilidad, de enunciación, de fuerza, objetivación, de subjetivación, de ruptura, entre otros. No obstante, dichas líneas no componen un todo compacto, hermético, con contornos bien definidos, antes bien, deben ser vistos como vectores que se entrecruzan, encabalgan, mezclan e incluso anulan. En el caso del dispositivo o "tecnología de gestión de la calidad", las líneas de visibilidad son las disposiciones legales y normativas, provenientes de la constitución Nacional, códigos, decretos, reglamentaciones o, en otras palabras, lo correspondiente al ordenamiento jurídico. De igual modo, lo que refuerza este régimen de verdad son las normas nacionales

[691] Platón, 1999, p. 49.

e internacionales que se concretan en manuales de "calidad". Con respecto a las líneas de fuerza, se cuentan la burocracia y el mercado, como subjetivación, la constitución del sujeto-cliente; sujeto-gerente; sujeto-funcionario de la educación. En suma, un dispositivo es el resultado de determinadas prácticas, que para el caso que nos ocupa son la burocracia y el mercado, que al articularse a regímenes de verdad, "hacen ver" y "hacen hablar" la realidad misma.

Los elementos constitutivos del "dispositivo empresarial de la calidad" se ponen de relieve a partir de al menos tres aspectos: en primer lugar, se trata de una noción que debe ser abordada desde un horizonte tanto teórico como práctico; en segundo lugar, tal dispositivo burocrático-educativo se caracteriza porque integra en su seno tres significados, los cuales son esbozados por Agamben: jurídico, tecnológico y militar. Finalmente, y en tercer lugar, el "discurso de gestión de la calidad" es un "ovillo" o "madeja", en expresión de Deleuze, que está conformado por un conjunto heterogéneo de fuerzas o vectores. Desde una perspectiva teórica, el "dispositivo" del que nos ocupamos es el denominado "discurso empresarial de la calidad" que se preocupa por concebir la educación como la prestación de un servicio al cliente cuya satisfacción debe garantizarse. Del mismo modo, el aseguramiento de la "calidad" se lleva a cabo mediante la certificación a colegios y universidades por parte de organizaciones que se facultan a sí mismas para ello. Ahora bien, desde la óptica de las prácticas, el "dispositivo" es un conjunto heterogéneo de líneas que, lejos de constituir una estructura compacta o un sistema al lado de otro sistema, está constituido por componentes normativos, burocráticos, administrativos, que remiten a la siguiente concepción de dispositivo, tal y como Agamben lo expresa: "una suerte- digamos- de formación, que en un momento dado ha tenido la función de responder a una urgencia. El dispositivo tiene, entonces, una función estratégica dominante"[692].

El problema no puede reducirse a la pregunta por quién dispone o cuáles son los intereses ocultos tras la solemnidad de la norma, pues a las dos puede responderse con una Constitución de espíritu neoliberal, sino que debe ampliarse a una tecnología de poder más compleja cuyo nombre es la "biopolítica". Ciertamente, el "dispositivo de la calidad" es un

[692] Agamben, 2007, p. 9.

manojo de aspectos jurídicos que someten la realidad a un régimen de luz o de verdad que la hacen ver y exigen nombrarla como una obligación y un fin encomiable, pero que también comporta aspectos extrajurídicos y pseudo-jurídicos. En el orden de lo primero se cuentan la familia, los técnicos y especialistas, la idiosincrasia. En el orden de lo segundo, las instituciones y organizaciones que sin el conocimiento pedagógico y académico auditan lo educativo con criterios de ingeniería social y de la administración empresarial.

Como tecnología, el "dispositivo de la calidad" no se ve, pero hace ver a los individuos que la educación requiere de procedimientos, registros y de formatos que la plasmen. Por lo tanto, emplea la ilusión de un sistema, cuyos elementos son piezas bien afinadas y dispuestas para que la realidad educativa funcione efectivamente. Del mismo modo, como máquina tecnológica, éste dispositivo se sirve de un lenguaje técnico como el de acciones preventivas y correctivas, no conformidad, procesos, etc., No obstante, puede subrayarse que lo que subyace a dicho lenguaje retórico es un metalenguaje de esencia animista y supersticiosa. A la práctica de considerar que con que se levanten datos estadísticos, cifras que apunten a indicadores de la calidad, el llenar registros y elaborar gráficas de cumplimiento, podemos encontrar una actitud bastante similar a la de nuestros antepasados, quienes usaban la magia simpatética para tener algún tipo de control sobre la realidad.

Frazer (1980), al describir el comportamiento de grupos humanos primitivos, rastrea el uso que éstos hacen de dos principios en los cuales se funda la magia: el primero, "creer que lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan sus causas, y segundo, que las cosas que una vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a distancia, después de haber sido cortado todo contacto físico"[693]. En el primer caso, de «magia homeopática» o «imitativa», Frazer anota que indios norteamericanos trazan la forma de un hombre en la arena, para clavar en esta una estaca, creyendo que así causan daño a quien quieren. Para ilustrar el caso de la magia contaminante o simpatética, este autor se refiere al paso de la vida adolescente a la adulta, en tribus australianas. Allí puede encontrarse la extraña práctica de arrancar varios dientes frontales a los jóvenes, pues se creía que al poner

[693] Frazer, J., 1980, p. 34.

aquéllos en cortezas de árboles junto a ríos, el joven tendría un futuro promisorio si el diente caía en el agua, mientras que si lo roían las hormigas esto significaba enfermedad para el muchacho. De manera análoga, la super imposición narrativa del "dispositivo de gestión de la calidad", ha terminado por hacer creer ingenuamente que por el hecho de reducir los procesos educativos a estadísticas, gráficas y registros, entonces, por efectuar el ritual burocrático de llenar formatos, la realidad educativa está siendo bien intervenida y, en consecuencia, se tiene la sensación de control. En suma, el "dispositivo de gestión de la calidad educativa" se erige en una suerte de atmósfera o "ethos" no cuestionada, basada en la sensación de control y, por ello, recurre a las creencias de que «lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan sus causas» y segundo, que las cosas que una vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a distancia, después de haber sido cortado todo contacto físico.

d. Educación "crítica" sin pensamiento crítico

Las dos expresiones que configuran este tópico se entienden del siguiente modo: por una parte, "educación crítica" quiere decir que actualmente asistimos a la experiencia de la educación institucionalizada, escolar o universitaria, en cierto estado de crisis o en constante cambio, toda vez que se está configurando un orden educativo imperante teñido de intereses mercantilistas y burocráticos que la contaminan. Por otra parte, "pensamiento crítico" enfatiza la importancia de advertir que discursos como el de "gestionar la calidad educativa", paradójicamente, al pretender una mejor educación terminan por obstaculizar el desarrollo de un pensamiento crítico, esto es, reflexivo, autónomo, deliberativo, emancipatorio.

Frente a este desafío, es menester pensar tanto la escuela como la universidad desde un "*ethos*" de investigación, constituido por prácticas pedagógicas, académicas y didácticas en que el cultivo de un pensamiento crítico, dialógico, deliberativo sea promovido desde comunidades de indagación. Un escenario así que busca la autodeterminación de los individuos y de su participación en la construcción propositiva de una comunidad educativa puede paliar e incluso revertir la tendencia a naturalizar lo mercantil en lo educativo. Se trata de un "dejar hacer" responsable, reflexivo, vigilante y

permanente que piense las categorías, prácticas pedagógicas y didácticas, textos escolares, funciones desempeñadas por el maestro, roles asumidos por los estudiantes, planes y políticas educativas con el fin de desnudar todos estos aspectos de su aura de auto-evidencia para que sean problematizados.

Por pensamiento crítico entiendo uno capaz de volver sobre sus procesos y resultados, uno cuyo marco de referencia es una comunidad que indague permanentemente acerca del quehacer educativo y que lo organice según las necesidades de su contexto y que esté atento al fomento de la diversidad individual. En sí el pensamiento crítico no es transmisible o enseñable a manera de recetas que se sigan para ello. Más bien, se trata de primero modificar y combatir condiciones que enfatizan lo que Dewey denominó "administración mecánica de la educación", pues "una vez más, la mayor parte de las empresas escolares constituyen un abanico demasiado estrecho como para permitir el despliegue y paso de una cosa a otra, sin lo cual es imposible desarrollar buenos hábitos de pensamiento"[694]. En segundo lugar, el pensamiento crítico crea condiciones que despierta la curiosidad, fomenta hábitos de pensamiento, articular el conocimiento de forma interdisciplinaria y que, en palabras de Edgar Morin, es "el surgimiento de un "pensamiento ecologizante", en el sentido en que la misma sitúa todo acontecimiento, información o conocimiento dentro de su relación de inseparabilidad respecto de su entorno cultural, social, económico, político y, desde luego, natural"[695]. El pensamiento crítico enlaza los procesos lógicos de pensamiento con las cualidades morales, lo cual siguiendo a Aristóteles, se trata de que "y es que la virtud moral concierne a los placeres y a los dolores: por causa del placer realizamos acciones malas, mientras que por causa del dolor nos abstenemos de las acciones buenas. Por lo cual debemos ser educados de alguna manera directamente desde la niñez, tal como dice Platón, de manera que nos alegremos y suframos con las cosas que se debe, pues ésta es la recta educación"[696].

[694] Dewey, John. *Cómo pensamos. Nueva exposición de la relación entre pensamiento reflexivo y proceso educativo*. Barcelona: paidós, 1960, p. 60.
[695] Morin, Edgar. *La mente bien ordenada*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 2000, p. 30.
[696] Aristóteles, 1998, Libro II, 1104b (3).

CONCLUSIONES

Considero que tres son los conjuntos de argumentos alrededor de los cuales ha gravitado el ejercicio de pensar la "biopolítica como *phármakon*": en primer lugar, los provenientes de Arendt y Foucault, (Capítulo 2) en la medida en que al entrecruzar sus perspectivas nos han permitido establecer el "nacimiento o invención" de este fenómeno y que, paradójicamente, como tal sólo puede ser intuido como no-representación o en términos de un movimiento de "indecidibilidad" entre la vida y la política. En segundo lugar, los esgrimidos en contrapunteo con Agamben y Esposito, (Capítulos 3 y 4; parágrafo 14) quienes entregan una representación definida y polarizada de la biopolítica, negativa en el caso del primero, y afirmativa en el del segundo, pero que al hacerlo clausuran la posibilidad de leer de forma simultánea la "biopolítica" en su "movimiento de indecidibilidad" de "veneno" y "remedio"; «dejar morir» y el «hacer vivir» que son, a fin de cuentas, los efectos constitutivos de la "biopolítica". De manera que la crítica a estas dos posturas reduccionistas de la biopolitica ha reportado la utilidad de rehabilitar las nociones de *umbral* para el caso de Agamben y la de *quiasmo* en el de Esposito de cara a proponer, junto con la figura del "*oxímoron*" lo que he denominado "coordenadas o condiciones espaciales" de la "biopolítica como *phármakon*" (Capítulo 5; parágrafo 14 (b y c). Finalmente, y en tercer lugar, los argumentos elaborados más de nuestra propia cosecha, y que dicen relación con entender la "biopolítica en términos de *phármakon"*, proponiendo para ello, además de las mencionadas "condiciones espaciales, una serie de aspectos temporales y conceptuales, así como sus notas características" (Capítulo 5).

Antes de abordar de manera pormenorizada estos tres conjuntos de argumentos, quiero hacer hincapié en el procedimiento metodológico sobre el cual descansan: en primer lugar, realizamos un desbroce filosófico de la biopolítica con el fin de que la presente investigación no cayera en un terreno ilimitado y que zozobrara en un mar de literatura que la hiciera inabordable. Para esto delimitamos el campo de estudio mediante tres pasos estratégicos:

a. Establecimos cinco "tradiciones nacionales", y aludimos a América latina y al feminismo para reconstruir el estado interdisciplinario de la cuestión; después, entablamos

una discusión en torno a la biopolítica que se centró, por una parte, en Arendt y Foucault, y, por otra, en Agamben y Esposito. Del mismo modo, incorporamos a Derrida, aunque no en el mismo sentido que los autores anteriores (Capítulo 1, parágrafos 1 y 2). Si en algún momento trajimos a colación a Derrida fue por el hecho de que enriqueció esta investigación con nociones como las de "*phármakon*" y "*umbral*".

b. Mostramos que la biopolítica no es reducible ni a un concepto fantasmagórico *a priori* ni a un objeto macizo y definido *a posteriori*, de tal manera que su genealogía no puede ser rastreada desde los griegos, (capítulo 1, parágrafos 3 y 4), sino que es un fenómeno del siglo XVIII, tal como lo establece Foucault.

c. Seleccionamos como fuentes primarias catorce obras de los cinco autores mencionados, porque allí es en donde, a nuestro juicio, se juega, si no exclusivamente, al menos principalmente de forma directa o indirecta el problema de la biopolítica (Siglas).

En segundo lugar, sin afirmar que en algún momento abandonamos lo que denominé "desbroce Filosófico", realizamos, en la Segunda sección de ese trabajo, una deconstrucción de la lógica logocéntrica o binomial que echa cerrojo al hecho de rastrear los efectos curativos y nefastos de la biopolítica. De tal ejercicio crítico pudimos emplear nociones como las de "umbral" en el sentido derridiano, el "*quiasmo*" en el de Merleau Ponty y el "*oxímoron*"como lo emplea Esposito, tratando de sacar rendimientos a aspectos que Agamben y Esposito no lograron hacer. Finalmente, construimos y propusimos unas "condiciones o coordenadas espaciales", "temporales", "conceptuales", así como las notas características de la "biopolítica como *phármakon*".

De una manera menos vaga y general, en relación con el primer conjunto de argumentos que nos llevaron a plantear la "biopolítica como *phármakon*", tanto Arendt como Foucault, al erigirse en «sismógrafos» del agotamiento e ineficacia de las categorías de la filosofía política moderna, y sólo en la medida en que hemos podido entrecruzar sus perspectivas en lo que denominé "afinidades electivas", ponen al descubierto el proceso de administración de la vida que va esculpiéndose no de forma embrionaria desde los griegos, ni dentro de la lógica de la causalidad, menos aún a partir de una racionalidad universal, de fuerzas metafísicas o de leyes teleológicas. De ambos autores hemos hecho acopio de una

serie de herramientas conceptuales y metodológicas que conducen a plantear la "invención o nacimiento de la biopolítica" y a establecer que la vida y la política se "encabalgan dinámicamente" en un "umbral de indecidibilidad". En este sentido, la autora de *La Condición humana* se refiere a cambios e inversiones como, por ejemplo, la rebelión contra la *Tierra* y la crisis de las ciencias; la administración doméstica de la vida; la rebelión contra el *mundo* y la decadencia de la política; la secularización y la rebelión contra la *naturaleza*. Por su parte, el autor de *La Voluntad de Saber* habla de tecnologías de poder (biopoder-biopolítica), así como de «dispositivos» (jurídicos, disciplinarios, de la sexualidad y securitarios) que se incriben en prácticas histórico-políticas que conforman "regímenes de verdad". A la luz de dichos cambios e inversiones operados en el seno de la modernidad y de la emergencia del biopoder y la biopolítica en el sigloXVIII, la vida y la política entran en un "umbral de indecidibilidad e indiferenciación", no de oposición polar, sino de correlación en la que ambos términos se "encabalgan dinámicamente".

Arendt, sin mencionar la noción de biopolítica, pondrá el acento en la *zoé* para explicar cómo en la época moderna los límites entre lo privado y lo público se hacen cada vez más borrosos, lo cual ocurre cuando la vida biológica (*zoé*) irrumpe en la política, destruyendo el *bíos* o vida humana, toda vez que la *acción* y el *discurso* son violentados. De allí que en Arendt, más que biopolítica se trata de una *zoeficación* de la política o *thanatopolítica*, por cuanto la *zoé* (vida biológica) es *thánatos* que aniquila el espacio político de aparición del ser humano mediante un proceso de artifización de lo natural o de naturalización de la administración de la vida. Foucault, a partir de una estrategia distinta, enfatiza en la *gubernamentalidad*, tanto en la liberal clásica como en la neoliberal, de modo tal que investiga los mecanismos y las prácticas en virtud de los cuales la subjetividad es construida y deconstruida. Al entrecruzar las perspectivas de Arendt y Foucault, aunque apunten a temas, problemas y lo hagan desde estrategias diferentes, he afirmado que sus reflexiones asistemáticas, la repelencia a las teorías, la crítica a todo origen solemne, así como a la metafísica y a las teleologías, la advertencia acerca de la politización biológica de la vida, el análisis de la *gubernamentalidad* en el caso de Foucault y del totalitarismo en el de Arendt, el reparar en la invención de la especie humana y las categorías con las que miran sus respectivos presentes, contribuyen a pensar la "biopolítica" en términos de su

"invención o nacimiento". Más que lograr una representación de la misma, Arendt y Foucault por medio del carácter "asistemático" y "elusivo" de sus investigaciones, nos recuerdan que la vida y la política no son originariamente distintas, pero tampoco están co-originariamente o substancialmente ligadas, sino que se han "encabalgado dinámicamente" históricamente en tanto procesos heterogéneos como son los de la vida y la política.

En segundo lugar, de cara a pensar la "biopolítica como *phármakon*", he extraído los siguientes argumentos, que son fruto de la discusión entablada con Agamben y Esposito:

1. Como resultado de la crítica a la lógica dicotómica y de incorporar la noción de "*phármakon"* como rejilla de interpretación de la biopolítica he propuesto las "figuras" del "*umbral"*, "el *quiasmo*" y el "*oxímoron*" como elementos que vertebran la "biopolítica como *phármakon*", de manera que he sostenido que el primero es su topología, el segundo su ontología y el tercero su gramática. Desde otro ángulo, la topología o suelo de la "biopolítica" son los «regímenes de verdad» o «estilos de pensamiento» ligados a contextos nacionales y locales caracterizados por prácticas histórico-politicas y dispositivos en los que la política y la vida entran en un "movimiento de indecidibilidad" irreductible. En segundo lugar, la ontología es del *cuerpo*, no como mera cosa, sino blanco móvil en que la "biopolítica" inyecta tanto el "veneno" como el "remedio", pues aquí el *organismo* y el *medio* son alcanzados por los efectos de la "biopolítica" en virtud del movimiento de «reflexividad» del cuerpo: del cuerpo físico (*Körper*) al cuerpo vivo (*Leib*) y viceversa, así como del *cuerpo* con el *mundo* y del *mundo* al *cuerpo*. En tercer lugar, y finalmente, la gramática es de los conceptos en la medida en que el "*oxímoron*" describe un "movimiento pendular" entre la vida y la política; la norma y la vida; lo vital, lo social; el *organismo* y el *medio*; el «hacer vivir» y «dejar morir», de manera que por eso ha sido menester ir más allá de la lógica dual.

2. He puesto de relieve que "la biopolítica como *phármakon*" es escurridiza desde la lógica binomial que pretende declarar de una vez por todas que sólo debe haber «biopolítica afirmativa» (Esposito) o que sólo hay «biopolítica negativa» (Agamben). Al mismo tiempo, desde dicha lógica se insiste reiteradamente en que, por una parte, existe

algo verdaderamente biopolítico o, por otra, que "todo lo es". Esta lapidaria declaración deja ver que en este modo de interpelar la realidad social, política e histórica no hay cabida al ejercicio del pensar y sí un acto de clausura, de echar cerrojo, de dogmatismo al pretender que se habla desde la verdad. Esta clausura de pensar la biopolítica obedece, bien a que se cree que existe una forma de vida válida sobre otras (la humana sobre la animal; la de una religión sobre otra; la de una raza o etnia sobre otra; la de un sexo sobre otro; la de una profesión sobre otra; la de un nacional sobre la de un extranjero), bien a que se considera que hay una forma política que debe prevalecer sobre las demás (Nazismo, fascismo, socialismo, liberalismo). En palabras de Mendiola diremos que es "imposible subsumir la heterogeneidad de lo social en una única narrativa conceptual, una suerte de marco omnicomprensivo que desvela el sentido de todo aquello que acontece en la realidad, lo que no sería sino una reactualización de aquella añeja y denostada epistemología positivista que deshacía la especificidad de lo local en una ley de carácter general"[697], cuando de lo que se trata es de «comprender los modos concretos de vivir producidos», siendo tarea de la genealogía indagar el modo histórico-social en que éstos son constituidos en tanto acontecimientos singulares y contingentes.

3. A pesar del ingente esfuerzo emprendido tanto por Agamben como por Esposito por dar cuenta de la biopolítica, esfuerzo que han querido hacerlo tomando distancia de la lógica dualista, sus categorías quedan presas de dicha lógica logocéntrica. Esto obedece a que ambos, frente al enigma que encierra la «caja negra» de la biopolítica, han pretendido cortar su nudo sin desatarlo: el resultado ha sido que han atado más fuerte su nudo al polarizar su explicación, radicalizándola en una biopolítica negativa o afirmativa.

En tercer lugar, en términos de elaboración más propia, he puesto de relieve que, aunque el concepto de biopolítica es usado por vez primera por Kjellén a comienzos del siglo XX, y su origen y formación se remontan hacia la segunda mitad del siglo XVIII; sin embargo, la "biopolítica" no es un objeto a describir ni una teoría en potencia, sino que más bien entraña un valor "nominalista", histórico, singular y "performativo". Lo que pongo de relieve como común denominador a estas cuatro notas que vertebran la "biopolítica" es de

[697] Mendiola, Ignacio, 2009, p. 9.

suyo el carácter dinámico e "indecidible" de ésta. Esto quiere decir que la "biopolítica" existe no como la expresión de una lógica pura y especulativa, como si su relación con la historia y el «acontecimiento singular» fuera externa a éstas, y como si su fundamento último fuera el de la presencia ideal de la verdad. Afirmo, más bien, que la "biopolítica" existe en forma de "encabalgamientos dinámicos", por medio de los efectos que produce y sólo se comprende en relación con una serie de problemas que explotan en el siglo XVIII: el gobierno de la población, el crecimiento económico, la acumulación de bienes y hombres, la proliferación de enfermedades, el fenómeno de la medicalización, el nacimiento de lo social, la aparición de la economía política y de las ciencias de la vida, etc., Del mismo, la "biopolítica" sólo se entiende a la luz de conceptos como los de *norma*, *medio*, *organismo* y *vida*.

Desde los comienzos de este trabajo he indagado acerca de si la vida y la política son términos originalmente distintos o si están intrínsecamente ligados, a lo cual debo decir que ninguno de los dos está agenciado a partir de la lógica logocéntrica o dualista, sino el hecho de que ambos se fundan en la modernidad en un "umbral de indecidibilidad", de tal manera que tal relación es "encabalgada" y "dinámica".

"Encabalgada", porque la política moderna, en particular desde la ilustración en el siglo XVIII defiende a los individuos de las enfermedades, la pobreza, la muerte, esto es protege a las poblaciones y, sin embargo, despliega también mecanismos y técnicas de sujeción, normalización y control que hacen que el cuerpo y la vida se tornen en materia política. "Encabalgada" también, porque la relación vida y política se anudan en una trama compleja que no es metafísica ni dualista, sino histórico-jurídica y social y tecnológica. Histórica porque la singularidad del acontecimiento que es de carácter contingente, pero local y situado supone, para su captura, un tipo de ordenamiento jurídico-político que, a su vez, tiene como razón de ser estar orientado al control y gestión de la vida humana. Es manifiesto que al tiempo que proliferan y se salvaguarda con ahínco derechos y libertades de los individuos, también lo es el que la vida del ser humano queda inscrita con mayor intensidad en el poder estatal. Si se reivindica la vida para afirmarla o negarla en los Estados totalitarios o en las democracias liberales no es porque se trate de principios

organizativos y tecnológicos para su captura sino que ella pasa a ser el acontecimiento fundamental de la política. Social, porque la vida biológica del hombre (*zoé*) en tanto entraña la potencia y el impulso destructivo de una deriva funcional es el maleficio o hechizo de una forma de vida inferior que dirigida hacia una forma de vida común o justa (*bíos*) o vida cualificada es frenada y contenida por mecanismos artificiales y culturales que operan como la cura o remedio que, no obstante, en tanto estrategia inmunitaria envenenan la vida al castrarla y confinarla a sus límites biológicos. Tecnológica, porque con la proliferación de saberes y prácticas biotecnológicas la vida pasa a ser centro de intervenciones para su potenciación y maximización; transformación y manipulación.

Dinámica, porque en el núcleo dinámico y "performativo" de la "biopolítica como *phármakon*" encontramos que sus efectos simultáneos de "remedio" y "veneno" que toman por blanco al *cuerpo* del individuo y a la población son efectos del entrecruzamiento y "encabalgamiento" de prácticas históricas y locales, así como de dispositivos disciplinarios, de la sexualidad y securitarios. Dichas prácticas y dispositivos no son estáticos, sino que se convierten en el teatro de operaciones de la lucha, la intervención y la politización haciendo de los estilos de vida, así como de la salud, la higiene, la seguridad, su superficie de agarre y su blanco de poder. Dinámica, porque la "biopolítica" en tanto ensambla varios dispositivos (disciplinario, sexualidad, seguridad y gubernamental) es una gran tecnología, similar a un caleidoscopio, que opera a manera de *phármakon*, pues comporta el doble poder de articular las prácticas (medicina) con sus objetos (veneno); las técnicas y estrategias (hechizo) con sus objetivaciones (remedio); el poder microfísico sobre el cuerpo-máquina con el poder macro sobre la población o cuerpo-especie.

La investigación acometida, en la que propuse la lectura de la "biopolítica como *phármakon*", no debe verse como mero paradigma explicativo, sino, más bien, como un esfuerzo teórico por tratar de "captar" su "movimiento de oscilación" e "indecidibilidad" entre los términos *bíos* y política, irreductible al hecho de ser considerada un "hecho bruto a secas o un concepto abstracto puro". De allí que en este tratamiento filosófico o "desbroce filosófico de la biopolítica" he pretendido "situarme a horcajadas sobre el muro de concreto de la lógica binaria", deudora del logocentrismo y de la tajante separación entre, por una

parte, las ciencias sociales y humanas y, por otra, las ciencias naturales. Por lo tanto, que la "biopolítica" opere mediante "encabalgamientos dinámicos" quiere decir que el *umbral* ("indecidibilidad" del "remedio" y del "veneno"), *quiasmo* ("reflexividad del *cuerpo"*), *oxímoron* ("pendularidad gramatical") y "performatividad" (acción transformadora de la realidad por el efecto biopolítico de "remedio" y "veneno") son, pues, las cuatro "figuras" que vertebran la "biopolítica como *phármakon*". Tales figuras no son lineales, ni dialécticas, sino que se "encabalgan dinámicamente".

La "biopolítica" obra a manera de *phármakon*, porque, aunque es una tecnología, no debe entenderse como dependiente de un sujeto o un instrumento sometido bajo el control de alguien. Antes bien, empleando las palabras de Derrida, se trata de la anti-substancia misma. Es decir, aquello que "supera la no identidad, la no esencia, de cierta inconsistencia e impropiedad"[698]. Es el fondo, pero también ausencia de fondo. Esto, porque la "biopolítica" es *oxímoron* que hace jugar elementos opuestos, pues se erige en forma y fondo de la vida, ya que la produce en tanto subjetividad, pero también produce muerte; convierte en sujeto a su objeto, pero lo objetiviza; es política de la vida y sobre la vida. En suma, la "biopolítica" es "indecidible" o "fenómeno de dos caras", se encarna en problemas como la eugenesia, las migraciones masivas, la guerra humanitaria, las políticas económico-políticas, las políticas demográficas, en donde la vida y la política se imbrican. Podría reprocharse el carácter relativista de la biopolítica, tal como lo hemos señalado, pero en la medida en que se la entienda a partir de los determinados «estilos de pensamiento», «regímenes de verdad» que la recortan desaparece tal observación, al tiempo que se quiebra la lógica categorial binomial, por cuanto la ley y el poder, la vida, la política, la legalidad y la legitimidad, la norma y la excepción se interpretan desde un mismo régimen de sentido.

De la anterior investigación, varias son las implicancias de pensar la "biopolítica como *phármakon*": la "biopolítica" en tanto administra la vida, no lo hace desde una instancia central como el Estado, sino que se trata de una "voz desnuda y sin órganos" o «gobierno de nadie». Tampoco debe interpretarse como la mera transformación alquímica de mal en bien y del bien en mal, pues esta propuesta no se inscribe en aritmética moral

[698] Derrida, 2007, p. 179.

alguna, aunque pueda, eventualmente, adquirir efectos e implicaciones éticas. La "biopolítica como *phármakon*" toma al "cuerpo quiasmático" como caja de resonancia en el que el poder de la política y de la economía toma la vida para asegurarla a un determinado régimen de sentido y el *cuerpo* mismo es diafragma del "movimiento pendular" en el que a la vida se le inyecta el "remedio" y el "veneno". De manera que este «centauro ontológico» que es el hombre, "que media porción de él está inmersa, desde luego, en la naturaleza, pero la otra parte trasciende de ella"[699], "un ente cuyo ser consiste, no en lo que ya es sino en lo que aún no es, un ser que consiste en aún no ser"[700], es el "juego del pozo de la biopolítica". Ésto, porque la vida es siempre política, confrontada siempre con «valores negativos», porque también es impulso hacia alguna forma de vida, llámese vida cualificada, justa, común: vida que en cuanto exceso que se va dilapidando a sí misma hasta que, abandonada a su propio devenir, se consume a sí misma. En palabras de Nietzsche: "y este misterio me ha confiado la vida misma. Mira, dijo, yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo (…) y en verdad, donde hay ocaso y caer de hojas, mira, allí la vida se inmola a sí misma- ¡por el poder!"[701].

[699] Ortega, 1961, p. 38.
[700] Ortega, 1961, p. 39.
[701] Nietzsche, *Así habló zaratustra,* Madrid: Alianza editorial, 2011, p. 199 y 200.

LIMITACIONES Y RECOMENDACIONES

Una de las limitaciones más importantes en esta investigación ha sido la de ahondar en la noción misma de "vida". Es de capital importancia atender a autores como Jonas, Canguilhem, Simondon, Bichat de cara a pensar la noción de vida, pero dentro de los problemas y relaciones que deben establecerse actualmente entre la biopolítica, la biotecnología y la bioética. De allí que a futuro es menester acometer una investigación en torno a las relaciones, vecindades o pasarelas que pueden establecerse entre biopolítica, biotecnología y bioética: preguntarse por los modos en que estos tres ámbitos, variopintos entre sí, sin aparente conexión alguna, pero que se encargan de la vida, pueden ser articulados. Indagar por aquello que pone en juego a la política y la vida, la tecnociencia y el cuerpo, la biopolítica y el cerebro, la ciencia y la ética. La hipótesis que se podría sostener es que el cerebro humano en tanto «espacio viviente, sintiente y pensante» se erige en superficie de agarre y de captura del poder político sobre la vida. Podría hablarse, más que de un cerebro individual, de "cerebros plásticos"[702] que pese a su diversidad y heterogeneidad en términos de sus diferencias en el modo en que perciben, creen y se representan la realidad, existen técnicas biopolíticas que los movilizan, de forma puntual, enfocadas en la memoria, la atención y el lenguaje. Se trataría de un planteamiento cercano a la «noo-política», tal como la entiende Maurizio Lazzarato como parte de las «tecnologías humanas de gobierno de los demás», lo cual nos conduciría a pensar el cerebro como espacio de transformación de la vida humana. Tal propuesta sería interesante si se tienen en

[702] El cerebro es definido, a hombros de autores como Jean Pierre Changeux y Edelman, por Katinka Evers como un órgano plástico, narrativo y emocional que es activo consciente o inconscientemente, al tiempo que es el resultado de la simbiosis sociocultural-biológica. Ver: Evers, Kathinka, *Neuroética. Cuando la materia se despierta*. Trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires: Katz Editores, 2010. Tal "plasticidad" constitutiva de la arquitectura del cerebro permite, por una parte, dentro del contexto de la "la sociedad de control", llamada así por Deleuze, el poder a la distancia o sobre las "reglas de juego", de modo que la acción del individuo se afecta indirectamente. Esto porque "el medio es el soporte y elemento de circulación de la acción". Por otra parte, también hace posible lo que desde el contexto de la sociedad disciplinaria Foucault describía como poder que actúa directamente sobre el individuo, bajo el par legalidad-punición. Así, pues, soberanía, disciplina y biopolítica son tecnologías que no siguen un orden histórico lineal sucesivo, teleológico y progresivo sino que se relacionan en un tiempo y lugar que también es el tiempo y lugar en que habita el cerebro. En suma, lo que se gobierna es el cerebro, incidiendo en la memoria y la atención, así como en mecanismos de repetición y diferencia, tradición-innovación; mecanismos disciplinarios centrípetos y mecanismos regulativos centrífugos que moldean el comportamiento del ser humano.

cuenta, además, los rasgos constitutivos que se pudieran bosquejar de "aquello que somos" en términos de «ontología del presente».

Curiosamente el cerebro es el único órgano no trasplantable, pero allí es en donde se compromete de manera más radical el proceso de individuación en el ser humano sin que allí se agote. La presencia de "injertos tecnológicos" que no son aún microchips, aunque pudieran serlo, sino fármacos, sustancias químicas y estimulantes artificiales que se "encabalgan" con los procesos físico-químicos neuronales. En este caso, pasamos del injerto botánico y de la orgánica del trasplante a la «noopolítica» del cerebro en que los dos primeros se entrecruzan. De manera que los nuevos problemas práctico-teóricos derivados de los descubrimientos y avances científicos de las neurociencias como las técnicas de la neurofarmacología y las neuroimágenes se van tornando en un desafío para disciplinas como la neuroética y aún para la bioetica, pues, hasta qué punto mediante esta serie de intervenciones neurobiológicas, puede seguir el ser humano experimentándose libre, toda vez que dentro del contexto de una reflexión neurocientífica, siguiendo a Arnaldo Benini: "si las decisiones son tomadas por el cerebro, el cual es un objeto físico que obedece a leyes físicas, entonces la voluntad no es libre"[703]. Cuanto más, si las decisiones serán las de un cerebro intervenido sobre el flujo de procesos físico-químico neuronal, suelo de nuestros estados mentales y resorte de nuestras decisiones (memoria y atención)[704].

Pero, ¿qué significa que en nuestro presente contemporáneo la vida humana y no humana entra en el cálculo político? ¿Cómo se relacionan biopolítica y biotecnología cuando la técnica, en el juego de mutua reciprocidad entablado entre la vida y la política, ya no es mero árbitro de éstas, sino que se imbrica en su maraña compleja? Valdría la pena indagar acerca del "tablero en el que se juega actualmente el problema biopolítico", el cual pasa por lo que Campillo ha denominado «la biosfera terrestre», en términos de:

> Un gran laboratorio experimental en el que nuevos conocimientos tecno-científicos y nuevos procedimientos socio-políticos están permitiendo disponer de la vida y la muerte de todos los seres vivientes, incluida la propia especie humana (..) Este "gran experimento" planetario nos exige repensar la condición humana, y en especial la vieja definición aristotélica del ser humano como

[703] Benini, Arnaldo: *Che cosa sono io. Il cervello alla ricerca di sé stesso. Milano:* Garzanti. Grupo editoriale Mauri Spagnol, 2009, p. 66.
[704] *Cfr*. Lazzarato, Maurizio, *Políticas del acontecimiento*. Trad. Pablo Esteban Rodríguez. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.

> "animal político". A esto se refería Michel Foucault a mediados de los años 1970, cuando utilizó el concepto de «biopolítica»[705].

En tal contexto, la biopolítica hace carrera teniendo por telón de fondo la actual crisis socio-ecológica que, después de todo, es científica y cultural, y en estrecho vínculo con problemas como los provocados por las revoluciones de las biotecnologías, la inmigración, el terrorismo, la exclusión social, la relación con nosotros mismos y con la alteridad, la salud colectiva, los transgénicos, las políticas públicas, la bioética. Este "laboratorio biopolítico" al que se adscriben los problemas planteados, y que toma por blanco la vida humana y no humana, no ha dejado inmune la acción del ser humano, es decir lo que Jonas denomina «carácter paradójico de la acción humana técnicamente mediada», pues la técnica moderna, en tanto acontecimiento novedoso ha modificado en su esencia la acción humana y sus efectos. Sin un tejado natural que lo proteja, el individuo de la sociedad actual está acompañado únicamente por la certeza de su propia muerte, transita exiliado por la existencia a través del desierto del nihilismo que lo pone en condición de indigencia. Para paliar esta situación, en palabras de Sloterdijk: "ahora, redes y pólizas de seguros han de ocupar el lugar de los caparazones celestes; la telecomunicación debe imitar a lo envolvente. El cuerpo de la humanidad quiere procurarse un nuevo estado de inmunidad dentro de una piel electrónico-mediática"[706]. Es dentro de este «gran experimento planetario» en el que la vida y la política, como en un "caleidoscopio biotecnológico", o como dirá Esposito en su libro *Immunitas* «filtro tecnológico»[707], se descomponen, mutan, aceleran, potencian, refuerzan, neutralizan, encabalgan. Por lo tanto, valdría la pena pensar la biopolítica en relación con la crisis ecológica actual, la cual no es sólo un problema de la naturaleza, sino socio-ecológico, concretamente, un problema de metabolismo (intercambio de materia y energía) entre la sociedad y la naturaleza. La crisis que vivimos es producto de una fractura metabólica entre el funcionamiento lineal, desenfrenado y desintegrador, aunque innovador, de los procesos de producción de la sociedad industrial y los límites biofísicos del planeta que operan mediante procesos cíclicos, autorregulados y coherentes.

---

[705] Campillo, A., *El gran experimento. Ensayos sobre la sociedad global*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2001, pp 75-91.
[706] Sloterdijk, Peter. *Esferas I*, Burbujas. Microsferología. Madrid: ediciones Siruela, 2003, p. 34.
[707] I [207].

En una sociedad tan compleja como la descrita, el ejercicio del poder no debería ser interpretado en términos homogéneos y macrosociales, así como tampoco circunscribirse de modo exclusivo al Estado. Autores como Haraway, en la línea de estudiar el modo en que la vida se tecnifica[708], Esposito en la de mostrar el modo en que en virtud del «paradigma de inmunización» hay una «artifización del cuerpo» y Nancy en la de acentuar el carácter de «tecnificación del propio cuerpo» nos estarían recordando que la biopolítica designa "la objetivación biológica del hombre y de su entorno"[709]. Para Arendt el *bíos* y la *zoé*, la vida humana y la vida biológica, están ligados con el problema de la *techné*, pues la tecnología ha permitido la canalización de las fuerzas naturales hacia el mundo humano. En este sentido Arendt afirma que:

> La transformación de la vida y del mundo por la introducción de la máquina, (…). No se trata, entonces, tanto de saber si somos los esclavos o amos de nuestras máquinas, sino si éstas aún sirven al mundo y sus objetos, o si, por el contrario, el movimiento automático de sus procesos no comienzan a dominar, hasta destruir el mundo y los objetos[710].

En todo caso, debemos ser cautos, pues sería equivocado afirmar tajantemente que la "biopolítica" en cuanto tecnología de poder es el resultado de una racionalidad técnica e instrumental, así como poner en ella todo el peso de la responsabilidad de la crisis descrita. Por eso, Foucault se refiere al "nacimiento de la biopolítica" asociada, no causalmente sino de forma episódica y coyuntural a la formación del Estado soberano y de la irrupción del capitalismo moderno en los siglos XVII y XVIII, eso que Marx bautizó con el nombre de época burguesa. De manera que aunque la técnica favorezca la objetivación de la vida humana y no humana que la modernidad sancionó mediante la separación radical entre mundo humano y mundo natural, reduciendo a ésta a una espacialidad infinita que la ciencia natural físico matemática puede controlar a partir de la formulación de leyes científicas, no es reducible u homologable la biopolítica a la biotecnología, aunque guarden relación. Siendo la biotecnología uno de los rasgos de la biopolítica actual entenderé por la primera "la forma no cristiana de la encarnación. En la experiencia de la prótesis, del trasplante o del implante, aquello que penetra en el organismo humano ya no es lo divino,

[708] Para Haraway "las biotecnologías y tecnologías de la comunicación son herramientas cruciales en la restauración de nuestros cuerpos". Haraway, 2004, p. 23. La traducción es mía.
[709] Ewald, 1998, p. 281.
[710] CHM 204 (151) «178» [170].

sino el órgano de otro hombre; o bien algo no vivo, que divinamente le permite vivir y mejorar la calidad de su vida"[711].

Si bien, la biotecnología guarda estrecha relación con el problema del cuerpo, justo en esta última noción son atinadas las precisiones de Esposito, Jean Luc Nancy, Derrida para quienes el *cuerpo* ha de ser repensado, para no hablar más de la *carne*, porque ésta entraña una connotación espiritualista-cristiana. De manera que cuando la biotecnología se encarna en el *cuerpo*, debemos entender que lo es en cuanto implante-injerto que conlleva a una «tecnicidad de la existencia»: el *cuerpo* en tanto «cruce de ajenidades». Asimismo, la "biopolítica" en su aspecto biotecnológico, empleando la expresión del pintor Bacon, no es «fuga de la carne del cuerpo», es decir la *carne* faenada a través de sus orificios, sino el *cuerpo* en cuyos interticios se alojan «intrusos». En tal caso, podemos decir con Jean Luc Nancy, en esta nueva sensación de extrañesa en que la vida es colonizada por la biotenología que: "yo mismo me convierto en mi intruso, de todas esas maneras acumuladas y opuestas (…) el intruso me expone excesivamente. Me extrude, me exporta, me expropia. Soy la enfermedad y la medicina"[712]. Por eso más que una biopolítica encarnada en el *cuerpo*, hablaría de una biopolítica cuyos efectos farmacológico de "remedio" y "veneno" lo recorren atravesándolo, consituyéndolo y destituyéndolo. Se trata entonces de un *cuerpo* que está en el cruce de ser cuerpo propio, pero también de ser cuerpo no propio que experimenta algo no vivo en él que le prolonga la vida como en el caso de los transplantes. De manera que si queremos seguir entendiendo el *cuerpo* en cuanto a superficie sobre la que se inscriban códigos socioculturales, esto será a manera de efecto. Esto es posible, porque el *cuerpo* no es un todo macizo y homogéneo, sino un caleidoscopio móvil de tensiones, fuerzas, que le imprimen su carácter de ser viviente.

[711] BBF 184 (168) [270].
[712] Nancy, Jean-Luc, *El Intruso*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 2007, p. 37 y 43.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

Agamben, Giorgio, (1995). *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Giulio Einaudi editore. Versión en inglés: *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller-Roazen, Standford Univerity Press: Standford California, 1998. [Versión en castellano: *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: pre-textos, (2010a)].

_____, (1998). *Quel che resta di Auschwitz. L' archivio e il testimone.* (Homo sacer III). Bollati Boringhieri. Prima edizione settembre. [Versión en castellano: *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. *Homo sacer III*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Quinta edición, Valencia: Pre-textos, (2010c)].

_____, (2003). *Lo stato d'eccezione*, Torino: Bollati Boringhieri. Versión en francés: *État D' Exception*. *Homo sacer II*, 1. Traduit de l' italien par Joël Gayraud. Collection dirigée par Alain Badiou et Barabara Cassin. Paris: Éditions du Seuil, 2003. [Versión en castellano: *Estado de excepción*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: pretextos, (2010b)].

_____, (2007). *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vicenza: Universale Bollati Boringhieri editore. [Versión en castellano: *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Trad. Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: editorial Adriana Hidalgo, (2008)].

Arendt, Hannah, (1958). *The Origins of Totalitarianism*. Meridian Books. The world publishing Company, Cleveland and New York. [Versión en castellano: *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: alianza (1981)].

_____, (1961). *Condition de l'homme modern*. Traduit de l' anglais par Georges Fradier, Préface de Paul Ricoeur. Paris: Calmann-Lévy. (Versión en inglés: *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958). «Versión en Alemán: *Vita activa, oder Vom tätigen Leben*, München: Piper Verlag GmbH, 6. Auflage Mai 2007». [Versión en castellano: *La Condición humana,* trad. Ramón Gil Novales, Barcelona: Paidós, (1993)].

Derrida, Jacques, (2008). *Séminaire. La bête et le souverain*, Volume I (2001-2002). Édition établie par Michel Lisse, Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, Paris: Galilée. [Versión en castellano: *Seminario. La bestia y el soberano*. Trad. Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, Volumen I (2001-2002). Buenos Aires: manantial, (2008a)].

Esposito, Roberto, (1998). *Communitas. Origine e destino della comunità*. Turín: Giulio Einaudi editore. Versión en inglés: *Communitas. The Origin and Destinity of Community*. Translated by Timothy Campbell. Stanford, California: Stanford University Press, 2010. [Versión en castellano: *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Trad. Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Precedida de Colonquium de Jean-Luc Nancy. Buenos Aires: Amorrortu, (2003)].

_____, (2002). *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Turín: Giulio Einaudi editore. Versión en castellano: *Immunitas: protección y negación de la vida*. Trad. Luciano Padilla López, 1a. edición. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

_____, (2004). *Bíos. Biopolitica e filosofia*. Torino: Giulio Einaudi editore. (Versión en inglés: *Biopolitics and Philosophy*. Translated and with an Introduction by Timothy Campbell. Minnesota: University of Minnesota Press, 2008). [Versión en castellano: *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Trad. Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu. (2006a)].

Foucault, Michel, (1976). *La volonté de savoir*. *Histoire de la sexualité*. Gallimard. [Versión en castellano: *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*. Trad. Ulises Guiñazú. México: siglo XXI. (1986)].

_____, (1997). *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France 1976. Gallimard. [Versión en castellano: *Defender la sociedad*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (2002)].

_____, (2004). *Sécurité, territoire, population*: Cours au Collège de France, 1977-1978. Paris: Gallimard. [Versión en castellano: *Seguridad, territorio, población*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (2006)].

_____, (2004). *Naissance de la biopolitique*. Cours au collège de France, 1978-1979. Seuil. [Versión en castellano: *Nacimiento de la "biopolítica"*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (2007)].

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Abbagnano, N. (1992). *Historia de la pedagogía*. Trad. Jorge Hernández Campos. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Adler, Laure, (2006). *Hannah Arendt*. Barcelona: ediciones Destino.

Agamben, Giorgio. (2006). *Lo abierto*. *El hombre y el animal.* Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

_____, (2007). *Qu'est-ce qu'un dispositif?* Paris: Éditions Payot & Rivages.

_____, (2010d). *Signatura rerum. Sobre el método*. Trad. Flavia Costa y Mercedes Ruvituso. Barcelona: editorial Anagrama.

_____, (2010e). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos.

Allen, Amy. (2002). «Power, Subjectivity and Agency: between Arendt and Foucault». En: International Journal of Philosophical Studies, volume 10, Issue 2: 131-149.

Álvarez Rodríguez, Asunción, (2002). *Entrevista con Ian Hacking*. En Cuadernos de materiales. Universidad Complutense de Madrid, No 17, Enero-Abril. pp. 52-56. Disponible en: «http://www.filosofia.net/materiales/fnumeros.htm». Acceso en: diciembre 7 de 2013.

Álvarez, Jorge, (1995). *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La Modernidad cuestionada*. Madrid: ediciones pedagógicas.

Anders, Günter, (2007). *Filosofía de la situación*. Antología. Madrid: Los libros de la Catarata.

_____, *et. al.* (2008). «Heidegger, esteta de la inacción». En *Cinco Voces judías*. Trad. Bernardo Ainbinder Buenos Aires: Bordes Manantial, 2008, p.p. 65-111.

Arendt, Hannah, (1961b). *Between Past and Future. Six exercises in political thought*. The Viking Press. New York. [Versión en castellano: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona: ediciones península, 1996].

_____, (1963). *On Revolution*. New York, The Viking Press.

_____, (1973). «Sobre la violencia». Trad. Guillermo Solana. En *Crisis de la República*, Madrid: Taurus.

_____, (2002). *La vida del espíritu*. Trad. de Carmen Corral y Fina Birulés, primera edición, Buenos Aires: editorial Paidós.

_____, (2005). «Una réplica a Eric Voegelin». En The Review of Politics, enero de 1953, recogido en *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt, Madrid, Caparrós.

_____, (2006). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Trad. Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro. Primera reimpresión de la versión completa. Barcelona: Gedisa.

_____, (2010). *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, Trad. Manuel Abella y José Luis López de Lizaga. Madrid: Trotta.

_____, (2010a). «Discusión con amigos y colegas en Toronto», en *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Trad. Manuel Abella y José Luis López de Lizaga. Madrid: Trotta, p.p. 66-100.

_____, (2010b). «Carta a Gerhard Scholem», en *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Trad. Manuel Abella y José Luis López de Lizaga. Madrid: Trotta, p.p. 29-35.

_____, (2010c). «Entrevista televisiva con Günter Gaus», *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Trad. Manuel Abella y José Luis López de Lizaga. Madrid: Trotta, p.p. 42-65.

_____, (2010d). ««Entrevista televisiva con Roger Errera», en *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Trad. Manuel Abella y José Luis López de Lizaga. Madrid: Trotta, p.p. 101-115.

_____, (2010e). «Entrevista televisiva con Thilo Koch», en *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Trad. Manuel Abella y José Luis López de Lizaga. Madrid: Trotta, p.p. 36-41.

Aristóteles, (1970). *Política*. Edición bilingüe y Traducción de Julian Marías y María Araujo, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

_____, (1984). «Physics», En *The Complete works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation, Edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press : Princeton, New Jersey, volume one. Princeton/Bollinger series LXXI-2.

_____, (1998). *Ética a Nicómaco*. Trad. Julio Palli Bonet. Madrid: editorial Gredos.

Arribas, Sonia; Cano, Germán y Ugarte, Javier. (2010). *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*. Madrid: cataratas, Colección arbor, CSIC.

Bachelard, Gaston, (1976). *El materialismo racional*. Trad. Elsa Repetto y Norma Martínez. Buenos Aires: editorial Paidós.

Baele, Stéphane and Lemke, Thomas. (2008). «An interview with Thomas Lemke: Foucault today. On the theoretical relevance of Foucauldian concepts of "governmentality" and "biopolitics"» Emulation, vol 2, No 4, mai. Disponible en http://www.revue-emulations.net/archives/n-4---la-construction-du-politique/lemke Acceso en: septiembre 10 de 2013.

Balbier, Etienne, (1990). «Foucault y Marx. La postura del nominalismo». En Balbier, Deleuze, Dreyfus, *et. al.*, *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona: Gedisa.

Bataille, G., (1991). «Le Collège de Sociologie», en *Le Collège de Sociologie* (1937-1939), a cargo de D. Hollier, Paris, 1979. (Versión en italiano: *Il Collegio di Sociologia* (1937-1939), a cargo de M. Galletti, Turín.

Bataille, Georges, (2006). *La sociología sagrada del mundo contemporáneo*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.

Baudrillard, Jean, (2001). *Olvidar a Foucault*. Trad. José Vázquez, Valencia: Pre-textos.

Bauman, Zygmunt, (2004). *La sociedad sitiada*. Trad. de Mirta Rosenberg. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Benhabib, Seyla, (2006). «La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt». En Birulés, Fina (Compiladora), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Trad. Xavier Calvo, Martha Hernández, Juan Vivanco y Ángela Ackermann. Barcelona: editorial Gedisa, pp. 97-115.

Benini, Arnaldo, (2009). *Che cosa sono io. Il cervello alla ricerca di sé stesso. Milano:* Garzanti. Grupo editoriale Mauri Spagnol.

Benjamin, W., (2001). «Para la crítica de la violencia». *En ensayos escogidos*. México, D. F: ediciones Coyoacán, p.p. 109-129.

Benjamin, Walter, (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos.* México: UACM/Ítaca, tesis VIII. [Versión en alemán: Benjamin, Walter, "Über den Begriff der Geschichte". *Illuminationen.* Ausgewählte Schriften I. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch, 1977, p.p. 251-261.

Bertalanffy, Ludwig Von, (1986). *Teoría general de los sistemas*. Trad. Juan Almela, México: Fondo de Cultura Económica.

Bichat, Xavier, (1827). *Investigaciones fisiológicas sobre la vida y la muerte*, aumentada con notas por F. Magendie, Tomo I, Madrid: imprenta que fue de Garcia.

Birmingham, Peg. (1999). «Arendt/Foucault: Power and the Law». En: Transitions in Continental Philosophy, eds. Arleen Dallery and Stephen H. Watson, 21-32, New York: Suny.

Birulés, Fina (Compiladora), (2006). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Trad. Xavier Calvo, Martha Hernández, Juan Vivanco y Ángela Ackermann. Barcelona: editorial Gedisa, pp. 177-234.

Birulés, Fina, (2006b). «"Presentación", Veinticinco años después». En Birulés, Fina (Compiladora), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: editorial Gedisa, p.p. 9-12.

Boella, Laura, (2006). «¿Qué significa pensar políticamente?». En Birules, Fina, *El orgullo del pensar*. Trad. Xavier Calvo *et al*. Barcelona: editorial Gedisa.

Borradoni, Giovanna, (2003). *La filosofía en una época de terror*. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida. Madrid: Taurus.

Braun, Kathrin. (2007). «Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault». En: Time & Society 16, No 1: 5-23.

Broch, Hermann. (1979). *La muerte de Virgilio*. Madrid: alianza editorial. [Versión en alemán: *Der Tod des Vergil*. Zürich: Suhrkamp Verlang, 1958].

Caldwell, Lynton, «Biopolitics: Science, Ethics and Public Policy». En The Yale Review, n. 54, 1964, pp. 1-16.

Campbell, Timothy, (2006a). «Bios, Immunity, Life. The thought of Roberto Esposito». En Diacritics, Volume 36, Number 2, Summer, p.p. 2-22.

Campbell, Timothy, (2006b). «Interview: Roberto Esposito». Diacritics. Baltimore, summer, vol 36, Iss.2; pg. 49, 8pgs.

Campbell, Timothy, (2008). «Translator's Introduction. Bíos, Immunity, Life. The Thought of Roberto Esposito», En *Bíos. Biopolitics and Philosophy*. Translated and with an Introduction by Timothy Campbell. Minnesota: University of Minnesota Press.

Campillo, Antonio, (1993). «Bataille: la comunidad infinita». En *Georges Bataille, El Estado y el problema del fascismo*. Pretextos/Universidad de Murcia. Colección Hestia-kiké, No 1, p.p. VII-XXV.

_____, (1995). *Foucault y Derrida: historia de un debate-sobre la historia*. Δαίμων. Revista de Filosofía, n°11, pp. 59-82.

_____, (2001). *El gran experimento. Ensayos sobre la sociedad global*. Madrid: Los Libros de la Catarata, pp. 75 a 91.

_____, (2010). «Biopolítica, totalitarismo y globalización». En Barcelona Metrópolis. Revista de información y pensamiento urbanos, No 78, primavera (abril-junio), sección "voz invitada", pp. 40-47. Disponible en :

http://w2.bcn.cat/bcnmetropolis/arxiu/es/page1d78.html?id=21&ui=360 Acceso en: octubre 16 de 2013.

_____, (2012). *Animal Político, Aristóteles, Arendt y nosotros*. Cortesía del autor. Una primera versión de este artículo fue presentada el 6/11/2012 en el Simposio *Arendt en diálogo con los desafíos de hoy*, coordinado por Cristina Sánchez (Universidad Autónoma de Madrid) y María José López (Universidad de Chile), en el marco del *IV Congreso Iberoamericano de Filosofía: Filosofía en Diálogo*, organizado por la Sociedad de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile y la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, y celebrado del 5 al 9 de noviembre de 2012, en Santiago de Chile.

Canguilhem, George, (1971). *Lo normal y lo patológico*. Trad. Ricardo Potschart. Buenos Aires: editorial siglo XXI.

_____, (2004). *Escritos sobre la medicina*. Trad. Irene Agoff, Buenos Aires: Amorrortu.

_____, (2006). *La Connaissance de la vie*. Deuxième édition revue et augmentée Troisième tirage, Paris: Vrin.

_____, (2009). *Estudios de historia y filosofía de las ciencias*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2009. [Versión en francés: (1970). *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin].

Canovan, Margaret, (2006). «Hannah Arendt como pensadora conservadora». En Birulés, Fina (Compiladora), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Trad. Xavier Calvo, Martha Hernández, Juan Vivanco y Ángela Ackermann. Barcelona: editorial Gedisa, pp. 51-75.

Carné, Martín, (2012). «Gobernabilidad: una aproximación conceptual desde la perspectiva de la gubernamentalidad». En Revista Debates, Porto Alegre, v. 6, set-dez, pp. 9-27.

Castel, Robert, (1991). «From Dangerousness to Risk». En Graham Burchell, Collin Gordon y Peter Miller (eds.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 281-299.

_____, (1997). *Las metamorfosis de la cuestión social*. Una crónica del salario. Trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires: Paidós.

Castro, Edgardo, (1995). *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de la arqueología del saber*. Buenos Aires: editorial Biblos.

_____, (2007). «Biopolítica y gubernamentalidad». En Revista Temas & matices, No 11, volumen 6, primer semestre, pp. 8-18. Disponible en: «www.unioeste.br/saber». Acceso en: octubre 16 de 2013.

_____, (2011). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: siglo veintiuno editores.

_____, (2012). *Introdução a Giorgio Agamben. Uma arqueología da potencia*. Trad. Beatriz de Almeida Magalh*ães.* São Paulo: editorial autêntica.

Castro-Gómez, Santiago, (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Segunda edición, Bogotá: editorial Pontificia Universidad Javeriana.

_____, (2012). «Sobre el concepto de antropotécnica en Peter Sloterdijk». En Revista de Estudios Sociales, Bogotá, agosto, No 43, pp. 63-73. Disponible en: http://dx.doi.org/10.7440/res43.2012.06 Acceso en: febrero 19 de 2014.

Cayuela Sánchez, Salvador, (2014). *Por la grandeza de la patria. La biopolítica en la España de Franco* (1939-1945). Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Collin, François, (2006). «Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano». En Birulés, Fina (Compiladora), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Trad. Xavier Calvo, Martha Hernández, Juan Vivanco y Ángela Ackermann. Barcelona: editorial Gedisa, pp. 77-96.

Cumsille, Kamal, (2014). *Propuestas para una lectura biopolítica de la República de Platón*. En Red de Investigadores de biopolítica. Disponible en: www.biopolitica.cl/pags/publicaciones.html. Acceso en: abril 17 de 2014.

Davidson, Arnold I., (1986). «Archaeology, Genealogy, Ethics». En Hoy, David Couzens (ed), *Foucault: A Critical Reader*. Oxford, Blackwell, pp. 27-40. [Versión en castellano: *Foucault*. Trad. Antonio Bonano. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1988, p.p. 243-255].

_____, (1997). *Foucault and his interlocutours*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 1-17.

_____, (2004). *La aparición de la sexualidad. La epistemología histórica y la formación de conceptos*. Alpha Decay: Barcelona, pp. 187-210.

Davies, James, (1963). *Human Nature in Politics: the dynamics of political behavior*. New York: John Wiley & Sons.

Dean, Mitchell, (1994). *Critical and effective histories. Foucault's Methods and Historical Sociology*. London and New York: Routledge.

Dean, Mitchell, (1999). *Governmentality. Power and Rule in Modern Societies*. Londres: Sage Publication, pp. 73-111.

Defert, Daniel, (1991). «"Popular Life" and Insurance Technology». En Graham Burchell, Collin Gordon y Peter Miller (eds.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 211-234.

Deleuze, (1990). *¿Qué es un dispositivo?* En Balbier, Deleuze, Dreyfus, *et. al. Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona: Gedisa.

_____, (1968). *La diferencia/ [Différance]*. Disponible en: Edición electrónica de www. Philosophia.cl/ Escuela de filosofía Universidad de Arcis. Acceso en: abril 23 de 2014.

Derrida, Jacques, (1975). *La Diseminación*. Trad. José Martín Arancibia. Madrid: espiral/ensayo.

_____, (1977). *Posiciones*. Trad. M. Arranz, Valencia: pretextos.

_____, (1989). *La escritura y la diferencia*. Trad. Patricio Peñalver, Barcelona: Anthropos.

_____, (1995). *La Voz y el fenómeno, Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Trad. Patricio. Peñalver, Valencia: Pre-textos.

_____, (1996). *Foi et Savoir. Suivi de Le Siècle et le Pardon*. Ėditions du Seuil/ Ėditions Laterza.

_____, (2003). «Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales». En Borradoni, Giovanna, (ed). *La filosofía en una época de terror*. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida. Madrid: Taurus, pp. 131-198.

_____, (2008b). *De la Gramatología*. Trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti. México, D.F.: siglo XXI editores.

Dewey, John. (1960). *Cómo pensamos. Nueva exposición de la relación entre pensamiento reflexivo y proceso educativo*. Trad. Marco Antonio Galmarini, Barcelona: paidós.

Dolan, Frederick. (2005). «The paradoxical liberty of Bio-power: Hannah Arendt and Michel Foucault on Modern politics». En: Philosophy & Social Criticism, 31: 369-380.

Donnelly, Michael, (1990). «Sobre los diversos usos de la noción de biopoder». En Balbier, Deleuze, Dreyfus, *et. al. Michel Foucault, Filósofo*. Trad. Alberto L. Bixio, Barcelona: Gedisa.

Donzelot, Jacques, (1991). «The Mobilization of Society». En Graham Burchell, Collin Gordon y Peter Miller (eds.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. (169-180).

_____, (1991). «Pleasure in Work». En Graham Burchell, Collin Gordon y Peter Miller (eds.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991, pp. (251-280).

_____, (1998). *La policía de las familias*. Trad. José Vázquez y Umbelina Larraceleta, epílogo de Gilles Deleuze. Valencia: Pre-textos.

Dreyfus, Hubert and Rabinow, Paul, (1982). *Michel Foucault: beyond Structuralism and Hermeneutics. Second Edition.* Chicago: The University of Chicago Press. Versión en castellano *Michel Foucault: más allá del Estructuralismo y la hermenéutica*. Trad. Rogelio C. Paredes. Buenos Aires: Nueva Visión, (2001).

Eribon, Didier, (1984). *El infrecuentable Michel Foucault*. Buenos Aires: Letra Viva.

Esposito, Roberto, (1999). *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* Trad. Rosa Rius Gatell. Paidós: Barcelona.

_____, (2006b). *Biopolítica y Filosofía*. Trad. Edgardo Castro. Buenos Aires: Grama ediciones.

_____, (2006c). *Categorías de lo impolítico*. Trad. Roberto Raschella. Buenos Aires: Katz editores.

Evers, Kathinka, (2010). *Neuroética*. *Cuando la materia se despierta*. Trad. Víctor Goldstein. Buenos Aires: Katz Editores.

Ewald, François, (1988). «Bio-power». Volume Four, En Barry Smart. *Michel Foucault, Critical Assessments*. London and Newyork, Routledge.

_____, (1991). «Insurance and Risk». En Graham Burchell, Collin Gordon y Peter Miller (eds.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 197-210.

Fernández, Lelio, (1989). *Derecho natural y poder político. Diferencias entre Spinoza y Hobbes*. En Revista Ideas y Valores, Universidad Nacional. Bogotá, Colombia, No 80, Agosto.

Fink, Eugen, (1981). *Operative Concepts in Husserl's Phenomenology*, edited by William Mackenna et al. *Apriori and World*, European Contributions to Husserlian Phenomenology. Boston: Martinus Nijhoff Publishers.

Foucault, Michel, (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Gallimard. [Versión en castellano *Vigilar y castigar*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. México D. F: Siglo XXI. (1975)].

_____, (1978). *La verdad y las formas Jurídicas*. Trad. Enrique Lynch. Barcelona: editorial Gedisa.

_____, (1986b). *Historia de la sexualidad II, El uso de los placeres*, México: Siglo veintiuno editores.

_____, (1994). «*La vie: l'expérience et la science*». En Dits et écrits, 1954-1988, edición establecida por Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange. París: Gallimard, vol. 4, texto 361, pp. 763-76. [Traducido al castellano en Giorgi, Gabriel y Rodríguez, Fermín, *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: editorial Paidós, 2007b].

_____, (1994). «Politique et étique». (Interview). En *Dits et écrits* (1954-1988). Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Tomo III 1976-1979, Paris: Gallimard.

_____, (1994). *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, Tomo IV.

_____, (1996). *Tecnologías del yo*. Trad. Mercedes Allende Salazar. Barcelona: Paidós.

_____, (1999a). «La Gubernamentalidad». Trad. Ángel Gabilondo. En Obras esenciales. Volumen III: *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

_____, (1999b). «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad». Trad. Ángel Gabilondo. En Obras esenciales. Volumen III: *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

_____, (1999c). «Mallas del poder». Trad. Ángel Gabilondo. En Obras esenciales. Volumen III: Estética, ética y hermenéutica. Barcelona: paidós.

_____, (1999d). «La filosofía analítica de la política». Trad. Ángel Gabilondo, En Obras esenciales. Volumen III: Estética, ética y hermenéutica. Barcelona: Paidós.

_____, (2000). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Trad. José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-Textos.

_____, (2001). «El sujeto y el poder». En Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Trad. Rogelio C. Paredes, Buenos Aires: Nueva visión.

_____, (2003). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Trad. Francisca Perujo, Buenos Aires, Siglo veintiuno editores.

_____, (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Trad. Fernando Fuentes Megías. Barcelona: Ediciones Paidós.

_____, (2004b). *Qu'est-ce que les Lumières*, Analyse et presentation par Olivier Dekens, Paris: editions Breal.

_____, (2010). *El Coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Curso en el Collège de France (1983-1984). Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Frazer, J., (1980). *La rama dorada. Magia y religión*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Frías Urrea, Rodrigo. (2013). *Foucault y los orígenes griegos de la biopolítica*, Revista de Filosofía, vol 69, Santiago, p.p. 119-132.

Gadelha, Sylvio. (2009). *Biopolítica, governamentalidade e educação*. São Paulo: autêntica editora.

Gallo, Luz Elena, (2006). «El ser-corporal-en-el-mundo como punto de partida en la fenomenología de la existencia corpórea», en Pensamiento educativo, Vol 38, (julio), p.p 46-61.

García Morente, Manuel, (1987). «El cultivo de las humanidades». Prólogo de Antonio Millán-Puelles. En *Escritos desconocidos e inéditos*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, pp. 150-160.

Giner, Salvador, (2006). «Hannah Arendt. Un recuerdo personal». En Birulés, Fina (Compiladora), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Trad. Xavier Calvo, Martha Hernández, Juan Vivanco y Ángela Ackermann. Barcelona: editorial Gedisa, pp. 15-22.

Giorgi, Gabriel y Rodríguez, Fermín, (2007). *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: editorial Paidós.

Gordon, Colin, (1991). «Governmental Rationality: An Introduction». En Graham Burchell, Collin Gordon y Peter Miller (eds.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press.

Gordon, Neve. (2002). «On Visibility and power: An Arendtian corrective of Foucault». En: Human Studies, 25, No 2: 125-145.

Görlitz A., Prätorius R (eds) (1987). *Handbuch Politikwissenschaft*. Reinbek, Rowohlt.

Guardini, Romano, (1925). *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-konkreten*, Mainz.

Habermas, Jürgen, (1989). *El discurso filosófico de la Modernidad*. Trad. Manuel Jiménez. Madrid: Taurus.

Hacking, I., (1986a). «The Archaeology of Foucault». En Hoy, David Couzens (ed), *Foucault: A Critical Reader*. Oxford, Blackwell, p.p. 27-40. [Versión en castellano: *Foucault.* Trad. Antonio Bonano. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1988, p.p. 35-50].

Hacking I., (1986b). «Making up people». En Thomas C. Heller, Morton Sosna and David E. Wellbery. *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the self in Western Thought*. Stanford: Stanford University Press, California. Véase también en Hacking, I., (2006a). *Making Up People*, London Review of books, 17 August, p. 23-26.

_____, (2006b). *La domesticación del azar. La erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos*. Sevilla: editorial Gedisa, tercera reimpresión.

Hall, Stuart y Du Gay, Paul, (Comp.) (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 214-250.

Haraway, Donna, (2004). «A Manifesto for Ciborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s», En *The Haraway Reade*r, London: Routledge New York and London, p.p. 7-45.

Hardt, Michel y Negri, Antonio, (2000). *Imperio*. Harvard University Press, Cambridge, Massachussets.

Heidegger, M., (1994). «La pregunta por la técnica». Trad. Eustaquio Barjau, en *Heidegger., Conferencias y artículos*, Barcelona: ediciones del Serbal, p.p. 9-37.

_____, (2001). «Carta sobre el humanismo». En *Hitos*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza editorial, p.p. 259-297.

_____, (2003). *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Madrid: editorial Trotta.

Héller, Agnes y Féher, Ferenc, (1995). *Biopolítica: La modernidad y la liberación del cuerpo,*Trad. José Manuel Álvarez Flórez, Barcelona: edicions.

Hernández, Gonzalo, (2006). «El poder y la acción en el discurso de Michel Foucault». En Tijoux, María Elvira y Trujillo, Iván. *Foucault fuera de sí. Deseo, historia, subjetividad*. Colección seminarios, coloquios y debates críticos. Universidad de Arcis. Santiago: ediciones Lom, pp. 240-244.

Hill, Melvin A. (ed). (1979). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World.* Nueva York, St. Martin's Press.

Hobbes, Thomas, (1989). *Leviatán*. Trad. Carlos Mellizo, Madrid: Altaya.

Horkheimer, Max, (1973). *Critica de la razón instrumental*. Trad. H. A. Murena y D. J. Vogelman, Buenos Aires: editorial sur.

Hottois, Gilbert, (1991). *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*. Barcelona: Anthropos.

Hoy, David Couzens (Comp.), (1986). *Foucault: A Critical Reader*. Blackwell: Oxford y New York. [Versión en Español: *Foucault*. Trad. Antonio Bonano. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, (1988)].

Hurtado, Pedro, (1994). *Michel Foucault*. Granada: Ágora.

Husserl, Edmund, (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción y estudio de Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo libros.

Ilivitzky, Matias. (2012). «Orígenes de la biopolítica: tensiones entre Foucault y Arendt». En: Araucaria, Revista Iberoamericana de filosofía, política y humanidades, año 14, No 27, Universidad de Buenos Aires, primer semestre, p.p. 24-41.

Jay, Martin, (2006). «El existencialismo político de Hannah Arendt». En Birulés, Fina (Compiladora), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Trad. Xavier Calvo *et al*., Barcelona: editorial Gedisa, p.p. 147-176.

Jonas, Hans, (1998). «Ensayo 2. Herramientas, imagen y tumba. Lo transanimal en el ser humano», en *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Trad. Ángela Ackermann, Barcelona: Herder, p.p. 39-55.

_____, (2000). «Ensayo 9. Homo pictor: la libertad de la imagen», en *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Trad. José Mardomingo Sierra. Madrid: Trotta, p.p. 217-245.

_____, (2000a). *El principio Vida. Hacia una biología filosófica*. Trad. José Mardomingo Sierra, Madrid: editorial Trotta.

_____, (2006). «Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt». En Birulés, Fina (Compiladora), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Trad. Xavier Calvo *et al*., Barcelona: editorial Gedisa, pp. 23-40. [versión en inglés: *Acting, Knowing, Thinking*: *Gleanings from Hannah Arendt's philosophical work*, Social Research, 2000, 44:1 (1977: spring), p. 25-43.

Kjellén, Rudolf, (1920). Stormakterma. Konturer kring samtidens storpolitik, Stockhol, 1905. *Grundriβ zu einem System der Politik*, Leibzig.

Kottow, Miguel, (2010). «Salud pública y biopolítica». En Nuevos Folios de Bioética, No 2, Agosto. Universidad de Chile, Facultad de medicina, pp. 1-28.

Laval, Christian, (2004). *La escuela no es una empresa. El ataque Neoliberal a la enseñanza pública*. Barcelona: Paidós.

Lazzarato, Maurizio, (2006). *Políticas del acontecimiento*. Trad. Pablo Esteban Rodríguez. Buenos Aires: Tinta Limón.

Lefort, Claude, (2006). «Hannah Arendt y la cuestión de lo político». En Birulés, Fina (Compiladora), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: editorial Gedisa, pp. 131-144.

Lemm, Vanesa, (Editora), (2010). *Michel Foucault: Neoliberalismo y biopolítica,* Santiago: ediciones UDP.

_____, (2013a). «Nietzsche, Einverleibung and the politics of Inmunity». International Journal of Philosophical Studies, 21:1, 3-19. Disponible en: http://dx.doi.org/10.1080/09672559.2012.746271. Acceso en: noviembre 6 de 2013.

_____, (2013b). «La encarnación de la verdad y la política de la comunidad: Foucault y los cínicos». Cortesía de la autora. Una versión de este artículo fue presentada el 4/09/2013 en el IV Coloquio Latinoamericano de Biopolítica y II Coloquio Internacional de Biopolítica y Educación, celebrado del 3 al 6 de septiembre en Bogotá-Colombia. Este texto se basa en una ponencia del mismo título comunicada el 21 de marzo de 2013 en la Universidad de Western Sidney-Australia.

Linnaei, Caroli, *Philosophia botanica*, Kümmel: editorial Halae ad Salam, 1809, parágrafo, 327.

López, Pablo, (2010). «Biopolítica, liberalismo y neoliberalismo: acción política y gestión de la vida en el último Foucault». En Arribas, Sonia; Cano, German y Ugarte, Javier (coord.). *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*. Madrid: Arbor, p.p. 39-61.

Loraux, Nicole, (2008). «Elogio del anacronismo en historia». En *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*. Madrid: Akal.

Macherey, Pierre, (2011). *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu editores.

MacIntyre, Alasdair, (1976). *Historia de la ética*, Barcelona: Paidós.

Malthus, Robert, (1993). *Primer ensayo sobre la población*. Barcelona: editorial Altaya.

McCarthy, Mary, (2006). «Para decir adiós a Hannah Arendt (1906-1975)». En Birulés, Fina (Compiladora), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Trad. Xavier Calvo *et al*., Barcelona: editorial Gedisa, pp. 41-48.

Mendiola Gonzalo, Ignacio (ed), (2009). *Rastros y rostros de la biopolítica*. Barcelona: editorial Anthropos.

Merleau-Ponty, Maurice, (1953). *La estructura del comportamiento*. Trad. Enrique Alonso, Buenos Aires: Hachette.

_____, (1964). *Le visible et l'invisible*, Texte établi par Claude Lefort, Paris, Gallimard. [Versión en castellano: *Lo visible y lo invisible.* Trad. José Escudé, Barcelona: Seix Barral, 1970].

_____, (1985). *Fenomenología de la percepción*. Trad. Jem Cabanes, Barcelona: editorial Planeta- De Agostini.

_____, (1995). *La nature*. Notes du Collège de France, établi et annoté par Dominique Séglard, paris: éditions du Seuil.

_____, (2002). *Causeries 1948*, Paris : Editions du Seuil, Établies et annotées par Stéphanie Ménasé. [Versión en castellano : e*l mundo de la percepción. Siete conferencias*, Trad. Víctor Goldstein, México, D.F : Fondo de Cultura Económico.

Miller, Peter & Rose, Nikolas, (1988). *Governing Economic Life*, en Barry Smart. *Michel Foucault, Critical Assessments*, Volume seven.

_____, (2008). «Political Power beyond the State: Problematics of Government». En *Governing the Present: Administering Economic, social and Personal Life*. Cambridge: Polity Press. También en The British Journal of Sociology, Vol. 43, No 2. (junio de 1992), pp. 173-205.

Morin, Edgar, (1999). *Introduction à une politique de l'homme.* Paris*:* Seuil.

_____, (2000). *La mente bien ordenada*. Barcelona: Editorial Seix Barral.

Muchail, Salma, (2004). *Foucault, Simplesmente*. São Paulo: Edições Loyola.

Nancy, Jean-Luc, (1983). *L'imperatif catégorique*. Paris: Flammarion. [Versión en español del capítulo final «L' être abandonné», «El ser abandonado». En Revista Argiles, No 23-24, 1981, trad. Ernesto Hernández B]. (Una segunda versión: en Alemán: «Das aufgegebene Sein». Trad. Martin Bauer, Berlin: Alphäus, 1982).

_____, (2000). *La comunidad inoperante*. Trad. Juan Manuel Garrido, Santiago: editorial Lom.

_____, (2007). *El Intruso*. Trad. Margarita Martínez, Buenos Aires: Amorrortu editores.

Nietzsche, Friedrich, (1978). *Genealogía de la moral*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza editorial.

_____, (2004). *Fragmentos póstumos sobre política*. Trad. José Emilio Esteban Enguita. Madrid: editorial Trotta.

_____, (2011). *Así habló zaratustra*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial.

O' Malley, Pat, (1996). «Risk and Responsibility». En Barry, Andrew; Osborne, Thomas y Rose, Nikolas (eds.) *Foucault and Political Reason. Liberalism, neoliberalism and rationalities of government*. Chicago: University of Chicago Press.

_____, (2009a). *Risk, and Criminology. U*niversity of Sydney. Sydney Law School, Legal Studies Research, Paper No 09/87, January. Disponible en: http:/ssrn.com/abstract = 1473572. Acceso en: septiembre 3 de 2013.

_____, (2009b). *Governing Risk*. University of Sydney. Sydney Law School, Legal Studies Research, Paper No 09/86, September. Disponible en: http:/ssrn.com/abstract = 1473553. Acceso en: septiembre 3 de 2013.

_____, (2009c). *Governmental Criminology*. University of Sydney. Sydney Law School, Legal Studies Research, Paper No 09/84, September. Disponible en: http:/ssrn.com/abstract = 1472890. Acceso en: septiembre 3 de 2013.

_____, (2009d). *Governmentality and Risk*, University of Sydney. Sydney Law School, Legal Studies Research, Paper No 09/98, September. Disponible en: http:/ssrn.com/abstract = 1478289. Acceso en: septiembre 5 de 2013.

O Malley, Pat, Rose, Nikolas & Valverde, Mariana, (2009e). *Governmentality*. University of Sydney. Sydney Law School, Legal Studies Research, Paper No 09/94, September 2009. Disponible en: http:/ssrn.com/abstract = 1474131. Acceso en: septiembre 5 de 2013.

O Malley, Pat, (2009f). *Neoliberalism and Risk in Criminology*. University of Sydney. Sydney Law School, Legal Studies Research, Paper No 09/83, September. Disponible en: http:/ssrn.com/abstract = 1472862. Acceso en: septiembre 5 de 2013.

_____, (2009g). *Uncertainty Makes Us Free': Risk, Insurance and Freedom.* University of Sydney. Sydney Law School, Legal Studies Research, Paper No 09/99, September. Disponible en: http:/ssrn.com/abstract = 1478256. Acceso en: septiembre 15 de 2013.

_____, (2009h). *Risk, Crime and Prudentialism*. Revisited. University of Sydney. Sydney Law School, Legal Studies Research, Paper No 09/22, October. Disponible en: http:/ssrn.com/abstract = 1492477. Acceso en: septiembre 15 de 2013.

Ortega, Francisco, (2000). *Para uma Política da Amizade, Arendt Derrida, Foucault.* Río de Janeiro: conexões, Relume Dumará.

Ortega y Gasset, José, (1961). *Meditación de la técnica. Vicisitudes de las Ciencias, Bronca en la física. Prólogos a la «biblioteca de ideas del siglo XX»*. Madrid: Revista de occidente.

Papalini, Vanina *et. al*., (2012). «Estudios de la Gubernamentalidad: la subjetividad como categoría de la política». En Revista Astrolabio, Número 8, (CIECS), Conicet y Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, pág. 190 a 208.

Pétrement, Simone, (1997). *Vida de Simone Weil*, Trad. Francisco Díez del Corral, Madrid: editorial Trotta.

Platón, (1970). *Fedro*. Trad. Luis Gil Fernandez. Madrid: Instituto de estudios políticos, Colección clásicos políticos.

_____, (1976). *El Fedón*, Segunda edición, noviembre, Trad. Conrado Eggers Lan, Buenos Aires: editorial Universitaria.

_____, (1999). *Diálogos, Gorgias*, Trad. Francisco Lisi. Vol. 2, Madrid: editorial Gredos.

_____, (1998). *Diálogos. República*. Tomo IV. Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan. Madrid: editorial Gredos.

_____, (2000). *Diálogos, Protágoras*. Trad. Calonge Ruiz *et. al.*, Primera edición, Vol. I, Madrid: editorial Gredos.

_____, (2004), *Timeo*. Versión del griego, Introducción y notas de Oscar Velásquez, Santiago: ediciones Universidad Católica de Chile.

Procacci, Giovanna, (1991). «Social economy and the government of poverty». En Graham Burchell, Collin Gordon y Peter Miller (eds.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 151-168.

Quintana, Laura. (2012). «Singularización política (Arendt) o subjetivación ética (Foucault): dos formas de interrupción frente a la administración de la vida». En Revista de Estudios Sociales, No 43, Bogotá, agosto, pp. 50-62. Disponible en: http://dx.doi.org/10.7440/res43.2012.05. Acceso en: septiembre 10 de 2013.

Rancière, Jacques, (2000). *Le partage du sensible*, La Fabrique éditions. En Español: Rancière, Jacques, *El reparto de lo sensible. Estética y política*, Lom Ediciones. Trad. Cristóbal Durán *et. al*. Santiago de Chile: ediciones Lom, *et al*.

Revel, Judith, (2005). *Foucault: Conceitos Essenciais*. sãо Carlos: Claraluz.

Rojas, Carlos, (2001). *Foucault y el posmodernismo*. Costa Rica: Universidad Nacional de Costa Rica.

Rose, Nikolas, (1979). «The Psychological Complex: mental measurement and social administration». Ideol. Conscious, 5:5--70.

_____, «Calculable Minds and Manageable Individuals». Hist. Hum. Sci, 1988, 1: 179—200.

_____, (1989). *Governing the soul: The Shaping of the Private Self*. London: Routledge.

Rose, Nikolas y Miller, Peter, (1992). *Political Power beyond the State: Problematics of Government*, The British Journal of Sociology, Vol. 43, No 2, junio, pp. 173-205.

Rose, Nikolas, (2003). «Identidad, genealogía, historia». En Stuart Hall y Paul Du Gay, (Comp.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, p. 218-219.

Rose, Nikolas, Pat Ó Malley & Valverde, Mariana, (2006). «Governmentality». Annual Review of Law and Social Science, Volume 6, (pp. 83-104). [Versión en castellano: *Gubernamentalidad*. En Revista Astrolabio, Número 8, (CIECS), Conicet y Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 2012, (pp. 115-152)]. También en: Ó Malley, Pat, Rose, Nikolas & Valverde, Mariana, (2009e). *Governmentality*. University of Sydney. Sydney Law School, Legal Studies Research, Paper No 09/94, September 2009e. Disponible en http:/ssrn.com/abstract = 1474131. Acceso en: septiembre 5 de 2013.

Rose, Nikolas, (2007). *The politics of Life Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century.* Princeton: Princeton University Press.

Rousseau, Jean-Jacques, (1995). *Emilio, o de la educación*, Prólogo. Traducción y notas de Mauro Armiño, Madrid: alianza editorial.

Sawicki, Jana, (1998). «Heidegger and Foucault: escaping technological nihilism», en Barry Smart. *Michel Foucault, Critical Assessment*, London and New York, Routledge, Volume three.

Schmitt, Carl, (1985). *Teología política*. *Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*. Trad. Francisco Javier Conde, Buenos Aires: editorial Struhart & Cía.

Serratore, Constanza, (2009). «Simone Weil: «La "Malheur" y el "arraigo", dos conceptos para leer el presente». Revista Pléyade, No 4, Segundo semestre, p.p. 36-67.

Sloterdijk, P., (2000). *Normas para el parque humano*. Trad. Teresa Rocha Barco, Madrid: Siruela.

_____, (2003). *Esferas I*, Burbujas. Microsferología. Prólogo de Rüdiger Safranski. Madrid: ediciones Siruela.

_____, (2009). *Du musst dein Leben ändern, über Anthropotechnik*. Fráncfort: suhrkamp. En castellano: (2012). *Haz de cambiar tu vida*. Valencia: pre-textos.

Smart, Barry, (1998a). «The Politics of Truth and the Problem of Hegemony». En Barry Smart *Michel Foucault, Critical Assessments*. London and New York, Routledge. Volume three.

_____, (1998b). «Introductory Essay: The Government of Conduct –Foucault on Rationality, Power and Subjectivity». En Smart, Barry. *Michel Foucault, Critical Assessments*. London and New york, Routledge, Volume four.

Starobinski, A., (1960). *La biopolitique*. *Essai d'interprétation de l'histoire de l'humanité et des civilisations*. Paris: Impr. Des Arts.

Strauss, Leo, (2006). *La Ciudad y el hombre*. Buenos Aires: Katz editores.

Tassin, Etienne, (2012). «De la subjetivación política, Althusser/ Rancière/ Foucault/Arendt/Deleuze». En Revista de Estudios Sociales, Bogotá: universidad de los Andes, agosto, No 43, pp. 36-49. Disponible en: http://dx.doi.org/10.7440/res43.2012.05. Acceso en: septiembre 10 de 2013.

Torregroza, Enver Joel, (2008). «Habla y escritura. Derrida leyendo a platón». En Bruno Mazzoldi (Compilador). *El Temblor: las sonrisas*. Cátedra Jacques Derrida 2005. Tercer Mundo editores, Instituto Pensar, Bogotá, pp. 299-300.

Ugarte, Javier, (Ed.). (2005). *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*. Barcelona: Anthropos.

Vatter, Miguel, (2008). «Natalidad y biopolítica en Hannah Arendt». En Vatter Miguel y Nitschack, Horst. *Hannah Arendt: sobrevivir al totalitarismo*. Santiago: Lom Ediciones.

Vázquez García, Francisco y Moreno Mengíbar, Andrés, (1997). *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España*, siglosXVI-XX. Madrid: editorial Akal.

Vázquez García, Francisco y Moreno Mengíbar, Andrés, (2004). *Historia de la prostitución en Andalucía*, Fund. José Manuel Lara.

Vázquez García, Francisco, (2005). «"Empresarios de nosotros mismos". Biopolítica, Mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal». En Ugarte, J. *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*. Barcelona: Anthropos. pp. 73-103.

Vázquez García, Francisco y Cleminson, Richard, (2007). "*Los invisibles*". *A history of Male Homosexuality in Spain* (1850-1940), Cardiff: University of Wales Press, Iberian and Latin American Studies, 2007. Traducido al castellano en la editorial Comares, Granada, 2012.

Vázquez García, Francisco, (2009a). *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España*, 1600-1940. Madrid: ediciones Akal.

_____, (2009b). «Foucault y la filosofía analítica». En Revista Ambiente Jurídico, Facultad de derecho. Universidad de Manizales, No 11, pp. 109-143.

_____, (2010). «Biopolítica y «población» en el pensamiento moderno (España, siglos XVII-XVIII)». En Arribas, Sonia; Cano, Germán y Ugarte, Javier. *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*. Madrid: cataratas, Colección arbor, CSIC.

Vázquez García, Francisco, (2013a). «La medicalización y su sombra». Biopolíticas de la identidad sexual (España 1870-2007). Cortesía del autor. Una primera versión de este artículo fue presentada el 5/09/2013 en el IV Coloquio Latinoamericano de Biopolítica y II Coloquio Internacional de Biopolítica y Educación. *Bienes comunes, tecnologías de gobierno, contra-conductas*, celebrado del 3 al 6 se septiembre de 2013.

Vázquez García, Francisco and Cleminson, Richard, (2013b). Sex, Identity and Hermaphrodites in Iberia (1500-1800), pickering and chatto.

Vázquez, Francisco, (2014). *Canguilhem, Foucault y la cuestión ontológico-política del vitalismo.* Cortesía del autor. Ponencia presentada en el II Congreso La Actualidad de Michel Foucault, Zaragoza, mayo 2014.

Gonzalo Velasco Arias, (2013). *Genealogías de lo biopolítico. Normalidad y patología en el «momento foucaultiano»*. Cortesía del autor. Universidad Autónoma de Madrid.

Veyne, Paul, (1984). *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia.* Madrid: Alianza universidad.

Weber, Max, (1977). *¿Qué es la burocracia?* Buenos Aires: La pléyade.

Weil, (1953). *La gravedad y la gracia*. Trad. María Eugenia Valentié. Buenos Aires: editorial sudamericana.

_____, (2001), *Cuadernos VII*. En *Cuadernos*, Trad, comentarios y notas de Carlos Ortega, Madrid: editorial Trotta.

_____, (2012), *La Persona e il sacro*, A cura di Maria Concetta Sala con un saggio di Giancarlo Gaeta, Milano: adelphi Edizioni.

Weinberg, Julius, (1998). *Breve historia de la filosofía medieval*. Trad. Carlos Laguna. Madrid: cátedra.Wellmer, Albrecht, (2006). «Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón». En Birulés, Fina (Compiladora). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Trad. Xavier Calvo *et al*., Barcelona: editorial Gedisa.