

## EL DEBATE BIOPOLÍTICO EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

*Daniel Toscano López*

Universidad del Desarrollo

Observatorio de Bioética y Derecho - Facultad de Medicina

dtoscano@udd.cl

### RESUMEN / ABSTRACT

Este trabajo problematiza la discusión biopolítica en el marco de la filosofía política contemporánea: Arendt, Foucault, Agamben, Esposito y Derrida. Los dos primeros, porque al entrecruzarlos nos ponen en el “umbral” o “nacimiento de la biopolítica”, los dos siguientes, porque aportan las dimensiones negativa y afirmativa de la misma. Mientras que el último señala el carácter de indecidibilidad del campo explorado. El itinerario que seguiré consiste, primero, en exponer cómo se sitúa argumentativamente cada uno de los autores citados en torno a la expresión: “el hombre es un animal político”. En segundo lugar, planteo la importancia de ir más allá de una biopolítica afirmativa y negativa. En tercer lugar, establezco las diferencias entre, por una parte, los italianos en su enfoque ontologizador y simplificador de la biopolítica y, por otra, Arendt y Foucault en tanto acontecimiento histórico singular. En cuarto lugar, expongo en “políticas de la amistad” las alternativas planteadas por estos autores en torno al problema de administración de la vida o biopolítica. Finalmente, y en quinto lugar, esbozo una lectura de biopolítica como *phármakon*.

PALABRAS CLAVE: biopolítica, umbral, *phármakon*, indecidibilidad.

### *THE BIOPOLITICAL DISCUSSION IN CONTEMPORARY POLITICAL PHILOSOPHY*

*This paper problematizes biopolitics discussion in the context of contemporary political philosophy: Arendt, Foucault, Agamben, Esposito and Derrida. The first two are crosslinked because they put us in the “threshold” or “birth of biopolitics”, the following two because they provide the negative and affirmative dimensions thereof. While the latter indicates the character of undecidability field explored. The route I follow is, first, to expose how it is argumentatively placed each of the authors cited around the expression: “man is a political animal”. Secondly, I raise the importance of going beyond an affirmative and negative biopolitics, once I check the reviews of Italian Foucault and Arendt. Thirdly, we establish the differences between, on the one hand, the Italians in their ontologizador and simplistic approach of biopolitics and, second, Arendt and Foucault as singular historical event. Fourth, I explain in “political friendship” the alternatives proposed by these authors on the problem of managing life or biopolitics. Finally, and fifthly, I outline a reading of biopolitics as *phármakon*.*

KEYWORDS: Biopolitics, threshold, *phármakon*, undecidability.

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!

[Nietzsche, *Así habló Zaratustra*]

### Introducción

**RI** Varias son las vertientes, así como los autores y enfoques<sup>1</sup> que gravitan alrededor del fenómeno de la biopolítica entendido éste como gestión política de la vida. Si pudiera levantarse un “mapa” en términos de “tradiciones nacionales contemporáneas”, no como si se tratara de escuelas o corrientes homogéneas que investigan la biopolítica, sino desde una perspectiva multidisciplinar, entonces se hablaría de los anglosajones (Rose 1979, 1988, 1989, 1992, 2006, 2007), (Miller 1988, 1991, 2008), (Gordon 1991), (Burchell 1991), (Dean 1994, 1999), (O’Malley 1996), (Hacking 1986a, 1986b, 2006), (Davidson 1986, 1997, 2004), de los franceses (Ewald 1988, 1991), (Defert 1991), (Castel 1991, 1997), (Donzelot 1991a, 1991b, 1998), de los españoles (Vázquez 2005, 2009, 2010), (Campillo 2010, 2014), (Ugarte 2005), (Mendiola 2009), (Cayueta 2014), y, como pioneros, Fernando Álvarez-Uría y Julia Varela, de los alemanes (Lemke 2011), (Sloterdijk 2009), de los italianos, (Agamben 2008, 2010, 2010a, 2010b, 2010c, 2010d), (Esposito 2006a, 2006b), (Procacci 1991), (Lazzarato 2006), de los latinoamericanos (Lemm 2010, 2013), (Vatter 2008), (Castro 2007, 2012), (Gadelha 2009), (Castro-Gómez 2011, 2012) y, finalmente, el feminismo (Haraway 2004).

No es el propósito aquí profundizar en cada “tradicción”, sino poner el acento de la discusión en lo que he dado en llamar “umbral” o “descubrimiento político de la vida”, el cual está dado por Michel Foucault<sup>2</sup> y Hannah Arendt. Estos dos autores

<sup>1</sup> 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).

<sup>2</sup> Foucault emplea la noción de biopolítica en textos como el primer tomo de *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber* (1976); *Defender la sociedad* (1977); *Seguridad, territorio, población* (1978) y *Nacimiento de la biopolítica* (1979). Para este autor, la biopolítica es una gran tecnología de doble faz: por un lado, una faz anatómica e individualizante, cuyo 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 (1975, 218). Por otro lado, una faz biológica y especificante, cuyo centro de gravedad y aplicación está puesto en la regulación de las poblaciones (cuerpo -especie). La primera es la “anatomopolítica” que nace en la primera mitad del siglo XVIII, y la

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. 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 forjan 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-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 este orden de ideas, Agamben y Esposito, siguiendo la huella dejada por Arendt y Foucault, 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 apostará por una “biopolítica afirmativa”.

En Agamben encontramos una interpretación de la biopolítica en términos de concepto de gran calado que la reduce a su aspecto más negativo (*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. (2010a, 13). Por su parte, Esposito, dentro del proyecto de una biopolítica afirmativa, se pregunta si “¿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?” (2006b, 17). Finalmente, Derrida, aunque con diferencias en relación con Arendt y Foucault, hablará de “umbral”, y si bien alcanza a visualizar una biopolítica implícita en el *zôon politikón* aristotélico, no obstante, no la tematiza.

Lo que quiero indicar, parangonando a Antonio Campillo<sup>3</sup> 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. A continuación,

---

segunda la “biopolítica” que emerge en la segunda mitad de ese siglo. Si bien las dos no se excluyen, la biopolítica engloba a la anatomopolítica (2002, 219).

<sup>3</sup> Este autor asesta una importante 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” (2010, 40-47).

construyo el debate biopolítico suscitado entre los cinco autores señalados: Foucault, Arendt, Agamben, Esposito y Derrida.

### 1. “El hombre como animal político”

Jacques Derrida, en la sesión duodécima del primer volumen del *Seminario. La bestia y el soberano*, introduce en una viva discusión 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 fia para establecer el “acontecimiento fundador” o lo específico de la biopolítica, pues el autor italiano distingue tajantemente entre, por una parte, la “vida desnuda” (*zoé*) (atribuida a los animales, hombres y dioses) y, por otra, la vida calificada (*bíos*) (2010a, 9). Para el profesor del *Seminario. La bestia y el soberano* “una distinción semántica tan poco garantizada no puede servir para determinar una periodización histórica” (369). Tal separación, atribuida a Aristóteles por Agamben le permitirá a éste 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” (2010a, 17). 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” de la *nuda vida* que se reanuda incesantemente desde lo arcaico hasta el 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” (2012, 68). 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 *zôé* 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, *bíos* y *zôê*, derecho y hecho, entran en una zona de indiferenciación irreductible (2010a, 16-19).

La tesis de Agamben apunta a recordar y anunciar que el acontecimiento decisivo de la modernidad, y que se erige en lo específicamente 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. En otras palabras, la gestión política de la vida en términos de control y negación de la vida es posible, porque más allá de la definición clásica-tradicional del hombre como “animal político”, Agamben 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 totalmente privado de obra, porque él es por excelencia el animal sabático (2008, 428 y 429).

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” (2008, p. 378). 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

[I]a 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, ¿por qué 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 inmemorables (2008, 385).

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:

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 (2006a, 245 y 246).

Ahora bien, para Foucault, la biopolítica como fenómeno moderno se caracteriza por hacer entrar 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” (1986a, 173). 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

[r]eivindica 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 (2014, 175).

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 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

[s]olo 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 (2014, 175).

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” (Esposito 2006a, 54). En consecuencia, la baza que arriesgará Esposito es la noción de “inmunidad”, pues para él

[I]a 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 prevaletientes 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 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 (2006a, 74).

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 el modelo de “inmunidad” que le permitiera explicar ambas. No obstante, cae, finalmente, en una “biopolítica afirmativa”, es decir, que resuelve la tensión esencial que vertebra 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. Frente a Agamben diré que aunque acierta a que de cara al análisis de la biopolítica falta cruzar las perspectivas de Arendt y Foucault, este autor la reduce a su polo mortífero y negativo, desconociendo los efectos positivos y maximizadores de la misma.

## 2. Más allá del dualismo: biopolítica negativa y biopolítica afirmativa

Agamben ha acertado en señalar que ha faltado cruzar las perspectivas de Arendt y Foucault para dar cuenta de la biopolítica, aunque es bastante discutible que Arendt carezca, por separado, de perspectiva biopolítica, pues es ella misma quien dota de herramientas al pensador italiano para pensar el problema de los *campos de concentración*, del *musulmán*, de los refugiados y de la decadencia del Estado nación. Estas herramientas que suministra la pensadora judeo-alemana son primordialmente el *umbral* de indistinción e indiferenciación en que la *zoé* y el *bíos*, el *oikos* y la *pólis*, lo privado y lo público entran con el advenimiento del proceso de la sociedad en la modernidad 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, pues el mismo Esposito reconoce que Foucault en *Defender la Sociedad* “fue el primero en ofrecer una interpretación biopolítica del nazismo” (2006a, 175), 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” (2006a, 284), 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” (2006a, 240). Ahora bien, convengo con Esposito en 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 y “asistemática”, 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” (Arendt 2010, 20).

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 sus geniales intuiciones respecto del nexo entre política y vida” (2006a, 71). Frente a esta apreciación de Esposito, 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 al pensador francés estar situado entre Escila y Caribdis, como no decidiéndose a qué monstruo combatir primero y a 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 que 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 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.

### 3. 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” (2010a, 18). 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 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 (2010b, 40 y 41).

Planteo 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 (2010a, 94) 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 recluso en Guantánamo o, incluso, el enfermo terminal que yace en la sala de reanimación. Mediante tal operación, este autor hace intercambiable el fenómeno de la biopolítica con el poder del soberano y el totalitarismo, así como con la institución antigua de la *iustitium* (2010c, 64), “modelo en miniatura” del estado de excepción moderno. Asimismo con el *senatus consultum ultimum*, el *interregnum*, el *hostis iudicatio*, el *habeas corpus* y la *declaración de Derechos del hombre y del ciudadano*<sup>4</sup>. 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 vecindad 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, “paradigma” y *umbral* se erigen en nociones demasiado vagas, generales y plásticas: la primera como ejemplo extrapolable y aplicable a cualquier 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.

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” (Agamben 2010b, 42), lo cual convierte a la biopolítica en una ontología, unas veces latente o implícita, y otras patente y explícita según el fenómeno que se quiera explicar: *homo*

<sup>4</sup> 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 solo 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*.

*sacer, campo de concentración, estado de excepción, musulmán*. En último término, la representación *thanatopolítica* de la biopolítica en el autor italiano 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” (Campbell 2006, 49). Según Esposito, el primero en hablar de *inmunidad* fue Nietzsche<sup>5</sup>, 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” (Campbell 2006, 49). 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” culminan 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, quien 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 la *inmunización* es la que da existencia a la modernidad (Campbell 2006, 49). Por lo tanto, Esposito 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*).

<sup>5</sup> Para abordar el problema de la *inmunidad* en Nietzsche, véase Lemm (2013, 3-19).

Esposito compartirá con Derrida una mirada sobre la política contemporánea sumida en un proceso autodestructivo, es decir en una guerra o “crisis inmunitaria” (guerra 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 solo debe ponerse el acento en la “perversión autoinmune” o el carácter autodestructivo-trágico de la inmunidad, tal como lo hace Derrida<sup>6</sup> 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*<sup>7</sup> 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, la pluralidad y la deformidad.

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

Mientras que Agamben y Esposito convierten 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

<sup>6</sup> 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 (1996, 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” (2003, 141).

<sup>7</sup> Merleau-Ponty en *Le visible et l'invisible* habla de quiasmo “*le chiasme*” o entrelazo “*l'entrelacs*” (1964, 163-192).

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) (Foucault 2010, 27). Es interesante observar cómo los conceptos temáticos<sup>8</sup> 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”.

Arendt y Foucault coincidirán en que el “nacimiento de la biopolítica” se encuentra vinculado al liberalismo, es decir lo que Foucault denomina gubernamentalidad<sup>9</sup> 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 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 solo como palabras “cultas” con que desacreditar al adversario), ninguna de ellas se entiende ya sobre su trasfondo histórico particular (2005, 490).

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 estas 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,

<sup>8</sup> 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 (1981, 59).

<sup>9</sup> Para la noción de gubernamentalidad según el mismo Foucault (2006, 136). También (1999, 195).

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” (Agamben 2010c, 46), pero que luego enfatice y reduzca la biopolítica a *thanatopolítica*, cuando la excepción se convierte en paradigma de gobierno de las democracias occidentales.

#### 4. “Políticas de la amistad”

La pregunta fundamental que anima este tópico del debate biopolítico, centrado en los cinco autores citados es hacia dónde apunta cada autor frente al asfixiante panorama contemporáneo de una despolitización que conlleva como correlato un vaciamiento del espacio público.

Agamben acuña nuevas categorías del pensamiento político, como las de “comunidad inocuada, comparecencia, igualdad, fidelidad, intelectualidad de masa, pueblo por venir, singularidad cualquiera” (2010d, 100). No obstante, 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? 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? Esposito 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 (2008, xxxviii). 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 vivir mismo y a la que, en su vivir, le va sobre todo su modo de vivir” (Agamben 2010d, 14).

En suma, los dos pensadores italianos osan encarar el laberíntico enigma de la biopolítica elaborando para ello paradigmas (de *estado de excepción* en el caso de Agamben y el de *inmunidad* en el de Esposito) con contornos definidos de la biopolítica,

pero con ello ejecutan grandes frescos o diagnósticos histórico-políticos de gran formato que son, en último término, “hermenéuticas salvajes”. 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 cuentas las amarras del pasado *thanatológico*, cuando de lo que se trata, y en esto recorro a Arendt, de mantener en tensión el pasado y el futuro, de tal manera que

[I]a 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 solo 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” (Arendt 2010, p. 17).

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 reinención 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 no son naturales y tienen historia (2008, xxxviii), 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.

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. En este orden de ideas, el trabajo de Francisco Ortega, *Para una Política da Amizade, Arendt, Derrida, Foucault*, se erige en referencia importante en torno a la noción de “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” (2000, 24).

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 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”. La pensadora judeo-alemana, mediante la “singularización política” y del “nacimiento”, podrá interrumpir la administración de la vida. Por medio de la singularización política podrá hacer frente a todo intento de uniformidad de la *acción* y del individuo, mientras que por medio del nacimiento, en 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” (2008, 162). Ahora bien, frente a la mirada administrativa de la vida, la autora judeo-alemana opone la capacidad de “pensar”, la cual está asociada con la producción de obras de arte.

Es muy probable que si los hombres perdiesen alguna vez el ansia del significado llamada “pensamiento” y cesasen de plantearse preguntas sin respuesta, no solo 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 (2002, 86).

Con respecto a Foucault, cabe preguntarse ¿qué estrategias despliega frente a las prácticas modernas de subjetivación? La figura con la cual eso es posible es formulando una “ética del cuidado de sí” como práctica de la libertad. Una libertad para construir la propia existencia con arreglo a criterios estéticos. En otras palabras, se trata de 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” (1986b, 87). Se trata de una forma de cuidado de sí que busca esto mediante figuras como la del *parresiasstés*. 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” (Ortega 2000, 29). Así, pues, el pensador francés, como estrategia de hacerle frente al escollo de la biopolítica en su aspecto negativo y mortífero de administración de la vida, hace hincapié en “estilizar” o darle forma a la propia vida, importancia surgida de la preocupación por crearnos a nosotros mismos como una “obra de arte”. En palabras del mismo Foucault:



Lo que más me impacta es que en nuestra sociedad, el arte se haya vuelto algo que se relaciona solo 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? (1994, p. 617).

### 5. 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”. La “biopolítica” obra a manera de *phármakon*, porque, ni es reducible únicamente a su polo negativo (Agamben), pero tampoco a su aspecto positivo (Esposito). Aunque es una tecnología política de poder, no debe entenderse como dependiente de un sujeto o un instrumento sometido bajo el control de alguien. Empleando las palabras de Derrida, sostengo que la biopolítica como *phármakon* es la antisustancia misma. Es decir, aquello que “supera la no identidad, la no esencia, de cierta inconsistencia e impropiedad” (2007, 179). Es el fondo, pero también ausencia de fondo en la que produce la subjetividad, pero también produce muerte; es la ausencia de fondo en que política y vida se imbrican. Podría reprocharse el carácter relativista de la biopolítica como *phármakon*, pero en la medida en que se la entienda a partir de los denominados “estilos de pensamiento”, “régimenes de verdad” que la recortan, desaparece tal observación, al tiempo que se quiebra la lógica categorial binaria, por cuanto la ley y el poder, la vida y la política, la legalidad y la legitimidad, la norma y la excepción se interpretan desde un mismo régimen de sentido.

La biopolítica no es una teoría omnicompreensiva o concepto *a priori* de diagnóstico de la realidad social, cultural, política, entre otras, pero tampoco 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 como lo hacen Agamben y Esposito. 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*”, esto es, en términos de un “fenómeno de dos caras” o “indecidible” entre las categorías de *bios* y política. Por consiguiente, la biopolítica no puede ser entendida 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. 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 *bios* y política, irreducible al hecho de ser considerada un “hecho bruto a secas o un concepto abstracto puro”.

La “biopolítica como *phármakon*” pregunta foucaultianamente por aquellos mecanismos y prácticas históricas que construyen y deconstruyen nuestra subjetividad, es

decir, que lo que se pregunta es por las condiciones históricas, conceptuales y específicas que dan cuenta de “cómo hemos sido atrapados en nuestra propia historia”. Si bien he definido la biopolítica en términos de gestión política de la vida o la intervención del poder en la vida humana, no propongo una “única narrativa conceptual” que subsuma la heterogeneidad de lo social. Ni un marco omnicompreensivo que desentrañe el sentido de todo aquello que acontece en la realidad. “La biopolítica como *phármakon*” es escurridiza desde la lógica binaria que pretende declarar de una vez por todas que solo debe haber “biopolítica afirmativa” (Esposito) o que solo hay “biopolítica negativa” (Agamben). Desde dicha lógica binaria 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 que no piensa la biopolítica como *phármakon* 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 resumen, la selección de las instancias nodulares dentro del contexto de la filosofía política contemporánea para recrear el debate biopolítico ha sido la siguiente: Arendt y Foucault para dar cuenta de la biopolítica como acontecimiento histórico; los italianos Agamben y Esposito para afrontar las dimensiones negativa y afirmativa de la biopolítica, y finalmente Derrida, de quien intuimos la categoría de *phármakon* para mostrar tanto la ambivalencia e indecibilidad del campo explorado como sus efectos simultáneos de veneno y remedio; destrucción y conservación de la vida. El cruce de las perspectivas de Arendt y Foucault, aunque apunten a temas, problemas y lo hagan desde estrategias diferentes, contribuyen a pensar la “biopolítica” en términos de su “invención o nacimiento”. Más que lograr una representación de la biopolítica, 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. A pesar del ingente esfuerzo emprendido tanto por Agamben como por Esposito por dar cuenta de la biopolítica, tomando distancia de la lógica dualista, sus categorías quedan presas de dicha lógica logocéntrica. Esto, porque 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. La “biopolítica como *phármakon*” toma al “cuerpo quiasmático” como caja de resonancia en el que el poder de la política y de la economía toman la vida para asegurarla a un determinado régimen de sentido. En otras palabras, *cuerpo* mismo es diafragma del “movimiento pendular” en el que a la vida se le inyecta el “remedio” y el “veneno”. La vida del ser humano es el pozo del juego de la biopolítica, porque este es un “centauro ontológico”, “que media porción de él está inmersa, desde luego, en la naturaleza, pero la otra parte trasciende de ella

(...) 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” (Ortega 1961, 38 y 39).

### Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2008), *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.
- \_\_\_\_\_ (2010a), *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos.
- \_\_\_\_\_ (2010b), *Signatura rerum. Sobre el método*. Trad. Flavia Costa y Mercedes Ruvituso. Barcelona: Editorial Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (2010c), *Estado de excepción*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos.
- \_\_\_\_\_ (2010d), *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos.
- Arendt, H. (2002), *La vida del espíritu*, Buenos Aires: Editorial Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2005), “Una réplica a Eric Voegelin”, *The Review of Politics*, enero de 1953, recogido en *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt. Madrid: Caparrós.
- \_\_\_\_\_ (2010), *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, Trad. Manuel Abella y José Luis López de Lizaga. Madrid: Trotta.
- Campillo, A. (2010), “Biopolítica, totalitarismo y globalización”, *Barcelona Metròpolis*. 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.
- \_\_\_\_\_ (2014), “Animal Político, Aristóteles, Arendt y nosotros”, *Revista de filosofía*, Vol.39, Número 2, pp. 169-188.
- Campbell, T. (2006), “Interview: Roberto Esposito”. *Diacritics. Baltimore*, Summer, vol 36, Iss.2; pg. 49, 8 pgs.
- \_\_\_\_\_ (2008), “Translator’s Introduction. Bíos, Immunity, Life. The Thought of Roberto Esposito”, *Bíos. Biopolitics and Philosophy*. Translated and with an Introduction by Timothy Campbell. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Castel, R. (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, E. (2007), “Biopolítica y gubernamentalidad”, *Revista Temas & matices*, No. 11, volumen 6, primer semestre, pp. 8-18. Disponible en: “www.unioeste.br/saber”. Acceso en: octubre 16 de 2013.
- \_\_\_\_\_ (2012), *Introdução a Giorgio Agamben. Uma arqueologia da potencia*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. São Paulo: Editorial Autêntica.
- Castro-Gómez, S. (2011), *Crítica de la razón latinoamericana*. Segunda edición, Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- \_\_\_\_\_ (2012), “Sobre el concepto de antropotécnica en Peter Sloterdijk”, *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, S. (2014), *Por la grandeza de la patria. La biopolítica en la España de Franco (1939-1945)*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Davidson, A. (1986), “Archaeology, Genealogy, Ethics”, en Hoy, David Couzens, ed., *Foucault: A Critical Reader*. Oxford, Blackwell, pp. 27-40.
- \_\_\_\_\_ (1997), *Foucault and his interlocutors*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 1-17.
- \_\_\_\_\_ (2004), *La aparición de la sexualidad. La epistemología histórica y la formación de conceptos*. Barcelona: Alpha Decay, pp. 187-210.
- Dean, M. (1994), *Critical and effective histories. Foucault's Methods and Historical Sociology*. London and New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_ (1999), *Governmentality. Power and Rule in Modern Societies*. Londres: Sage Publication, pp. 73-111.
- Defert, D. (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.
- Derrida, J. (2007), *La diseminación*. Trad. José María Arancibia, tercera edición. Madrid: Fundamentos.
- \_\_\_\_\_ (2008), *Seminario. La bestia y el soberano*. Trad. Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, Volumen I (2001-2002). Buenos Aires: Manantial.
- \_\_\_\_\_ (1996), *Foi et Savoir. Suivi de Le Siècle et le Pardon*. Éditions du Seuil/Éditions Laterza.
- \_\_\_\_\_ (2003), “Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales”, en Borradori, Giovanna, ed., *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Madrid: Taurus, pp. 131-198.
- Donzelot, J. (1991a), “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.
- \_\_\_\_\_ (1991b), “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.

- Esposito, R. (2006a), *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Trad. Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_ (2006b), *Biopolítica y Filosofía*. Trad. Edgardo Castro. Buenos Aires: Grama ed.
- Ewald, F. (1988), “Bio-power”. Volume Four, En Barry Smart. *Michel Foucault, Critical Assessments*. London and New York: 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.
- Fink, E. (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, M. (1975), *Vigilar y castigar*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. México D. F: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1986a), *Historia de la sexualidad, voluntad de saber*. Trad. Ulises Guiñazú. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1986b), *Historia de la sexualidad II, El uso de los placeres*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- \_\_\_\_\_ (1994), *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, Tomo IV.
- \_\_\_\_\_ (1999), “La Gubernamentalidad”, *Obras esenciales*. Volumen III: *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2002), *Defender la sociedad*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (2006), *Seguridad, territorio, población*. Trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (2010), *El Coraje de la verdad*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gadelha, S. (2009), *Biopolítica, governamentalidade e educação*. São Paulo: Autêntica Editora.
- Hacking, I., (1986a), “The Archaeology of Foucault”, en Hoy, David Couzens, ed., *Foucault: A Critical Reader*. Oxford, Blackwell, pp. 27-40.
- \_\_\_\_\_ (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.
- \_\_\_\_\_ (2006b), *La domesticación del azar. La erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos*. Sevilla: Editorial Gedisa, tercera reimpresión.
- Haraway, D. (2004), “A Manifiesto for Ciborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s”, *The Haraway Reader*. London: Routledge New York and London, pp. 7-45.

- Lazzarato, M. (2006), *Políticas del acontecimiento*. Trad. Pablo Esteban Rodríguez. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Lemke, T, (2011), *Biopolitics: An Advanced in introduction*. New York, NY: New York University Press.
- Lemm, V. (Editora), (2010). *Michel Foucault: Neoliberalismo y biopolítica*. Santiago: Ediciones UDP.
- \_\_\_\_\_ (2013), “Nietzsche, Einverleibung and the politics of Immunity”, *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.
- Mendiola, I. (ed.), (2009), *Rastros y rostros de la biopolítica*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Merleau-Ponty, M. (1964), *Le visible et l'invisible*, Texte établi par Claude Lefort, Paris, Gallimard. [Versión en castellano: *Lo visible y lo invisible*. Trad. José Escudé].
- Miller, P., Burchell, G., y C. Gordon (eds.) (1991), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_ & Rose, Nikolas, (1988), *Governing Economic Life*, en Barry Smart. *Michel Foucault, Critical Assessments*, Volume seven.
- \_\_\_\_\_ (2008), “Political Power beyond the State: Problematics of Government”, *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.
- Nietzsche, (1970), *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, Barcelona: Seix Barral.
- 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.
- Ortega y Gasset, J. (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.
- Ortega, F. (2000), *Para uma Política da Amizade, Arendt Derrida, Foucault*. Río de Janeiro: Conexões, Relume Dumará.
- Procacci, G. (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.
- Rose, N. (1979), “The Psychological Complex: mental measurement and social administration”. *Ideol. Conscious*, 5:5-70.
- \_\_\_\_\_ (1988), “Calculable Minds and Manageable Individuals”. *Hist. Hum. Sci*, 1: 179-200.

- \_\_\_\_\_ (1989), *Governing the soul: The Shaping of the Private Self*. London: Routledge.
- \_\_\_\_\_ and Peter Miller, (1992), “Political Power beyond the State: Problematics of Government”, *The British Journal of Sociology*, Vol. 43, No. 2, junio, pp. 173-205.
- \_\_\_\_\_ P. Ó Malley, & M. Valverde, (2006), “Governmentality”. *Annual Review of Law and Social Science*, Volume 6, (pp. 83-104).
- \_\_\_\_\_ (2007), *The politics of Life Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton: Princeton University Press.
- Sloterdijk, P. (2009), *Du musst dein Leben ändern, über Anthropotechnik*. Fráncfort: Suhrkamp.
- Ugarte, J. (Ed.). (2005), *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*. Barcelona: Anthropos.
- Vatter, M. (2008), “Natalidad y biopolítica en Hannah Arendt”, en Vatter Miguel y Horst Nitschack, *Hannah Arendt: sobrevivir al totalitarismo*. Santiago: Lom Ediciones.
- Vázquez, F. (2005), “Empresarios de nosotros mismos”. Biopolítica, Mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal”, en J. Ugarte, *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*. Barcelona: Anthropos, pp. 73-103.
- \_\_\_\_\_ (2009), *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*. Madrid: Ediciones Akal.
- \_\_\_\_\_ (2010), “Biopolítica y “población” en el pensamiento moderno (España, siglos XVII-XVIII)”, en Sonia Arribas, Germán Cano y Javier. Ugarte, *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*. Madrid: Cataratas, Colección arbor, CSIC.