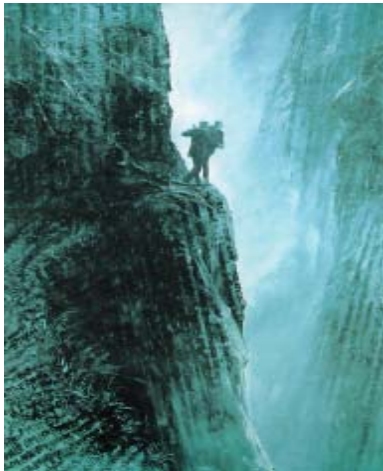


BIOPOLÍTICA Y GUBERNAMENTALIDAD

Edgardo Castro



RESUMEN: En los últimos años, más precisamente a partir de los trabajos de Michel Foucault de la década de 1970, los conceptos de biopolítica y de gubernamentalidad han adquirido una importancia creciente a la hora de comprender y explicar los actuales procesos políticos. Nos proponemos en este artículo ofrecer un mapa conceptual de estas categorías, tomando como eje la obra foucaulteana.

PALABRAS CLAVE: Foucault; Biopolítica; Gubernamentalidad.

ABSTRACT: In the last years, in fact starting from the works of Michel Foucault of the decade of 1970, the concepts of biopolitics and governmentality have acquired a growing importance to understand and to explain the current political processes. We intend in this article to offer a conceptual map of these categories, taking as axis the work of Foucault.

KEYWORDS: Foucault; Biopolitics; Governmentality.

1. La noción de biopolítica antes de Foucault

Por cuanto sabemos, el origen del término “biopolítica” se remonta al sueco Rudolf Kyellen (*Stormakterna. Konturer kring samtidens storpolitik*, Stockhol, 1905). A partir de entonces, es posible distinguir, esquemáticamente, dos diferentes 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 cuentas 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 setenta del siglo XX; el segundo se ha impuesto, en esos años, a partir de los trabajos de Michel Foucault. Podemos dividir, así, la historia del concepto de biopolítica en dos grandes momentos que corresponden, respectivamente, al primer y al segundo sentido. El trabajo de M. Foucault puede considerarse como el punto de inflexión entre ellos.

Ahora bien, siguiendo a Roberto Esposito (2004, p. 3-39) y a Antonella Cutro (2005, p. 16-25), dentro del primer momento se pueden distinguir tres etapas:

1) *Una etapa organicista*, en el primer trienio del siglo XX, mayormente en lengua alemana y en la que hay que ubicar a Kyellen (*Grundriß zu einem System der Politik*, 1920) y a Jacob von Uexküll (*Staatsbiologie. Anatomie, Physiologie, Pathologie des Staates*, 1920). Esta fase está dominada por el esfuerzo de pensar el estado como un organismo viviente.

Un ejemplo mayor de esta etapa lo encontramos en el trabajo de M. Roberts, de

1938, *Biopolitics. An Essay on the physiology, pathology and politics of social and somatic organisms*: “[...] el único camino que tenemos para tratar del gobierno es considerarlo no como un sofisticado instrumento elaborado históricamente, sino como un aparato fisiológico experimental que reacciona al ambiente interno y externo según leyes físicas. No es seguro, sin embargo, que el hacerlo ofrezca ventajas prácticas para quien se ocupa de política; de todos modos, no hay dudas de que, en el caso en que se lleve a cabo, todas las tareas deberían ser confiadas al biólogo” (Roberts, 1938, p. 206).¹

2) *Una etapa humanista*, alrededor de los años sesenta y prevalentemente en lengua francesa. Aquí encontramos a Aaron Starobinski (*La biopolitique. Essai d’interprétation de l’histoire de l’humanité et des civilisations*, 1960) y a Edgar Morin (*Introduction à une politique de l’homme*, 1965). En esta segunda fase, se busca explicar la historia de la humanidad partiendo de la vida, sin reducir por ello la historia a la naturaleza.

“Hay dos actitudes diferentes respecto de la historia. La de Jacob Burkhardt que admite la existencia y la importancia de fuerzas espirituales en la historia y la de Spengler para el que, en definitiva, las potencias zoológicas de la raza y de la sangre guían la evolución de la civilización. Hay, entonces, dos especies de factores que dirigen la historia: los factores espirituales, que dependen de la razón, de nuestro ideal moral y religioso, y los factores puramente biológicos que se vinculan con el apetito y con la voluntad de potencia. Éstas son las causas invisibles que analizaremos en el curso de nuestra exposición de la biopolítica.” (Starobinski, 1960, p. 1).

3) *Una etapa naturalista*, a partir de mediados de los sesenta y preferentemente en lengua inglesa (Lynton Caldwell, “Biopolitics: Science, Ethics and Public Policy”, en *The Yale Review*, n. 54, 1964, págs. 1-16; James Davies, *Human Nature in Politics*, 1963). Aquí la naturaleza aparece como el único referente regulativo de la política.

Como lo expresan Albert Somit y Steven Peterson, “con el término biopolítica se entiende usualmente el enfoque de aquellos científicos de la política que utilizan los conceptos biológicos (en particular la teoría neodarwiniana del evolucionismo) y las técnicas de investigación biológica para estudiar, explicar, prever y, algunas veces, prescribir el comportamiento político” (1972, p. 215).

A estas tres etapas del concepto de biopolítica es necesario anteponer otra que corresponde al concepto, de origen positivista, de biocracia (*bicratic*). En efecto, el término “biocratie” es utilizado por Auguste Comte en el *Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la Religion de l’Humanité* (1851, vol I, págs. 618-619 y 630). La biocracia es definida como el orden natural e inmanente de los animales disciplinables. Según Comte, las ciencias de la vida, que permiten establecer las leyes de los seres vivientes, funcionan como principio auxiliar de la sociología, porque suministran las bases de la subjetividad positiva.

2. LAS NOCIONES DE BIOPOLÍTICA Y GUBERNAMENTALIDAD EN MICHEL FOUCAULT

La noción de “biopolítica” aparece en Foucault a partir de 1974 (por primera vez en “La naissance de la médecine sociale”, conferencia pronunciada en Río de Janeiro),² encuentran una formulación más articulada en la parte final de *La volonté de savoir* y un análisis extenso en sus cursos en el Collège de France (“*Il faut défendre la société*”, “*Sécurité, territoire et population*” y “*Naissance de la biopolitique*”).

En *La volonté de savoir*, la cuestión del biopoder aparece luego de la descripción de la formación del dispositivo de sexualidad y acaba en la cuestión del racismo moderno, un racismo biológico y de Estado (Foucault, 1976, p. 177-211). Según Foucault, a partir de la época clásica, asistimos en occidente a una profunda transformación de los mecanismos de poder. Junto al antiguo

derecho del soberano de hacer morir o dejar vivir surge un poder de hacer vivir o abandonar a la muerte. A partir del siglo XVII, el poder se ha organizado en torno de la vida, bajo dos formas principales que no son antitéticas, sino que están atravesadas por un plexo de relaciones: por un lado, las *disciplinas* (una *anatomo-política del cuerpo humano*), que tienen como objeto el cuerpo individual, considerado como una máquina; por otro lado, a partir de mediados del siglo XVIII, una *biopolítica de la población*, del *cuerpo-especie*, cuyo objeto será el cuerpo viviente, soporte de los procesos biológicos (nacimiento, mortalidad, salud, duración de la vida) (Foucault, 1976, p. 183).

En “*Il faut défendre la société*”, el biopoder aparece al final de un extenso recorrido en el que Foucault analiza las transformaciones del concepto de guerra de razas. Aquí Foucault comienza oponiendo la “hipótesis Nietzsche” a la “hipótesis Hobbes”. En esta oposición, busca dejar de lado la noción de soberanía (a Hobbes) y servirse, en cambio, de las nociones de guerra y lucha (de Nietzsche) para analizar el poder. En la última lección de este curso, del 17 de marzo de 1976, el tema de la biopolítica aparece, precisamente, como una transformación biologicista y estatal de la “guerra de razas”. A partir de aquí, Foucault explica la aparición del racismo moderno.

En *Sécurité, territoire et population* y *Naissance de la biopolitique*, la cuestión de la biopolítica se inserta en el marco del análisis de la racionalidad política moderna, particularmente, en el estudio de la razón de estado y el liberalismo. “Pero me parece que no se puede hacer el análisis de la biopolítica hasta que se haya comprendido el régimen general de esta razón gubernamental [el liberalismo] de la que les hablo, este régimen general que se puede llamar la cuestión de la verdad. En primer lugar, de la verdad económica dentro de la razón gubernamental, y por consiguiente hasta que no se comprenda bien de qué se trata este régimen que es el liberalismo, que se opone a la razón de Estado o, más bien,

que la modifica fundamentalmente sin, quizás, poner en cuestión los fundamentos. Sólo cuando se haya comprendido que era este régimen gubernamental llamado liberalismo se podrá, me parece, comprender qué es la biopolítica” (Foucault, 2004, p. 24).

Como vemos, la cuestión de la biopolítica encuentra en Foucault tres desarrollos no completamente integrados entre los años 1976-1979. En primer lugar, la cuestión de la biopolítica aparece como una transformación de la “guerra de razas”. Esta posición es la que encontramos mayormente expuesta en *“Il faut défendre la société”*. En segundo lugar, en un texto que es completamente paralelo al anterior, a *La volonté de savoir*, la cuestión de la biopolítica es introducida, a diferencia de cuanto ocurre en *“Il faut défendre la société”*, a partir de la noción de soberanía, como una de las transformaciones posibles del derecho soberano de “hacer morir o dejar vivir”. Aquí, Foucault no recurre, en su genealogía de la biopolítica, ni a la “hipótesis Nietzsche” ni a las nociones de guerra o lucha. A pesar de esta diferencia, la formación de la biopolítica moderna también aparece en *La volonté de savoir* como la condición histórica de posibilidad del racismo moderno. En tercer lugar, la formación de la biopolítica no aparece fundamentalmente relacionada con el racismo moderno, sino con lo que llamará la *gubernamentalidad*.

En cuanto a la noción foucaultiana de gobierno, ésta tiene, para expresarlo de alguna manera, dos ejes: el gobierno como relación entre sujetos y el gobierno como relación consigo mismo. En el primer sentido, “[...] [el gobierno] es un conjunto de acciones sobre acciones posibles. Trabaja sobre un campo de posibilidad en el que viene a inscribirse el comportamiento de los sujetos que actúan: incita, induce, desvía, facilita o dificulta, extiende o limita, hace más o menos probable, llevado al límite, obliga o impide absolutamente. Pero es siempre una manera de actuar sobre uno o varios sujetos actuantes, y ello en tanto que actúan o son susceptibles de actuar. Una acción sobre

acciones” (Foucault, 1994b, p. 237). Se trata, en definitiva, de una conducta que tiene por objeto la conducta de otro individuo o de un grupo. Gobernar consiste en conducir conductas. Foucault quiere mantener su noción de gobierno lo más amplia posible. Pero, en el segundo sentido, es también del orden del gobierno la relación que uno puede establecer consigo mismo en la medida en que, por ejemplo, se trata de dominar los placeres o los deseos (Foucault, 1984, p. 95). Foucault se interesa particularmente por la relación entre las formas de gobierno de sí y las formas de gobierno de los otros. Los modos de objetivación-subjetivación se sitúan en el cruce de estos dos ejes. Esto vale sobre todo para sus trabajos sobre la ética antigua y sobre el poder pastoral.

Foucault utiliza el término “gubernamentalidad” para referirse al objeto de estudio de las maneras de gobernar. Encontramos, en consonancia con los ejes de la noción de gobierno que mencionamos, dos ideas de gubernamentalidad. En primer lugar, encontramos un dominio definido por: 1) el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, cálculos y tácticas que permiten ejercer esta forma de ejercicio del poder que tiene por objetivo principal la población, por forma mayor la economía política, y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad; 2) la tendencia, la línea de fuerza que en Occidente condujo hacia la preeminencia de este tipo de poder que es el gobierno sobre todos los otros –la soberanía, la disciplina–, y que, por otra parte, permitió el desarrollo de toda una serie de saberes; 3) el proceso o, mejor, el resultado del proceso por el cual el Estado de justicia de la Edad Media se convirtió, durante los siglos xv y xvi, en el Estado administrativo y finalmente en el Estado *gubernamentalizado* (Foucault, 1994a, p. 655). El estudio de las formas de gubernamentalidad implica, entonces, el análisis de formas de racionalidad, de procedimientos técnicos, de formas de instrumentalización. Se trata en este caso

de lo que se podría llamar la “gubernamentalidad política”. En segundo lugar, Foucault llama gubernamentalidad “[...] al encuentro entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas de sí” (Foucault, 1994b, p. 785). En este sentido, el estudio de la gubernamentalidad no puede dejar de lado la relación del sujeto consigo mismo (Foucault, 2001, p. 241).

El análisis de la gubernamentalidad abarca, entonces, en un sentido muy amplio, el examen de lo que Foucault denomina las artes de gobernar. Estas artes incluyen, en su máxima extensión, el estudio del gobierno de sí (ética), el gobierno de los otros (la formas políticas de la gobernabilidad) y las relaciones entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros. De esta forma, en este campo estarían incluidos: el cuidado de sí, las diferentes formas de la ascesis (antigua, cristiana), el poder pastoral (la confesión, la dirección espiritual), las disciplinas, la biopolítica, la policía, la razón de Estado, el liberalismo. En un sentido más restringido, en el curso *Sécurité, territoire et population* Foucault aborda las nociones de gobernabilidad y artes de gobernar para delimitar un campo de análisis que es diferente del género “consejos al Príncipe” y de la ciencia política. Este curso resulta particularmente interesante porque a partir de él podemos trazar las líneas de desarrollo del Estado moderno o lo que Foucault llama la formación del Estado *gubernamentalizado*. Foucault se propone analizar esta literatura del arte de gobernar desde mediados del siglo XVI hasta fines del siglo XVIII. Varias han sido las razones de la aparición de esta abundante literatura que responde, en realidad, a una reactivación de la cuestión “¿cómo gobernar?”. Ha existido, sin duda, un retorno del estoicismo, que ha sido importante; pero las causas se pueden reducir esquemáticamente a dos: el movimiento de concentración estatal (la aparición de los estados nacionales) y el movimiento de dispersión y disidencia religiosa (la Reforma). Foucault toma en consideración la obra de

G. de La Perrière (*Le Miroir politique, contenant diverses manières de gouverner et policer les républiques*, 1555) y François de la Mothe Le Vayer (*L'œconomie du Prince*, 1653). Este último distingue tres formas de gobierno: el gobierno de sí (la moral), el gobierno de la familia y de la casa (economía) y el gobierno del Estado (la política). A pesar de esta distinción, existe una doble continuidad entre estas formas de gobernar: una continuidad ascendente (quien gobierne el Estado tiene que poder gobernarse a sí mismo) y una continuidad descendente (en un Estado bien gobernado, los padres saben gobernar la casa y también los individuos se comportan correctamente). La pedagogía del príncipe asegura la continuidad ascendente y la policía asegura la descendente. La problemática de toda esta literatura, no sólo la de Mothe Le Vayer, consiste, según Foucault, en cómo introducir la economía en la política. “Gobernar un Estado será, entonces, poner en funcionamiento la economía, una economía en el nivel del Estado entero, es decir, tener respecto de los habitantes, de las riquezas, de la conducta de todos y de cada uno, una forma de vigilancia, de control no menos atento que aquél del padre de familia sobre la casa y sus bienes. [...] En el siglo XVI el término ‘economía’ designaba una forma de gobierno; en el siglo XVIII, designa un nivel de realidad, un campo de intervención [...]” (Foucault, 1994a, p. 642). Desde este punto de vista, y a diferencia de los otros géneros acerca del gobierno, el objeto del gobierno no es el territorio, sino la población. “Para decir las cosas muy esquemáticamente, el arte de gobernar encuentra hacia fines del siglo XVI y comienzos del XVII una primera forma de cristalización. Ésta se organiza en torno al tema de una razón de Estado, entendida no en el sentido peyorativo y negativo que se le da hoy (destruir los principios del derecho, de la equidad o de la humanidad en el solo interés del Estado), sino en un sentido positivo y pleno. El Estado se gobierna según las leyes racionales que le son propias, que no se deducen de las solas leyes naturales

o divinas, ni de los solos preceptos de la sabiduría y de la prudencia; el Estado, como la naturaleza, tiene su propia racionalidad, aunque sea de un tipo diferente. Inversamente, el arte de gobernar, en lugar de ir a buscar sus fundamentos en reglas trascendentes, en un modelo cosmológico o en un ideal filosófico y moral, deberá encontrar los principios de su racionalidad en lo que constituye la realidad específica del Estado.” (Foucault, 1994a, p. 648). El mercantilismo ha sido la primera forma de racionalización del ejercicio del poder como práctica de gubernamentalidad, la primera forma de un saber constituido para ser utilizado como táctica de gobierno. El desarrollo de esta primera forma ha sido bloqueado, fundamentalmente, a causa de la preocupación por conjugar este arte de gobernar con la teoría de la soberanía y con la teoría del contrato. Sin embargo, en el siglo xvii ciertas circunstancias determinan la reactivación del género “artes de gobernar”: la expansión demográfica, la abundancia monetaria, el aumento de la producción agrícola o, para ser más precisos, el recentramiento de la economía no sobre la familia, sino sobre la población. Esto conlleva una serie de consecuencias: desaparición del modelo familiar como modelo del gobierno (la familia se convertirá ahora en instrumento del gobierno de las poblaciones), surgimiento de la población como el objetivo último del gobierno (mejora de la situación de la población, aumento de las riquezas, de la duración de la vida, mejora de la salud), aparición de un saber propio del gobierno que, en sentido lato, se llamará “economía política”. “Sintéticamente, el paso de un arte de gobernar a una ciencia política, el paso de un régimen dominado por las estructuras de la soberanía a un régimen dominado por las técnicas se lleva a cabo, en el siglo xviii, en torno a la población y, en consecuencia, en torno al nacimiento de la economía política” (Foucault, 1994a, p. 653). Esto no significa, sin embargo, que se haya dejado de lado las cuestiones de la soberanía y de las disciplinas. Ambas serán

profundizadas, pero desde la perspectiva del gobierno de las poblaciones. “De manera que es necesario comprender bien las cosas no como un reemplazo de una sociedad de soberanía por una sociedad de disciplina, y luego de una sociedad de disciplina por una sociedad, digamos, gubernamental. Se da, de hecho, un triángulo soberanía-disciplina-gestión gubernamental cuyo objetivo principal es la población y cuyos mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad” (Foucault, 1994a, p. 654).

Para Foucault, en definitiva, no es el Estado ni la estatización de la sociedad lo que tiene importancia para nuestra actualidad, para la modernidad, sino la *gubernamentalización* del Estado. En este sentido, Foucault se mueve con una tipología de los estados que se puede resumir de este modo: el *estado de justicia* (nacido en una territorialidad de tipo feudal), el *estado administrativo* de los siglos xv y xvi (que corresponde a una sociedad de reglamentos y disciplinas con una territorialidad de fronteras y no feudal), el *Estado gubernamental* (que tiene por objetivo la población y no el territorio, que utiliza un saber económico, que controla la sociedad por dispositivos de seguridad) (Foucault, 1994a, p. 653-54).

Se puede comprender, a la luz de cuanto acabamos de exponer, la importancia que tendrá en el pensamiento de Foucault la cuestión del liberalismo desde el punto de vista de la racionalidad de las prácticas de gubernamentalidad.

3. EL CONCEPTO DE BIOPOLÍTICA DESPUÉS DE FOUCAULT

Como continuación del análisis foucaultiano de la biopolítica se pueden individuar varias líneas de investigación. Para los objetivos de nuestro trabajo, nos interesan particularmente las de Giorgio Agamben y Roberto Esposito:

Agamben encuentra una identidad de forma entre las aporías del concepto de soberanía y el de estado de excepción, por un lado, y las aporías del *homo sacer*, por otro.

El estado de excepción, en efecto, se encuentra en una relación de inclusión y, al mismo tiempo, de exclusión respecto del orden jurídico. De exclusión, porque es, precisamente, excepción, suspensión del orden jurídico; de inclusión, porque sólo en relación con él puede ser pensado como “excepción”. Ahora bien, en algunas figuras del derecho nos encontramos con una situación análoga; entre ellas, la del *homo sacer*. Según Festus (Sextus Pompeius Festus, *Sobre la significación de las palabras*, s. II d.C.), alguien que ha sido juzgado por algún crimen es declarado *homo sacer* por el pueblo; lo que implica, por un lado, que quien lo mate no comete homicidio y, por otro lado, que su vida no puede ser ofrecida en sacrificio. La vida *homo sacer* se sitúa, entonces, en una zona que está fuera de la ley de los hombres y también fuera de la ley de los dioses (Agamben, 1995, p. 79-82). Ésta es la vida desnuda, aquella que puede ser suprimida sin necesidad de ofrecer sacrificios y sin cometer homicidio. Es soberano el poder que se encuentra en esta situación respecto de la vida. Poder soberano y vida desnuda son, así, términos constitutivamente correlativos. “Ambos [el *homo sacer* y el poder soberano] comunican en la figura de un obrar que, colocándose fuera tanto del derecho humano como del divino, tanto de *nómos* como de la *phúsis*, delimita, sin embargo, en cierto sentido el primer espacio político en sentido propio, distinto tanto del ámbito religioso como del profano, tanto del orden natural como el orden jurídico normal” (Agamben, 1995, p. 94).

El *homo sacer* es una figura de la cultura latina, en las mitologías y tradiciones germánica y escandinava, encontramos, en cambio, los hermanos del *homo sacer*: el hombre-lobo, el hombre bandido (puesto fuera de la ley), el *friedlos*. Ni hombre ni bestia, habita en ambos mundos sin pertenecer a ninguno de ellos. En este sentido, habría que interpretar la mitología hobbesiana del estado de naturaleza, en el que cada hombre es un lobo para los otro (*homo homini lupus*). Según

Agamben, hay en esta afirmación un eco del *caput lupinum* de las leyes de Eduardo el Confesor (Agamben, 1995, p. 117-118). Más que un estado de guerra de todos contra todos, una situación, más bien, en la que cada uno es para otro un *caput lupinum*, un *homo sacer*. “El estado de naturaleza es, en verdad, un estado de excepción en que la ciudad aparece por un instante (que es, a la vez, intervalo cronológico e instante intemporal) *tanquam dissoluta*. Dicho de otra manera, la fundación no es un hecho que tuvo lugar una vez por todas *in illo tempore*, ella se está realizando continuamente en el estado social bajo la forma de la decisión soberana. [...] Conviene abandonar sin reserva todas las representaciones del acto político originario como contrato o convención que marcaría de manera puntual y precisa el paso del estado de naturaleza al Estado” (Agamben, 1995, p. 121).

En este sentido, habría que modificar la interpretación que Foucault nos ofrece de Hobbes y del concepto de soberanía en dos puntos fundamentales. En primer lugar, cuando, en «*Il faut défendre la société*», Foucault vincula casi exclusivamente la teoría hobbesiana de la soberanía al acuerdo de voluntades entre rivalidades “naturalmente igualitarias”; el segundo lugar, cuando, en *La volonté de savoir*, explicando precisamente la aparición del biopoder, hace del derecho de castigar, del *jus puniendi*, un derecho que los ciudadanos habrían conferido al soberano. “Contrariamente a cuanto nosotros, los modernos, estamos habituados a representarnos el espacio de la política en términos de derechos del ciudadano, de voluntad libre y de contrato social; desde el punto de vista de la *auténtica soberanía política*, [el espacio político] es sólo *vida desnuda*. Por ello, en Hobbes, el fundamento del poder soberano no hay que buscarlo en la cesión libre, por parte de todos los súbditos, de su derecho natural; sino, más bien, en la conservación, por parte del soberano, de su derecho natural de hacer cualquier cosa respecto de cualquiera, que se presenta, ahora, como derecho de castigar. [...] La

violencia soberana no está, en verdad, fundada en un pacto, sino en la inclusión exclusiva de la vida desnuda en el estado” (Agamben, 1995, p. 118-119).

Vemos cómo lo que está implícito en el concepto mismo de soberanía no es ni más ni menos que la problemática del biopoder, es decir, de la mutua implicación entre política y vida. Agamben, al inicio de *Homo sacer*, señala cómo los griegos distinguían la *zoé* (la vida animal, la vida biológica diríamos con nuestro vocabulario) del *bíos* (la vida calificada, el modo de vida); del mismo modo que distinguían entre *oikos* (la casa) *pólis* (la ciudad); el *oikos* delimitaba la esfera de la *zoé*, la *pólis*, el ámbito del *bíos*. Lo que ha ocurrido con la modernidad (aunque para Agamben esto define todo poder soberano, no sólo el moderno) es la inclusión de la *zoé* en la *pólis* (Agamben, 1995, p. 3-5). A la luz de estas precisiones, se puede comprender, por otro lado, la problemática que plantea la misma expresión “economía política”. Para nosotros, los modernos, la conjunción de estos dos conceptos, que los griegos mantenían separados, se ha convertido, a causa de su cotidianidad, en casi evidente.

Se percibe fácilmente cómo las que Foucault llama “sociedades de normalización” son “sociedades de estado de excepción”; en ellas, se puede disponer de la vida sin más (sin cometer homicidio y sin celebrar sacrificios), en ellas, los hombres tienden a convertirse en *homines sacri*. Pero el concepto de “estado de excepción” permite, además, retomar la categoría de soberanía sin renunciar al “historicismo político” que Foucault planteaba en «*Il faut défendre la société*» para marcar la oposición a una soberanía originada en el contrato. El concepto de estado de excepción, en efecto, nos refiere a ese punto en el que el poder y la vida, el poder soberano y la vida desnuda se encuentran implicados más allá de toda naturaleza y de toda ley, de toda *phýsis* y de todo *nómos*. “Si es verdad que la articulación entre la vida y el derecho, anomía y *nómos* producida por el estado de excepción es eficaz, aunque ficticia, no se puede, sin

embargo, extraer como consecuencia que, más allá o más acá de los dispositivos jurídicos, se da un acceso inmediato a aquello de lo que ellos [la vida y el derecho] representan la fractura y, al mismo tiempo, la imposible composición. No hay, *primero*, la vida como dato biológico natural y la anomía como estado de naturaleza y, *luego*, su implicación en el derecho a través del estado de excepción. Al contrario, la misma posibilidad de distinguir entre vida y derecho, anomía y *nómos* coincide con su articulación en la máquina biopolítica. La vida desnuda es un producto de la máquina y no algo que preexiste a ella, así como el derecho no tiene ninguna base en la naturaleza o en la mente divina. [...] La política ha sufrido un eclipse durable porque se ha contaminado con el derecho, concibiéndose, en el mejor de los casos, como poder constituyente (es decir, violencia que establece el derecho), cuando no se reduce simplemente a poder de negociación con el derecho. Verdaderamente política es, en cambio, sólo la acción que rompe el nexo entre violencia y derecho. Y sólo a partir del espacio que así se abre, será posible preguntarse acerca de un eventual uso del derecho después de la desactivación del dispositivo que, en el estado de excepción, lo ligaba a la vida” (Agamben, 2003, p. 112-113).

Comunidad, inmunidad y vida son los tres grandes ejes de trabajo de Roberto Esposito. En *Communitas* (1998), Esposito se propone substraerse a la dialéctica que domina el debate actual acerca de la comunidad, es decir, a la dialéctica entre lo común y lo propio; pues, en ella, a pesar de la oposición entre “común” y “propio”, lo común es identificado con su contrario: es común lo que une en una única identidad propia (étnica, territorial, espiritual), tener en común es ser propietarios de algo común... Para ello, parte de otra posibilidad etimológica del término “*communitas*”, la que subraya, en él, el término “*munus*”. “*Communitas*” se descompone, entonces, en “*cum*” y “*munus*”. Pero, ¿qué debemos entender por “*munus*”? En primer lugar, es necesario tener

presente, que “*munus*” se dice tanto de lo público como de lo privado. De este modo, la oposición “público”/”propio” y “público”/”privado” queda fuera de la esfera semántica de “*munus*”. En segundo lugar, “*munus*” puede significar *onus* (obligación), *officium* (oficio, función) y *donum* (don). Las dos primeras acepciones son formas del deber, pero Esposito subraya que también lo es el don. El “*munus*”, en efecto, es una forma particular de don, el don que, aunque suene contradictorio a nuestros oídos, es obligatorio. Es un don que se da porque se debe dar y no puede no darse. Entonces, la comunidad deja de ser aquello que sus miembros tienen en común, algo positivo, de lo que son propietarios; comunidad es el conjunto de personas que están unidas por un deber, por una deuda, por una obligación de dar. La comunidad se vincula, así, con la substracción, con el sacrificio. “Por ello, la comunidad no puede ser pensada como un cuerpo, una corporación, en la cual los individuos se fundan en un individuo más grande. Pero tampoco puede ser entendida como un recíproco ‘reconocimiento’ intersubjetivo en el que ellos se reflejan confirmando su identidad inicial” (Esposito, 1998, p. XVII).

A partir de aquí, Esposito seguirá la relación comunidad/sacrificio en el discurso político-filosófico moderno a través de cuatro conceptos clave: culpa (J.-J. Rousseau), ley (I. Kant), apertura estática (M. Heidegger) y experiencia soberana (G. Bataille).

En *Immunitas* (2002), nos encontramos con un análisis etimológico-conceptual, paralelo y complementario al que Esposito llevó a cabo con *communitas*. *Inmune* es, en un primer sentido, el que está privado o dispensado de una obligación, de un deber, de un *munus*. *Inmune* resulta, entonces, un concepto negativo. Pero, en la medida en que el *munus* del que se está dispensado es aquel que los otros tienen en común, *inmune* expresa también una comparación. Se trata “de la diversidad respecto de la condición de los otros” (Esposito, 2002, p. 8). Ahora bien, desplazándose del ámbito jurídico al bio-

médico, la inmunidad adquiere otro sentido. En este caso, expresa “la refractariedad del organismo respecto del peligro de contraer una enfermedad” (Esposito, 2002, p.9). Aunque este sentido es antiguo, observa Esposito, el concepto sufre una transformación en el siglo XIX, en relación con la práctica de la vacunación, con la introducción de la noción de inmunidad adquirida. Una forma atenuada e inducida de infección puede prevenir, en efecto, una enfermedad. Proteger la vida haciéndole probar la muerte. Esta aporía, según el autor, atraviesa todos los lenguajes de la modernidad. Así, por ejemplo, la violencia es uno de los componentes del aparato jurídico-institucional destinado a reprimirla. El objeto del libro es, precisamente, estudiar esta aporía, la relación entre protección y negación de la vida, como la forma constitutiva de la modernidad política.

El tema de *Bíos*, como indica el subtítulo, es la relación entre la biopolítica y la filosofía. A la luz de esta problemática, los tres primeros capítulos se ocupan, respectivamente, de Foucault, Hobbes y de Nietzsche. El cuarto está dedicado a la tanatopolítica y el último a una filosofía del *bíos* después del nazismo. Como nos advierte al final de la introducción, la tarea de su filosofía no es proponer acciones políticas o convertir a la biopolítica en la nueva bandera de un manifiesto revolucionario o reformista. Sin que este niegue que la filosofía pueda efectivamente actuar sobre la política. La propuesta de Esposito no es “pensar la vida en función de la política, sino pensar la política en la misma forma de la vida” (Esposito, 2004, p. XVI). En última instancia, se trata de invertir el signo negativo que, con el paradigma inmunitario, ha acompañado hasta ahora a la biopolítica.

En cada uno de estos tres trabajos, Esposito ha establecido un diálogo estrecho con los trabajos de Foucault. Este diálogo alcanza un balance crítico en el capítulo primero de *Bíos*. Según Esposito, existen en Foucault dos modelos interpretativos de la biopolítica. En uno de ellos, la biopolítica es

una articulación interna de la soberanía; en el otro, la soberanía es sólo una máscara formal de la biopolítica. La tensión que se establece entre estas dos interpretaciones, según Esposito, encuentra su razón de ser en las insuficiencias del análisis foucaultiano de la historiografía de la modernidad (Esposito, 2004, p. 37-39).

T & M

Texto recebido em abril de 2007.
Aprovado para publicação em junho de 2007.

4. SOBRE O AUTOR:

Edgardo Castro é Doutor em Filosofia. Professor da Universidade Nacional de General San Martín. Escola de Humanidades. Centro de Estudos Filosóficos. CONICET – Argentina. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

5. NOTAS

1. Excepto que indiquemos lo contrario, las traducciones son nuestras.
2. Actualmente publicada en: FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994a (Vol. III).

6. REFERENCIAS

- AGAMBEN, G. *Homo Sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.
- . *Stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- CALDWELL, Lynton. “Biopolitics: science, ethics and public policy”. *The Yale Review*, n. 54, 1964, p. 1-16.
- CUTRO, A. *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*. Verona: Ombre Corte, 2005.
- DAVIES, James. *Human Nature in Politics: the dynamics of political behavior*. New York: John Wiley & Sons, 1963.
- ESPOSITO, R. *Communitas: origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi, 1998.
- . *Immunitas: protezione e negazione della vita*, Torino: Einaudi, 2002.
- . *Bíos*. Biopolitica e filosofia. Torino: Einaudi, 2004.
- FOUCAULT, M. *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- . *L’usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.
- . *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994a (Vol. III).

- . ***Dits et écrits***. Paris : Gallimard, 1994b (Vol. IV).
- . ***L'Herméneutique du sujet***. Paris: Seuil/Gallimard, 2001.
- . ***Naissance de la biopolitique***. Paris, 2004, pág. 24.

MORIN, Edgar. ***Introduction à une politique de l'homme***. Paris : Seuil, 1999.

ROBERTS, M. ***Biopolitics***. An essay on the physiology, pathology and politics of social and somatic organisms. London: Dent, 1938.

STAROBINSKI, A. ***La biopolitique***. *Essai d'interprétation de l'histoire de l'humanité et des civilisations*. Paris : Impr. des Arts, 1960.

SOMIT, Albert; PETERSON, Steven. "Biopolitics". ***British Journal of Political Science***, vol. 2, April 1972.

Universidade Estadual do Oeste do Paraná
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação

REVISTA TEMAS & MATIZES

Versão eletrônica disponível na internet:

www.unioeste.br/saber