

GESTIONAR LA VIDA Y DISPONER PARA LA MUERTE: LA BIOPOLÍTICA Y EL RESQUICIO DE LO IMPOLÍTICO

«¡Corto es mi verbo, y no llega tampoco a mi concepto! Y éste, si a esas llamas se compara, no basta decir “poco”»

«¡Oh quanto é corto il dire e come fioco al mio concetto! E questo, a quel ch’i vidi, é tanto, ch non basta a dicer “poco” »¹

Antes de empezar, quisiera decir que lo que en adelante se sostendrá tiene el valor de ser el comienzo de un estudio, que, como todo comienzo, es incompleto e incierto y que está siempre abierto a futuras incorporaciones y modificaciones.

A lo largo del presente trabajo trataremos de explicitar qué entendemos por bio-política desde Foucault en la *Historia de la Sexualidad, La Voluntad del Saber*², y cuál ha sido la recepción que de este concepto han hecho Giorgio Agamben en *Homo Sacer, El Poder Soberano y la Nuda Vida*³, (en la Introducción) y Roberto Esposito en *Categorie dell’Impolitico*⁴ e *Inmunitas*⁵, en aquellos capítulos referidos a la bio-política.

En el último capítulo del texto de Foucault⁶ se sostiene que en la Modernidad se ha producido un desplazamiento de la noción de poder. Antes de ese período, y quizá desde el Antiguo Derecho Romano, una de las características del poder soberano era el derecho de dar vida y muerte. Decimos que esto tiene su ascendencia en el Derecho Romano ya que creemos que deriva de la vieja *patria potestas*, es decir, el derecho del padre de familia romano de disponer de la vida de sus hijos como de la de sus esclavos.

En Hobbes, el privilegio de dar muerte ya está atenuado. Es decir, el soberano hobbesiano no puede ejercer –como sí podía anteriormente el pater familia- el derecho de dar muerte absoluta e incondicionadamente. En el único caso en el que el soberano hobbesiano puede decidir acerca de la muerte de sus súbditos es cuando se encuentra expuesto en su existencia. Por ejemplo, al encontrarse amenazado por sus enemigos exteriores, el soberano puede iniciar una guerra, para

¹ Dante Alighieri, *Divina Commedia, Paradiso, Canto XXXIII*, 120-123

² M. Foucault, *Historia de la Sexualidad, 1 – La Voluntad del Saber*, Siglo XXI Editores Argentina, Buenos Aires, Argentina, 2005.

³ G. Agamben, *Homo Sacer – El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, España, 2003.

⁴ R. Esposito, *Categorie dell’Impolitico*, Società Editrice Il Mulino, Bologna, Italia, 1988.

⁵ R. Esposito, *Inmunitas – Protección y negación de la vida*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina, 2005.

⁶ M. Foucault, *Historia de la Sexualidad, 1 – La Voluntad del Saber*, “Derecho de muerte y poder sobre la vida”

la que necesitará que sus súbditos tomen parte de la defensa del Estado. A partir del ejemplo se ve claramente que el soberano ejerce sobre sus súbditos un derecho “indirecto” de vida y muerte, ya que al solicitarles que defiendan al Estado, no se les está proponiendo directamente su muerte, sino que expongan sus vidas.

Otra situación que podría contemplarse es la de que éste se encontrara amenazado por un súbdito que se levantara contra él. En este caso, el soberano a título de castigo lo matará. Sin embargo, aunque lo mate directamente, podría pensarse que el derecho de dar muerte sigue siendo indirecto en tanto que es una especie de derecho de réplica, es decir, el derecho de vida y de muerte está condicionado por la defensa del soberano y su propia supervivencia.

Roberto Esposito dará cuenta, también, de este revés que significa Hobbes en la historia de la filosofía política. Tanto en *Communitas*, en su sección dedicada a Hobbes, como en *Inmunitas*, en el capítulo dedicado a la biopolítica, el autor del *Leviathan* es tenido en cuenta en tanto aquel que capta mejor que nadie la fragilidad mortal del cuerpo político. Hobbes no piensa en la posibilidad de eliminar la muerte, todo lo contrario, la muerte debe ser siempre tenida presente justamente para no dejarse sorprender por ella.

Sintéticamente, y siguiendo a Esposito en *Communitas*, queremos señalar el lugar preponderante que Hobbes le asigna al miedo. Hobbes ha sido quien, entre otras cosas, nos ha enseñado el coraje de tener miedo; este sentimiento que nos atraviesa es precisa y esencialmente el miedo a la muerte; el miedo de no ser más lo que somos: vivos, o el miedo de ser demasiado pronto lo que también somos: mortales.

En el ámbito de la política, el miedo se hace aún más central. El miedo no sólo está *en* el origen de la política, sino que es su origen, en el sentido literal de que no habría política sin miedo.

Queremos señalar, entonces, dos cosas que han enaltecido a Hobbes en su tiempo y lo enaltecen aún hoy. En primer lugar, haber elevado el miedo –en tanto estado de ánimo vergonzoso- a la categoría de primer motor de la política. Es decir, el miedo tiene una carga no sólo destructiva, sino también constructiva: no se limita a bloquear e inmovilizar, sino que por el contrario impulsa a reflexionar y neutralizar el peligro; el miedo no está del lado de lo irracional sino de la razón. En este sentido, el miedo es una potencia productiva de política. En segundo lugar, haber puesto al miedo no sólo en el origen de las formas defectuosas de Estado, sino también en las legítimas y positivas. Lo que distingue, en este sentido, a un estado despótico de uno legítimo no es la ausencia del miedo, sino la incertidumbre o la certidumbre de su objeto y de sus límites. El estado no tiene el deber de eliminar el miedo, sino de

hacerlo seguro; el Estado moderno no sólo no elimina el miedo a partir del cual originariamente se genera, sino que se funda precisamente en él, haciendolo el motor y la garantía de su propio funcionamiento.

De este modo, lo que los hombres tienen en común es la capacidad de matar y, en correspondencia, la posibilidad de que les den muerte: la potencia de muerte es el único vínculo que asimila a individuos por lo demás separados e independientes.

Hay, pues, que establecer una relación entre las muertes inevitables de los súbditos y la duración del cuerpo artificial del Estado, asegurada por la continuidad ininterrumpida del soberano. Esposito ve claramente que el hecho de que la vida sea artificial, al igual que “el gran hombre” al que le es inherente, es el signo más marcado de la completa inmunización de un cuerpo que no sólo sobrevive a la muerte de sus miembros, sino que justamente de ella obtiene su propia energía productiva. El *Leviathan* es un organismo que se nutre primero de la vida y luego de la muerte de todas las partes que lo componen. Un cuerpo que no muere porque está habituado a convivir con la muerte que lo habita dentro.

Se puede afirmar, siguiendo a Foucault, que a partir de la Modernidad es cuando el soberano comienza más que nunca a defenderse y exigir ser defendido. Debemos recordar las sangrientas guerras del siglo XX que llaman la atención por su formidable poder de muerte, teniendo en cuenta siempre los holocaustos a los que fueron sometidas poblaciones enteras por parte de los regímenes totalitarios. Hasta aquí, se podría sostener que lo que hasta ahora hemos mencionado no es más que el resultado de la observación de los acontecimientos. Sin embargo, la novedad que trae consigo el término bio-política, aquella contradicción que encierra la Modernidad y el término propuesto por Foucault para analizarla es que es a partir de la Modernidad que ese poder de muerte parece el complemento de un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura aumentarla, administrarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales. La guerra, entonces, ya no se hace en nombre del soberano, sino en nombre de la existencia de todos; se educa a poblaciones enteras para que se maten mutuamente en nombre de las necesidades que tienen de vivir.

Foucault dice que “*el viejo derecho de hacer morir o dejar vivir fue remplazado por el poder de hacer vivir o de rechazar hacia la muerte*”⁷. Este poder sobre la vida que estamos señalando, se desarrolló según Foucault a partir del siglo

⁷ M. Foucault, *Historia de la Sexualidad, 1 – La Voluntad del Saber*, “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, Pág. 167

XVII en dos formas principales: la *anatomopolítica del cuerpo humano*, es decir, la concepción del cuerpo en tanto máquina que quedaba sujeto en su educación, en el aumento de sus aptitudes, en el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, a procedimientos de poder característicos de las *disciplinas*. Por el otro lado, y como complemento, se desarrolla en el siglo XVIII la noción del cuerpo-especie, ese cuerpo que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos, la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida, etc; todos estos problemas son tomados a cargo de una serie de intervenciones y *controles reguladores: una biopolítica de la población*.

De este modo, Foucault explica que en los siglos XVII y XVIII se desarrollan disciplinas del cuerpo y regulaciones de la población alrededor de las cuales gira la organización del poder sobre la vida que ya no tiene por función más alta matar sino invadir la vida entera: "*La vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida*"⁸.

Fue precisamente Foucault quien vinculó en un mismo cambio de época la crisis de la soberanía con el nacimiento de la biopolítica. Cabe aclarar, como lo hace Esposito⁹, que en ninguno de los dos casos vida y muerte se disponen a lo largo de una alternativa que excluye por completo la otra. Digamoslo de este modo: mientras que el antiguo soberano se ocupaba de la vida a partir de la distribución de la muerte, el nuevo orden biopolítico hace de la muerte un elemento funcional para la exigencia de la reproducción de la vida.

R. Esposito: recepción y complemento

Siguiendo a Esposito, podemos decir que en Foucault lo que hay es una búsqueda en el espacio liminar en que la muerte no es sólo una figura arcaica respecto de la cual se determina la vida y tampoco el precio trágico que esta debe pagar por su propia expansión, sino más bien un pliegue interno de la vida, una modalidad de su propia conservación.

A los fines de esclarecer un poco más lo apenas mencionado, diremos que la política entra en pleno derecho en el paradigma inmunitario cuando toma la vida como contenido directo de su propia actividad. Sin embargo, Esposito dirá que lo que le falta a este planteo es la mediación formal; es decir, el objeto de la política no

⁸ M. Foucault, *Historia de la Sexualidad, 1 – La Voluntad del Saber*, "Derecho de muerte y poder sobre la vida", pág. 169.

⁹ R. Esposito, *Inmunitas – Protección y negación de la vida*, Cap. 4, "Biopolítica", "El gobierno de la vida", pág. 192

es ya cualquier tipo de vida sino la vida misma: *“Toda la vida y sólo la vida, en su simple realidad biológica¹⁰”*. Ya sea de la vida del individuo o de la especie, la política ha de poner a salvo la vida misma, inmunizándola de los riesgos que la amenazan de extinción.

Sin embargo, el concepto de biopolítica debe ser interrogado desde otra perspectiva que incluya, además de su objeto –la vida-, el modo en que esta se apropia de ese objeto. Es decir, para poder salvar la vida de su tendencia autodisolutiva, la política debe reconducirla al régimen del cuerpo. Sólo ahora podemos entender que el aporte de Esposito a la mirada foucaultiana de la biopolítica es la incorporación de un tercer término. Allí donde parecía una relación de dos términos –política y vida- debe interpretarse un juego más complejo que incluye un tercer término y depende de este.

Roberto Esposito dice: *“sólo en la dimensión del cuerpo se presta la vida a ser conservada como tal por la inmunización política”*. En estos términos, creemos que lo que se está intentando explicar es la relación entre la anatomopolítica y la biopolítica. Aquello que Foucault presenta como los dos poderes ejercidos sobre la vida que, si bien hemos aclarado que no se oponen, tampoco el autor francés los presenta en algún tipo de vinculación especial.

En este sentido, creemos que el aporte que Esposito hace en referencia al concepto de bio-política es haber entendido que la vida necesita, para ser pensada alguna representación de tipo orgánico que la vincule con la realidad, una configuración corpórea. Cuando la vida es considerada desde el punto de vista de una protección ante un peligro que la asedia (endógeno o exógeno) requiere más que nunca que se la incluya dentro de los límites de un cuerpo. Son los límites del cuerpo los que constituyen las líneas defensivas contra lo que amaneza a la vida con apartarla de sí misma, convertirla en su opuesto.

Ya habíamos mencionado que Esposito cree que en Foucault hay una búsqueda en lo liminar de la muerte en tanto tonalidad de su propia conservación. Es justamente este carácter binario constitutivo, que piensa entre vida y muerte, lo que hace del cuerpo esa zona liminar en cuyo interior se ejerce la intención inmunitaria de la política: *“El cuerpo es a la vez el campo y el instrumento de ese combate. Mientras resista no habrá muerte (...) Porque el cuerpo no es compatible*

¹⁰ R. Esposito, *Inmunitas – Protección y negación de la vida*, Cap. 4, “Biopolítica”, “El gobierno de la vida”, pág. 160.

*con la muerte por mucho tiempo. Su encuentro es sólo momentáneo: muerto, el cuerpo no dura. Para ser cuerpo, debe mantenerse con vida*¹¹”.

Esta caja negra de la biopolítica es el mecanismo que Esposito le atribuye a la lógica inmunitaria. Para reconocer los movimientos más característicos en las prácticas de la biopolítica es necesario remontarse al lugar en donde esta se ejerce: el punto de conjunción entre la esfera del individuo y la esfera de la especie. Esposito sostiene que cuando Foucault identifica a la población como objeto del biopoder, no se está refiriendo a los sujetos individuales que poseen determinados derechos, ni a su confluencia en un pueblo como el sujeto colectivo de una nación, sino al ser vivo en su constitución *específica*. Es decir, se refiere al único elemento que une a todos los individuos en una misma especie: la posesión del cuerpo. Es a ese cuerpo que se dirige la biopolítica en su intento por protegerlo, potenciarlo, reproducirlo. Ese cuerpo que es a la vez individual, en tanto propio de cada cual, y general por estar en relación con toda una especie.

Estos cuerpos deben ser cuidados porque son parte integrante de un Estado ya que este Estado no existe por fuera de los individuos que lo integran. Estos cuerpos cuidados, estimulados y multiplicados se constituyen en el bien absoluto del cual el Estado deriva su propia legitimación.

A este punto debe llegar Esposito para entender qué es el pasaje de la dimensión soberana a la biopolítica y cuáles son sus implicancias. La metáfora organicista que acompaña el desarrollo de la política, toma cuerpo ella misma. Escribe Foucault: *“El “cuerpo” social deja de ser una metáfora jurídico-política para volverse una realidad biológica en un ámbito de intervención médica*”¹²

Los cuerpos de los súbditos eran, en la dimensión de la soberanía, funcionales para la vida del *Leviathan* hasta el punto de sacrificar sus propias vidas según la lógica de apropiación y sustracción de éste. Ahora, los individuos son esa vida, son los portadores de la vida en su propio cuerpo, en el sentido de que la fuerza del Estado coincide literalmente con la facilitación de la supervivencia de los individuos.

Si entendemos que los individuos son los portadores de la vida en sus propios cuerpos, entenderemos también por qué Foucault cree que a partir de la mitad del siglo XVIII el saber médico va ocupando un lugar cada vez más importante en la política. Es decir, si el cuerpo de los ciudadanos se convierte realmente en el

¹¹ R. Esposito, *Inmunitas – Protección y negación de la vida*, Cap. 4, “Biopolítica”, “El gobierno de la vida”, pág. 161.

¹² M. Foucault, “El nacimiento de la medicina social”, en *Revista Centroamericana de Ciencias de la salud*, n. 6, enero-abril de 1977.

lugar donde se concentra el ejercicio del poder, resulta obvio que la salud pública (entendida como “bienestar” de la nación) se convierta en el eje en torno del cual gira toda la actividad económica administrativa y política del Estado.

En la expresión de Foucault¹³: *“Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal vivo y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está en cuestión su vida de ser vivo”* se está indicando la efectiva superposición de la esfera de lo vivo con la esfera de lo político.

Pero, pregunta Esposito, ¿qué significa decir que la política está cerrada dentro de los límites de la vida? ¿Qué la vida constituye el objeto preeminente de la política? ¿Cuál es el horizonte de sentido que tal copertenencia otorga a la política? Creemos –junto con Esposito- que esta respuesta no debe buscarse en los pliegues de un poder soberano que incluye la vida excluyéndola, sino en la coyuntura de una época a partir de la cual la propia soberanía cede lugar a la inmunización (o al menos se entrelaza con ella). Este es el procedimiento en el cual se produce el cruce entre vida y política; la finalidad de la biopolítica es salvar la vida, protegerla, desarrollarla en su conjunto.

En este punto, debemos reconocer que tal finalidad implica el uso de un instrumento ligado a ella por vía negativa. Digámoslo de una vez, para devenir objeto de “ciudadano” político, la vida debe ser separada y encerrada en espacios de progresiva desocialización que la inmunicen de toda deriva comunitaria.

Estamos hablando concretamente del proceso que se lleva a cabo en el siglo XVIII a partir del desarrollo urbano europeo, donde se separa a los individuos en una subdivisión espacial, primero por conglomerados o clases, y después por ámbitos individuales; formando una confluencia de ambos mecanismos que dispone a los individuos en un sistema capilar de segmentos institucionales (familia, escuela, fábrica, hospitales, etc) que en función de la seguridad pública prohíbe, cuanto menos controla, la circulación.

Foucault pondrá en evidencia el carácter potencialmente letal de la medicina en un texto que escribe en 1976: *“No tuvimos necesidad de esperar a Illich ni a los seguidores de la antimedicina para saber que una facultad de la medicina es la de matar. La medicina mata, siempre ha matado y siempre tuvo conciencia de hacerlo”*¹⁴.

¹³ M. Foucault, *Historia de la Sexualidad, 1 – La Voluntad del Saber*, “Derecho de muerte y poder sobre la vida”

¹⁴ M. Foucault, “¿Crisis en el modelo de la medicina?”, en *Revista Centroamericana de Ciencias de la salud*, n. 3, 1976.

G. Agamben: recepción y complemento

G. Agamben se suma al panorama de interpretaciones de la definición de Foucault. En la misma perspectiva que Esposito, Agamben entiende que en los umbrales de la modernidad, la vida natural empieza a ser incluida en los mecanismos y los cálculos del poder estatal y la política se transforma en biopolítica. Sin embargo, las consecuencias que Agamben lee a partir de algunas expresiones foucaultianas son de otro tinte. En primer lugar, lamenta que no se hayan podido cruzar las lecturas de H. Arendt y las de Foucault. En *La condición humana*, Arendt ya había analizado –en su crítica al marxismo– el proceso que conduce al *homo laborans*, y con él a la vida biológica como tal, a ocupar progresivamente el centro de la escena política del mundo moderno. Estas lecturas resultan, desde la perspectiva de Agamben, complementarias. Arendt establece un análisis penetrantes dedicado al poder totalitario; Foucault muestra cómo el desarrollo y el triunfo del capitalismo no habrían sido posibles sin el control disciplinario llevado a cabo por el biopoder que ha creado, a través de una serie de tecnologías adecuadas, los cuerpos dóciles que le eran necesarios.

Sin embargo, lo que llama la atención a Agamben es que Foucault no haya trasladado nunca su investigación a los lugares por excelencia de la biopolítica moderna: el campo de concentración y las estructuras de los grandes Estados totalitarios del siglo XX.

Agamben trata de mostrar desde una perspectiva que se remite a la morfología y semántica de los griegos, que éstos no disponían de un solo término para significar lo que nosotros entendemos con la palabra *vida*. *Zoé* expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres, dioses) y *bíos* indica la manera de vivir propia de un individuo o un grupo. En el análisis referido a la biopolítica, Agamben aplica esta antigua distinción semántica para mostrar que de lo que se trata es del ingreso de la *zoé* en la esfera de la *pólis*, la “*politización de la nuda vida como tal, constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad, que marca una transformación radical de las categorías político-filosóficas del pensamiento clásico*”¹⁵

Es probable que “los enigmas” de los que habla Agamben (de los cuales el nazismo es sólo el más inquietante) sólo puedan resolverse en el ámbito en el que se forjaron. Únicamente en un horizonte biopolítico se podrá decidir si las categorías

¹⁵ G. Agamben, *Homo Sacer – El poder soberano y la nuda vida*, “Introducción”, pág. 13

sobre las que se funda la modernidad habrán de ser abandonadas o tendrán la ocasión de volver a encontrar el significado que habían perdido precisamente en ese horizonte. Agamben recoge la reflexión –ya sugerida por Benjamin y Foucault- que se interroga por la relación entre la nuda vida y la política para poder hacer salir a la política de su ocultación y, a la vez, restituir el pensamiento a su vocación práctica.

Agamben reconoce que en la obra de Foucault hay un decidido abandono del enfoque tradicional del problema del poder a favor de un análisis no convencional de los modos concretos en que el poder penetra en el cuerpo mismo de los sujetos y en sus formas de vida.

De este modo, Agamben reconoce que Foucault, en sus últimos años, ha orientado su investigación según dos directrices diferentes: por una parte, las técnicas políticas (el poder de policía) y por otra, las tecnologías del yo (poder de subjetivación que vincula al individuo con su propia identidad y conciencia, al mismo tiempo que con un poder de control exterior).

Estas dos líneas se entrelazan en muchos puntos y remiten a un centro común, tanto es así que en sus últimos escritos el autor francés ha afirmado que el estado occidental moderno ha integrado de modo inédito las técnicas de individualización subjetivas y los procedimientos de totalización objetivos. Sin embargo, Foucault rechazó en todo momento la elaboración de una teoría unitaria del poder.

Aquí es donde Agamben se pregunta acerca de la existencia de un centro unitario en que el “doble vínculo” político encuentre su razón de ser o si es legítimo o incluso posible poder mantener la separación entre tecnologías subjetivas y técnicas políticas.

Creemos que este es el punto ciego en el campo visual que el ojo de Foucault no ha podido percibir y que es precisamente a ese punto oculto al que se refiere Agamben, lo que se está pensando actualmente es justamente ese punto en que confluyen el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder.

En otros términos, si a la hora de analizar el problema del poder oponemos la perspectiva referida únicamente a los modelos jurídicos (que preguntan sobre la legitimación del poder) o los modelos institucionales (que cuestionan acerca del estado) a una analítica del poder que no tome como modelo y como código al derecho, nos liberamos del privilegio teórico de la soberanía, pero también perdemos de vista el punto en que la servidumbre involuntaria de los individuos se comunica con el poder objetivo.

Uno de los posibles resultados que arroja el cuestionamiento de Agamben es que esos dos análisis no pueden separarse y que las implicaciones de la nuda vida en la esfera política constituyen el núcleo originario del poder soberano.

Podemos decir, de este modo, que Agamben estaría sosteniendo que la biopolítica es tan antigua como la excepción soberana; es decir, Agamben recoge el sentido foucaultiano de biopolítica para replantearlo mediante la siguiente pregunta: ¿Por qué la política occidental se constituye mediante la exclusión, que es al mismo tiempo una inclusión, de la nuda vida? ¿Cuál es la relación entre política y vida, si esta se presenta como aquello que debe ser incluido a través de la exclusión?

Si recuperamos la afirmación foucaultiana según la cual para Aristóteles el hombre era un animal viviente y, además, capaz de una existencia política, podemos entender que Agamben ponga el acento en el término “además”. Es decir, en la política occidental ha sido en la exclusión de la nuda vida donde se han apoyado los cimientos para fundar la ciudad de los hombres.

La pregunta ahora sería ¿en qué forma habita la nuda vida en la *pólis*? El viviente habita en la *pólis* dejando que en ella quede apartada su propia nuda vida. La política se presenta entonces como la estructura propiamente fundamental de la metafísica occidental en tanto que es la que decide acerca de la humanidad del ser vivo del hombre.

De este modo, la pareja categorial fundamental de la política occidental no es la de amigo-enemigo, sino de la nuda vida-existencia política, zoé-bíos, exclusión-inclusión.

Agamben mismo propone que la tesis foucaultiana debe ser completada visto que lo que caracteriza a la política moderna no es la inclusión de la zoé en la *polis*, en sí misma antiquísima, ni el hecho de que la vida como tal se convierta en el objeto eminente de los cálculos y de las previsiones estatales; lo decisivo es –para Agamben– el hecho de que el espacio de la nuda vida que se situaba originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de modo progresivo con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, hecho y derecho, zoe y bios, entran en una zona de irreductible indiferenciación. De este modo, dicho en otros términos, lo característico de la democracia moderna consiste en que se presenta desde el principio como una reivindicación y una liberación de la zoé, que trata constantemente de transformar la nuda vida misma en una forma de vida y de encontrar, por así decirlo, el bíos de la zoé.

La aporía que está denunciando aquí Agamben es la de reconocer que los derechos y las libertades formales se encuentren en el cuerpo sagrado del hombre

al que se reconoce en tanto portador de una vida sagrada y sin embargo expuesta a que cualquiera se la quite.

De este modo, nuestra política no reconoce otro valor que la vida y hasta que las contradicciones que ello implica no se resuelvan, nazismo y fascismo, que habían hecho de la decisión sobre la nuda vida un criterio político supremo, seguirán siendo desgraciadamente actuales. Dicho de otro modo, la biopolítica, desde la perspectiva de Agamben, no ha construido la articulación entre zoé y bíos, no ha soldado la fractura. La nuda vida queda, entonces, apresada en tal fractura en la forma de excepción.

Conclusión

Como conclusión diremos que Agamben y Esposito recogen el análisis del poder foucaultiano y particularmente la definición de biopolítica en tanto paradigma explicativo del acontecer histórico.

Sin embargo, como lo hemos ya sugerido, Agamben considera que la política, en la ejecución de la tarea metafísica que la ha conducido a asumir cada vez más la forma de una biopolítica, no ha logrado construir la articulación entre zoé y bíos que habría debido soldar la fractura.

La nuda vida, entonces, queda apresada en tal fractura en la forma de excepción, como aquello que es incluido por medio de una exclusión.

Agamben dice concretamente que hasta que no se haga presente una política completamente nueva, que no esté fundada en la excepción de la nuda vida, toda teoría y toda praxis seguirán aprisionadas en ausencia de camino alguno.

Sin embargo, también cree que hoy, momento en que las grandes estructuras estatales han entrado en un proceso de disolución y la excepción se ha convertido en regla, el tiempo está maduro para plantear desde el principio el problema de los límites y la estructura originaria de la estatalidad.

Esposito está interesado en seguir más de cerca el paradigma de la biopolítica y captar su doble posibilidad. La biopolítica tiene en sí misma la posibilidad destructiva y la afirmativa, pero para poder captarlas es necesario volver a su relación fundacional con el sistema inmunitario que constituye al mismo tiempo su condición trascendental y su modelo operativo.

Esta afirmación explicita la conexión, todavía implícita en Foucault, entre gobierno de la vida y paradigma de la inmunidad. Es decir, se retoma la centralidad del cuerpo como objeto específico del biopoder, pero desde la perspectiva que tiende a deconstruir su caracterización unitaria. Si en 1930 el paradigma interpretativo del discurso acerca del cuerpo se hallaba en su máxima condensación

ideológica en la noción de “raza”, en 1970 el propio Foucault lo pensó en términos de “población”, hoy se la considera desde el punto de vista de su transformación técnica.

Como lo hemos mencionado, el proceso iniciado hoy en el que la técnica se instala en nuestros propios miembros nos lleva a pensar en una reestructuración radical de lo que hasta ahora hemos llamado “cuerpo”.

Es decir, la prótesis es justamente ese proceso aparentemente suspendido entre la posibilidad de un desarrollo sin precedentes de la calidad de vida humana y el riesgo de que la colonicen potencias externas a ella. De este modo, el cuerpo se expone a lo que está fuera de él para salvar lo que todavía lleva en su interior; este es el sentido en el que vuelve a emerger en el núcleo de la biopolítica el perfil del sistema inmunitario.

Contemporáneamente decimos que el sistema inmunitario se ha revelado como el centro neurálgico a través del cual pasa el gobierno político de la vida.

Esposito empuja más allá del paradigma biopolítico y le agrega un nuevo significado: decae la presunción de una relación inmediata y directa entre vida y política y se impone el gran aparato de figuras que la ciencia médica elaboró en torno de la necesidad de autoprotección del cuerpo.

Sin embargo, en esta doble posibilidad destructiva y positiva, con esta tarea de lo político de defenderse contra las fuerzas opuestas y complementarias es que se ve el carácter constitutivamente utópico en tanto tarea trágicamente irrealizable.

En *Categorie dell'impolitico* se piensa en lo “impolítico” como lo otro de la representación, lo que queda obstinadamente fuera. En este sentido elegimos cerrar con Esposito, en tanto quien se abre a una perspectiva no unívoca, que asume el origen no sólo como pluralidad, sino también como conflicto, irreductible conflicto de poder.

Constanza Serratore