

## Las muchas vidas de la bios. Preguntas sobre el vínculo vida y política.

Elsa Ponce

Profesora de la cátedra Filosofía Política. Dpto. de Filosofía, Universidad Nacional de Catamarca, Argentina

Una marca viene asumiendo el debate sobre la biopolítica en los encuentros académicos argentinos, la problematización de la nomenclatura con la cual ella se diferencia de la idea de gubernamentalidad. En ese registro pensar el alcance de una de sus nociones biopolíticas más potentes, la vida, puede fecundar más aún la idea de política, que en esta literatura aparece remozada al asociarse al arte de gobernar, a la razón de Estado, a la razón gubernamental, a los regímenes de verdad, en fin, a los dispositivos y procedimientos que dan sustento al gobierno de la vida.

Intento aquí traducir algunos interrogantes que provoca un recorrido por esas lecturas solo a los efectos de sembrar germinales aportes al debate señalado.

Tomando como matriz fundacional de los estudios biopolíticos la obra de Foucault, nos deparamos con que en ellos la categoría vida se reconoce como status que encarna en el cuerpo, radicado y radicalizado en la salud y la enfermedad, diferenciado en la sexualidad a la vez que acotado bajo la norma y punido mediante ella. Ilustra brillantemente esa tesis el siguiente pasaje: "Ejecución de Benoît, triplemente infame —matricida, homosexual, asesino—, el primero de los parricidas a quien la ley evitó que se le cortara la mano: "Mientras se leía la sentencia, él estaba en pie sobre el patíbulo, sostenido por los verdugos. Era algo horrible de ver aquel espectáculo: envuelto en un amplio sudario blanco, cubierto el rostro con un crespón negro, el parricida se sustraía a las miradas de la multitud silenciosa, y bajo aquel ropaje misterioso y lúgubre, no se manifestaba la vida más que por espantosos aullidos, que pronto se apagaron bajo la cuchilla" (Foucault, 2002:16). Vida encarnada en el cuerpo, que goza, comete latrocinio y sufre, a la que cualquiera puede dar muerte, en nombre de cualquier principio, mediante cualquier forma.

En estas dos faenas, vigilar y castigar, concurre la política interviniendo sobre la vida jurídica, médica, ética e incluso, religiosamente pero lo hace mediante procedimientos especializados,

instituidos bajo la forma de poderes especializados, como la policía, la educación, la familia. Se nos abre aquí una primera pregunta: ¿la política en ese sentido no es sino una forma general de producción de la verdad, de aplicación de instrumentos mediante los cuales ella se asimila en un orden social?

Foucault inscribe la categoría vida en el orden de lo sobredeterminado por la posibilidad de la falta, ella rebasa el yo y la experiencia, produciendo un estado de suspensión de la racionalidad, mientras que la política compone el no lugar de la vida, un eco de ella, empeñado en encausarla hacia su mejor gobierno. Es en ese sentido un exterior ya constituido lo que abre otro interrogante ante el programa foucaultiano. ¿Qué hay entre esa bios, como humana existencia en la polis y la vida puesta en entredicho en la Modernidad? Las discusiones reunidas en *Seguridad, Territorio y Población* (Foucault, 2006) se proponen como recorrido por ese largo instante que constituye lo que ha llamado el desarrollo del biopoder en la sociedad occidental, definiendo por ello al repertorio de mecanismos que hace posible un tratamiento específico de la política hacia la especie humana, con el fin de regularizar su conducta, tornarla útil en definitiva.

Foucault emprende el camino de mostrar que en el pensamiento griego hay un modo de cuidado de la vida, que ha devenido en una especie de hipertrofia cuando la política recondujo dicho cuidado mediante la estatalización del poder pastoral. Mientras la vida fue objeto de intervención especializada de los poderes y saberes en decisivo y singular despliegue con la Modernidad, los límites de esa intervención los trazó y traza aún, el liberalismo, que se abrió paso alentando la recreación del espíritu individualista cuya traducción más incisiva en la conducta humana es el cuidado de sí.

Sin embargo, Foucault ve en ese auto-cuidado que ha dado en llamar estética de la existencia una gramática de vida que encarna la forma, por excelencia, de la política porque implica un ejercicio de autocrítica, de puesta en cuestión de los propios hábitos prácticas, pensamientos, relaciones con el mundo en definitiva (Foucault, 1999). Entonces se nos provoca un nuevo planteo: ¿la política verdadera consiste entonces en una experiencia autorreflexiva sobre la propia vida?

Ya con la literatura italiana la vida se define como objeto de intervención devenida en monstruo, adefesio, erosión amenazante sobre sí misma. Así, por ejemplo, el prólogo de

Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (2007) al texto *Ensayos Sobre Biopolítica. Excesos de Vida*, pone un mojon en esta incursión al señalar que en los debates contemporáneos que sitúan al ser vivo como objeto y cifran el núcleo biológico de lo humano como especie, el sintagma vida designa un campo de conceptos y prácticas no dominado por el hombre como categoría ordenadora de la experiencia. Es decir, concluye que la noción no refiere a un orden fáctico, concreto, inmediato, ya que la vida se ha tornado el más allá de la subjetividad, aquello que excede los límites del sujeto individual, arrancándolo del sitio de la experiencia, retirándole su interioridad, tensando violentamente su lenguaje, reorganizando sus políticas, rearmando sus modos de producción. La vida toma cuenta de todo.

Asimismo Giorgi y Rodríguez declaman la remanida tesis según la cual la vida supera el orden singular con que los griegos la distinguieron, mediante la noción zoe o vida animal, diferenciada de la vida cualificada o bios, gracias a la política. La política en ese sentido, pone en relevancia la vida, la torna asunto de dominio común a todos, haciéndola objeto de gobierno en la medida que la legisla y administra. Y el interrogante aquí no se hace esperar, porque si la vida solo es posible bajo los designios de la política, ¿no puede ser abordada más que como mero acontecimiento biológico por fuera de esa localización?

Con otro énfasis Negri invierte aún más la definición afirmativa deleuzeana. En “El Monstruo político, vida desnuda y potencia” (2001), refiere a la vida como continuun objeto de poder, que es monstruoso, depredador. Bajo esa voracidad la vida se mueve en un campo de despliegues que no se dejan capturar, al mismo tiempo que encarnan en la multitud creadora y creativa. La multitud prueba que la vida es anárquica, que puede regenerarse como status de lo político una y otra vez, como poder omnímodo. En esa clave, la vida se sobrepone a la política como injerencia, como externalidad. Si por una parte con ese postulado hay una proximidad con Foucault, Negri le deja aberturas porque lo sujeta a la lógica del capital, siempre mutable, de modo que atribuye a la vida un carácter incesantemente conspirativo contra esa externalidad.

Pero Negri objeta también la categoría agambeniana de vida desnuda, y le contrapone la de vida cubierta de pasiones, de defensas, de historicidad, de potencia transformativa, que la hace resistirse a la monstruosidad del poder. Historicidad que en el apartado “La producción de la vida”, de *Imperio*, ciñe la categoría a insumo para la reproducción del capital, de modo que se constituye dentro suyo, ya que por fuera de él nada existe, aún cuando asuma formas

invisibles o inmateriales, como el trabajo individual, intelectual, o las operaciones simbólicas de la multitud, que se queja y se mueve intentando escapar a la totalización. Negri subraya en esa diagnosis que la tendencia necrofílica del capitalismo, o en sus términos, eugenésica, afianzada en Occidente en las últimas décadas confinando a la política la paradójica tarea de regular ese desmadre destructivo, a través del potencial transformador de la multitud. Y mi pregunta aquí es ¿la política es efectiva solo a través la multitud, porque es monstruosa, respecto del cauce eugenésico, que hace del ser un otro ser, su reverso, su propia auto – transformación? Siendo así, ¿no hay potencial transformador o al menos disruptivo en una versión individual de la política entonces?

Ya en Agamben la definición se abre desde Deleuze, para quien la vida es inmanencia, pura virtualidad y sigue paso con la crítica a Foucault inquiriendo por qué no se ha ocupado del campo de concentración y las megaestructuras totalitarias, como espacio radicalizado de negación de la vida. Ruidrejo<sup>1</sup> nos ha señalado ya cómo responderle eso al molesto Agamben: la Biopolítica es el orden desplazado de la gubernamentalidad, es decir, el orden en el cual se hace efectivo el gobierno de la vida a través del gobierno de la conducta humana. Gobierno que, como delimitara Foucault, se aplica “a los hombres en relación con las cosas, con las cuáles ellos se relacionan, como las riquezas, los recursos, las provisiones, el territorio, por supuesto, en sus fronteras, con sus condiciones, su clima, su aridez, su fertilidad; son los hombres en sus relaciones con esas diferentes cosas que son los usos, las costumbres, los hábitos, las maneras de hacer o de pensar, y, finalmente, son los hombres en sus relaciones también con esas otras cosas que pueden ser los accidentes o las desgracias, como el hambre, las epidemias o la muerte” (Foucault, 1994). Gobernar la conducta entonces es gobernar la vida, lo segundo funda lo primero, que es la política en definitiva.

Bien, pero luego Agamben postula la vida como un orden pasible de violentarse en el estado de excepción, en el cual la norma ha ocluido toda posibilidad de protección desinteresada. La vida es un estado susceptible de tornarse objeto de la política también por otra vía, como cuidado en la polis para que se vuelva un buen vivir. La vida como bios y como zoe asume un lugar específico en el derecho, se singulariza en nuda vida, aquella a la que cualquiera puede dar muerte, que es la vida propia del ser humano, cuya existencia se delata en el cuerpo, encarnando la doble posibilidad de sujeción o libertad.

---

<sup>1</sup> Alejandro Ruidrejo, filósofo de la Universidad Nacional de Salta, coordina la mesa de discusión sobre Biopolítica y Gubernamentalidad del Norte Grande, Argentina.

Pero Agamben acuña o re-nomina la propuesta del derecho romano: a la vida asediada por la muerte el derecho la declara preservable, sagrada. Hay no obstante otra noción a la que Agamben liga la vida, en la que subyace la idea de política, la de soberanía del viviente, como capacidad de autodeterminación, en cuyo caso el derecho no tiene facultad de sanción, particularmente en circunstancias de enfermedad incurable o incapacidad, ya que constituye una vida que no merece ser vivida. En tal caso la bios se torna zoé y la política, en el formato del derecho, media autorizando su clausura, por ejemplo, mediante la eutanasia. La pregunta que se habilita aquí es si ¿el límite de actuación de la política entonces es el derecho como definición y aplicación de la norma?

En *Homo Sacer* advertimos otra acepción de la noción vida, ligada a la política, cuando Agamben la señala en términos de ejercicio que da forma a la vida de un pueblo. Pasa allí de un orden individual y corpóreo de la categoría a otro supraindividual, el de los cuerpos gregarios en un territorio, categoría que funda la política como gestión de la paz y la guerra. Agamben apunta a ésta como la preocupación por excelencia del nacionalsocialismo, que la habría optimizado mediante la relación entre biología y economía, como cometido de la política, toda vez que ha rescatado (cifrado, tratado, administrado) la salud del pueblo o se ha anticipado a patrimoniar la riqueza de la población.

Por su parte Espósito (2005), en su *Inmunitas. Negación y protección de la vida*, trae la categoría vida al locus de la idea de contagio, para evidenciar su condición de lábil objeto de maltrato, incluso hasta la muerte. Tal alteración de un estado dado en un cuerpo individual o colectivo, pone al descubierto no solo la vulnerabilidad de la vida como materialidad pasible de protegerse, sino que somete a los discursos jurídicos, médicos y éticos, que asumen esa misión, a un trabajo controversial, porque deben lidiar con las implicancias de afectar el principio de soberanía en que se inscribe la vida, ya sea individual o colectiva. El ejemplo más ilustrativo lo constituye, como apunta Espósito, la resistencia de los órganos de justicia nacionales a aceptar los tribunales internacionales como jueces para procesar y condenar los delitos de lesa humanidad, porque ello desplaza la competencia o autoridad de los Estados definidos soberanos hacia una esfera que los trasciende.

Para Espósito, la vida es gobernable continuamente, lo que compromete dos valencias políticas, o alcances, esto es, su preservación o reparación de daños perpetrados contra ella, o bien, su negación o malversación, toda vez que los principios y medios con que se la aborda

restringen algunas de sus facultades o condicionan algunas de sus posibilidades realizativas. Pensemos en, por ejemplo, las políticas de educación sexual, orientadas a la prevención de las dolencias contemporáneas como el sida, que crearon nuevos códigos de conducta sexual, experimentados por todos los géneros como de carácter restrictivo del goce. En todo caso, no se aparta de la tesis foucaultiana según la cual la vida se hace en el cuerpo, pero sujetándose siempre a una tutela externa a ella.

Sin embargo, también Espósito halla en la capacidad creativa que la vida produce para defenderse de la agresión, cualquiera sea, como su reverso inexorable la subordinación a otros órdenes y a la amenaza continua que ello representa. Esa no es otra que la capacidad de producir mecanismos defensivos ante lo negativo, ya sean los de carácter general producidos por saberes y discursos, tal como lo hace el derecho cuando opera sobre la vida social acudiéndola ante las amenazas a su identidad, integridad, etc., o la medicina cuando contrarresta los efectos del virus que erosiona el organismo; o bien, tal como lo hacen los anticuerpos cuando actúan preservando el organismo de la dolencia o alertando sobre ella.

El gobierno de la vida en los términos de Espósito supone una intervención decidida del Estado sobre el cuerpo social y los cuerpos individuales, mediante mecanismos presentados como protectores de la vida. Pero en cualquiera de esas formas incuba el peligro del daño sobre ella. La protección contiene en sí la posibilidad de la negación de la vida, ya el derecho mediante la restricción de libertades o facultades, el saber científico, mediante la vulneración de algunas condiciones vitales del organismo o el Estado, a través de la vigilancia o la punición de la falta o delito. Ello se explica en términos de que para administrarse la defensa de la vida, ha sido necesario su encerramiento en espacios especializados. El cuerpo enfermo en el nosocomio o el psiquiátrico, el cuerpo delictivo en la cárcel, el desvalido en el orfanato, el ignorante en la escuela, el niño en la familia, en fin, debió recluirse y con ello, cercenarse condiciones que no necesita bajo tales vulnerabilidades. En los términos del autor, el encierro aísla la vida de toda posibilidad comunitaria, lo que constituye el efecto político más gravitante sobre la idea de seguridad en la Modernidad.

Podría aventurarse provisoriamente entonces una distinción. De un lado las visiones en las que la vida se define como inmanencia, como resolución en sí misma a través de la política, que escribe una gramática con sus propias grafías. En este locus podría situarse Negri.

Del otro lado, un repertorio más bien teológico - político, en que la vida procede de un afuera que le trasciende, en el que pueden inscribirse Agamben y Espósito.

¿Y Foucault? ¿Sostiene los extremos? ¿O acaso invierte la inmanencia y la teología política en la tesis según la cual la vida es un ya dado orgánicamente que se traduce mediante dispositivos de verdad en proceso, dinámica, historia, discurso y prácticas? En todo caso, el giro foucaultiano nos deja cual fantasma la pregunta ¿qué media entre el mando y la obediencia según estas dos modalidades de la relación vida y política o cómo esa mediación se despliega cual creatividad?

En el primero de los registros, parece preponderar una idea de saber que se instrumentaliza para dar cuenta de la conciencia de la política como amenaza. En el segundo, ese saber evidencia que hay planos o instancias de la vida, libres de los juegos de verdad o pasibles de reemplazarse, mediante el derecho, centralmente.

¿Hacia dónde voy? Quería merodear en la conjura ontológica que pesa sobre el debate biopolítico. Pensar si el fondo residual en todos estos autores es un nihilismo que asigna al vínculo entre vida y política, un estado pendular entre la destrucción y la extinción, de la una por la otra, indistintamente. Siendo así, ¿cómo los procesos, las dinámicas, biopolíticas, genealogizables, a lo Foucault, se inscriben en ese orden pendular? O ¿cómo hemos de cifrar la insubordinación del nuevo sujeto histórico, la multitud, a lo Negri?. O ¿cómo hemos de anotar las autoinmunizaciones del cuerpo social, a lo Espósito.?

Me interesa en todo caso avistar la posibilidad de reconocer la contingencialidad de la política que arrastran todas estas definiciones, tal vez por su implicancia para la idea de sujeto, o más bien de subjetividad, como garita en la que se reparan los individuos del estado pendular ya referido. Interesa también para otras coordenadas de la filosofía y la teoría políticas, la acción, por ejemplo, y esto con vistas al trabajo que nos mueve en torno a la posibilidad de una biopolítica situada.

Pero todos los caminos conducen a una filosofía del agobio. A la incertidumbre que impregna la vida como orden orgánico, en continuo despliegue, y a la vida como producción social. Filosofía en la que no parece posible la pregunta que los debates de otras vertientes de la ciencia y la filosofía política se han permitido. Emancipación, por ejemplo. Lo más próximo a

esa gramática es una idea de la des-sujeción, la des-domesticación, la revuelta contra los contratos de veridicción.

En todo caso, parece quedarnos otra vez la misma vieja pregunta abierta, ¿hay un lugar o un no-lugar, en el orden biopolítico en que la vida sea posible de vivirse? Los estudios y debates biopolíticos en los centros de su invención, la filosofía política continental, como en la periferia académica, siguen abriendo agenda aventurando responder la pregunta so- pretexto de visitar la historia de la filosofía, liando ese empeño al análisis de las especulaciones sobre los contextos actuales mediante las mismas matrices epistémicas que desagregaron la relación entre vida y política.

### **Bibliografía:**

AGAMBEN, Giorgio (1998), *Homo Sacer. El Poder Soberano y la Nuda Vida*. Pre -Textos, España. Introducción

DELEUZE, Gilles (2005), *Derrames. Entre el Capitalismo y la Esquizofrenia*. Cactus, Buenos Aires.

ESPÓSITO, Roberto (2005), *Inmunitas. Protección y Negación de la Vida*. Amorrortu, Buenos Aires-Madrid. Págs. 160-204

ESPÓSITO, Roberto, GALLI, Carlo y VITIELLO, Vincenzo compiladores (2008), *Nihilismo y Política*. Manantial, Buenos Aires. 118

FOUCAULT, Michel (2006), *Seguridad, Territorio y Población. Cursos en el College de France 1977-1978*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

FOUCAULT, Michel (2002), *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, Buenos Aires.

FOUCAULT, Michel (1999), *Ética, estética y hermenéutica*. Paidós, Barcelona.

FOUCAULT, Michel (1994), “La gubernamentalidad” en GIORGI, Gabriel y RODRIGUEZ, Fermín compiladores (2007), *Ensayos Sobre Biopolítica*. Excesos de Vida. Paidós, Buenos Aires.

FOUCAULT, Michel (1979), “El Nacimiento de la Biopolítica”. Conferencia. In Revista Archipiélago, núm. 30, págs. 119-124. Versión digitalizada.

GIORGI, Gabriel y RODRIGUEZ, Fermín compiladores (2007), *Ensayos Sobre Biopolítica*. Excesos de Vida. Paidós, Buenos Aires.

HARDT, Michael y Negri, Toni (2000), *Imperio*. Edición de Harvard University Press, Cambridge, Massachussets. Versión digitalizada.