

LA VIDA EN EL DISPOSITIVO FILOSÓFICO:  
REFLEXIONES SOBRE LAS NOCIONES  
DE VIDA Y POLÍTICA EN G. AGAMBEN Y R. ESPOSITO

*LIFE IN THE PHILOSOPHICAL DISPOSITIF:  
REFLECTIONS ON THE NOTIONS OF  
LIFE AND POLITICS IN G. AGAMBEN AND R. ESPOSITO*

MATÍAS L. SAIDEL  
CONICET. Universidad Católica de Santa Fe  
matiaslsaidel@gmail.com

**Resumen**

En este trabajo comentaremos los conceptos de vida y política en los trabajos de Giorgio Agamben y Roberto Esposito, quienes complementan y expanden las reflexiones foucaulteanas sobre la biopolítica. Asumiendo que la vida y la política no pueden ser pensadas de manera extrínseca ni por fuera de los procesos históricos que las hacen posibles, nos preguntaremos: ¿qué entienden nuestros autores por «vida» y «política»? ¿Qué relación se establece entre ambos términos? ¿Y entre vida y poder? ¿Qué relación mantienen en la actualidad? ¿Qué concepciones de la biopolítica habilitan sus miradas? ¿Puede la vida ser un fundamento de la política?

**Palabras clave:** vida, política, biopolítica, biopoder, forma-de-vida, inmunización.

**Abstract**

In this paper, we will discuss the notions of life and politics in the work of Giorgio Agamben and Roberto Esposito, who complement and expand Foucault's reflections on biopolitics. Assuming that life and politics cannot be thought extrinsically or outside the historical processes that make them possible, we will ask ourselves: what do these authors understand by «life» and «politics»? What relationship do they establish between both terms? And between life and power? What relationship do these terms hold in our days? What conceptions of biopolitics do their theories enable? Can life be a foundation for politics?

**Key Words:** Life, Politics, Biopolitics, Biopower, Form-of-life, Immunization.

## I. Introducción.

Como se sabe, entre 1974 y 1980<sup>1</sup> Foucault utilizó el concepto de biopolítica para abordar las modalidades a través de las cuales la vida de las poblaciones era incluida en los cálculos del poder político mediante formas de gestión administrativa que pudieran hacerla proliferar en el marco de la inclusión de los cuerpos y sus energías en el proceso productivo. Previamente, en *Las palabras y las cosas*, se había ocupado de estudiar el quiebre epistémico que implicó el advenimiento de la biología moderna.

Foucault muestra la emergencia conjunta del problema de la vida biológica de la población con el resto de los saberes modernos y esboza una microfísica del poder que da cuenta de esas transformaciones entre las cuales se da un paso de la primacía de la soberanía, que buscaba neutralizar el conflicto intersubjetivo bajo la amenaza del castigo —la posibilidad de hacer morir—, a una lógica gubernamental, bio-política, que busca asegurar y potenciar la vida biológica —hacer vivir. Este potenciamiento y normalización se dan en términos de disciplinas aplicadas a los cuerpos individuales y de una biopolítica que administra la vida de la población en tanto fenómeno de conjunto. Posteriormente, el francés se concentraría en las distintas formas históricas que asume la gubernamentalidad, desde el pastorado cristiano al neoliberalismo, desplazando su inicial acento en la medicalización y la normalización hacia la (auto)regulación económica.

Esta problemática ha tenido recepciones divergentes en el ámbito italiano, dando lugar a una serie de debates filosóficos en torno a la biopolítica. Según Roberto Esposito, Foucault no problematizaría de manera satisfactoria los conceptos de vida y política de los que se compone bio-política, dejaría un tanto indeterminados estos conceptos y los conjugaría de manera extrínseca. Ello habría habilitado interpretaciones tan diversas como la de Agamben, que se apoya en la distinción de *zoé* y *bíos* (vid. infra) como la noción de producción biopolítica de Hardt y Negri<sup>2</sup>, o la lectura de Lazzarato que busca redefinir el concepto de biopolítica, empezando por el propio concepto de vida en términos anorgánicos.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> El arco se abre con sus conferencias sobre “El nacimiento de la medicina social” y continúa al menos hasta el curso de 1979 *Nacimiento de la biopolítica*.

<sup>2</sup> Cfr. M. HARDT, & A. NEGRI, (2000; 2004; 2009).

<sup>3</sup> Cfr. M. LAZZARATO (2006).

En lo que sigue intentaremos caracterizar, en primer lugar, la especificidad que para Foucault tienen tanto el concepto biológico de *vida* como los dispositivos de poder a él conexos. Posteriormente, comentaremos los conceptos de *vida* y *política* en los trabajos de Giorgio Agamben y Roberto Esposito, para evaluar los alcances de sus aportes al tema. Sostendremos que en el planteo ontológico de Agamben y de Esposito se corre el riesgo de perder de vista la especificidad de la biopolítica contemporánea y de las prácticas a ella ligadas como así también de desplazar la problemática de la resistencia política al plano filosófico. Asumiendo que la vida y la política no pueden ser pensadas de manera extrínseca ni por fuera de los procesos históricos que las invisten, nos preguntaremos: ¿qué entienden nuestros autores por «vida» y «política»? ¿Qué relación se establece entre ambos términos históricamente? ¿Y entre vida y poder? ¿Qué relación mantienen en la actualidad? ¿Qué concepciones de la biopolítica habilitan sus miradas? ¿Puede la vida ser un fundamento de la política? ¿Y de la ontología?

## 2. La vida: una invención moderna.

Se quieren hacer historias de la biología en el siglo XVIII, pero no se advierte que la biología no existía (...) por una razón muy sencilla: la vida misma no existía. (M. FOUCAULT, 1968, p. 128).

Como sabemos, la indagación foucaultea parte de una clara distinción histórica entre diversos regímenes de saber y de poder. El nacimiento de la biopolítica coincidiría con la *episteme* moderna, puesto que es en ese marco que surge el moderno concepto de vida biológica y se configura como *a priori histórico* junto con el trabajo y el lenguaje. Ya en *Las palabras y las cosas* (1966) Foucault ironizaba sobre quienes querían hacer una historia de la biología cuando ni siquiera existía su objeto, la vida.<sup>4</sup> El advenimiento del moderno concepto de vida<sup>5</sup> implicó pasar de un *continuum natural*, propio de la *episteme*

<sup>4</sup> Entonces lo “único que existía eran los seres vivientes que aparecían a través de la reja del saber constituida por la *historia natural*” M. FOUCAULT (1968), p. 128. En este sentido, Emiliano SACCHI (2013) p.3 sostiene que es necesario poner en suspenso la existencia de la Vida para dar cuenta de la positividad de su nacimiento, de sus *condiciones de existencia* o *reglas de formación*.

<sup>5</sup> Por eso mismo no se concentra en la distinción *bíos/zoé* sino en el concepto moderno de biología. Como señala Renata Badii, para Foucault “Il prefisso «bio» di biopolitica non si riferisce alla «vita» in senso generico, bensì alla vita intesa in termini biologici, la vita pensata

clásica, a una ciencia biológica, donde la vida cumple un rol de objeto (semi)trascendental que subyace a sus distintas formas.<sup>6</sup>

Siguiendo esta inspiración foucaultiana, Davide Tarizzo sitúa el quiebre epistémico en Darwin,<sup>7</sup> quien desarrolla las nociones de *evolución*, *selección natural* y *autonomía*. Para Tarizzo, así como Kant establece la autonomía de la voluntad, Darwin establecerá la de la vida a partir de las lógicas de aseidad y autoinstitución, y este punto marca una inflexión que hace posible la moderna metafísica de la vida.<sup>8</sup> En efecto, con los conceptos de *variación*, *selección* y *adaptación*, la vida aparece como causa de las variaciones, con lo cual funciona como el *hypokeimenon* que está debajo de las diversas formas que asume. En este sentido, es la vida misma la que decide vivir, la que se elige a sí misma, como la voluntad en Kant: “Con esta decisión, la voluntad autónoma se filtra en la vida autónoma”.<sup>9</sup> En ese marco, la vida aparece con la biología moderna como una fuerza oculta detrás de los organismos y sus funciones, que instaura un *continuum* de la “vida misma, como una realidad supra y transorgánica que prevalece ontológicamente por sobre los seres vivientes tomados como individuos, poblaciones, especies...”.<sup>10</sup> En este sentido, si bien Cuvier introdujo las nociones de organización y función, Darwin ofrece las nociones de medio y población, niveles en los que intervendrá la biopolítica para el mejoramiento de la vida orgánica.<sup>11</sup>

dalla prospettiva di una scienza che ha come proprio oggetto la «materia vivente», e per la cui razionalità la distinzione classica tra *bios* e *zoé* perde completamente la propria rilevanza”. R. BADI, (2008) p. 42.

<sup>6</sup> M. FOUCAULT (1968) caps. VII y VIII

<sup>7</sup> Foucault sitúa el quiebre epistémico en Cuvier: “el evolucionismo constituye una teoría biológica, cuya condición de posibilidad fue una biología sin evolución —la de Cuvier...” M. FOUCAULT (1968) p. 288.

<sup>8</sup> “Detto altrimenti, nella teoria darwiniana noi vediamo all’opera lo stesso modulo speculativo che già era all’opera nella teoria kantiana della volontà. Il modulo in questione è quello dell’aseità, un modulo speculativo che pone al centro della sua intelaiatura argomentativa l’ipotesi di un Sé, ora la volontà ora la vita, che istituisce se stesso, ora volendosi ora vivendosi, e si risolve tutto in questa autoistituzione, in questa autonomia” D. TARIZZO, (2010) p. 107.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 122

<sup>10</sup> M. FOUCAULT, « La situation de Cuvier dans l’histoire de la biologie », 931-2, cit. en Mary Beth MADER (2011), trad. propia.

<sup>11</sup> E. SACCHI (2013) cap. 1.6.

En ese marco, Tarizzo sostiene que los modernos profesamos una religión de la voluntad autónoma desdoblada en una religión de la vida autónoma,<sup>12</sup> cuyo valor último sería la supervivencia de la nuda vida. La «ontología salvaje» de la vida es una ontología del sí mismo que desfonda las viejas ontologías de lo Uno. Una ontología de las intensidades, de la fuerza-de-vida en detrimento de las formas-de-vida.<sup>13</sup>

Ahora bien, para Foucault esa vida biológica —como la noción de población— es una construcción histórica que, introducida en el campo de lo visible, ha permitido al mismo tiempo gobernarla con mayor eficacia y menores costos.<sup>14</sup> Al mismo tiempo, el quiebre en ese *continuum* vital va a ser posibilitado por una noción biológica de *raza* apropiada por parte del Estado, que se vale de las teorías de la degeneración. Estas identifican las formas de anormalidad que ponen en peligro a la raza saludable o incluso a la vida humana como tal y que por ello deben ser conjuradas.<sup>15</sup> De allí el rol estratégico de la sexualidad, como punto de cruce de la normalización disciplinaria y la reproducción de la especie,<sup>16</sup> y, en particular, de las prácticas eugenésicas que estarán en el centro de la biopolítica de inicios del s. XX. De allí también la paradoja de un poder que, a la vez que asume la tarea de cuidar la vida de la población, ha producido muerte de manera inaudita.

Esta paradoja será retomada por Agamben y Esposito. Para Tarizzo, el primero analiza la grilla jurídica de la biopolítica —remontándola al nacimiento de la soberanía— y el segundo la grilla política —a partir de Hobbes. Tarizzo sostiene que la grilla metafísica no tiene más de dos siglos y que por ello el concepto de nuda vida es un concepto joven. Veamos cómo entienden esta problemática Agamben y Esposito.

<sup>12</sup> TARIZZO (2010) p. 168. Religión que tendría como corolario el racismo y la guerra de razas. (p. 169ss.)

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>14</sup> Cfr. J. REVEL (2008) p. 141ss. La autora recuerda que los biopoderes no son poderes biológicos sino dispositivos de sujeción y explotación, de captación y regulación de la existencia en sentido amplio y, por otro lado, que los análisis centrados, como el de Agamben y Esposito, en la biologización de la vida no deben olvidar que esta obedece a precisas determinaciones epistémicas.

<sup>15</sup> Cfr. M. FOUCAULT (2000) p. 65.

<sup>16</sup> Cfr. M FOUCAULT (1998) p. 176: “El sexo es, a un tiempo, acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie. Es utilizado como matriz de las disciplinas y principio de las regulaciones”.

### 3.1. La sacralidad de la nuda vida según Agamben.

Parecería que, en nuestra cultura, la vida fuese *lo que no puede ser definido, pero, precisamente por esto, lo que debe ser incesantemente articulado y dividido* (AGAMBEN, *Lo abierto*, p. 33)

El problema de la vida, en su relación con el obrar humano en general, y con la política en particular, atraviesa toda la obra de Agamben.<sup>17</sup> Ya en *El hombre sin contenido* (1970), en una línea cercana a las reflexiones arendtianas sobre la condición humana<sup>18</sup>, Agamben criticaba el predominio de la *praxis* y en particular del *trabajo* en la modernidad cuyo presupuesto es la existencia biológica y los procesos corporales, lo cual llevaría a una desaparición de la *poiesis*.<sup>19</sup> Allí empieza a delinearse una constante en la obra del autor en su búsqueda de una política que se distancie de la metafísica de la operatividad — que predominaría al menos desde Aristóteles—, que no se base en las necesidades biológicas, y que remita a la inoperosidad del hombre.

Sin embargo, en esta relación entre vida y política, el momento central lo constituye su genealogía y diagnóstico de la biopolítica contemporánea. Desplazando el análisis que había puesto en marcha Foucault, Agamben incluye las dimensiones jurídica y teológica como puntos de partida de su indagación para intentar responder a la pregunta benjaminiana por el origen del dogma de la sacralidad de la vida.<sup>20</sup> Para ello, Agamben retoma la relación benjaminiana entre la *nuda vida* y el derecho mediada por la violencia e indaga, entre otras cosas, qué podemos entender por *sacralidad* y por *vida*. Además, allí donde Benjamín señalaba que la nuda vida no podía ser lo sagrado, Agamben sostiene precisamente que lo sacro (*sacer*) es la propia nuda

<sup>17</sup> Para una reconstrucción exhaustiva del problema de la vida en Agamben junto con sus fuentes véase Edgardo CASTRO (2011) pp. 83-112. Este autor distingue siete conceptos de vida distintos en la obra del italiano que aquí no podemos abordar.

<sup>18</sup> H. ARENDT (2009; 2004) critica la centralidad de los procesos biológicos, del trabajo y de la esfera de la necesidad en general, en la vida y la política modernas.

<sup>19</sup> G. AGAMBEN (1995).

<sup>20</sup> W. BENJAMIN (1998). Este famoso pasaje benjaminiano es el incipit del trabajo de Tarizzo, aunque claramente el origen de dicho dogma es radicalmente distinto en su interpretación respecto de la de Agamben.

vida, pero en un sentido que excede lo religioso para situarse en el terreno de constitución de lo jurídico-político. ¿Pero qué concepto de vida está detrás de la idea de una vida *desnuda* y a la vez *sagrada*?

En *Homo Sacer* Agamben señala que los griegos tenían dos términos para referirse a la vida: *zoé* y *bios*.<sup>21</sup> La primera era la vida natural, común a todos los vivientes. La segunda era la vida cualificada política o culturalmente. Esta distinción es paralela a aquella entre *phoné* y *logos* sobre cuya articulación disyuntiva se funda, para Agamben, la máquina antropológica.<sup>22</sup> En ambos casos, la metafísica aristotélica no define la vida —ni la política, ni la condición humana— en sí mismas sino siempre a través de otra cosa, y más precisamente, mediante la exclusión inclusiva de uno de los términos que la conforman. Así como la *phoné* queda incluida mediante exclusión por el *logos*, la *zoé* —que en la esfera humana encontraba su lugar en el *oikos*— queda incluida en la *polis* mediante su exclusión.<sup>23</sup> Para Agamben la esfera política se funda precisamente en la exclusión inclusiva de la *zoé*, en una excepción (sacar fuera) que es un mecanismo propio de la soberanía. Esta es siempre ya biopolítica, porque se funda sobre un producto suyo: la *nuda vida*.

La figura paradigmática de esta nuda vida, vida sagrada, proviene del derecho romano arcaico: se trata del *homo sacer*, aquél que, habiendo sido banido, excluido de la comunidad, podía ser matado por cualquiera sin que ello supusiera un homicidio ni la posibilidad de un sacrificio. Esta es para Agamben una figura paradigmática del funcionamiento del poder soberano. La soberanía sería intrínsecamente biopolítica y el estado de excepción en el que la ley se aplica desaplicándose configuraría su esencia. En ese sentido, la soberanía establece con la nuda vida una relación de *bando*, de abandono a un poder absoluto de muerte. El *homo sacer* —figura simétricamente inversa a la

<sup>21</sup> Esta distinción ha sido cuestionada por distintos intérpretes, entre los cuales destaca J. DERRIDA (2008) p. 434 ss. y Laurent DUBREUIL (2006). Ambos intentan mostrar que esta distinción no era tan clara para los griegos, ni siquiera en Aristóteles que es la referencia principal de Agamben. Por el contrario, Edgardo CASTRO (2011) pp. 83-90, analiza dicha distinción en textos de Aristóteles y de gramáticos como Ammonio de Alejandría (s. IV d.c.) y Ptolomeo (s. II a.c.) donde aparece la expresión *bíos de logiké zoé*: la vida [bíos] es la vida [zoé] con lógos.

<sup>22</sup> Cfr. G. AGAMBEN (2005)

<sup>23</sup> “Tenemos que aprender... a pensar el hombre como lo que resulta de la desconexión de estos dos elementos [viviente y *logos*] y no investigar el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación. ¿Qué es el hombre, si siempre es el lugar —y, al mismo tiempo, el resultado— de divisiones y cesuras incesantes?”. G. AGAMBEN, p. 35

del soberano— se sitúa en una excepción tanto respecto del derecho humano como del divino.<sup>24</sup> La nuda vida es sagrada, pero en el sentido de esta doble excepción que la deja abandonada. El dogma de la sacralidad de la vida tendría un sentido y una profundidad histórica que Benjamin no había sospechado. “Sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte e insacrificable a la vez, es originariamente la vida incluida en el bando soberano, y la producción de la nuda vida es, en este sentido, la contribución originaria de la soberanía”.<sup>25</sup>

Según Agamben, la sacralidad sería “la forma originaria de la implicación de la nuda vida en el orden jurídico-político y el sintagma *homo sacer* designa algo como la relación «política originaria», es decir, la vida en cuanto, en la exclusión inclusiva, actúa como referente de la decisión soberana. La vida sólo es sagrada en cuanto está integrada en la relación soberana”.<sup>26</sup> En este sentido, el poder político mantendría con la *zoé* una relación de inclusión exclusiva. La nuda vida sería una vida ligada a un poder de muerte que la acecha y la conserva provisoriamente, pero al mismo tiempo la producción de la nuda vida es el fundamento oculto de ese bio-poder. Para Agamben, en virtud del proceso por el cual la excepción se convierte en regla, en la modernidad esta nuda vida es situada en el centro de la *polis*, y *bíos* y *zoé*, derecho y hecho, entran en una zona de indiferenciación. El estado de excepción se revelaría como el fundamento oculto del poder político y la nuda vida aparece como el lugar de organización del poder estatal y de la emancipación de él.<sup>27</sup>

En este contexto, la definición de la vida —como así también de humanidad y animalidad— sería siempre una decisión política en la que se cumple la tarea metafísica de articular (y separar) el viviente y el logos, la *zoé* y el *bíos*<sup>28</sup> y, en el límite, la vida que merece ser preservada de aquella que no merece ser vivida.<sup>29</sup> En la modernidad se daría una progresiva desaparición del *bíos* en la esfera pública a favor de la *zoé*. El estado de excepción virtual en el que vivimos sería consecuencia de que la *zoé* se coloca como el criterio último de legitimidad del poder político.

<sup>24</sup> G. AGAMBEN (1998) p. 107

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 109

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 111

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 19

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 17

<sup>29</sup> K. BINDING & A. HOCHÉ, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens. Ihr Maß und ihre Form*. Leipzig: Felix Meiner, 1920. Texto precursor del nazismo en las lecturas de Agamben y Esposito.

Para abonar su hipótesis, Agamben constata que si bien el latín reúne en el término *vita* lo que los griegos distinguían entre *bíos* y *zoé*, el único momento en el que la noción de vida adquiere un sentido jurídico es con la *vitae necisque potestas*. Es decir que la vida se inscribe en el derecho sólo como contrapartida de un poder absoluto de muerte. El *imperium* del magistrado sería la extensión de este derecho de muerte del *pater familias* a todos los ciudadanos.<sup>30</sup> La *vida sagrada* aparece entonces como la zona de indistinción, una tierra de nadie, en que *bíos* y *zoé*, implicándose y excluyéndose recíprocamente, se constituyen.<sup>31</sup>

En este sentido, mientras Foucault señalaba la discontinuidad entre la concepción aristotélica y la moderna<sup>32</sup>, donde la vida biológica emerge en el campo de lo visible<sup>33</sup> y lo enunciable y surgen formas de ejercicio del poder específicas sobre el hombre como viviente,<sup>34</sup> Agamben se concentra en el «*además*» que articula *zoé* y *bíos* donde vemos aparecer la excepción soberana, que se configura como una lógica metahistórica de la política occidental. No sólo la concepción de la vida es pensada en una continuidad entre Antigüedad y Modernidad<sup>35</sup> sino que también la política marcaría una prolongación que va de la polis griega a los Estados territoriales y de población modernos.

El esquema “continuista” no cambiará sustancialmente cuando Agamben realice una arqueología de la *oikonomía* y de la *gloria*. Allí se acerca explícitamente a Foucault, abandonando la superposición inmediata de soberanía y biopolítica y reconociendo la racionalidad económico-administrativa o gubernamental que tiene la gestión de la vida en Occidente. Sin embargo, también en este caso privilegia el terreno teológico, estableciendo una continuidad más profunda que se remonta al nacimiento de la teología cristiana<sup>36</sup> y a los debates sobre el ser y la praxis divinas.<sup>37</sup> Además,

<sup>30</sup> G. AGAMBEN, (1998), p. 114-15

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>32</sup> También Arendt (2009) marcaba esta discontinuidad, señalando que la centralidad del trabajo y la emergencia de lo social eclipsaban a la política como esfera de la acción.

<sup>33</sup> Cfr. M. FOUCAULT (1968)

<sup>34</sup> “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” M. FOUCAULT, (1998) p. 173

<sup>35</sup> Por ejemplo, cuando estudia la «máquina antropológica» y el misterio práctico-político de la separación de humanidad y animalidad, vida nutritiva y de relación, de Aristóteles a Bichat. Cfr. AGAMBEN (2005), *passim*.

<sup>36</sup> Sostiene Agamben: “la sombra que la presente interrogación teórica proyecta sobre el pasado llega, aquí, mucho más allá de los límites cronológicos que Foucault le ha asignado a su genealogía: hasta los primeros siglos de la teología cristiana, que ven la primera e incierta

también allí aparece la lógica metahistórica de la excepción, ligada a la noción de gloria. En este sentido, aunque complejiza su mirada sobre el poder y reconoce la pérdida de centralidad del poder soberano, nuevamente se presenta un envío originario que subyace a los cambios históricos y que desdibuja la especificidad moderna y contemporánea de la bio-política.<sup>38</sup>

### 3.2. Vida eterna y forma-de-vida.

Como anticipamos, Agamben continúa su arqueología del poder en Occidente en *Estado de excepción* (2003) y en *El reino y la gloria* (2007). En el primer libro aparece desarrollada la distinción entre *auctoritas* y *potestas*, entre un poder soberano trascendente y un poder de ejercicio, más cercano a la noción de gobierno. En el segundo, el autor hace lugar a un estudio de la *oikonomía*, distinguiendo más claramente el gobierno biopolítico-económico inmanente de la trascendencia del poder soberano, pasando a formar ambos un sistema bipolar que llama *máquina gubernamental*. Si bien la vida que se administra es la *zoé*, en ese texto el concepto de nuda vida desaparece. De todos modos, la *zoé* de la que se ocupará principalmente Agamben en este caso es la *zoé aionios* [vida eterna], que nombraba el destino de los justos en el eón futuro.<sup>39</sup> Esta vida eterna sería capturada por el dispositivo de la Gloria —que articula el poder soberano y el gubernamental— cuyo centro inoperante se mantiene gracias a la glorificación de la doxología y del actual consenso mediático en las democracias espectacularizadas.<sup>40</sup>

Para Agamben, una vida auténticamente política es aquella consignada a la inoperosidad propia del hombre y es por ello que se concentra desde el inicio de su obra en el problema de la operatividad que habría eclipsado la posibilidad de una política asignada a la consecución de una vida feliz.<sup>41</sup> La *zoé aionios* plantea el desafío de profanar ese trono vacío que ha capturado, sacralizado, esa inoperosidad. Sólo así se puede celebrar un *shabbat* del

elaboración de la doctrina trinitaria en la forma de una *oikonomía*". (2008), p. 9.

<sup>37</sup> *Ibid.*, cap. 3

<sup>38</sup> Una discusión exhaustiva de la apropiación agambeniana de Foucault puede encontrarse en Anke SNOEK (2010) y J. BUSSOLINI (2010).

<sup>39</sup> G. AGAMBEN (2008) p. 429.

<sup>40</sup> *Ibid.*, cap. VIII

<sup>41</sup> La última estación en este recorrido iniciado en 1970 con *L'uomo senza contenuto* es su libro *Opus Dei* (2012).

hombre (y del animal)<sup>42</sup>, de aquel viviente que tiene a la política como actividad propia precisamente porque no tiene una vocación específica asignada por su biología.

Como señala Castro, la noción de *zoé aionios* puede ser explicada a través de los conceptos de *vida mesiánica*, *potencia-de-no* e *inoperosidad*,<sup>43</sup> los cuales están íntimamente ligados. El primer concepto remite al *hos me* paulino, al vivir *como si no*, es decir a desactivar (*katargein*) las identidades y las condiciones jurídicas de partida, produciendo un resto.<sup>44</sup> Esto es posible a partir del uso<sup>45</sup> (*chresis*), término central para entender las nociones de *profanación* y de *forma-de-vida*. La *potencia-de-no* es la principal categoría utilizada por Agamben para elaborar una nueva ontología de la inoperosidad, recuperando la posibilidad abierta y abandonada por Aristóteles de pensar una potencia que no necesariamente se traduzca en acto. La *profanación*, por su parte, remite al uso común de lo que había sido previamente separado, consagrado.<sup>46</sup>

Esto nos lleva a la problemática de la vida en cuanto *ethos*, que remite al habitar propio del hombre sin fundamento natural.<sup>47</sup> Esta vida es la vida ejemplar, la vida de la singularidad cualquiera, que en su coincidencia de ser y modos, traza una diagonal entre lo universal y lo particular.<sup>48</sup> Agamben piensa en una vida política, singular, que pertenece a una comunidad sin otra condición de pertenencia que la pertenencia misma, desactivando los fundamentos identitarios o aquellos indecibles que fundaban la comunidad humana en la exclusión sacrificial.<sup>49</sup> Al mismo tiempo, está pensando en una noción de vida como *inmanencia absoluta*, donde la vida ya no es el conjunto de funciones que resisten a la muerte (Bichat), ni la vida nutritiva de

<sup>42</sup> Cfr. AGAMBEN (2005)

<sup>43</sup> E. CASTRO, (2011) p. 104ss.

<sup>44</sup> “*La vocación mesiánica es la revocación de toda vocación*”. G. AGAMBEN, (2006) p. 33.

<sup>45</sup> “Vivir mesiánicamente significa usar la *klesis* y, a la inversa, la *klesis* mesiánica es algo que sólo se puede usar, no poseer”. *Ibid.*, p. 35

<sup>46</sup> Cfr. G. AGAMBEN, “Elogio de la profanación”. En (2005b)

<sup>47</sup> E. CASTRO, (2011) p. 95. Esta problemática del *ethos*, más allá de la distinción *bíos/zoé* aparece en el “último” Foucault, quien, con la noción de «*techné tou biou*» remite al *bíos* como objeto de cualificación ética. Cfr. O. MARZOCCA (2008)

<sup>48</sup> A. BADIOU (2001)

<sup>49</sup> Desde el comienzo Agamben buscaba pensar el tener-lugar del lenguaje, la comunicabilidad en cuanto tal, una lengua infantil que no remita a algún fundamento negativo. Es sólo en ese marco que el *ethos* del hombre podía ser pensado. Cfr. AGAMBEN (2007 y 2003).

Aristóteles, sino virtualidad, contemplación, beatitud y deseo autoinmanente.<sup>50</sup>

Agamben piensa esta vida singular, inmanente, en la cual no cabe establecer cesuras biopolíticas, con la noción de *forma-de-vida*, que configura la contracara de la *nuda vida* porque desactiva las máquinas gubernamental y antropológica a partir del *uso*. En su genealogía de la forma-de-vida y de las reglas monásticas, Agamben advierte que los monjes buscaban fundar una comunidad cuyos miembros no se obligan a determinados actos sino que ponen en juego su propia forma de vida, donde *regula* y *vita* coinciden inmanentemente. Una vida común [*koinos bios*]<sup>51</sup> donde se pasaría del plano de la *praxis* y el actuar al de la forma de vida y del vivir, dislocando la ética y la política de la relación entre norma y acción a la de una forma de vida no reconducible ni al derecho ni a la moral.<sup>52</sup> En esa regla-de-vida, donde ambos términos son genitivos subjetivos y objetivos recíprocamente, surge lo que los franciscanos llamarán *uso*<sup>53</sup> que, opuesto al consumo que destruye su objeto, se relaciona con un vivir que se da y se hace forma,<sup>54</sup> y que renuncia a la propiedad. Agamben concluye que el sintagma franciscano *regula et vita* implica la neutralización y transformación de ambas en una forma-de-vida, abriendo la posibilidad de una vida y una *praxis* humana por fuera de las determinaciones del derecho y de la propiedad, reivindicando la pobreza y el uso.<sup>55</sup>

La cuestión para Agamben es cómo traducir el uso, pensado como tal y no sólo en su oposición al derecho, en una nueva ética y en una forma de vida.<sup>56</sup> Conectando estas reflexiones con las anteriores, podemos decir que esta forma-de-vida implicaría remontarse a una experiencia previa a las separaciones de *bios* y *zoé* y pensar una política fuera del paradigma de la *oikonomía* y de la soberanía. Es decir que una vida feliz no puede estar ligada a las necesidades de la nuda vida sino a “una «vida suficiente» y absolutamente profana, que haya alcanzado la perfección de la propia potencia y de la propia comunicabilidad, y sobre la cual la soberanía y el derecho no tengan ya control alguno”.<sup>57</sup>

<sup>50</sup> G. Agamben, “L'immanenza assoluta”, (2007b).

<sup>51</sup> G. AGAMBEN (2011) p. 77, *passim*.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 81

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 92

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 131

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 137

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 178

<sup>57</sup> G. AGAMBEN (2001) p. 97

\*\*\*

Como vemos, junto a la grilla jurídica de la biopolítica Agamben coloca la teológico-metafísica, proyectada hacia los orígenes de la política occidental. En ese marco, la nuda vida representa un fenómeno originario, mientras que la vida biológica moderna seculariza tendencias ya presentes en la inclusión exclusiva de la *zoé* en la *polis* o en la gestión *oikónomica* del mundo. De esta manera, Agamben intenta diagnosticar las modalidades según las cuales la vida humana es separada de su forma y, así, expuesta a una muerte impune o a una administración que la somete y animaliza. Por ello busca pensar una forma-de-vida que revierta el reduccionismo biológico moderno con sus dispositivos conexos y reconecte la política con su vocación por posibilitar una «vida feliz» y en común, sin obras por realizar. ¿Pero es posible reinstaurar en nuestros días una noción de vida feliz remitiéndose al pensamiento griego o a los albores de la modernidad? ¿Pueden los monasterios franciscanos servirnos como paradigmas para la política actual?

Si bien Agamben reconoce distinciones epocales en el concepto de vida, analizando diferentes usos y significados del término en la antigüedad y en la modernidad, estos quiebres son abordados desde un punto de vista ontológico a través de su arqueología paradigmática de las signaturas<sup>58</sup>, sin atender con igual énfasis a los quiebres epistémicos que sufre la noción de vida. Así, la especificidad de los saberes modernos y contemporáneos sobre la vida, sobre la que se apoyan los dispositivos de poder actuales, queda aplanada en una continuidad milenaria de dispositivos de matriz teológica, algo que contrasta en buena medida con la perspectiva genealógica foucaultea.<sup>59</sup>

Incluso allí donde sería posible indagar la racionalidad específica de un poder de gestión gubernamental, Agamben prefiere pensarlo como la secularización ya no de la teología política sino de la teología económica. De esta manera, la «máquina gubernamental», la «máquina antropológica», la

<sup>58</sup> Si bien Agamben, en *Signatura rerum*, remite su modo de entender la arqueología, los paradigmas y las signaturas a los textos de Foucault, es inevitable advertir la ontologización y la búsqueda de explicaciones unitarias que contrastan fuertemente con la perspectiva del francés. Algo similar sucede en el caso de Esposito (vid. infra), quien recupera la genealogía foucaultea, pero busca resolver sus “contradicciones” mediante el paradigma inmunitario.

<sup>59</sup> Por el contrario, Ottavio MARZOCCA (2008) recuerda que la genealogía foucaultea muestra precisamente que la inadecuación de los dispositivos de la soberanía para administrar la vida hizo que el Estado moderno se dotase de saberes e instrumentos de gobierno específicamente biopolíticos, los cuales tienen un efecto de desterritorialización y des-soberanización.

«ontología de la operatividad», incluso la «democracia consensual», encuentran sus fundamentos en el origen de Occidente. El riesgo es que en esa continuidad fundamental, la especificidad de las relaciones entre vida y política en la actualidad quede velada y, por ende, no comprendamos adecuadamente el funcionamiento de las relaciones de poder en nuestras sociedades.

#### 4. Esposito: Vida y política en el paradigma inmunitario.

La cuestión del origen también es recurrente en la obra de Esposito, compareciendo en muchos de los títulos de sus libros. Esposito sostiene que el origen es siempre contemporáneo al presente y que debe ser reactivado como recurso energético para no ser sufrido como un retorno espectral.<sup>60</sup> Por otro lado, al igual que Agamben, le va a dar un lugar privilegiado a la etimología en sus estudios arqueológicos. Sin embargo, Esposito piensa la relación entre vida y política en la modernidad según el paradigma de *inmunización*, que designa una forma de protección de la vida mediante aquello que la niega. Dicho paradigma, con sus vectores biomédico y jurídico, le permitiría pensar la especificidad de la biopolítica moderna, buscando una explicación genealógica de nuestro presente alternativa al paradigma de secularización y a la ética de las profanaciones de Agamben, porque marcaría un corte con la teología.<sup>61</sup>

En ese contexto, Esposito marca la especificidad de la biopolítica moderna, refiriéndola “a la implicación cada vez más intensa y directa que se establece, a partir de (...) la segunda modernidad, entre las dinámicas políticas y la vida humana entendida en su dimensión específicamente biológica”.<sup>62</sup>

Ya a partir de Hobbes la conservación de la vida se transforma en el objetivo primordial del poder político, estableciendo un corte definitivo con el

<sup>60</sup> R. ESPOSITO (2007) p. 25. Esta reproposición del origen, categoría cuestionada por Foucault y Deleuze, referentes permanentes de Esposito en los últimos años, es subrayada por D. TARIZZO (2011).

<sup>61</sup> “Anche l’idea di profanazione... resta pur sempre... tributaria del lessico teologico”. R. ESPOSITO (2007), p. 243. Esposito reitera esta idea en “Il *munus* da cui non siamo esonerati: pensare il comune nell’ambito del bíos”. (2012), p. 50 y R. ESPOSITO (2013). Sin embargo, cabe preguntarse hasta qué punto la teoría de Esposito no necesita de la teología política como referente negativo de su propia visión. Tanto la noción de lo impolítico como la de lo impersonal aparecen como figuras deconstructivas de la teología política, afirmando por esa vía su persistencia y vitalidad.

<sup>62</sup> R. ESPOSITO (2008) p. 205 y (2006) p. 7

pensamiento precedente, según el cual el mantenimiento y la reproducción de la vida pertenecían a una esfera no política, económica en sentido clásico.<sup>63</sup> En este sentido, la propia modernidad es entendida como un intento de respuesta a las demandas de protección que surgen de la vida tras la caída de la inmunidad natural que la perspectiva trascendente de matriz teológica aseguraba a la experiencia humana. El hombre moderno se enfrenta a la realidad de una vida remitida a sí misma y que por ello requiere, según Esposito, de aparatos inmunitarios artificiales que la protejan.

En ese marco, las categorías políticas tradicionales van quedando subsumidas a la exigencia cada vez mayor de una protección sin mediaciones de la vida por parte del poder político. Este proceso se consuma definitivamente en las primeras décadas del siglo pasado, cuando emerge el léxico biopolítico como tal y se llega a una superposición inmediata entre política y *bíos*<sup>64</sup> donde el mantenimiento y desarrollo de la vida “se convierte en la apuesta decisiva de los conflictos políticos” y “la misma política tiende a configurarse siguiendo modelos biológicos y, en particular, médicos”.<sup>65</sup>

En ese marco, para Esposito no se trataría de buscar la relación vida-política en los pliegues del poder soberano que la incluye excluyéndola, porque la soberanía debe ser entrelazada con el paradigma inmunitario, donde la biopolítica busca salvar, proteger, desarrollar la vida en su conjunto aunque siempre por vía negativa.<sup>66</sup>

A su manera, Esposito se propone retomar de manera crítica la línea de Foucault, que reconoce la historicidad de la propia naturaleza y de las ideas que de ella nos hacemos, la inclusión del cuerpo viviente en dispositivos de saber-poder, y fundamentalmente el carácter bio-político del poder en la modernidad.<sup>67</sup> Esposito identifica la historicidad de la vida en el evolucionismo darwiniano<sup>68</sup> y recupera los desarrollos de Foucault en torno al poder, señalando que la «guerra de razas» como clave hermenéutica nos colocaría de lleno en el elemento étnico, *vital*, como sujeto y objeto del conflicto. Para Esposito, la colonización del derecho por el saber médico obedece a que en la modernidad caen las mediaciones que tradicionalmente existieron entre la

<sup>63</sup> R. ESPOSITO (2008) p. 206/8

<sup>64</sup> *Ibid.*, 207 / 9

<sup>65</sup> *Ibidem.*

<sup>66</sup> Roberto ESPOSITO, (2005) p. 197

<sup>67</sup> Roberto ESPOSITO, (2006b) cap. 1.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 49

política y la vida y esta entra en los mecanismos de gobierno de los hombres. Por un lado, todas las prácticas gubernamentales se dirigen a la vida y, por otro, la vida entra en toda su extensión y duración en el juego del poder.

Sin embargo, Esposito sostiene que en Foucault no quedaría claro si la vida pone un freno a la política o si esta sojuzga la potencia innovadora de aquella.<sup>69</sup> Para Esposito esto obedece a una indeterminación en el francés en cuanto a la relación entre poder soberano y biopolítica<sup>70</sup>, lo que decretaría la ambigüedad de su pensamiento sobre la última, tanto en su sentido como en sus alcances temporales. Del mismo se puede colegir tanto una política *de la vida* como una política *sobre la vida*, una realidad moderna o una que surge del fin de la modernidad, una superposición y una oposición.

Esto mismo sucede a propósito de la relación entre totalitarismo y modernidad. Si Foucault aceptara la indistinción de soberanía, biopolítica y totalitarismo, debería ver en el genocidio un resultado inevitable de la modernidad. Si prevaleciera la diferencia, no podría explicar la aparición de la muerte en el círculo de la vida. Según Esposito, Foucault hipotetiza, por una parte, una especie de retorno fantasmático del paradigma soberano dentro del horizonte biopolítico. Por otro lado, parece señalar que fue la desaparición del paradigma soberano el que liberó una tal fuerza vital que se volcó contra sí misma.<sup>71</sup>

En ese marco, Esposito sostiene que si bien Foucault ha pensado como pocos la cuestión del poder, no ha articulado satisfactoriamente un concepto de política, al punto de superponer los conceptos de biopoder y biopolítica. Otro tanto sucedería con el concepto de vida, del cual faltaría determinar su estatuto epistemológico y si puede existir una nuda vida o si la misma siempre

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 26 y 55

<sup>70</sup> “Así como el modelo soberano incorpora en sí mismo el antiguo poder pastoral... el biopolítico lleva en su interior el acero afilado de un poder soberano que a un tiempo lo hiende y lo rebasa. Si se toma en consideración el Estado nazi, puede decirse indistintamente, como hace Foucault, que fue el viejo poder soberano el que utilizó en su favor el racismo biológico surgido inicialmente en su contra; o bien, por el contrario, que el nuevo poder biopolítico se valió del derecho soberano de muerte para dar vida al racismo de Estado. Ahora bien: si se recurre al primer modelo interpretativo, la biopolítica se torna una articulación interna de la soberanía; si se privilegia el segundo, la soberanía se reduce a una máscara formal de la biopolítica”. *Ibid.*, p. 67

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 68.

posee ya algún tipo de forma.<sup>72</sup> Por último, Esposito sostiene que en Foucault, vida y política parecen articularse de manera extrínseca.

Precisamente el paradigma inmunitario le permitiría articular estas cuestiones. En el plano temporal, posibilita identificar la especificidad de la biopolítica moderna, ya que “sólo la modernidad hace de la autoconservación del individuo el presupuesto de las restantes categorías políticas”.<sup>73</sup> A nivel categorial, le permite plantear la articulación entre vida y política a través del *cuero*, donde la inmunización conserva la vida mediante su negación.

En este sentido, la inmunidad se coloca en el cruce de vida y derecho a la vez que conjugaría la vida con la política de manera intrínseca porque la inmunidad no vincula la vida con el poder sino que es *el poder de conservación de la vida*. No existe poder exterior a la vida y no hay vida por fuera del poder: la política es el instrumento para mantener con vida a la vida.<sup>74</sup> Así, este paradigma permitiría articular la versión afirmativa y la negativa de la biopolítica puesto que la negación es el modo en que la vida se conserva a través del poder.

En ese marco, la tanatopolítica surge cuando este pliegue inmunitario se cruza con formas exacerbadas de nacionalismo y de racismo, donde la existencia de las otras razas y pueblos llega a ser considerada como un obstáculo a la pureza y la expansión de la propia. Ello marcaría la discontinuidad del nazismo tanto con la modernidad que lo precede como con el comunismo, la cual sería oscurecida por la categoría de “totalitarismo”. Para Esposito, la subordinación de la filosofía a la biología producida por el nazismo señalaría el punto de ruptura “no sólo respecto de un pasado genérico, sino de la propia biopolítica moderna”.<sup>75</sup> La inédita «biocracia» nazi instituye una dialéctica tanatopolítica que condiciona “la potenciación de la vida a la consumación cada vez más extendida de la muerte”.<sup>76</sup> El nazismo lleva la biologización de la política a un umbral nunca antes alcanzado, utilizando la matanza medicalizada para regenerar a la sociedad, y eso es lo que lo hace actual, dado que medicalización y biologización son procesos que continúan extendiéndose.<sup>77</sup>

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 72

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 17

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 74

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 179

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>77</sup> En términos del Foucault del *Nacimiento de la biopolítica*, las teorizaciones de Agamben y

Ahora bien, la noción de vida biológica supone la centralidad del cuerpo en la política, pues “*sólo en la dimensión del cuerpo se presta la vida a ser conservada como tal por la inmunización política*”.<sup>78</sup> Para Foucault, el cuerpo es el lugar donde se cruzan los dispositivos de poder: cuerpos individuales en la anatomopolítica de las disciplinas, y cuerpo colectivo de la población en la biopolítica. Sin embargo, Esposito señala que en ambos casos Foucault entiende al cuerpo como una unidad funcional cerrada mientras que aquél, retomando a Donna Haraway y a Jean-Luc Nancy, entiende al cuerpo como un constructo abierto atravesado por la técnica.<sup>79</sup> Las tecnologías como el implante y la inseminación artificial, pero también el caso más elemental del embarazo, lo llevan a teorizar una *inmunidad común*, es decir, una forma de inmunidad que tendría resultados objetivamente comunitarios y que permitirían atisbar una «biopolítica afirmativa». En el caso del *embarazo*, sería la diferencia y no la identidad la que haría posible la fecundación, la coexistencia del feto y la madre.<sup>80</sup> Esta metáfora implicaría pensar al conflicto y la diferencia como condición de posibilidad de la vida y la coexistencia.

Por otro lado, Esposito busca pensar una biopolítica afirmativa en la inversión de los dispositivos desplegados por el nazismo. En ese marco, frente a la normativización de la vida, a la doble clausura del cuerpo y a la supresión anticipada del nacimiento,<sup>81</sup> Esposito va a proponer pensar una norma inmanente a la propia vida (Canguilhem), una ontología de la carne (Merleau-Ponty) y una idea del nacimiento como lógica constante en la vida (Simondon).<sup>82</sup>

Posteriormente, frente a la despersonalización producida por la tanatopolítica nazi, Esposito va a profundizar en un pensamiento de la vida

Esposito podrían pensarse en términos de una fobia al Estado, olvidando que el problema central es el del gobierno. Para Foucault, totalitarismos y liberalismo no remiten a la gubernamentalidad estatal sino a su descomposición. El nazismo puede ser entendido en términos de gubernamentalidad de partido. FOUCAULT (2007) p. 224. Por otro lado, la gubernamentalidad neoliberal, que es la que predomina en occidente en las últimas décadas, se constituye en oposición al nazismo ya a partir del ordoliberalismo alemán. Foucault (2007) p. 135.

<sup>78</sup> R. ESPOSITO (2005) p. 160

<sup>79</sup> De todos modos, Foucault problematiza la relación entre intervención en la constitución genética de la descendencia y capital humano ya no en términos de racismo sino en términos económicos. (2007) p. 267-69

<sup>80</sup> M. FOUCAULT (2007) p. 241ss

<sup>81</sup> Cfr. R. ESPOSITO (2006b) caps. 4 y 5.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 235ss

impersonal, cuyos primeros esbozos encuentra fundamentalmente en Simondon, Foucault y Deleuze.<sup>83</sup> Más allá del *sujeto* y del dispositivo excluyente de la *persona*, esta reflexión sobre la *vida* como *inmanente*, *singular* e *impersonal*, que encontraría antecedentes en la tradición italiana, permitiría abrir una brecha en el horizonte inmunitario moderno. En ese marco, la política pone en juego la *vida*, entendida como conjunto de impulsos, deseos, y necesidades que atraviesan el *cuerpo* de los individuos y las poblaciones.<sup>84</sup>

Para Esposito, a partir de este concepto de *vida* ligada a la *política* y la *historia* y, por ende, a la *corporalidad*, e incluso a la *técnica*, se haría posible pensar el sujeto libre del dispositivo que lo separa de la propia sustancia corpórea y de reanudar su nexo constitutivo con la comunidad<sup>85</sup>, radicándolo profundamente en el ritmo productivo de la vida humana,<sup>86</sup> en el mundo común en su inagotable potencia vital.<sup>87</sup> En ese marco, las formas de vida son entendidas como modos, impersonales y singulares, de sustraerse a la dialéctica entre sujeción y subjetivación. La vida no es presupuesta a los sujetos que la encarnan sino pensada como “la sustancia viva de su infinita singularidad”.<sup>88</sup> Se trataría, como en Agamben, de repensar la conexión entre vida y pensamiento, fuerza y forma, evitando cesuras arbitrarias que puedan derivar en nuevas formas de exclusión.

\*\*\*

<sup>83</sup> Cfr. R. ESPOSITO (2007) cap. 3. Por el contrario, J. REVEL (2008) critica las nociones del *cualquiera*, lo *impersonal* y lo *preindividual* por suponer lo común como precedente y no como resultado de la producción política y de la invención de modos de vida compartidos. Una discusión sobre lo impersonal en Esposito, que hemos analizado en otro artículo, se encuentra en los textos compilados en L. BAZZICALUPO (comp.) (2008).

<sup>84</sup> R. ESPOSITO (2007) p. 26-27

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 32-33

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 251

<sup>87</sup> E. Lisciani Petrini, quien busca pensar un sujeto impersonal, señala algunos riesgos en esta visión de la *vida* impersonal que consideramos exagerados: 1) si se piensa lo impersonal en el terreno de lo preindividual se cae en una nueva forma de fundamento metafísico; 2) la inmanencia sólo puede ser experimentada con la locura o la muerte, 3) si las multitudes se mantienen juntas a partir del dato biológico transindividual e impersonal se corre el riesgo de adherir a las fuerzas pulsionales ligadas a ese estrato, es decir, a la lógica nazi de adherir impersonalmente a las leyes de la naturaleza o a formas arcaicas de sociedad que no poseían la noción de individuo consciente. Cfr. “Per una «filosofia dell’impersonale»: in dialogo con Roberto Esposito”, en L. BAZZICALUPO (comp.) (2008) p. 51-52

<sup>88</sup> R. ESPOSITO (2007). Cfr. G. DELEUZE (1996).

Como vemos, Esposito intenta resaltar: 1) el carácter intrínseco e históricamente variable de la relación vida-política-poder; 2) el carácter originariamente técnico de la vida humana: junto al *bíos* y la *zoé* siempre estuvo la *techné*; 3) la posibilidad de invertir los dispositivos tanatopolíticos apoyándose en una tradición filosófica de la inmanencia que recupere la singularidad de *una* vida.

A diferencia de la «hipótesis continuista» de Agamben, Esposito intenta marcar la especificidad de la biopolítica moderna a partir de su contenido inmunitario, buscando complementar así los análisis de la biopolítica en Foucault. Sería la lógica inmunitaria de protección negativa la que explicaría que la biopolítica moderna emplee formas de desocialización e incluso de muerte para el sostenimiento de la vida. En esta óptica, la muerte puede ser un pliegue interno de la vida, una modalidad de su propia conservación. Este paradigma lo lleva a considerar a la vida como constitutivamente atravesada por la historia, la técnica y la política, y encuentra en la tradición italiana una reflexión sobre la vida capaz de pensar lo común por fuera de las lógicas trascendentales del Sujeto, la Soberanía y la Razón, para aprehender la vida en su singularidad corpórea y mundana. Sin embargo, esta noción filosófica de la vida lleva a desdibujar nuevamente su especificidad histórica, escapando por el atajo de la ontología al problema del saber-poder que el propio autor tematiza. Por otra parte, corre el riesgo de instaurar a la vida en el lugar del fundamento dejado libre por el sujeto.<sup>89</sup>

Es más: Esposito le critica a Foucault una indeterminación en cuanto al *status* epistemológico de la vida, pero esta cuestión no parece quedar resuelta por el italiano, pues para responder a ello deberíamos actualizar el diagnóstico en torno a las verdades que se elaboran actualmente en torno a la vida — postorgánica, postgenómica (Rose), informatizada— y a sus efectos de poder.<sup>90</sup> En ese sentido, más problemática que la inmunización parece actualmente la genitización e informatización de la vida, según la lógica de la biología molecular y las biotecnologías, en la era informacional del patentamiento y modificación de las formas vivientes.<sup>91</sup>

<sup>89</sup> Cfr. D. TARIZZO, (2010) p. 122; E. LISCIANI PETRINI, (2008), p. 51-52

<sup>90</sup> Cfr. E. SACCHI, (2013) N. ROSE, (2006); R. CICCARELLI, “Il potere biotecnologico. La vita nell’epoca della sua costituzione postgenomica” en AAVV (2008) pp. 73-82.

<sup>91</sup> Como sostiene Marzocca, ya desde el ejemplo nazi, el biopoder contemporáneo se renueva con los recursos no de la inmunología sino de la genética. O. MARZOCCA, (2009).

Por todo lo dicho, en lugar de buscar una explicación unitaria que resuelva las “contradicciones” de Foucault, sería más productivo asumir que lo contradictorio y ambivalente son los propios procesos a analizar. Al mismo tiempo, aunque indispensables, los grandes textos de la tradición filosófica no pueden proveer las bases de una «biopolítica afirmativa».<sup>92</sup> En todo caso, si «otra biopolítica es posible», deberá ser analizada en el terreno de las prácticas políticas. De lo contrario, la ontología termina compensando una falta de política.<sup>93</sup>

##### 5. Palabras finales.

En este escrito hemos comenzado por comentar el carácter moderno del concepto biológico de vida y de su metafísica correlativa, a partir de lo cual se hizo posible la biopolítica, tanto en sus derivas regulatorias como normalizadoras. En ese gesto anticipábamos una crítica a la extensión indebida de los alcances temporales y funcionales de estos conceptos. A partir de allí, hemos intentado caracterizar la relación que Agamben y Esposito establecen entre vida y política, concentrándonos especialmente en el primer término de la díada, para comprender los sentidos asignables a esta realidad y sus alcances temporales, como así también sus potencialidades políticas.

Los autores analizados reconocen la íntima relación entre vida y política. Muestran que el concepto de vida en sus usos filosóficos puede asumir distintos sentidos, pero que adquiere efectos de poder específicos cuando se lo usa en ámbitos científicos y políticos. Así, advierten un proceso de *biologización* no sólo del concepto de vida sino también de la política *tout court*. Si antiguamente la política era la esfera de la libertad respecto de las necesidades biológicas, en la modernidad son las necesidades biológicas las que dictan el pulso de la política. Que ese dictado se haya dado bajo la sombra acechante de la muerte es algo que nuestros autores consideran consecuencia de esa biologización y medicalización de la política, sea en términos de inmunización (Esposito), sea en términos de una excepción soberana que se vale del saber médico (Agamben).

<sup>92</sup> Dicho sea de paso, ¿acaso no es toda biopolítica afirmativa, constructiva, pues no interviene prohibiendo sino regulando, incitando, produciendo, “haciendo vivir”?

<sup>93</sup> Lo que lleva a TARIZZO (2011) a denunciar en la filosofía italiana actual una “theory for theory’s sake”.

En este sentido, distanciándose de Foucault, Agamben sostiene que la vida sagrada, hoy secularizada en vida biológica, entra en la política y en el derecho en tanto nuda vida expuesta a la muerte impune por parte del soberano. La biopolítica sería así cooriginaria respecto de la soberanía. Para escapar de esa relación buscará pensar una forma-de-vida que se sitúe por fuera de esos dispositivos de captura y muerte: la *vida mesiánica*, que se haría posible a partir de la *profanación* de los dispositivos de poder para restituir los elementos sacralizados al *uso* común, donde la regla ya no se imponga a la vida desde el exterior sino que sea inmanente a ella.

Esposito sostiene que la relación entre vida y política se hace inseparable a partir de la modernidad, en la cual el objetivo de la política pasa a ser la conservación de la vida a través de una dialéctica inmunitaria donde la vida en común es parcialmente «sacrificada». Con el nazismo, la inmunidad se vuelve contra el propio cuerpo que debía proteger. Sin embargo, Esposito considera posible y necesario dar vuelta esa política *sobre* la vida en una política *de* la vida, en la que ésta establezca sus propias normas a partir del carácter mundano y singular de los cuerpos.

En este sentido, si bien divergen en algunas de sus fuentes y temporalidades, los autores realizan apuestas no del todo disímiles. Ambos buscan desactivar (Agamben) o dar vuelta (Esposito) los dispositivos que regulan la vida desde el exterior separándola de sí misma para restituirla a su unidad, sea como forma-de-vida (Agamben), sea como sínolo inescindible de forma y fuerza (Esposito).<sup>94</sup> Asimismo, ambos optan por realizar un diagnóstico filosófico de la biopolítica que se preocupa menos por los quiebres epistémicos que por resolver las “contradicciones” inherentes a la problemática biopolítica mediante una teoría unitaria. Por otra parte, si bien Agamben dedica un libro al vector económico del biopoder, lo subsume en una serie de dispositivos de matriz teológica donde la ruptura que plantea la gubernamentalidad (neo)liberal queda aplanada en una ontología de la operatividad que nace con la metafísica occidental y en una teología económica que nace con la patrística cristiana.<sup>95</sup>

En suma, cabe sostener que las teorías de Agamben y Esposito resultan indispensables para comprender algunas de las lógicas de la biopolítica moderna y sus posibles antecedentes, en particular en lo que hace a su vector

<sup>94</sup> R. ESPOSITO (2007) p. 183

<sup>95</sup> Esposito apenas dedica un excurso a esta cuestión en relación a la deuda soberana en R. ESPOSITO (2013).

bio-médico, el problema del racismo y sus implicancias tanatopolíticas. Sin embargo, junto con estos aportes sería importante tener presentes los nuevos saberes sobre la vida a partir de los cuales se interviene sobre ella y, por otro lado, la especificidad del vector económico de la gubernamentalidad contemporánea, para aprehender de manera más cabal la relación entre vida y política en la actualidad, donde la vida en su totalidad es puesta a producir valor y donde la lógica de la aseguración deja lugar a la responsabilidad genética individual.<sup>96</sup> Estos imperativos de remodelar la subjetividad en términos empresariales esbozan una cara más amable, pero no por ello menos insidiosa, del biopoder.

### Bibliografía

- AAVV, *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, Macerata: Quodlibet, 2008
- G. AGAMBEN, *Altissima Povertà. Regole monastiche e forma di vita*. Vicenza: Neri Pozza, 2011.
- G. AGAMBEN, *El hombre sin contenido*, Barcelona: Àltera, 1995.
- G. AGAMBEN, *El lenguaje y la muerte. Seminario sobre el lugar de la negatividad*, Valencia: Pre-Textos, 2003.
- G. AGAMBEN, *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer, II, 2*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.
- G. AGAMBEN, *El tiempo que resta. Un comentario a la carta a los romanos*. Madrid: Trotta, 2006.
- G. AGAMBEN, *Homo Sacer, El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-Textos, 1998.
- G. AGAMBEN, *Infancia e historia, Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- G. AGAMBEN, *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires: A. Hidalgo, 2007b.
- G. AGAMBEN, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.
- G. AGAMBEN, *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos, 2001.

<sup>96</sup> T. LEMKE "Biopolitica e neoliberalismo. Rischio, salute e malattia nell'epoca post-genomica" en AAVV (2008) p. 295-310

- G. AGAMBEN, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- G. AGAMBEN, *Profanaciones*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005b.
- H. ARENDT, *Sobre la revolución*, Madrid: Alianza, 2004.
- H. ARENDT, *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- R. BADI, *La lettura foucaultiana della biopolitica e la politica della tarda modernità*, en AAVV, *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, Macerata: Quodlibet, 2008.
- A. BADIOU, «Intervention dans le cadre du Collège international de philosophie sur le livre de Giorgio Agamben: *La Communauté qui vient, théorie de la singularité quelconque*», *Entretiens*, 2001, <http://www.entretiens.asso.fr/Badiou/Agamben.htm>
- L. BAZZICALUPO, (ed.). *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, Milán: Mimesis, 2008.
- W. BENJAMIN, *Para una crítica de la Violencia y Otros Ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus, 1998
- J. BUSSOLINI, «Critical Encounter Between Giorgio Agamben and Michel Foucault: Review of Recent Works of Agamben: *Il Regno e la Gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, *Il sacramento del linguaggio: Archeologia del giuramento*, and *Signatura rerum: Sul metodo*», *Foucault Studies*, 10, pp. 108-143, Nov. 2010
- E. CASTRO, *El concepto de vida en Giorgio Agamben*, en Rodrigo Karmy (ed.) *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*, Santiago de Chile: Escaparate, 2011, pp. 83-112
- E. CASTRO, *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, La Plata: Unipé, 2011.
- G. DELEUZE, «La inmanencia: una vida...», *Revista de Sociología*, Univ. Antioquia, 1996.
- J. DERRIDA, *Séminaire La bête et le souverain, Tome I (2001-2002)*, París: Galilée, 2008.
- L. DUBREUIL, "Leaving Politics: bios, zoe, life". *Diacritics*, 36(2), 2006, pp. 83-98
- R. ESPOSITO, *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006b.
- R. ESPOSITO, *Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Gramma, 2006.
- R. ESPOSITO, *Biopolítica e filosofía a partire da Michel Foucault*, en M. Galzigna (ed.), *Foucault, oggi*, Milán: Feltrinelli, 2008, pp. 205-215.
- R. ESPOSITO, *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz, 2006c.

- R. ESPOSITO, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- R. ESPOSITO, *Dall'impolitico all'impersonale. Conversazioni filosofiche*, ed. por M. Saidel y G. Velasco, Milán: Mimesis, 2012.
- R. ESPOSITO, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Turín: Einaudi, 2013.
- R. ESPOSITO, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- R. ESPOSITO, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Turín: Einaudi, 2010.
- R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Turín: Einaudi, 2007.
- M. FOUCAULT, *La voluntad de saber*, México: Siglo XXI, 1998
- M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1968.
- M. FOUCAULT, *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires: F.C.E., 2007.
- M. FOUCAULT, *Defender la sociedad*, Buenos Aires: FCE, 2000.
- M. FOUCAULT, *Seguridad, Territorio, Población*. Buenos Aires: F.C.E., 2006
- M. HARDT, & A. NEGRI, *Commonwealth*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009.
- M. HARDT, & A. NEGRI, *Empire*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000.
- M. HARDT, & A. NEGRI, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: The Penguin Press, 2004.
- M. LAZZARATO, *Políticas del acontecimiento*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.
- M. LAZZARATO, "Por una redefinición del concepto "biopolítica"", en *Brumaria*, nro. 7.
- M. B. MADER, «Modern Living and Vital Race», *Foucault studies*, 12, Oct. 2011, pp. 97-112.
- O. MARZOCCA, «Biopoder, Biopolítica, Política», *Revista Transversales*, 16, otoño 2009.
- O. MARZOCCA, *Biopolítica, sovranità, lavoro. Foucault tra vita nuda e vita creativa*, en M. Galzigna (ed.), *Foucault, oggi*, Milán: Feltrinelli, 2008.
- J. REVEL, *Identità, natura, vita: tre decostruzioni biopolitiche*, en M. Galzigna (ed.), *Foucault, oggi*, Milán: Feltrinelli, 2008, pp. 134-149
- N. ROSE, *The politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton Univ. Press, 2006.

E. SACCHI, *Biopolíticas: del organismo a la información. Aportes para un diagnóstico sobre la biopolítica contemporánea a partir de las transformaciones en el orden saber-poder del siglo XX*, tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires, 2013.

A. SNOEK, «Agamben's Foucault: An overview», en *Foucault studies*, 10, Nov. 2010, pp. 44-67.

D. TARIZZO, *La vita, un'invenzione recente*, Roma-Bari: Laterza, 2010

D. TARIZZO, «'Italian Theory': soggetto, moltitudine, popolo», en *Filosofia politica*, 3 / 2011.