

MICHEL FOUCAULT: BIOPOLÍTICA Y ÉTICA

Beatriz Dávila

Universidad Nacional de Rosario
Consejo de Investigaciones de la Universidad de Rosario
Universidad Nacional de Entre Ríos
beatrizdavilo@hotmail.com

Resumen: En la obra de Michel Foucault, la compleja interfaz que se teje entre vida, política e historia constituye un problema clave que el autor abordó desde diferentes perspectivas. La clave biopolítica fue una entre varias otras estrategias de abordaje de ese vínculo, aunque sin duda fundamental, porque implicó, a la vez, un desplazamiento con respecto al punto de mira predominante en los trabajos de la década previa, y la delimitación de un umbral sobre el cual Foucault definiría luego la noción de gobierno en relación al concepto de gubernamentalidad.

Los desplazamientos entre el análisis de la vida biológica o *zoe* y la vida investida de sentido o *bios* – independientemente de la utilización precisa de estos términos– dan cuenta de las modulaciones de una preocupación que va desde los controles del biopoder, como anatomopolítica de los cuerpos y biopolítica de las poblaciones, hasta la biopoética entendida como la obra común de construcción de una vida cualificada o estilo de vida.

Palabras clave: Biopolítica, Biopoética, Gubernamentalidad.

Abstract: In Michel Foucault's works, the complex interface among life, politics and history poses a key problem that the author approached from different perspectives. In the '70, biopolitics was one of the many strategies to analyse that link, though doubtless a fundamental one, since it meant both a shift from the point of view underlying the writings of the previous decade and a delimitation of a threshold on which Foucault would lately define the notion of 'government' related to the concept of 'governmentality'. The continual gliding between the analysis of the biological life or *zoe* and the sense-invested life or *bios* –regardless the accuracy in the use of this words– evinces the modulations of a concern encompassing biopower controls such as anatomopolitics of the bodies and biopolitics of populations, and biopoetics understood as the shared work of building a qualified life or a life-style.

Keywords: Biopolitics, Biopoetics, Governmentality.

1. Introducción

La biopolítica se ha convertido en una clave de inteligibilidad para analizar temáticas tan diversas como el dispositivo de la sexualidad y las tecnologías generizantes, los sistemas de salud, los procesos migratorios, las economías informales, los mecanismos de exclusión e incluso las formas más brutales de control de los cuerpos que, en el límite, pueden llegar a la eliminación de poblaciones. Esta expansión de los estudios sobre biopolítica debe muchísimo, sin duda, a la obra de Michel Foucault, quien si bien, como señala Roberto Esposito, no acuñó el concepto¹, propuso un acercamiento que indujo a replantear el enfoque a partir del cual se había pensado hasta entonces el vínculo entre vida y política.

El impacto de la perspectiva biopolítica foucaultiana –que se produce a partir de la publicación de los cuatro tomos de los *Dits et écrits* a mediados de la década de los noventa- no se corresponde, sin embargo, con un desarrollo conceptual extenso de parte del propio Foucault. Edgardo Castro ofrece un indicador cuantitativo sumamente iluminador: a partir de 1976 y hasta sus últimos trabajos, el término ‘biopolítica’ aparece 56 veces y el de ‘biopoder’, 49 (Castro, 2011, p. 41).

Estas referencias a la biopolítica y al biopoder, por lo demás, están concentradas principalmente en el volumen uno de la

¹ Según Esposito, el primero en utilizarlo habría sido Rudolf Kjellen, en un libro publicado en 1920, aunque ‘su semántica de la biopolítica’ ya estaba sedimentada en la medida en que a partir de 1905 comienza a plantear la analogía del Estado con un organismo vivo, que cuando es vigoroso y tiene un territorio limitado necesita ampliar su frontera mediante la conquista (Esposito, 2006, pp. 27-28).

Historia de la sexualidad, La voluntad de saber, en la lección final del curso dictado en 1976 en el Collège de France, *Defender la sociedad*, y en algunos pasajes de los de 1978, *Seguridad, territorio, población*, y 1979, *Nacimiento de la biopolítica*. Si consideramos la vastísima obra de Foucault, no son muchos los lugares en los que esa problemática recibe un tratamiento explícito, aunque sin duda hay en ellos una potencia enorme que se revela en la posterior fertilidad del campo de análisis sobre biopolítica. La preocupación por el vínculo entre vida y política, entonces, ¿tiene solo un período acotado de la producción foucaultiana o constituyó, en cambio, una inquietud presente a lo largo de los años, modulada a través de diferentes interrogantes y conceptualizada de maneras diversas, entre las cuales la biopolítica adquirió centralidad a mediados de los ‘70?

Lejos de intentar restituir una unidad a partir de los principios del autor y de la obra –que como dice el propio Foucault operan como elementos de rarefacción del discurso pretendiendo alojar una dimensión originaria y fundadora de todas las significaciones posibles (Foucault, 2005 [1970], p. 52)- creemos que la compleja interfaz que se teje entre vida, política e historia atravesó de manera persistente la labor intelectual del filósofo francés. En este marco, la clave biopolítica fue una entre varias otras estrategias de problematización de ese vínculo, aunque sin duda fundamental, porque implicó, a la vez, un desplazamiento con respecto al punto de mira predominante en los trabajos de la década previa, y la delimitación de un umbral sobre el cual Foucault definiría luego la noción de gobierno en relación al concepto de gubernamentalidad (Morey, 2014, p. 346).

La vida recortada en la doble matriz biológica y cultural se intersecta con la política en lugares muy diversos tanto del campo conceptual como del recorrido histórico abordados por Foucault. Es por esto que una breve reconstrucción arqueológica de los planteos en torno a la biopolítica, el biopoder y la biohistoria y un análisis de las modulaciones del vínculo entre vida y política pueden resultar valiosos para visibilizar no solo las coordenadas de la producción teórica de este autor sino también los desarrollos ulteriores inscriptos en una larga y compleja saga que llega hasta nuestros días.

2. El momento biopolítico en el itinerario foucaultiano

En la producción foucaultiana el concepto de biopolítica aparece por primera vez en una conferencia dictada en 1974, en el Instituto de Medicina Social de Río de Janeiro, y luego publicada con el título “Historia de la Medicalización”. Allí Foucault usa la palabra ‘biohistoria’ para referirse a las huellas que deja en la historia de la especie humana la intervención de la medicina, y alude a la biopolítica en estos términos:

El control de la sociedad sobre el individuo no se opera simplemente por la conciencia o por la ideología, sino que se ejerce en el cuerpo, con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo importante era lo biológico, lo somático, lo corporal, antes que nada. El cuerpo es una realidad

biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica (Foucault, 1996, p. 87).

Dos años más tarde, la publicación de la *La voluntad de saber*, ofrece, en su último capítulo, varios pasajes que se convirtieron en una de las principales fuentes que alimentó la vertiente biopolítica. Foucault nos habla de un biopoder, de un poder sobre la vida, que se desarrolla a partir del siglo XVII en dos formas diferentes, pero no antitéticas sino enlazadas por un complejo haz de relaciones:

Uno de los polos, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las disciplinas: anatomopolítica del cuerpo humano. El segundo, formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y controles reguladores: una biopolítica de la población. Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida (Foucault, 1977, pp. 131-132).

En este texto, la biohistoria es definida de manera más amplia que en la conferencia del '74, que ponía el foco en la medicina: aquí se habla del conjunto de presiones mediante las cuales “los movimientos de la vida y los procesos de la historia se interfieren mutuamente” (p. 135). Así, la medicina podría pensarse como uno de los elementos que interviene en el cruce entre los procesos de la historia y los movimientos de la vida, sin excluir otros que, aunque no directamente ligados a la biología de los cuerpos, modelan igualmente la vida a través de estilos de existencia, modas o creencias. Y en sintonía con este acercamiento a la biohistoria, Foucault señala que “habría que hablar de “biopolítica” para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana” (p. 135).

Sin duda no es la primera vez que Foucault identifica formas de saber-poder que intervienen en la vida humana. De hecho, en la lección inaugural del Collège de France, despliega una propuesta de indagación –a desarrollarse en los años posteriores- en torno a una “voluntad de saber que, anticipándose a sus contenidos actuales, dibuja planes de objetos posibles, observables, medibles, clasificables” (2005a [1970], p. 21), y uno de esos planes ha delimitado a ‘la vida’ como objeto, tal como ya lo había desarrollado en *Las palabras y las cosas*.

También en el primer curso del Collège, *Lecciones sobre la voluntad de saber*, es posible vislumbrar la relación entre saber-poder y vida cuando, en referencia al mundo griego clásico, habla de un poder eficaz asentado en un saber que va a

modelar un orden del mundo que se vuelve efectivo cotidianamente y para todos los hombres (2011, p. 114). ¿Cómo podría la vida sustraerse a un saber-poder que estructura un orden del mundo de manera cotidiana?

Sin embargo, el saber-poder abordado en el volumen I de la *Historia de la sexualidad* tiene una especificidad que no aparece – al menos tan claramente- en trabajos anteriores: se trata de un saber cuyo poder reside en la capacidad de descifrar la lógica de lo viviente y así potenciarlo, a través de tecnologías que apuntan a hacer vivir y dejar morir. El poder de ese saber es el conocimiento de los procesos biológicos que permite hacer ingresar la vida al cálculo de las estrategias políticas. Aquí se anudan las posibilidades, pero también los límites del biopoder, en tanto la muerte resulta una suerte de resto indomesticable. ¿Qué puede, entonces, ese poder? Expandir la potencia de la vida hasta donde la fatalidad de la muerte se lo permite.

La relación entre vida y muerte en la política moderna aparece en la última lección del curso del '76, *Defender la sociedad*, del que para mediados de los noventa solo se conocen los fragmentos publicados en los *Dits et écrits*. Si la especificidad del ejercicio del poder en la Modernidad reside en las técnicas biopolíticas, que –a diferencia de las disciplinarias, dirigidas al entrenamiento del cuerpo individual- apuntan al individuo-especie valiéndose de la observación de los procesos vitales (natalidad, mortalidad, morbilidad), la muerte sólo puede ingresar al cálculo estratégico a través del racismo de Estado. Para un poder que se despliega en las coordenadas del 'hacer vivir y dejar morir', el único punto de apoyo para el 'hacer morir' es, según Foucault, la identificación de una amenaza

racial que fija la frontera entre lo viviente a potenciar y lo viviente a eliminar.

En el volumen uno de la *Historia de la sexualidad*, aparecido unos meses después de la culminación de ese curso, la relación entre el poder de matar y el de hacer vivir muestra claramente el desplazamiento moderno de la soberanía a la población:

El principio de poder matar para poder vivir, que sostenía la táctica de los combates, se ha vuelto principio de estrategia entre los Estados; pero la existencia en cuestión ya no es aquella, jurídica, de la soberanía, sino la puramente biológica de la población (Foucault, 1977, p. 129).

Foucault identifica un punto de inflexión en el "umbral de modernidad biológica" en el que se opera ese desplazamiento, volviéndose visible el modo en que "la especie entra como apuesta del juego" de las estrategias políticas. Este planteo tan fértil, del que se han derivado variadas lecturas, no se proyecta, sin embargo, en un desarrollo conceptual sistemático de la biopolítica y el biopoder en los cursos de 1978 y 1979; y hasta la edición de éstos en 2006, solo estaban disponibles los acercamientos fragmentarios incluidos en los *Dits et écrits*.

Más llamativo aun es el hecho que cuando comienzan a publicarse los cursos completos, hacia fines de la década de 1990, no es mucho más lo que Foucault nos ofrece. *Defender la sociedad*—que aparece en francés en 1997 y en español, en 2000—no contiene sobre esta problemática más de lo ya reproducido en los *Dits et écrits*. El seminario propone pensar el fenómeno

del poder no a través de una hipótesis represiva que pone el acento en la capacidad de impedir, sino a través de una hipótesis productiva que se basa en el modelo de la guerra. En esta línea, Foucault va a plantear que es necesario desplazarse del esquema de la soberanía, que es vertical, descendente y enfatiza la capacidad de reprimir, y situarse en la perspectiva nietzscheana que resalta la multiplicidad de tensiones que atraviesan los campos de relaciones de fuerza en los que se despliega el poder, para captar con más claridad su carácter local y capilar –como ya lo había señalado algunos años antes (1980, p. 77).

Por lo demás, la referencia a la guerra funciona, a la vez, como un esquema conceptual, un *eidos* o principio de formalización,² que ofrece una matriz general de análisis, y como una remisión a la experiencia histórica: en la Europa medieval y moderna el discurso de la guerra busca volver inteligibles situaciones de profunda asimetría social y política ubicando en la invasión y el enfrentamiento entre grupos étnicos –identificados en su momento como ‘raciales’- el origen de las mismas. Foucault invierte lo que se conoce como el apotegma de Carl Von Clausewitz (1780-1831), señalando no solo que la política es la guerra continuada por otros medios, sino además que esta idea estuvo arraigada por siglos en la tradición europea hasta que en algún momento se produjo la inversión que llegó hasta nuestros días asociada al militar estrategia alemán. En términos filosófico-políticos, esta inversión comienza a perfilarse, según Foucault, con el

² Esto plantea Foucault en relación al rol asignado a la competencia por el neoliberalismo (Foucault, 2007, p. 153)

argumento contractualista, y más específicamente con el planteo de Thomas Hobbes sobre la soberanía por adquisición: en el contexto de la guerra civil inglesa, en el que uno de los argumentos fundamentales para sostener la resistencia al poder político era el mito del yugo normando a través del cual se aludía a un conjunto de leyes opresivas impuestas por el invasor, Hobbes va a reforzar la figura del pacto hasta convertirlo en el cimiento de toda sociedad política, incluso aquellas surgidas de una invasión, afirmando que también en éstas hay consentimiento, en todo caso tácito, porque de lo contrario se habría luchado hasta morir. Frente al discurso de la guerra, que es el discurso de los vencidos, Hobbes advierte que desde el momento en que se opta por vivir en lugar de resistir hasta morir, hay acuerdo o aceptación del nuevo soberano.

En este curso en el que Foucault se detiene a analizar el orden político de Inglaterra y Francia desde la Edad Media hasta el período revolucionario, con sus múltiples conflictos y reacomodamientos, recién en la última clase aparece el problema de la biopolítica y para analizar el racismo de Estado de las experiencias totalitarias del siglo XX, especialmente el nazismo. Si bien en una clase anterior había introducido la problemática del racismo de Estado,³ e incluso lo había asociado a una estrategia ‘monista, estatal y biológica’ que sustituía el tópico de la guerra de razas por el de la pureza racial (Foucault, 2000a, p. 80), no se había valido del concepto de biopolítica, resaltando además no la aplicación de un saber sobre la lógica de lo viviente para expandir la vida sino todo un

³ En la cuarta clase, del 28 de Enero de 1976 (Foucault, 2000a, pp. 67-83).

juego de referencias simbólicas nutrido de un ‘paisaje ideológico mítico’ de leyendas medievales y de modulaciones sobre la figura del héroe (pp. 81-82).

En la última lección, entonces, en un desarrollo en el que contrapone la lógica de la soberanía, un poder que no reconoce ningún otro por encima suyo y cuya principal atribución es quitar la vida -hacer morir y dejar vivir-, a la de la biopolítica, inherente a la Modernidad, que busca expandir la vida -hacer vivir y dejar morir-, el racismo se muestra como el único argumento que en el mundo moderno puede sostener la incorporación de la muerte en el cálculo político: es “el medio de introducir por fin un corte en el ámbito de la vida que el poder tomó a su cargo” (p. 230). En la sociedad normalizada, el enemigo no es político sino biológico, y el Estado estructurado en la modalidad del biopoder solo puede ejercer una función mortífera a través del racismo que se presenta como la vía para “hacer que la vida en general sea más sana” a través de la muerte de la mala raza (p. 231).

No obstante, en el resumen del curso que hace el propio Foucault no hay ninguna referencia a la biopolítica: lo que se define como problema clave es la aparición de la figura de la guerra en tanto “analizador de la historia y, de una manera general, de las relaciones sociales” (pp. 242-243). Es decir que lo que interesa no es solo la existencia fáctica de la guerra sino también el modo en que esa experiencia histórica de “batallas, conflictos, victoria, relaciones de los vencedores con los vencidos, saqueos y apropiación” (p. 242) establece las coordenadas de análisis de las asimetrías del orden socio-político. En este sentido Foucault muestra que el discurso de la

guerra es en general el discurso de los vencidos: quienes apelan a la guerra y sus secuelas son los que han sido derrotados y por tanto plantean la ilegitimidad del orden establecido apelando a la invasión emprendida por un grupo socio-racialmente diferenciado. De allí la relevancia del argumento hobbesiano que, según Foucault, extiende los alcances del acuerdo pactista hasta la soberanía por adquisición, asentada en el consentimiento tácito de quienes eligieron vivir en lugar de luchar hasta morir.

El siguiente curso dictado en el Collège de France, *Seguridad, territorio, población* (1978), se inscribe, según Foucault, en el estudio del biopoder, es decir

el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder; en otras palabras, cómo, a partir del siglo XVIII, la sociedad, las sociedades occidentales modernas, tomaron en cuenta el hecho fundamental de que el hombre constituye una especie humana (2006a, p. 15).

No obstante, a medida que avanza el curso lo que se consolida como eje prioritario es el problema de la gubernamentalidad y el gobierno, situándose la cuestión de la soberanía y la formación del Estado en este marco. Foucault va a definir a la gubernamentalidad a través de un ejercicio de conceptualización que es a la vez histórico y problemático: la primera definición que ofrece inscribe a la gubernamentalidad

en el escenario político moderno atravesado por la lógica del liberalismo, puesto que se trata de

el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política, y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad (Foucault, 2006a, p. 136)

Sin embargo, a continuación caracteriza a la gubernamentalidad como un problema que se despliega en un arco temporal mucho más amplio que el de la Modernidad, en la medida en que se trata de “la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar ‘gobierno’ sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de todo un tipo de aparatos específicos de gobierno, y por otro el desarrollo de toda una serie de saberes” (p. 136).

¿Cómo define Foucault al gobierno? Como conducción de conductas: se trata de una serie de tecnologías que buscan arraigar determinados modos de conducirse, de actuar según ciertas reglas (2006a, p. 148). En este sentido, la gubernamentalidad da cuenta de un problema central en la historia de Occidente que es el de cómo gobernar, en cuyo marco hay que entender el funcionamiento del Estado que en el transcurso de la Modernidad se gubernamentaliza poco a

poco, es decir, incluye en sus alcances la tarea de conducción de conductas. Foucault advierte que hacia los siglos XVI y XVII se discutía si era conveniente lastrar al soberano con esas tareas (268), y señala que fue la coincidencia histórica entre situaciones de rebeliones de conducta, la reconfiguración estratégica de las relaciones entre las monarquías europeas tras la paz de Westfalia (1648) y el desarrollo de tecnologías que adaptaron al ámbito político la mecánica del pastoreo cristiano –que opera a la vez sobre la oveja y el rebaño, sobre el individuo y el grupo- lo que produjo un efecto de coagulación en la forma ‘Estado’ como articulador del gobierno (pp. 280-284).

En este contexto, aunque el concepto de biopolítica aparece muy pocas veces, podría decirse que la primera definición de la gubernamentalidad se encuadra claramente en la perspectiva que aquél habilita: se trata de un conjunto de procedimientos, tácticas e instituciones que tienen por blanco la población –el cuerpo-especie transido por la mecánica de lo viviente y soporte de los procesos biológicos del que nos hablaba en el volumen uno de la *Historia de la sexualidad*, como vimos más arriba-, y por instrumento específico los dispositivos de seguridad –los que, en tanto se valen de lo real como punto de apoyo, pueden operar, según la lógica del biopoder, sobre esos procesos observables y cuantificables. Y, de hecho, cuando analiza la relación entre el pastoreo y el gobierno político moderno dice: “El pastoreo, en sus formas modernas, se desplegó en gran parte a través del saber, las instituciones y las prácticas médicas. Podemos decir que la medicina fue una de las grandes potencias herederas del pastoreo” (Foucault,

2006a, p. 235). Este vínculo daría cuenta del rol de la medicina en esa interfaz tejida entre los procesos de la vida y los de la historia, que se despliega en el umbral biopolítico de la Modernidad.

De cualquier manera, en *Seguridad, territorio, población* no hay un desarrollo sustantivo del concepto de biopolítica, más allá de la definición inicial de biopoder –citada anteriormente–, de una alusión en el marco de un análisis sobre Jean-Baptiste Moheau –a quien Foucault reconoce como “el primer gran teórico de lo que podríamos llamar la biopolítica, el biopoder”, en tanto problematiza la relación entre la naturalidad de la especie humana y la artificialidad política de una relación de poder (p. 42)–, de una comparación entre lo que el Estado es a la gubernamentalidad y lo que la biopolítica es a las instituciones médicas (p. 146), y de la referencia con la que cierra el resumen del curso. Allí retoma la policía –conjunto de dispositivos de ordenamiento del espacio y regulación de las conductas articulado a la cuestión del gobierno–, a la que había dedicado varias clases, y propone inscribirla, a partir del siglo XVIII, en el marco general de la biopolítica, puesto que “trata a la población como un conjunto de seres vivos y coexistentes que exhiben rasgos biológicos y patológicos particulares” (p. 415).

En 1979, Foucault dicta un curso titulado *Nacimiento de la biopolítica*; sin embargo todas las referencias a este concepto o al de biopoder que aparecen en las sucesivas clases tienen por objeto explicar por qué no se está abocando a esta problemática sino al liberalismo y su racionalidad gubernamental: “el análisis de la biopolítica solo puede hacerse

cuando se ha comprendido el régimen general de esa razón gubernamental [...] si se comprende con claridad de qué se trata ese régimen que es el liberalismo” (2007, p. 41).⁴ Dado que el trabajo sobre la emergencia de la biopolítica quedó como una promesa incumplida, Foucault proyecta para el año siguiente un seminario sobre esta temática y lo titula *Del gobierno de los vivos*. Sin embargo, al momento de dictarlo pone el foco en los rituales de verdad del mundo antiguo, tanto en el plano político como en el personal, la confesión y la penitencia en el cristianismo primitivo, y el efecto de subjetivación derivado de la verbalización continua del yo que exige el examen de conciencia en el marco de una religión organizada institucionalmente como Iglesia. Y el concepto de biopolítica no vuelve a aparecer.

Es indudable, no obstante, que estos análisis desarrollados entre 1974 y 1978 habilitan una lectura biopolítica retrospectiva del abordaje de los dispositivos de la psiquiatría para el tratamiento de la locura en el curso de 1973, *El poder psiquiátrico* (Foucault, 2005), de la articulación entre saber psiquiátrico y sistema judicial, y la psiquiatrización de la infancia en el de 1975, *Los anormales* (Foucault, 2000b), e incluso de la reconstrucción arqueológica del saber-poder médico desplegada en *Nacimiento de la clínica* (2001 [1966]). Pero lo cierto es que el trabajo conceptual e histórico en torno a la biopolítica se concentra en esos pocos años y se muestra

⁴ En varios pasajes Foucault insiste en esta explicación, y comienza la clase del 7 de Marzo de 1979 diciendo “Les aseguro que pese todo en un comienzo tuve en verdad la intención de hablarles de la biopolítica” (2007, p. 217).

fundamentalmente en la producción aquí brevemente reseñada.

¿Significa esto que la preocupación por la interfaz entre los procesos de la vida y la dinámica política desaparece? ¿Que la política puede ser interpelada sin referencias a su relación con la lógica de lo viviente? ¿Que la vida que se situó en el blanco de las estrategias políticas de la Modernidad no concita más la atención de Foucault? Ciertamente no, pero para avanzar en esta dirección es necesario precisar los contornos de la noción de vida tematizada en la obra foucaultiana.

3. Zoé, bíos y política: más acá y más allá de la biopolítica

Uno de los hitos de la saga de análisis sobre la biopolítica que se nutren en la obra de Foucault es *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, de Giorgio Agamben. La primera edición en italiano es de 1995, es decir, cuando todavía no se habían publicado los cursos del Collège de France, y allí Agamben comienza su argumentación distinguiendo *zoé*, la mera vida natural, y *bíos*, la vida cualificada o un modo de vida (2006, p. 9) –una distinción que Foucault no hace en relación a la biopolítica pero que habría tenido presente cuando señaló, hacia el final del volumen I de la *Historia de la sexualidad*: “Durante milenios el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (2002 [1976], p. 135).

Sin embargo, Foucault no se vale de esa diferenciación, y la vida a la que en general parece referirse la biopolítica foucaultiana está más cerca de la *ζοή* que del *βίος*: se trata del cuerpo- especie atravesado por procesos biológicos, de la vida sin más y no de un modo de vida investido de sentido, y por lo tanto de la “entrada de los fenómenos propios de la vida de la especie humana en el orden del saber y del poder” (p. 134).

Esta cuestión es clave para pensar las posibilidades de la biopolítica en los términos que propone Roberto Esposito, otro autor fundamental para la perspectiva de abordaje que se forja a partir de la obra de Foucault. Esposito problematiza la política y el derecho en una clave cercana al planteo foucaultiano, señalando que “aparecen cada vez más directamente comprometidos por algo que excede a su lenguaje habitual, arrastrándolos a una dimensión exterior a sus aparatos conceptuales. Ese ‘algo’ –ese elemento y esa sustancia, ese sustrato y esa turbulencia- es justamente el objeto de la biopolítica” (2006, p. 24).

Lo que se juega en la biopolítica, según Esposito, es tanto la definición misma de los términos que la componen –*bios* y política- como la relación entre ambos. El *βίος* de la biopolítica “remite, si acaso, a la dimensión de la *ζοή*, la vida en su simple mantenimiento biológico”, pero en un escenario en el que cabe preguntarse “si es concebible una vida absolutamente natural” cuando actualmente “el cuerpo humano es cada vez más desafiado, incluso literalmente atravesado, por la técnica” (íd., p. 25). En este marco, es importante distinguir, entonces, entre una política *de* la vida y una política *sobre* la vida:

o la política es frenada por una vida que la encadena a su insuperable límite natural o, al contrario, es la vida la que queda atrapada, presa, de una política que tiende a sojuzgar su potencia innovadora (p. 54).

Hay incluso una lectura que rescata el potencial emancipatorio de una política *de* la vida, como la que emprenden Toni Negri y Michael Hardt cuando analizan la producción de un cuerpo biopolítico colectivo de escala global a través de la labor comunicativa, la labor interactiva y la labor de generación y manipulación de los afectos, que estructuran el trabajo inmaterial propio de la economía contemporánea (Negri y Hardt, 2006, p. 41). Este cuerpo biopolítico colectivo es la multitud que desarma y reconfigura los cuerpos individuales a partir de la carne como elemento, en el sentido antiguo del término que identificaba como tal al fuego, el aire, el agua y la tierra. La carne de la multitud “es puro potencial, poder vital informe que aspira a la plenitud de la vida...Desde la perspectiva del orden y control políticos, entonces, la carne de la multitud es terriblemente evasiva, ya que nunca puede ser plenamente atrapada en la jerarquía orgánica de un cuerpo político” (Hardt y Negri, 2004, p. 228). En este sentido, la constitución biopolítica de la multitud implica la posibilidad de un *bíos*, de una vida cualificada, investida de sentido, a partir de su capacidad de encontrar en su propia historia y en su propio poder productivo “los medios de llegar a constituir un sujeto político” (Hardt y Negri, 2006, p. 343).

Sin embargo, los trabajos de Foucault de mediados de los '70 no parecen intentar definir si la vida desborda a la política, o si esta controla la vida, sino que busca problematizar el modo en que la política interviene en los procesos tramados en la materialidad biológica del cuerpo-especie potenciando la expansión de lo viviente como punto de apoyo de las estrategias biopolíticas de saber-poder. En el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* señala:

El establecimiento, durante la edad clásica, de esa gran tecnología de doble faz —anatómica y biológica, individualizante y especificante, vuelta hacia las realizaciones del cuerpo y atenta a los procesos de la vida— caracteriza un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente (Foucault, 1977, p. 132).

“Invadir la vida” implica, como dirá en la última lección de *Defender la sociedad*, tomar a cargo “toda la superficie que se extiende desde lo orgánico hasta lo biológico” (Foucault, 2000a, p. 229). Ahora bien, esta mirada que se posa fundamentalmente en la vida biológica para abordar la lógica biopolítica de la Modernidad y que, siguiendo a Esposito, parece estar más cerca de una política *sobre* la vida que *de* la vida, ¿implica que Foucault descuidó la distinción entre lo que implican los términos *zōé* y *bíos*, más allá de que no los haya usado recurrentemente? Creemos que no. En principio, porque la tópica de las modulaciones de la vida forma parte del discurso de la filosofía y las ciencias humanas de la segunda mitad del siglo XX, y la producción foucaultiana está

atravesada por los debates teóricos y políticos de ese escenario. La *zoé* amenazada por el desarrollo de la ciencia y la tecnología, que despliegan un doble poder de vida y de muerte forma parte de las preocupaciones que comienzan a plantear los incipientes movimientos verdes de los '60, del mismo modo que el *bíos*, el modo o el estilo de vida, está en el núcleo de las discusiones sobre la alienación impuesta por el sistema capitalista. La vida investida de sentido descubre su potencial heurístico para la historia -que revaloriza las historias de vida-,⁵ para la literatura -aportando elementos para pensar la posible unidad de una obra-⁶, para la sociología -que encuentra en la entrevista el instrumento que hace de la vida narrada un insumo para el análisis.

En este escenario, la preocupación por las múltiples articulaciones entre vida y política, con una clara diferenciación entre la mera vida biológica de la especie y la vida cualificada, definida a partir de mecanismos diversos de imputación de sentido, aparece tempranamente en la producción foucaultiana. En *Las palabras y las cosas* Foucault explora cómo en la red de un sistema de pensamiento como el de los siglos XVIII y XIX se vuelve posible, primero, objetivar 'la vida' -que no era un

⁵ Carlo Guinzburg, por ejemplo, en *El queso y los gusanos* destaca que los estudios biográficos han demostrado que en "un individuo mediocre, carente en sí de relieve, y por ello representativo, pueden escrutarse, como en un microcosmos, las características de todo un estrato social en un determinado período histórico" (1986, p. 21)

⁶ Sobre esta cuestión, aun con valoraciones encontradas, tanto Philippe Lejeune como Bajtin, por ejemplo, encuentran la presencia de lo biográfico en muchos análisis literarios: Lejeune cuestiona la invitación a leer la obra literaria como la expresión fantasmática de la vida -con todo lo que esto incluye- del autor; mientras que Bajtin habla del 'valor biográfico' como organizador de la experiencia de la propia y vida y de las narración sobre esa vida -un eje que retoma luego Leonor Arfuch para pensar el espacio biográfico (2007, pp. 49-54).

dominio que se ofreciera “espontánea y pasivamente a la curiosidad del saber” (2002 [1966], p. 88)- y luego registrar su potencia creadora y la especificidad de lo viviente (ídem., pp. 142-143).

Sin embargo, el desarrollo del libro nos va mostrando cómo, en el mismo momento en que el hombre se incluye en el horizonte de lo viviente, la dimensión de la *zōé* lo conecta con el *bíos* a través de la finitud: hombres y mujeres no solo viven sino que pueden investir de sentido a su propia vida en tanto se saben acechados por la posibilidad de la muerte. El *bíos* del miembro de la especie humana atravesada por la lógica de lo viviente se sella en el reconocimiento de la finitud:

No hay historia (trabajo, producción, acumulación y aumento de los costos reales) sino en la medida en que el hombre, en cuanto ser natural, es finito: finitud que se prolonga mucho más allá de los límites primitivos de la especie y de las necesidades inmediatas del cuerpo, pero que no deja de acompañar, cuando menos en sordina, todo el desarrollo de las civilizaciones. Mientras más se instale el hombre en el corazón del mundo, mientras más avance en la posesión de la naturaleza, más fuertemente también lo presiona la finitud, más se acerca a su propia muerte (2002 [1966], p. 254).

En este sentido, las ciencias humanas, en el siglo XIX, se estructuran en el horizonte de la analítica de la finitud que las empuja a asumir la precariedad de la existencia; y la economía nos ofrece un claro ejemplo cuando problematiza las

condiciones del individuo que procura satisfacer sus necesidades:

El homo oeconomicus no es aquel que se representa sus propias necesidades y los objetos capaces de satisfacerlas; es el que pasa, usa y pierde su vida tratando de escapar a la inminencia de la muerte. Es un ser finito: y así como a partir de Kant la cuestión de la finitud se hizo más fundamental que el análisis de las representaciones (éste sólo podía ser derivado en relación a aquélla), a partir de Ricardo, la economía descansa, de manera más o menos explícita, en una antropología que tiende a señalar formas concretas a la finitud (2002 [1966], p. 252)

En la analítica de la finitud se consume el vínculo entre *zoe* y *bíos*: esa materialidad biológica que soporta los procesos vitales que inevitablemente nos llevan a la muerte se vuelve algo más que una mera vida a partir de la capacidad humana de problematizar la precariedad de sus propias condiciones de existencia. Allí donde el hombre se reconoce como viviente, y por lo tanto, mortal, se estructura un *bíos* que intenta dar sentido a la finitud.

A partir de los '70, la inflexión genealógica de la indagación foucaultiana cruza, nuevamente, la preocupación por la relación entre vida y política. En "Nietzsche, la genealogía y la historia" (1971), se despliega una mirada sobre todo aquello considerado inmortal en el hombre –en cierto modo todo aquello que constituía su *bíos*, dando forma a una existencia investida de significaciones. En la huella nietzscheana, Foucault desmonta las operaciones históricas que dieron lugar

al registro de los sentimientos y los instintos, y nos habla de un cuerpo que

está aprisionado en una serie de regímenes que lo atraviesan; está roto por los ritmos de trabajo, el reposo y las fiestas; está intoxicado por venenos –alimentos y valores, hábitos alimentarios y leyes morales, todo junto-; se proporciona resistencia (Foucault, 1980 [1971], p. 19).

Ese cuerpo así configurado se sitúa en el cruce de la *zoé* y el *bíos* –construido con ‘alimentos’, ‘valores’, y ‘leyes morales’-, y es problematizado, en los trabajos de mediados de los ’70, a través del análisis de las disciplinas. Si bien en este recorrido se va forjando ese concepto de biopolítica más cercano a la *zoé* que al *bíos*, no se trata de un movimiento lineal, sino que exhibe desplazamientos: Foucault pone el foco en un cuerpo que es interpelado, a la vez, como la superficie material en la que se imprime el ciclo del nacimiento, el crecimiento, la enfermedad, la muerte, y como soporte de un estilo de vida.

En esta línea, los análisis foucaultianos sobre el sistema penal y la psiquiatría recortan por entonces el territorio de los posteriores enfoques biopolíticos. El curso de 1972, *Teorías e instituciones penales*, muestra cómo, a partir del siglo XVIII, la penalidad opera sobre un suelo de saberes empíricos que acuden en auxilio de la definición tanto del objeto de aquella como de las prácticas desplegadas en relación a ese objeto. Esos saberes empíricos objetivan el cuerpo como materialidad biológica que la disciplina tratará de adiestrar. El músculo que se acostumbra al ritmo de trabajo cotidiano es parte de la *zoé* en tanto responde a la mecánica de lo viviente. Pero también,

el pensamiento penal maneja una noción de forma de vida equiparable al *bíos* para establecer criterios de partición de lo social que distinguen entre el delincuente y el buen muchacho. Hay estilos de vida más propicios para la delincuencia y otros para la decencia. En el curso de 1973, *La sociedad punitiva*, Foucault reconstruye arqueológicamente, en el discurso penal, las condiciones de emergencia de una imagen de ‘raza bastarda’ cuya ‘bastardía’ consiste, de hecho, en un modo de vida marcado por la inmoralidad de quienes, según Target -uno de los principales juristas del período napoleónico-, viven “más cerca de la naturaleza y del instinto”, a gran distancia de las clases iluminadas, “perfeccionadas por la educación, suavizadas por la sociabilidad, ennoblecidas por los sentimientos morales” (Foucault, 2013, pp. 167-168).

Foucault remarca que por entonces se considera a la población de delincuentes como extranjera: es extranjera porque es salvaje, es salvaje porque es inmoral y es inmoral porque han vivido “degradados por la miseria, envilecidos por el desprecio” y se hacen notar por “la insensibilidad, la abyección e incluso la atrocidad” (ídem., p. 167). En este umbral se define el funcionamiento de la oposición entre lo normal y lo patológico, y aquí, una vez más, Foucault muestra la interfaz entre la vida biológica o la vida sin más, y una vida cualificada: en relación a la penalidad, el discurso del siglo XIX se forja al interior de técnicas que definen intervenciones a lo largo de toda la existencia de los individuos, tanto en su vida corporal, como afectiva, según una lógica de contabilidad moral cotidiana que clasifica por cercanía o distancia respecto de lo normal (ídem., pp. 219-221).

Foucault también muestra cómo el discurso psiquiátrico de ese mismo período a la vez que busca en el cuerpo el detonador de la locura, visualiza en ella la imposibilidad de una vida investida de sentido, al menos del sentido que impondría la propia biografía del alienado. Uno de los más claros ejemplos es el tratamiento que aplica el psiquiatra del siglo XIX François Leuret al paciente que se cree Napoleón: después de varias duchas con agua fría, el paciente es obligado a reconocer su ‘verdad biográfica’. Foucault hace visible el modo en que el dispositivo psiquiátrico trabaja en la doble dimensión del cuerpo y la biografía del alienado: lo somete a la carencia y el sufrimiento corporal y lo confronta incesantemente con su propia historia (Foucault, 2005b, p. 189).

Si durante años la psiquiatría intentó, sin éxito, hallar en la materialidad orgánica de los cuerpos el elemento que explicara la locura, sí pudo, en cambio, contribuir a delinear, a partir de la oposición entre lo normal y lo patológico, un *bios* ligado a la cordura que empujaba al loco hacia el límite del sinsentido. Ese *bíos* equipara la voluntad adulta con la capacidad de obedecer, y califica a la del loco como insurrecta (p. 199), entretejiendo de manera clara vida, política e historia.

Así, el discurso psiquiátrico abona la configuración de un modo de vida en el que los individuos normales son aquellos capaces de reconocer el poder de la realidad y la realidad del poder. Al mismo tiempo, la psiquiatría define para sí, en relación al loco considerado como aquel que vive una vida cuyo sentido se le escapa, una función de intensificación de lo real (p. 225).

El análisis de Foucault sobre el poder psiquiátrico muestra, en el escenario europeo decimonónico, una vinculación entre vida y política en la que el tipo de intervenciones previstas va mucho más allá de los cuerpos: se trata de un régimen de producción de una verdad sobre un estilo de vida -construido a partir de la oposición entre lo normal y patológico- que requiere que los individuos reconozcan el poder apremiante de la realidad (íd., p. 201) y se adecúen a él.

En este trayecto problemático y conceptual, es la noción de disciplina la que le permite a Foucault desplazarse de la *zoé* al *bíos*, del cuerpo al espíritu. La disciplina, esa “forma terminal, capilar del poder”, es “un último relevo, una modalidad mediante la cual el poder político y los poderes en general logran, en última instancia, tocar los cuerpos, aferrarse a ellos, tomar en cuenta los gestos, los comportamientos, los hábitos, las palabras” (p. 59). Y lo hace potenciando una lógica de normalización, pues tiene la propiedad de “inventar siempre nuevos sistemas de recuperación, restablecer siempre la regla” (p. 76).

Sin embargo, hay un problema que a Foucault le interesa particularmente, y en relación al cual la noción de disciplina parece resultar insatisfactoria: la posibilidad que ofrece el saber, y en particular el saber médico, de ejercer el poder no simplemente sobre el individuo sino sobre un grupo o más aun sobre la sociedad, en este caso a partir de la matriz de oposición entre lo normal y lo patológico (Foucault, 2013, p. 239). En esta línea, podría decirse que la disciplina proyecta su alcance sobre la sociedad a partir del trabajo sobre el individuo, y Foucault busca sumar a este enfoque, la preocupación por el

modo en que haciendo foco en el grupo, o en la sociedad, se pudieron producir efectos sobre el individuo. La biopolítica, entonces, va a constituir, a mediados de los '70, la herramienta conceptual más apropiada para esta dimensión de análisis.

A través de la biopolítica, Foucault puede indagar cómo el poder político en la Modernidad, tomando a la población como individuo-especie, pudo encontrar un punto de apoyo en un conjunto de saberes empíricos que, descifrando la lógica de lo viviente humano, ofrecieron elementos fundamentales para apuntar a hacer vivir y dejar morir.

Esta entrada 'biopolítica' a la relación entre vida, política e historia, desplegada a mediados de los '70, se inscribe en una concepción microfísica del poder, que pone el énfasis en los mecanismos capilares, infinitesimales, de su ejercicio. De hecho, Foucault en "Las redes del poder" dice: "No existe un poder, sino varios poderes... Se trata siempre de formas locales, regionales de poder, que poseen su propia modalidad de funcionamiento, procedimiento y técnica" (2014c, p. 34).

El análisis foucaultiano del poder problematiza, no ignora, la cuestión de la soberanía, pero de alguna manera invierte el punto de partida: en lugar de plantear cómo se inscriben esas formas locales de poder en el esquema de la soberanía —como lo hacen las perspectivas más tradicionales—, se pregunta cómo operan esas formas locales para configurar puntos de apoyo imprescindibles para la soberanía. En ese marco, aborda el despliegue de las tecnologías biopolíticas en su modalidad de intervención más capilar e individual pero sobre el trasfondo de los procesos biológicos mensurables de la especie. Y llega al

racismo de Estado para explorar cómo puede ingresar la muerte en el cálculo político regido por la lógica del ‘hacer vivir y dejar morir’. Es decir, en una lógica en la que la muerte en principio aparece como el límite fatal en la estrategia de producir vida como *zoe*, el racismo de Estado vuelve inteligible la eliminación deliberada de vidas que no cuentan.

Frente a este planteo, las lecturas que hacen Giorgio Agamben y Roberto Esposito sobre la perspectiva biopolítica foucaultiana señalan la imposibilidad de este enfoque de explicar cómo la biopolítica deviene tanatopolítica. Pero lo cierto es que Agamben y Esposito parten de esquemas conceptuales diversos al que propone Foucault para pensar la biopolítica en la Modernidad.

Para Agamben la clave del análisis biopolítico sigue estando en la soberanía, porque es el paradigma que ella funda el que habilita la inscripción originaria de la vida en el derecho: “*Se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano*” [destacado en el original] (Agamben, 1998 [1995], p. 16). En este sentido, para este autor la biopolítica es al menos tan antigua como la excepción soberana, que –retomando la fórmula de Carl Schmitt– incluye la vida excluyéndola, y situándola por tanto en una zona de indeterminación recíproca entre soberanía y derecho.

Esta consideración es, para Agamben, fundamental porque las declaraciones de derechos del ciclo revolucionario iniciado en Occidente hacia fines del siglo XVIII dan cuenta del giro que imprime la Modernidad en la biopolítica: en ellas se reconocen derechos naturales y universales al humano en su

mera condición de viviente (pp. 160-162). Pero, paradójicamente, esos derechos naturales y universales requieren de la estructura jurídico-política del Estado-nación para hacerse efectivos, de manera tal que el hecho biológico del nacimiento adquiere valor político en el marco de la maquinaria jurídica moderna:

No es posible comprender el desarrollo ni la vocación nacional y biopolítica del Estado moderno de los siglos XIX y XX si se olvida que en su base no está el hombre como sujeto libre y consciente, sino, sobre todo, su nuda vida, el simple nacimiento que en el paso del súbdito al ciudadano es investido como tal por el principio de soberanía. La ficción implícita aquí es que el nacimiento se haga inmediatamente nación de modo que entre los dos términos no pueda existir separación alguna (p. 163).

Más aún, la política moderna echa un velo sobre el hombre que está en la matriz del ciudadano: “Los derechos son atribuidos al hombre solo en la medida en que el hombre mismo es el fundamento que se desvanece inmediatamente (y que incluso nunca debe salir a la luz) del ciudadano” (p. 163). Ese hombre al que se supone el fundamento de los derechos se vuelve mera vida, *zoe*, instalada en una zona de indeterminación que habilita un vínculo de solidaridad íntima entre democracia y totalitarismo –a pesar de las diferencias históricas innegables que Agamben reconoce entre ambos– ligado a la potestad de inclusión originaria de la nuda vida en el derecho.

Por eso, para Agamben los lugares por excelencia de la biopolítica moderna son el campo de concentración y el Estado totalitario del siglo XX (p. 13). En ellos se articulan política de la vida y política de la muerte, en torno a la relación entre *bíos* y *zoe*: en el caso del nazismo, el *bíos* alemán, la forma de vida, los valores, las significaciones de la existencia colectiva están amenazados y se resuelven con la eliminación física de individuos cuya posición política se juega en su mera condición de vivientes pertenecientes a una raza degradada.

Foucault, en cambio, rehúye de las explicaciones que encadenan las formas microfísicas de ejercicio del poder con el funcionamiento de las grandes maquinarias de opresión. En *Nacimiento de la biopolítica*, por ejemplo, problematiza la lógica inflacionaria que atraviesa a muchos análisis del Estado que ven en cualquiera de sus intervenciones una suerte de semilla del Leviatán, como si entre estas intervenciones y el totalitarismo hubiera una simple diferencia de grado. Con esta lógica, “un análisis, por ejemplo, de la seguridad social y del aparato administrativo sobre el que esta se apoya nos va a remitir, a partir de algunos deslizamientos, y gracias al juego con algunas palabras, al análisis de los campos de concentración. Y de la seguridad social a los campos de concentración se diluye la especificidad –necesaria, sin embargo- del análisis” (Foucault, 2007, pp. 219-220).

También hay que decir que cuando Agamben escribe *Homo sacer I* no está publicado todavía el curso *Defender la sociedad* -que sí lo está cuando Esposito propone revisar la perspectiva biopolítica foucaultiana. De hecho, en *El Reino y la Gloria...* ya Agamben (2008), teniendo a la vista los contenidos del curso

del '78, *Seguridad, territorio, población*, analiza el poder en el marco de las relaciones entre soberanía y gobierno, y lo aborda en dos dimensiones: la de la soberanía, que necesita exhibirse en la compleja ritualidad mayestática, y la del gobierno, que se organiza como administración y gestión, en una escala, si se quiere, microfísica. En la línea de los esquemas simbólicos de matriz cristiana que definen el horizonte de visibilidad del problema del poder, Agamben propone inscribir la concepción occidental de la soberanía en la huella de la teología política – que reflexiona en torno a la fórmula trinitaria-, y al gobierno en la de la teología económica –ligada a la economía de la salvación- (2008, p. XX). En este sentido, a la pregunta que guía el análisis agambeniano, ¿por qué el poder necesita la gloria?, podría responderse: el poder necesita la gloria porque, desdoblado como soberanía y gobierno, requiere una dimensión de espectacularidad que reafirme las atribuciones del soberano –individual o colectivo-, aun cuando el gobierno y la administración funcionen a través de una trama capilar que es tanto más efectiva cuanto menos visible es para los gobernados.

Esposito, por su parte -y a diferencia de Agamben que plantea que la relación entre vida y política está presente en toda la tradición occidental desde Aristóteles en adelante- cree que la modernidad marca un punto de inflexión en la historia de ese vínculo. Coincide con Foucault en que biopolítica y Modernidad se articulan a partir de la identificación de la población en tanto especie viviente como blanco de las tecnologías de poder, fenómeno que tiene lugar en la segunda mitad del siglo XVIII aproximadamente. Sin embargo,

considera que lo que vuelve inteligible la fluidez con la que las tecnologías transitan de la biopolítica a la tanatopolítica es la lógica inmunitaria de protección negativa de la vida surgida a partir de ese momento.

La lógica inmunitaria permite entender tanto la defensa de la *zoe* –presente en las teorías biologicista de la degeneración física y moral- como la del *bíos*, en la medida en que ilumina la dinámica identitaria de un colectivo político en relación a un exterior que le es constitutivo y está habitado por vidas amenazantes y eliminables. Esta lógica también muestra de qué manera en la biopolítica conviven una dimensión negativa que controla y dirige lo viviente, y una positiva, que propicia la potencia de la *zoe* y el *bíos*. En relación a los planteos foucaultianos, Esposito cree que hay deslizamientos entre ambos, aunque nunca diferenciados de manera sistemática.

Una cuestión de fondo parece subtender las revisiones de la obra foucaultiana propuestas tanto por Agamben como por Esposito: en ella no se habría alcanzado a desarrollar todo el potencial contenido en la perspectiva biopolítica. La pregunta que queda abierta es si no pudo, no quiso, no le interesó, o si la indagación lo condujo hacia un punto en el que la vía de la biopolítica resultaba insatisfactoria para los problemas que intentaba abordar.

Tal vez la clave está en el deslizamiento que se observa en el seminario de 1978 desde la biopolítica hacia la gubernamentalidad, entendida como la tendencia o línea de fuerza que no deja de acentuarse en occidente, que hace que esa forma de poder que llamamos gobierno –que consiste en la

conducción de conductas- se imponga sobre todas las demás. Este enfoque no implica ignorar el rol del Estado, sino pensarlo como una “peripetia de la gubernamentalidad” (Foucault, 2006a, p. 291), un modo de gobernar, que resitúa el problema de la soberanía en relación al gobierno.

“El Estado moderno nace cuando la gubernamentalidad se convierte efectivamente en una práctica política calculada y meditada”, dice Foucault (2006a, p. 193). Y en el marco de esa práctica calculada, la biopolítica puede pensarse como una estrategia posible entre las múltiples ‘peripetias de la gubernamentalidad’. Hay un momento en la Modernidad, particularmente a partir del siglo XIX, en el que la biopolítica adquiere centralidad, como forma de potenciación de la dinámica de lo viviente, ligada a los procesos de medicalización –esto es, de la inclusión creciente en los alcances de la medicina de ámbitos diversos de la vida tales como la higiene, el control de la relación salud/enfermedad, la alimentación, entre otros.

No obstante, en este itinerario histórico, teórico y conceptual que transita Foucault, el problema del gobierno va conectándose con el de la subjetivación y la subjetividad, puesto que la conducción de conductas genera modos de auto-observación y auto-desciframiento de los individuos que exploran en el interior de sí mismos cómo son, cómo se comportan, cómo organizan su vida, cómo se relacionan con los demás. Esos individuos que se subjetivan en el proceso de reconocer en el interior de sí mismos una supuesta verdad sobre su propio ser desbordan los límites de una biopolítica

más orientada a la *zōé* que al *bíos* –tal como, creemos, había sido concebida en el esquema foucaultiano.

Para Foucault la historia política moderna exhibe profusamente ejemplos de tensiones en torno a quién gobierna, cómo gobierna, cuánto gobierna; tensiones que se expresan como rebeliones de conducta o contraconductas, en las que lo que está en juegos es el *bíos*, el modo de vida, y no la mera vida. En este análisis, la mirada se desplaza desde la mecánica de un poder que hace foco en la vida de la especie, hacia el modo en que la conducción de conductas se apoya en estilos de vida, que están en el núcleo tanto de las estrategias de gobierno como en las de resistencia centradas en las contraconductas.

Esto giro instala con mucha más firmeza la reflexión foucaultiana en el campo semántico de la noción de *bíos*. En el seminario de 1980, *Del gobierno de los vivos*, cuando Foucault alude a la vida, se trata de una vida cualificada, de un modo de vida y no de la vida biológica. En relación al cristianismo primitivo, aborda el tratamiento que le da Clemente de Alejandría a la elaboración de una pedagogía orientada “a una vida de pureza y perfección” (Foucault, 2014^a, p. 140), y la recomendación de Tertuliano al cristiano para que su vida entera sea de penitencia a fin de luchar contra Satanás y su presencia en el interior mismo del creyente (p. 162), por citar solo algunos ejemplos. En este sentido, Foucault señala que las prácticas que orientan las conductas dan forma a un *ethos*, un modo de existencia, que se vuelve una ética, un conjunto de reglas para la vida (pp. 296-7).

En *Subjetividad y verdad*, el curso de 1981, la palabra *bíos* aparece explícitamente ligada a la subjetividad y a la modelación ética y estética de la existencia, dos líneas de abordaje que se mantendrán en la producción foucaultiana posterior. Foucault señala que los griegos no tenían una palabra para aludir a la subjetividad, pero *bíos* se acercaba bastante a esa idea. El *bíos* era una forma de modelar la subjetividad (Foucault, 2014b, p. 255), resultante de un trabajo similar al de un carpintero que da forma a una materia; y el producto de ese trabajo es un estilo de vida tal como el *bíos theoretikos* del filósofo o el *bíos chrematistikos* del hombre preocupado por las riquezas (p. 47) –un tópico que reaparece en el volumen tres de la *Historia de la sexualidad*, cuando en relación al cultivo de sí Foucault cita un pasaje de la *Apología de Sócrates* que afirma: "Una vida sin examen (*anexetastos bíos*) no merece ser vivida" (Foucault, 1987, p. 63).

Por esto, la Antigüedad clásica, el período helenístico y el cristianismo primitivo ofrecen a Foucault escenarios en los que han emergido técnicas –es decir, conjuntos sistemáticos de acciones (2014b, p. 253)- que conciernen a la vida concebida como modo de existencia y permiten darle forma. Sobre este punto, en el manuscrito del curso de 1981 –citado a pie de página- Foucault dice que se justificaría hablar de ‘biopoética’ en la medida en que se trata de una suerte de fabricación personal de la propia vida según un criterio estético moral de la existencia individual (p. 37).

Foucault vuelve a referirse a la cuestión del *bíos* como materia de una obra estética en una entrevista realizada por Herbert Dreyfus y Paul Rabinow, donde además se traza el

vínculo con una idea de moral que no se forja según una lógica autoritaria ni jurídica, ni disciplinaria.⁷ Y por esa época también, en el curso de 1982, *La hermenéutica del sujeto*, sitúa al *bios* en una relación de articulación racional y prescriptiva con las técnicas de sí, e identifica en esa relación uno de los nudos fundamentales de la cultura, el pensamiento y la moral griegos.

Esa vida que se modela a partir de un conjunto sistemático de prácticas que el sujeto se aplica a sí mismo es, no obstante, una obra en común, resultante de un modo de estar con otros. Foucault (1984, p. 210) cita, en este sentido, un pasaje del *Erótico* –cuya autoría, atribuida a Demóstenes, se discute– en el que se presenta un elogio al joven Epícrates, proponiendo esa idea del *bios* como obra común e invitándose a quienes lo estiman a que contribuyan a dotar del "mayor esplendor posible" a esa vida como si se tratara de una obra de arte que perfeccionar.

El lazo generado por el trabajo sobre una vida concebida como obra en común inscribe la inquietud por el *bíos* en una *poiesis* colectiva, a la vez que vuelve a la política una forma de vida y una práctica. Con la mirada puesta una vez más en el mundo clásico, Foucault (1987, p. 85) cita a Plutarco para quien la política “es ‘una vida’ y una ‘práctica’ (*bios kai praxis*). Pero a ella no puede uno entregarse sino por una elección libre y voluntaria”; y esta elección es un acto ético de “compromiso personal y duradero”.

⁷ «L'idée du bios comme matériau d'une oeuvre d'art esthétique est quelque chose qui me fascine. L'idée aussi que la morale peut être une très forte structure d'existence sans être liée à un système autoritaire ni juridique en soi, ni à une structure de discipline » (Foucault, 1994, IV, p. 390).

En términos teóricos y políticos, y retomando la reflexión foucaultiana en torno al *bios*, podría decirse, entonces, que la cuestión central en la problematización del vínculo entre vida, política e historia es cómo construimos en común, en las coordenadas históricas de nuestro presente, un *bios*, una vida investida de sentido, que desborda continuamente nuestra condición de meros vivientes. Y esta vida es política porque en ella se define cómo y cuánto se gobierna, cómo nos conducimos y hasta qué punto aceptamos ser conducidos, cuestiones todas que ponen en juego las condiciones cualitativas y el haz de significaciones en las que se trama nuestra propia existencia, tanto individual como colectiva.

4. Conclusiones

La compleja interfaz entre la política y la vida, ya sea la que irrumpe en la materialidad de lo viviente, o bien la que se recorta como configuración de sentido, es una preocupación que atraviesa la obra foucaultiana desde los primeros trabajos. En la *Historia de la locura en la época clásica* ese vínculo se muestra como la cifra del orden jurídico-político de las sociedades occidentales desde hace siglos. El horror producido por “los límites absolutos de la muerte”, dice Foucault, es conjurado “en el espectáculo de la vida” (Foucault, 2006b, I, p. 15). Y como en la locura asoma la muerte -en la medida en que, según el discurso psiquiátrico, anula la posibilidad de una forma de vida cualificada- la práctica de la exclusión, que “hace desaparecer al loco”, no solo materializa una concepción

médica, sino también una “cierta concepción política, jurídica, económica del individuo en la sociedad” (p. 127).

Este acercamiento -que abre el camino hacia la analítica de la finitud como una vía de problematización de la relación entre vida biológica y vida investida de sentido, entre *zōé* y *bíos*- al mismo tiempo que conecta vida y política a través del juego de las significaciones, objetiva lo viviente como ámbito de lo medible y lo cuantificable, delimitando el umbral conceptual a partir del cual puede pensarse la biopolítica como estrategia propia de la modernidad.

Se trata de una estrategia política que se apoya en una realidad biológica identificada en el marco de un régimen de verdad que reclama lo real como dimensión de validación de las prácticas de intervención. Esa realidad mensurable – expresada en tasas de natalidad, morbilidad y mortalidad, estándares que establecen la frontera entre lo normal y lo patológico, sistemas de registros para esta información- ofrece un punto de apoyo a tecnologías que llegan hasta el individuo a través de la generalidad observable en la población.

Esta perspectiva ha tenido una fertilidad notable tanto para la relectura de los textos foucaultianos sobre la medicina, la psiquiatría y el sistema penal, como para la constelación de estudios posteriores sobre biopolítica. Sin embargo, lo que nos interesa destacar es lo que ésta implicó, en el itinerario de Foucault, como punto de pasaje para la problematización del gobierno concebido como conducción de conductas: en el marco de las disputas en torno a cómo conducir y de qué manera los individuos aceptan ser conducidos, el umbral

biológico de la especie define las posibilidades de las tecnologías que operan sobre las conductas ligadas al cuidado del cuerpo, pero no agota el problema de qué estilo de vida se soporta en ese cuerpo, o, en otras palabras, del *bíos* en el que se sintetizan las significaciones de un modo de existencia. En esta línea, la caja de herramientas foucaultiana nos permite pensar ese *bíos* como obra común, instalada en el corazón de la política entendida como el espacio, siempre litigioso, del estar con otros.

Referencias Bibliográficas

Agamben, G. (1998). *Homo sacer. I-El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.

_____ (2008). *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Arfuch, L. (2007). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: FCE.

Castro, E. (2011). *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. La Plata: UNIPE.

Esposito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.

Foucault, M. y Deleuze, G. (1980) [1972]. “Los intelectuales y el poder” En Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Barcelona: La piqueta.

Foucault, M. (1977). *Historia de la sexualidad. 1-La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.

----- (1996). *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires: Caronte.

_____ (1984). *Historia de la sexualidad. 2-El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI.

_____ (1987). *Historia de la sexualidad. 3-La inquietud de sí*. Madrid: Siglo XXI.

_____ (1994) “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours (entrevista con Dreyfus y Rabinow). En *Dits et écrit*. Paris: Gallimard, T. IV.

_____ (2000a). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: FCE.

_____ (2000b). *Los anormales*. Buenos Aires: FCE.

_____ (2001) [1966]. *Nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. México: Siglo XXI.

_____ (2005a) [1970]. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.

_____ (2005b). *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: FCE.

_____ (2006a). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: FCE.

_____ (2006b). *Historia de la locura en la época clásica*. Buenos Aires: FCE.

_____ (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE.

_____ (2013). *La société punitive*. Paris: EHESS-Gallimard-Seuil.

_____ (2014a). *Del gobierno de los vivos*. Buenos Aires: FCE.

_____ (2014b). *Subjectivité et vérité*. Paris: EHESS-Gallimard-Seuil.

_____ (2014c). *Las redes del poder*. Buenos Aires: Prometeo.

Hardt, M. y Negri, A. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Buenos Aires: Debate.

_____ (2006). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.

Morey, M. (2014). *Escritos sobre Foucault*. Madrid: Sexto Piso.