

Política y biopolítica: una aproximación desde Foucault, Agamben y Rancière

Politics and biopolitics: An approach from Foucault, Agamben and Rancière

Christian Fajardo

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá D.C., Colombia

cjulian.fajardoc@javeriana.edu.co

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

Fecha de recepción: 30 de noviembre de 2018 · **Fecha de aprobación:** 11 de febrero de 2019

DOI: <https://doi.org/10.15446/cp.v14n28.76538>

Cómo citar este artículo:

APA: Fajardo, C. (2019). Política y biopolítica: una aproximación desde Foucault, Agamben y Rancière. *Ciencia Política*, 14(28), 197-222.

MLA: Fajardo, C. "Política y biopolítica: una aproximación desde Foucault, Agamben y Rancière". *Ciencia Política*, 14.28 (2019): 197-222.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

Este artículo busca esclarecer conceptualmente la diferencia entre política y biopolítica. Para alcanzar este objetivo, el texto explora la preocupación de Foucault por determinar cómo la vida biológica empieza a ser conducida por las técnicas modernas de gobierno. Enseguida pone en evidencia la preocupación de Agamben por mostrar que la biopolítica es la forma metafísica por excelencia que configura lo político en Occidente. Finalmente, y con la ayuda de Rancière, se muestra que la biopolítica no es tanto una forma metafísica que produce *nuda vida*, sino una forma del reparto policial de lo sensible que reacciona al escándalo que trae consigo la política.

Palabras clave: Agamben; biopolítica; estado de excepción; Foucault; policía; política; Rancière.

Abstract

This paper seeks to clarify conceptually the difference between politics and biopolitics. To accomplish this objective, the text explores Foucault's concern for how biological life begins to be conducted by modern government techniques. Next, it complements Foucault's intuition with Agamben's perspective, showing that biopolitics is the metaphysical form that shapes the political in the West. Finally, with the help of Rancière, it is shown that biopolitics is not a metaphysical form that produces *bare life* but a form of the police distribution of sensibility that reacts to the scandal politics brings.

Keywords: Agamben; Biopolitics; Foucault; Police; Politics; Rancière; State of Exception.

Introducción

Como lo sugiere Agamben (2006) en la introducción a su obra *Homo sacer*, el interés histórico de Foucault por comprender la transformación del poder en el mundo occidental, alrededor de la administración de la vida a partir del siglo XVII, le impide desarrollar cabalmente las consecuencias filosóficas de su propio descubrimiento: la *biopolítica*. La razón de esta limitación consiste en que el pensador francés sitúa la emergencia de la biopolítica en la modernidad cuando, en realidad, la biopolítica es el modo por excelencia de ordenar lo común que emerge con la filosofía política.¹ En esa medida, para Agamben la biopolítica no es una forma moderna del ejercicio del poder, sino una lógica de pensar la política que es tan antigua como el pensamiento político.

Para el filósofo italiano esta lógica es simple: la biopolítica es un elemento ordenador que busca realizar la política a través de la figura de la excepción, es decir, a través de la figura según “la cual se decide acerca de la humanidad del ser vivo hombre” (Agamben, 2006, p. 18). Según esta apreciación, la filosofía política de Platón y Aristóteles es tan biopolítica como las técnicas del poder que emergen desde el siglo XVII, ya que los antiguos están tan interesados como los modernos en definir qué es lo propio que define una vida humana y, por lo tanto, digna de ser *politizada*. Puede que cada una de estas épocas haya definido *qué es un ser humano político* de manera distinta; sin embargo, para Agamben la biopolítica es la racionalidad que busca imponer un sentido universal a la vida humana y, por lo tanto, a su *politicidad*.

No obstante, a mi juicio, a pesar de que la pretensión de Agamben sea la de completar y corregir la tesis de Foucault alrededor de la biopolítica, aún persiste en este concepto algo que lo hace incompleto. Agamben no responde de una forma explícita por qué la biopolítica decide sobre la humanidad del ser humano a través de la excepción, es decir, no explica el motivo que incita al pensamiento político a definir qué es un ser humano propiamente político. Simplemente se limita a decir que la política occidental está fundada en una metafísica que cree establecer un vínculo necesario, a través del estado de excepción, entre vida y política en un mundo anómico que carece de necesidad y de orden. Para responder a esta pregunta que deja sin responder Agamben, me servirá de Rancière. Con la ayuda de él, intentaré demostrar que la biopolítica es

1 Algunos comentaristas se han encargado de hacer una cartografía muy plausible de cómo Foucault y Agamben conciben la soberanía (Erlenbusch 2013; Karmy 2014).

un dispositivo, entre otros, de ordenación de la vida en común que tiene la pretensión de definir la conexión necesaria entre vida y política, para negar y tratar un conjunto de cosas dadas que antecede a toda biopolítica: *el escándalo que trae consigo la política*.

De acuerdo con lo anterior, el propósito de este artículo es esclarecer la diferencia conceptual entre biopolítica y política a través de las miradas de estos tres autores, siguiendo a su vez tres ejes temáticos: los dos primeros buscan centrarse en definir *qué es biopolítica*; por un lado, Foucault busca caracterizar a la biopolítica como ‘transformación de la política’; por otro, Agamben plantea que existe una lógica primigenia que hace que la vida humana esté involucrada en lo político. El tercer eje, siguiendo a Rancière, busca mostrar que esta lógica biopolítica de pensar *lo común* es una reacción al escándalo que trae consigo la política. Por eso, en esta parte me enfocaré en definir qué es lo singular que trae consigo *la política* en oposición a la biopolítica. Este tránsito de una mirada histórico-crítica (Foucault) a una ontológica (Agamben) y, finalmente, hacia una estético-cartográfica (Rancière) me permitirá ver que, a pesar de sus notorias diferencias, dichas aproximaciones pueden llegar a articularse para desarrollar una noción de política que tenga como presupuesto la emancipación y no la dominación (como sí lo tiene la biopolítica).²

En esa medida, no pretendo hacer una exégesis de cada uno de estos autores, ni revisar comparativamente cómo cada uno de ellos define la biopolítica. Busco, más bien, detenerme en la distinción entre política y biopolítica, poniendo en evidencia una argumentación progresiva. Cada una de las miradas de estos autores contribuye hacia este objetivo. Foucault plantea una inquietud de cómo la política moderna se empieza a interesar por la vida biológica. Agamben contribuye a esclarecer esta inquietud al reinterpretar el concepto de biopolítica como racionalidad del pensamiento político occidental. Rancière permitirá abordar la racionalidad propia de la política en oposición a la biopolítica.

2 Desde mi perspectiva, pensar en una política más allá de la biopolítica es un gesto contrario al de autores como Esposito. El filósofo italiano en su obra *Bios: filosofía y política* (Esposito, 2008) llega a la conclusión de que toda política es biopolítica. Para él habría formas negativas (poder sobre la vida) y formas positivas (políticas de la vida) de asumir y conceptualizar la política. Por su parte, Campbell (2011) ha desarrollado la dimensión ontológica de la apuesta de Agamben.

Foucault: la biopolítica como administración de la vida

Como hipótesis para comprender la diferencia de la política de los antiguos y la política de los modernos, en este apartado intentaré caracterizar cómo Foucault elabora una oposición conceptual entre política y biopolítica.³ Esta preocupación histórico-crítica busca advertir sobre las consecuencias negativas que trae consigo el hecho de concebir una política que toma a su cargo la dimensión meramente biológica de la vida de los seres humanos. Para abordar esta preocupación del pensador francés me gustaría caracterizar, muy someramente, dos indicios que encuentro muy valiosos para explicar cómo Foucault define biopolítica como el producto de una ‘transformación de la política’. El primero de ellos se encuentra en el último capítulo de *La voluntad de saber* (Foucault, 1976). En ese texto Foucault dice que el “umbral de la modernidad biológica” se atraviesa cuando la especie humana entra en la mira de las estrategias políticas (Foucault, 1976, p. 188). A juicio del pensador francés, esta entrada en escena de la especie o de la vida es sumamente desconcertante si la comparamos con el horizonte que dejó abierto un pensador como Aristóteles. Recordemos estas palabras que ya han sido, en muchas ocasiones, citadas:

El hombre, durante milenios, 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 su vida de ser viviente está puesta en cuestión. (Foucault, 2008b, p. 188, traducción modificada)

En esa contundente afirmación Foucault muestra una transformación histórica que es un cambio en la manera como se había conceptualizado y practicado la política en el mundo occidental. Así como Aristóteles en el libro primero de *La política (Pol.)* se había esforzado por mostrar que la política da inicio cuando el ser humano logra elaborar un mundo con sentido a través del *logos*, es decir, a través de la capacidad de discernir entre lo justo y lo injusto (Aristóteles, *Pol.* 1253a), en la modernidad esa capacidad de decidir sobre lo justo y lo injusto es, precisamente, de lo que se ve despojado el ser humano.⁴ Esta transformación se pone

3 Frías dedica todos sus esfuerzos en centrarse en esta transformación en el sentido de la política comparando al mundo griego y a la modernidad en su ensayo *Foucault y los orígenes griegos de la biopolítica* (Frías, 2013).

4 Hobbes (2011) en el capítulo de XVI de *El Leviatán* titulado “De las personas, autores y cosas personificadas” sustenta cómo “los muchos” tienen la capacidad autorizar, de

en evidencia en *El Leviatán* de Hobbes (2011), allí se critica a Aristóteles y a los griegos en general, al mostrar que la capacidad hablante del ser humano, en vez de ordenar y dar origen a un espacio común, produce una deliberación y un conflicto que conlleva a la imposibilidad de que haya una comunidad política e incluso un mundo común con sentido (Hobbes, 2011, p. 48).

En este punto de inflexión se ubica la preocupación de Foucault. La biopolítica⁵ emerge, entonces, cuando el criterio conceptual que define a la política no es el *logos*, sino el *gobierno de los hombres*, es decir, la economía general del poder que se empieza a tejer en la modernidad alrededor de la vida biológica de los seres humanos (Foucault, 2007, p. 149). En esa medida, la eficacia directa de la entrada de la historia occidental en el umbral biopolítico es la plena coincidencia entre las prácticas de gobierno y las prácticas políticas. A esta conjunción Foucault le daría el nombre de “Gubernamentalidad” en los cursos del Colegio de Francia *Sécurité, territoire, population y La naissance de la biopolitique*.⁶

una forma ilimitada, a un actor de hacerse cargo de sus propias vidas pues, a juicio de Hobbes, en todo pacto que da origen al Estado, quienes se somete no es el actor (el Estado mismo), sino los autores (los muchos). Esta es precisamente la originalidad del pensamiento político de Hobbes a la luz de lecturas contemporáneas como la de Quentin Skinner (2003). El autor de *El Leviatán* logra mostrar que el corazón de la política no es el pueblo ni la persona oficial del soberano, sino más bien la persona artificial del Estado (Skinner, 2003, p. 68).

- 5 Muchos comentaristas de la obra de Foucault buscan hacer una distinción entre biopolítica y biopoder. En este punto me remito a la obra de Didier Fassin. En un texto reciente consagrado a la gubernamentalidad de Foucault, el investigador francés trata de mostrar que la biopolítica en Foucault es una forma de conceptualizar las transformaciones propias de la racionalidad económica. El biopoder, en cambio, es la expresión del Estado moderno alrededor de los asuntos de la administración de la vida (Fassin, 2010, pp. 22-23). A pesar de que considero que esta distinción analítica es valiosa para comprender la gubernamentalidad en Foucault, en este texto haré uso de la palabra biopolítica en un sentido general, es decir, tanto económico como jurídico-político e, incluso, ontológico.
- 6 Hay toda una preocupación conceptual alrededor del concepto de “gubernamentalidad” en Foucault con relación a su noción de “biopolítica” (Castro-Gómez, 2010; Lemm, 2010). Aunque esta discusión es sumamente interesante, no la abordaré porque va más allá de los alcances del presente artículo.

Ahora bien, existe un segundo indicio de esta preocupación de Foucault por la transformación de la política en el mundo occidental que está en todo caso muy ligado al primero. Se trata de los comentarios que hace Foucault alrededor de la obra de Platón, en particular, de su diálogo titulado *El político*. Las menciones a este diálogo están muy situadas en sus conferencias impartidas en el Colegio de Francia y la Universidad de Stanford⁷ entre 1978 y 1979. Muy puntualmente, Foucault intenta mostrar que el vínculo necesario entre las prácticas de gobierno y las prácticas de la política no emerge en el pensamiento político de los griegos y de los romanos, sino en un principio proveniente del cristianismo y del precristianismo oriental: el poder pastoral. Desde este punto de vista, fue la iglesia cristiana y no la filosofía política que emerge en Atenas, la que introdujo en el mundo occidental la idea fundamental de que el mando en una comunidad se ejerce por un poder de tipo pastoral, que no está preocupado por la justicia de la comunidad o por la capacidad humana de decidir sobre lo justo y lo injusto; sino por un poder que es totalizador y a la vez individualizador, un poder que se ejerce sobre un conjunto de individuos en movimiento y que se traza el objetivo de conseguir su bienestar. Esto le permite decir a Foucault esta contundente e inquietante afirmación:

el hombre occidental aprendió a vivir durante milenios lo que ningún griego, a no dudar, jamás habría estado dispuesto a admitir: aprendió a considerarse como una oveja entre las ovejas [...] esa forma de poder tan característica de Occidente, tan única en toda la historia de las civilizaciones, nació o al menos tomó su modelo en las majadas, en la política considerada como un asunto de rebaños. (Foucault, 2007, p. 159)

Con estas palabras Foucault reelabora la afirmación que habíamos citado de *La voluntad de saber* (Foucault, 2008b). La práctica que busca hacer concomitantes el ejercicio del poder político y el gobierno de los hombres, y que resulta central para la emergencia de un poder que toma a su cargo la vida, proviene del poder pastoral. En ese largo proceso, que se remonta a los orígenes del cristianismo, el ser humano empieza a

7 Esta conferencia fue impartida en la Universidad de Stanford bajo el título de *Omnes et singulatim: towards a criticism of Political Reason* (Foucault, 2000). En español esta conferencia fue publicada en el libro *Tecnologías del yo y otros textos afines* (Foucault, 2008a).

reconocerse como una oveja, es decir, como una mera vida que depende del poder totalizante e individualizador del pastor.

Ahora bien, para probar la existencia de esta transformación de la política en biopolítica a través del poder pastoral, Foucault se sirve de la mirada platónica expuesta en *El Político*. Para el pensador francés la preocupación de los griegos estaba centrada en cómo la política es una actividad que se define *en oposición* a la del gobierno. De hecho, *El Político* (*Poli.*) de Platón está consagrado a poner en evidencia que la actividad del político es sustancialmente diferente a la de la persona que ejerce el gobierno sobre los otros: el pastor (Platón, *Poli.*, 305e).

A juicio de Foucault, Platón está dispuesto a mostrar que las actividades del pastorado, que se centran en el bienestar de las personas, son *de menor* categoría si las comparamos con la actividad política como tal. En esa medida, si el médico, el agricultor o el pedagogo se dedican al bienestar de los individuos, el político se encarga de entrelazar el orden de la comunidad. Como resulta ya conocido en ese diálogo de Platón, el político es un tejedor, no un pastor. Y con esto Foucault quiere decir que el político no se ocupa de algo en particular, sino de todo en general (Foucault, 2007, p. 174).

El político no tiene entonces por qué preocuparse por cada individuo, tampoco por si tiene abrigo o alimentación, sino más bien por preparar a la comunidad de tal forma que los pastores de la ciudad puedan desempeñar su labor sin ninguna perturbación. Desde este punto de vista, podríamos decir que para Aristóteles y Platón el sujeto político no está a cargo de las actividades que tienen que ver con el bienestar de las personas, sino más bien está a cargo de toda actividad de orden superior que tiene que ver, en último término, con la justicia. Recordemos que en Platón la justicia es un orden que busca asegurar una coincidencia entre naturaleza (*physis*) y ley (*nomos*) bajo la ordenación de lo común siguiendo una distribución de jerarquías (Platón, *Rep.* 370b; Agamben, 2006, pp. 49-51; Rancière, 1995, pp. 103-104). Asimismo, Aristóteles está interesado en crear las condiciones de posibilidad para que los sujetos políticos puedan distinguir entre lo justo y lo injusto.

Con estos comentarios a *El político* de Platón y a *La política* de Aristóteles, Foucault intenta sustentar con mayor precisión conceptual la transformación de la política griega en la biopolítica moderna. El hecho de que para la modernidad la política es *equivalente a* la administración de la vida marca una transformación de la política griega hacia una biopolítica: ya no se trata de encontrar una forma de vida cualificada en

la que el sujeto obtiene una existencia política, sino de cercar la vida del viviente alrededor del mero vivir.⁸

Esto nos arroja a que el descubrimiento de Foucault es definitivo porque logra al menos una cosa: poner en evidencia, a modo de inquietud, cómo las técnicas de poder modernas ligadas al gobierno de los seres humanos producen formas de subjetividad y sujeción que dejan a un lado una noción mucho más emancipatoria de la libertad. De hecho, Foucault en una entrevista del año 1984 aduce que la preocupación general de sus cursos en el Colegio de Francia consiste en ver cómo el sujeto humano se define como sujeto hablante, como sujeto viviente y como sujeto trabajador. El mismo Foucault en su curso de 1979 titulado *La naissance de la biopolitique* aduce que para comprender la biopolítica es necesario mostrar la racionalidad política que está a la base del liberalismo y del neoliberalismo (Foucault, 2009, p. 40). Esto a su vez le permite decir que las formas de sujeción modernas son opuestas a las prácticas de libertad ligadas a prácticas éticas de los griegos (Foucault, 1994, pp. 710-712).

Esta preocupación por criticar a la biopolítica se extiende al pensamiento de Agamben. Sin embargo, el pensador italiano, a diferencia de Foucault, no se preocupa por encontrar una dimensión ética que se resista a la sujeción moderna, sino se interesa por ofrecer una explicación ontológica de la biopolítica con el fin de descubrir la racionalidad primigenia que fundamenta su existencia. La mirada de Agamben, a pesar de tener una preocupación muy diferente a la de Foucault, resulta complementaria para el objetivo de este texto porque busca descubrir de qué manera en el pensamiento político occidental hay una preocupación por incluir o excluir ciertas formas de vida de la esfera *política*. La mirada ontológica de Agamben permite encontrar la racionalidad primigenia de la biopolítica más allá de la hipótesis histórico-crítica de Foucault.

En esa medida, diremos que, a juicio de Agamben (2006), hay biopolítica cuando un poder se atribuye la facultad de definir qué significa una *vida verdaderamente política* –no solamente cuando las técnicas

8 En esta caracterización de la transformación de la política en su contrario, Foucault coincide con la perspectiva de Arendt. Para la pensadora alemana, la modernidad se caracteriza por el *auge de lo social* que hace indiferenciables la esfera pública y la esfera privada. Este desdibujamiento de esa frontera deja a un lado la preocupación griega de una vida cualificada que vaya más allá del mero vivir, es decir, una vida preocupada no por la supervivencia de la especie, sino por la formación de *lo común* (Arendt, 1998, p. 50).

modernas del poder toman a su cargo la vida biológica de los seres humanos—. La mirada de Agamben, entonces, permite decir que la transformación de la política en biopolítica que pone en evidencia Foucault es, en realidad, una transformación de una biopolítica a otra biopolítica. De acuerdo con esto, la comprensión aristotélica del *animal rationale* y las técnicas de poder que emergen en la modernidad son dos formas de biopolítica que tienen como objetivo asegurar un lugar para una vida digna de ser politizada. Veamos qué elementos aporta esta tesis al problema de este texto que es, evidentemente, esclarecer la distinción entre política y biopolítica.

Agamben: la biopolítica como estado de excepción

Agamben busca decir que el concepto de biopolítica que descubre Foucault es, en realidad, una forma general de concebir lo político en el mundo occidental. Para probar esta tesis, Agamben (2006) en la introducción a *Homo sacer* aduce que existe una racionalidad biopolítica en una de las afirmaciones más comentadas del libro primero de *La Política* de Aristóteles:⁹

Solo el hombre, entre los animales, posee la palabra. La voz es una indicación de dolor y del placer; por eso también la tienen los animales. (Ya que por su naturaleza ha alcanzado hasta tener sensación del dolor y del placer e indicarse esas sensaciones unos a otros). En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, *así como* lo justo y lo injusto. (Aristóteles, *Pol. I*, 1253a., énfasis añadido)

Como lo aprecia Gadamer (2006), esas palabras de Aristóteles definen al ser humano como un *animal rationale*, es decir, como un ser que difiere del resto de los animales porque tiene la capacidad de pensar y, por lo tanto, de distinguir lo justo y lo injusto (Gadamer, 2006, p. 145). Sin embargo, Agamben intenta problematizar esa noción de *animal rationale* preguntándose cómo el ser humano llega a ser reconocido como poseedor de la palabra y, por lo tanto, como digno de tener una existencia

9 Desde mi punto de vista, existen dos comentarios muy lúcidos alrededor de esa afirmación de Aristóteles. Una es la de Gadamer (2006) y otra es la Rancière (1995). El primero analiza esa afirmación desde un punto de vista hermenéutico. Rancière, en cambio, busca poner en evidencia los enigmas irresueltos que emergen de esa afirmación.

política. Agamben se pregunta no tanto por cómo el lenguaje hace que el ser humano se diferencie de todos los animales, sino más bien por cómo las distinciones entre *lo humano* y *lo animal*, entre lenguaje y ruido, o entre vida cualificada y *nuda vida* producen una serie de violencias y exclusiones. De acuerdo con esto:

Lo que todavía debe ser objeto de interrogación en la definición aristotélica no son solo [...] el sentido, los modos y las posibles articulaciones del “vivir bien” como *telos* de lo político; sino que, más bien, es necesario preguntarse por qué la política occidental se constituye sobre todo por medio de la exclusión de la nuda vida. (Agamben, 2006, p.16)

Agamben nos invita entonces a cuestionarnos qué es lo que produce el límite o la distinción entre vivir (*zen*) y vivir bien (*eû zen*) y cómo es que se instituye una existencia política en el momento en el que se excluye la *nuda vida* a la vez que se incluye una *vida* que va más allá del *mero vivir*, a través de una presunta capacidad lógica de ciertas formas de vida; más aun, podemos preguntarnos: ¿qué instancia es la que decide el paso de una mera vida despolitizada a una vida politizada? ¿Cómo se logra instituir la distinción entre una esfera de la existencia como digna de ser politizada y otra no? ¿Qué tipo de autoridad es la que pone en evidencia qué es un ser lógico y, por lo tanto, con capacidad de una existencia política?

Para responder a estas preguntas, Agamben construye la siguiente tesis: aquello que decide sobre la vida política del ser viviente es la *biopolítica*. En esa medida, la biopolítica para Agamben no es un dispositivo moderno que pone en entredicho la vida del ser viviente, sino más bien es la lógica que instituye la política en el mundo occidental, a través de una instancia de excepción que decide sobre lo político y lo no-político del ser viviente. Para Agamben, la biopolítica es una estructura metafísica que funda el pensamiento político en el mundo occidental cuando se define qué es lo propio de la política, qué es un ser con capacidad de existencia política y cuál es la vida que es digna de ser politizada (Agamben, 2006, p. 17). Esto nos conduce a lo siguiente: si existe una diferencia entre la política de los antiguos y la política de los modernos no es de *esencia* sino de *grado*. Mientras la biopolítica antigua busca definir lo político como una forma de vida cualificada, excluyendo la vida sin cualidades de la esfera pública; la biopolítica moderna define lo político como la politización y la administración de esa vida sin cualidades. Sin embargo, podemos formular los siguientes interrogantes: ¿de

qué manera la biopolítica define la vida que debe ser politizada? ¿Cómo comprender la instancia en la que se decide sobre una vida que es digna de ser politizada?

Para definir la lógica propia de la biopolítica, Agamben se sirve de una figura jurídica que emerge en la modernidad, en particular, en el pensamiento revolucionario: el *estado de excepción*.¹⁰ Para Agamben el sintagma *estado de excepción* define una situación que es conceptualizada a principios del siglo XIX como *estado de sitio*, en la que se suspende el orden jurídico para asegurar la vigencia del orden jurídico mismo, es decir, para asegurar la estabilidad de un Estado ante desórdenes y sediciones internas (Agamben, 2004, p. 15).

Ahora bien, para Agamben existen, al menos, dos tradiciones que buscan conceptualizar el *estado de excepción*. Una busca concebirlo al interior del ordenamiento jurídico (como lo plantea el derecho romano, Hauriou o Mortati); la otra, en cambio, busca pensarlo como un fenómeno esencialmente extrajurídico que se conjuga con el plano de la decisión (como lo plantea Hoerni o Ranelletti) (Agamben, 2004, p. 38). Sin embargo, para el filósofo italiano esta oposición entre un afuera y un adentro del derecho positivo plantea la siguiente oposición dicotómica: el estado de excepción o bien está condicionado por el ordenamiento positivo, despojando de toda autonomía al soberano; o bien está absolutamente incondicionado de toda ley, haciendo que la soberanía pierda la conexión con el orden jurídico que dice defender. Esta dicotomía no permite esclarecer cuál es la relación entre lo jurídico y lo no jurídico; entre el afuera y el adentro en el momento en el que un ordenamiento constitucional se suspende para hacer prevalecer la constitución.

La hipótesis de Agamben consiste en conceptualizar el estado de excepción a partir de una topología aporética en la que “no es ni exterior ni interior al ordenamiento jurídico y el problema de su definición se refiere propiamente a un umbral, o una zona de indiferenciación, en que dentro y fuera no se excluyen, sino que se indeterminan” (Agamben, 2004, p. 39) (Schmitt, 2008, p. 25). Este umbral o esta zona de indiferenciación es, propiamente hablando, el espacio de la excepción del dispositivo biopolítico que decide sobre la humanidad del ser humano, o mejor aún, sobre el lugar propio de la política.

10 Desde una perspectiva muy rigurosa, Agamben (2004) llega a esta explicación en su posterior texto titulado *Homo Sacer II. Estado de excepción*.

De acuerdo con esto, me gustaría sostener que esta topología de la indiferenciación del *estado de excepción* le permite a Agamben no solamente hacer una historia de las constituciones modernas, sino extraer la lógica con la que opera la biopolítica en términos generales. Como lo veíamos unas líneas atrás, para Agamben la biopolítica es la racionalidad con la que ha funcionado el pensamiento político occidental, esta se caracteriza por la institución de una zona de indistinción entre adentro y afuera que, a su vez, produce una frontera de sentido entre una vida digna de ser politizada y una vida excluida de la dignidad humana. Sin embargo, cabe preguntarnos ¿cómo concebir esta lógica de la biopolítica que Agamben enmarca en lo que él llama una forma metafísica de concebir lo político? ¿Qué es lo que le permite a Agamben decir que la biopolítica no nace en la época moderna, sino con la tradición occidental del pensamiento político?

Mientras Foucault está interesado en caracterizar la diferencia de la política de los griegos y la política de los modernos, Agamben se esfuerza por poner en evidencia que a estas dos políticas las vincula la lógica biopolítica de la excepción. Para comprender la hipótesis de Agamben resulta necesario que interpretemos el *estado de excepción* desde el punto de vista de la *necesidad* que este instituye. De acuerdo con esto, Agamben, apoyándose en Derrida (1994), cree que en un principio no existe un vínculo necesario entre las normas que rigen nuestra vida en comunidad y la forma en la que ellas se aplican. De acuerdo con esto, la aplicación de toda norma requiere de *la presuposición de una conexión necesaria* entre el horizonte normativo y el mundo al que se quiere aplicar dicho horizonte porque sobre la realidad parece haber un principio de anomia constitutiva. Esto nos lleva a decir que el *estado de excepción* es la instancia de autoridad que, sin apoyarse en ninguna norma, permite producir esa conexión necesaria entre ley y mundo, entre la ley y su praxis.

Para explicar esta idea, el filósofo italiano en *Estado de excepción* dice que la distancia entre la ley y su aplicación es la misma distancia que hay entre lenguaje y mundo (Agamben, 2004, pp. 57-61). Para Agamben no existe una conexión necesaria entre el lenguaje como un conjunto de signos que forman una *langue* y el mundo que busca denotar a través de la *parole*. Retomando la aproximación lingüística de Benveniste se podría decir entonces que existe una lógica de excepción cada vez que la *langue* se vuelve *parole*, o mejor aún, cuando un pronombre como signo vacío se enuncia a través de un sujeto que dice “yo” (Benveniste, como se citó en Agamben, 2008, pp. 47-48).

Esto quiere decir que para que la *lengua* se vuelva una *palabra* que denota el mundo, se tiene que acudir a la presuposición de una conexión necesaria y, al mismo tiempo, circunstancial, entre palabra y mundo. Exactamente ocurre lo mismo en la relación entre “norma” y “aplicación”. Para Agamben no existe ninguna norma que diga cómo se debe aplicar en situaciones concretas. En esa medida la necesidad que busca instituir una norma con su aplicación tiene que ser, antes que nada, producida a través de la situación de excepción que suspende las normas para aplicarlas. De ahí resulta que “el estado de excepción es la apertura de un espacio en el que aplicación y norma exhiben su separación y una pura fuerza de ley realiza una norma cuando su aplicación ha sido suspendida” (Agamben, 2004, p. 62).

El *estado de excepción* es entonces una instancia que, al estar adentro y afuera de la ley, permite hacer aplicable una norma al producir unas fronteras de sentido que aseguran un lugar para lo legal y para lo ilegal y, asimismo, para una vida digna de politizarse y para otra que carece de toda inteligencia y cualidad. La paradoja del estado de excepción radica en que la única forma de aplicar un horizonte normativo, como la lengua, es desaplicando la norma misma a través de una praxis sin fundamento normativo que, en todo caso, guarda una conexión con las normas que dice defender o aplicar. Esta forma de definir el *estado de excepción* nos permite encontrar su relación con la biopolítica.

Para finalizar este apartado me gustaría sostener la siguiente tesis: para Agamben el *estado de excepción* es una forma de producir una conexión *necesaria* entre las normas y el mundo, entre el lenguaje y sus referentes y, dicho desde el punto de vista de la biopolítica, *entre vida y política* en un mundo que carece de necesidad. Como lo vimos unas líneas atrás, esta conexión presupone la apertura de un espacio en el que lo exterior y lo interior quedan indeterminados porque no existe ningún orden normativo, ninguna ley que explique cómo aplicar la lengua o la ley en una situación concreta. Por eso, para Agamben la necesidad “lejos de presentarse como un dato objetivo, implica con toda evidencia un juicio subjetivo y que necesarias y excepcionales son exclusivamente, como es obvio, solo las circunstancias que son declaradas tales” (Agamben, 2004, p. 47). El lugar de la excepción es entonces el de un sujeto que aplica la ley y la lengua sobre un mundo que carece de necesidad. Producir una conexión necesaria entre ley y aplicación es el presupuesto de la *excepcionalidad* como fundamento de lo político o, mejor aún, de la

biopolítica. Precisemos entonces cómo opera el *estado de excepción* en el marco de la biopolítica.

Desde el punto de vista de Agamben, siguiendo la enseñanza de Benjamin (2010) en su texto *Para una crítica de la violencia*,¹¹ la eficacia del *estado de excepción* propio de la *biopolítica* es la producción de *nuda vida*,¹² es decir, una vida que queda despojada de toda cualidad para excluirla de la política o para incluirla como objeto de las decisiones del gobierno. Lo que une la política de los griegos y la política de los modernos es entonces la instancia de excepción que decide sobre la politicidad de la vida a través de la producción de *nuda vida*. Veamos cómo ocurre esto en la afirmación que citábamos del libro primero de *La Política*.

Recordemos que Aristóteles presupone una norma: el *logos* lo poseen los seres humanos. Sin embargo, lo que no queda enunciado de una forma clara es *cómo* ese órgano *lógico* pertenece a unos y a otros no, y de qué manera los que lo tienen pueden distinguir entre lo justo y lo injusto. La *praxis* del *logos* se ensombrece porque, para Agamben, toda aplicación de un horizonte normativo presupone la institución de una instancia de *excepción* y, por lo tanto, de suspensión del horizonte normativo que invita a pensar la cualidad política de los seres humanos. En esa medida, para definir lo propio de la política resulta necesario producir una *nuda vida*, una vida animal que no tiene capacidad alguna de instituir sentido y vínculos propiamente humanos. Por eso la distinción entre *bios* y *zoé* no es de donde se apoya el concepto de política, sino es el producto del dispositivo biopolítico que busca excluir o incluir una *nuda vida* dentro del horizonte de la política. El estado de excepción *propio del dispositivo biopolítico* “señala un umbral en que lógica y praxis se indeterminan y una pura violencia sin *logos* pretende actualizar un enunciado sin referencia real alguna” (Agamben, 2004, p. 62).

11 Benjamin (2010) busca poner en evidencia que uno de los efectos del derecho positivo es la formación de una vida sin forma, sin posibilidad alguna de concebirse como una vida cualificada. Esta vida, culpable de principio a fin, es la *nuda vida* [*das blosse leben*].

12 En esa dirección apunta el reciente artículo Frost (2010). En este texto se sostiene que la figura más importante de la política occidental no es el derecho, como tampoco una vida digna de ser politizada; sino más bien la *nuda vida*, la vida sin forma que queda excluida de tener forma o cualidad.

Esto nos arroja al siguiente resultado: la biopolítica para Agamben es un dispositivo que, a partir de la apertura de un *estado de excepción*, produce una ficción que adquiere realidad a partir de una violencia sin *logos*. Esta ficción es la distinción entre *zoé* y *bios*, entre una vida despojada de todo sentido y una vida que decide sobre lo justo y lo injusto. Para Aristóteles esta exclusión buscaba despolitizar la vida doméstica o, incluso, la vida del *demos* porque presuntamente estas vidas no aportaban nada a la comunidad. Los dispositivos gubernamentales modernos buscan politizar esa *nuda vida* no para hacerla digna de decidir sobre lo injusto y lo injusto, sino para transformarla en el objeto de las decisiones administrativas de las técnicas del poder.

Agamben reinterpreta la biopolítica de Foucault al decir que es la lógica por excelencia del pensamiento político. Esta reinterpretación permite extender la crítica de Foucault no solo a la gubernamentalidad moderna, sino a toda una tradición del pensamiento político que ha buscado decidir sobre la politicidad del viviente a través de una violencia sin *logos*, que produce ficciones metafísicas que buscan asegurar *lo verdaderamente* político. Lo problemático de esta biopolítica consiste en que esa *excepción*, que decide sobre la politicidad de la vida humana, parece cada vez más coincidir con la *regla* al despojar toda vida de su forma. En otras palabras, para Agamben, lo que define a las técnicas de poder modernas es una tendencia a despojar la vida humana de toda cualidad, transformándola así en *nuda vida*, en una vida sin cualidad a la que se le puede tratar, e incluso dar muerte, sin violar la ley.

Agamben deja, sin embargo, algunos interrogantes abiertos que me gustaría complementar con la crítica de Rancière (1995) a la filosofía política en su obra *La méfente*. Agamben (2004) hacia el final de su obra *Estado de excepción* dice que la política ha sufrido un eclipse –a causa del predominio de la biopolítica–:

Duradero porque ha sido contaminada por el derecho, y se ha concebido a sí misma, en el mejor de los casos como poder constituyente (es decir violencia que establece el derecho) [...] pero verdaderamente, la política es solo acción que corta el nexo entre violencia y derecho. (Agamben 2004, p. 128)

El filósofo italiano tiene una intuición que resulta muy plausible, como también el mismo Foucault: la biopolítica eclipsa una política que no tiene como horizonte el estado de excepción y sus formas de violencia sin *logos*, sino la pretensión de cortar el nexo entre política y derecho,

entre política y decisión sobre la politicidad de la vida. Sin embargo, la argumentación de Agamben se torna enigmática, pues sus reflexiones posteriores (Agamben, 2010, 2013) se centran en definir una *vida* sin estar contaminada por el *dispositivo biopolítico*, una vida que no puede ser despojada de su forma. A pesar de la plausibilidad de la crítica de Agamben al dispositivo biopolítico que decide sobre la politicidad del ser viviente, en su pensamiento parece persistir una nueva forma de biopolítica, una relación afirmativa, no jurídica y no excepcional, entre vida y política.¹³

A continuación, en la última sección, me interesa explorar que la política es una forma que se opone a la racionalidad que trae consigo la biopolítica. Intentaré poner en evidencia que la política más allá de ser una vida a la que no se le puede despojar de su forma, es, más bien, una actividad que tiene como horizonte la institución de un conflicto sobre las condiciones de posibilidad de un mundo en común. En otras palabras, sostendré que la lógica que trae consigo la política no tiene como horizonte la vida, sino más bien el conflicto sensible que se teje toda vez que la frontera entre lo político y lo no político se ve desestabilizada. Y para comprender esta desestabilización es necesario cortar el hilo que vincula, de una manera negativa o afirmativa, la política con la vida.

Rancière: la biopolítica como una forma de negación de la política

Hemos dicho que Foucault encuentra una transformación en la forma de ejercer el poder en Occidente que, visto desde la perspectiva de Agamben, es la politización de la *nuda vida*. Sin embargo, la preocupación de esta transformación le impide a Foucault llevar a sus últimas consecuencias su propio descubrimiento. Agamben pone en evidencia que la operación primordial de la biopolítica no consiste en hacerse cargo de la vida biológica de los seres humanos, sino en la producción de una vida sin cualidad, es decir, *nuda vida*. En esa medida, la eficacia de la biopolítica consiste en la producción de una ficción o, si se quiere,

13 Esposito en *Bios: biopolítica y filosofía* (2008), al igual que Agamben, sugiere que ante el predominio de la biopolítica negativa que decide sobre qué es la vida, habría que oponer una biopolítica afirmativa, es decir, una política de, y no *sobre*, la vida. El mismo Rancière muestra que existe una tentativa a encontrar el lado positivo de la biopolítica que emerge no solo de Agamben, sino también de cierto marxismo antropológico que se pone en evidencia en la obra de Negri (Rancière, 2011, p. 125).

de una frontera ontológica entre *bios* y *zoé*, es decir, entre formas de existencia. Sin embargo, como dije en la introducción, la propuesta de Agamben queda incompleta porque supone que la biopolítica instituye un régimen del sentido sobre los cimientos de un mundo anómico y caótico.

Con la ayuda de Rancière, buscaré sostener que aquello en contra de lo cual la biopolítica instituye la frontera entre *bios* y *zoé*, no es el caos, sino la política misma. En otras palabras, trataré de sostener que la biopolítica es una *reacción* al escándalo que instituye la política. Este escándalo consiste en que, para Rancière, la política es una actividad que desestabiliza las fronteras de sentido que le quieren asegurar un lugar y una esencia a la política o una relación entre vida y política. Rancière, yendo más allá, busca mostrar que la política no tiene como principio el establecimiento de una frontera de sentido entre *bios* y *zoé*, sino es la ruptura de toda ficción que busca asegurar una conexión necesaria entre vida y política. Pero ¿cómo Rancière conceptualiza la política más allá de una relación entre vida y política? ¿Cuál es la lógica que trae consigo la política que le permite poner en evidencia que su punto de anclaje no es la vida, sino la desestabilización de todo pensamiento que busca pensar que la política tiene que ver con una *forma de vida* o con la administración de *nuda vida*?

A Rancière le interesa conceptualizar la política como un escándalo que se produce toda vez que los criterios que fundamentan un mundo común se desestabilizan; es decir, toda vez que la ficción entre *bios* y *zoé* se pone en cuestión (Rancière, 2011, p. 123). Un ejercicio de conceptualización de la política que toma distancia de la racionalidad –que trae consigo la biopolítica– deberá, entonces, escapar de toda política que tenga como horizonte una “forma de vida” y esto, a su vez, permitirá conceptualizar a la política en su diferencia constitutiva frente a la biopolítica. Para situar esta apuesta por una política más allá de la biopolítica de Rancière volvamos, muy esquemáticamente, a la aproximación agambeniana del *estado de excepción* y agreguemos un límite analítico.

Recordemos que Agamben logra reinterpretar el concepto foucaultiano de biopolítica desde la figura topológica del *estado de excepción*. A partir de esta comprensión, decíamos que la biopolítica es un umbral en donde se produce una conexión necesaria entre vida y política; entre norma y mundo que asegura la producción de una comunidad de seres hablantes que usan el *logos* para poner *manifestar* lo justo y lo injusto. La biopolítica es así un concepto ontológico porque la distinción entre

bios y *zoé* produce formas de existencia. En este lugar podemos introducir la reflexión de Rancière (1995). Para el filósofo francés la diferencia biopolítica no obedece a ‘formas de existencia’ que se producen a partir del *estado de excepción*, sino obedece a una distribución de ‘modos de percepción’ que se producen a partir de un reparto (*partage*) armonioso entre las formas de ser, las formas de decir y las formas de hacer (Rancière, 1995, p. 52).

Con esto quiero decir que, siguiendo a Rancière, la biopolítica no tiene un fundamento ontológico, sino uno estético-cartográfico. Ahora bien, la formación de este fundamento solo se puede comprender a partir de un conflicto de regímenes de sensibilidad. Pero este conflicto no es entre una anomia constitutiva y un estado de excepción que decide sobre lo justo y lo injusto. Este conflicto, más bien, pone en evidencia que existen formas conflictivas y polémicas de ordenar un espacio de la sensibilidad y formas consensuales que saturan un campo de experiencia dado. Por lo tanto, para el filósofo francés, el umbral que decide sobre la politicidad de la vida humana no es tanto una instancia de *excepción*, que se presenta como una violencia sin *logos*, sino una distribución policial sensible de una vida compartida que tiene como objetivo la instauración de fronteras de sentido que saturan el campo de experiencia humana (Rancière, 2011, p. 122).

Siguiendo esta sugerencia, podríamos decir que la biopolítica es entonces una forma de saturación del sentido que presupone identidades, propiedades de los cuerpos y jerarquías en las formas de tener parte de lo común y asimismo de la humanidad de la vida política. En este punto se encuentra el límite analítico de Agamben. Si el filósofo italiano cree que la biopolítica emerge en un mundo anómico, para Rancière la biopolítica solo se puede entender en el conflicto que emerge entre regímenes antagonísticos de lo sensible.

Precisemos esta idea con el análisis que hace Rancière del pasaje del primer libro de *La Política* de Aristóteles ya citado en este texto. Recordemos que Aristóteles dice que la política da inicio cuando el ser humano está dotado de *logos*. Esta capacidad le permite distinguir entre lo útil y lo nocivo y, por lo tanto, entre lo justo y lo injusto. Agamben (2006) decía que esas palabras constituyen la prueba del inicio del dispositivo biopolítico porque allí se decide, a través del estado de excepción, sobre la politicidad del ser viviente al producir una *vida despojada de cualquier cualidad*. En cambio, Rancière encuentra en esas palabras un conflicto entre regímenes o distribuciones de la sensibilidad, a saber,

entre dos formas antagónicas de configurar una experiencia compartida: la política y la policía. Precisamente en esa dirección apuntan las siguientes palabras de Rancière:

La prueba de humanidad, el poder de comunidad de los seres dotados de *logos*, lejos fundar la politicidad, es de hecho el punto fundamental y permanente del litigio que separa la política de la policía. Pero este litigio no es la oposición entre dos modos de vida. Política y policía no son dos modos de vida, sino dos formas del reparto de lo sensible, dos maneras de ocupar un espacio sensible, de ver y de no ver objetos comunes, de comprender y no comprender lo que los sujetos dicen y argumentan sobre esos objetos (Rancière, 2011, p. 122)

Con estas palabras Rancière quiere poner en evidencia que existe un proceso que hace posible que la política y la biopolítica tengan lugar: se trata de lo que él mismo llama *reparto de lo sensible* [*partage du sensible*]. Rancière intenta poner en evidencia que antes de que el *estado de excepción* decida sobre la politicidad del ser viviente, existe un reparto primordial en la configuración sensible de nuestra vida compartida. Esto quiere decir que para Rancière la experiencia humana emerge en el marco de un sistema de evidencias sensibles que definen la existencia de lo común; allí se funda una distribución de los espacios, de los tiempos y los lugares que ocupa cada persona en ese espacio compartido (Rancière, 2000, p. 12).

Ahora bien, la distribución de *lo común* y, asimismo, de los lugares y los tiempos no es homogéneo ni anómico, sino más bien es histórico y, por lo tanto, conflictivo. Es decir, existen múltiples formas de configuración de lo común que entran en conflicto con otras. Sin embargo, hay, para Rancière, al menos dos formas generales de formar este reparto: la policía y la política. La primera tiende a ordenar *lo común* de acuerdo con un sistema de propiedades, de identidades y de ocupación de los espacios en lo común, es decir, es una forma de pensar nuestra vida en común en donde se busca ordenar la correspondencia entre palabras y cosas y, sobre todo, el orden que garantiza que unos se ocupen de los asuntos comunes y otros se dispensen de esa labor (Rancière, 1995, p. 52; Rancière, 2011, p. 123).

Por su parte, la política es el sistema de evidencias polémicas en el que se interrumpe el orden de la policía, poniendo en conflicto quién o quiénes son los que se deben hacer cargo de los asuntos comunes. En esa medida, la afirmación de Aristóteles debe interpretarse no tanto como

el dispositivo biopolítico que decide sobre la politicidad del ser viviente, sino como el conflicto de interpretaciones y de repartos de lo común sobre el que se define qué es un *animal rationale* y, por lo tanto, qué es un ser con capacidad de distinguir lo justo y lo injusto.

Esto nos lleva a sugerir que, por un lado, si Agamben cree que toda distribución de la sensibilidad que emerge a partir de ficciones es, en estricto sentido, formas biopolíticas que deciden sobre la politicidad del ser viviente a partir de la distinción entre *bios* y *zoe*; Rancière, por su parte, cree que existen lógicas o formas de configurar nuestro trato con la realidad. La forma policial produce órdenes de sentido que hacen emerger distinciones como entre *bios* y *zoe* entre *logos* y *phoné* o sencillamente entre seres humanos que participan (*aisthesis*) del lenguaje y otros quienes lo poseen (*hexis*) (Aristóteles, *Pol.* 1254; Rancière, 1995, p. 38).

La forma política desestabiliza las fronteras entre *bios* y *zoé* cuando quienes habitan el mundo de la *nuda vida* aparecen como seres capaces de hacerse cargo de los asuntos comunes, produciendo así un conflicto en las condiciones de posibilidad que hacen que el dispositivo de la biopolítica tenga eficacia. El reparto político de lo sensible instituye entonces no tanto un mundo caótico o anómico, sino más bien conexiones polémicas entre palabras y cosas que, a su vez, son conexiones polémicas entre el lenguaje racional y hablantes no autorizados para hablar ese tipo de lenguaje.

De acuerdo con esto, podemos desplazar la comprensión agambeniana con la ayuda de Rancière de la siguiente manera: el *estado de excepción* no es la estructura metafísica política de Occidente que produce *nuda vida* a partir de un estado anómico, sino una manifestación específica e histórica de un reparto policial de lo sensible. La biopolítica es una forma policial de interpretar *lo común* porque busca instituir una distinción entre *bíos* y *zoé* a través de coordenadas estético-cartográficas de inteligibilidad que le quieren otorgar un lugar a la humanidad y otro a la animalidad del ser viviente. En esa medida, la biopolítica, para la perspectiva ranciereana, es una forma específica e histórica que busca ordenar lo común siguiendo el principio de la policía, es decir, el principio según el cual hay distribuciones desiguales en la estructura de lo común que presupone identidades, asignaciones de espacios y temporalidades a cada persona y a cada colectividad.

En otras palabras: para Rancière la policía es una distribución general de lo sensible, de modo que la biopolítica, tal cual como la aborda

Agamben y Foucault, es una de sus manifestaciones históricas más hegemónicas. Ahora bien, inmediatamente se abre el siguiente interrogante: ¿por qué la biopolítica busca ordenar lo común a partir de la producción de nuda vida? ¿Por qué la tradición del pensamiento político occidental ha definido lo político como la ordenación de un espacio en común *expulsando* a quienes no tienen capacidades objetivas de poder habitar lo común o la inteligencia común?

Me gustaría finalizar este texto diciendo que la biopolítica, que descubrió Foucault al percatarse de la diferencia entre la política de los antiguos y la política de los modernos, y que Agamben reinterpreta como la lógica del pensamiento político es, en realidad, una forma histórica del reparto policial de lo sensible que emerge como *reacción* y como *respuesta* al escándalo que trae consigo el ejercicio de *la política*. Como ya lo he dicho, la política no es una forma de vida ni mucho menos un conjunto de técnicas del poder que intervienen sobre la vida de los vivientes. Hay política, más bien, cuando emerge un conflicto entre formas antagónicas de configurar un mundo compartido en un mismo escenario, es decir, cuando los principios de configuración de un mundo compartido entran en conflicto porque en el seno de las comunidades emergen sujetos que ponen en entredicho no quién manda ni quién obedece, sino los criterios sensibles que hacen aparecer a unos como dominadores y a otros como dominados. Rancière no es el primero que se percata de este escándalo.

Aristóteles (1984, Caps. 20-22) en los capítulos dedicados al levantamiento del *demos* en contra de Cleomenes e Iságoras y las reformas de Clístenes de La constitución de los atenienses, pone en evidencia el conflicto del reparto político de lo sensible. La historia de este reparto polémico de lo sensible comienza cuando Solón prescribe la esclavitud a causa de las deudas lo que, a su vez, da inicio a los levantamientos de los esclavos recién liberados en contra de los oligarcas. Finaliza con las polémicas reformas de Clístenes que expropián a los ricos de sus apellidos e invitan a los atenienses a conformarse en *demos*, haciendo emerger un senado de quinientos integrantes que irrumpían no solo en el orden del mando y de la obediencia, sino en el orden de la realidad en común (Aristóteles, 1984, Caps. 20-23). En esta historia no es el caos o la anomia lo que da inicio a la civilización occidental, sino la política misma.

Ahora bien, la reflexión de Aristóteles en el primer libro de *La Política* es la reacción ante este escándalo. La idea de que existe una distinción entre *phoné* y *logos*, y el presupuesto de que existen humanos más cercanos a la animalidad y otros más cercanos a la humanidad no es un

dispositivo metafísico, sino más bien la forma recurrente con la que se ha reaccionado en contra de la política. Foucault se percató de lo violentas que se tornan las relaciones de poder cuando la vida se vuelve el objeto del poder. Agamben encuentra que la biopolítica es la forma primigenia del pensamiento occidental porque allí emerge la *nuda vida*. Rancière, a mi juicio, logra ofrecer unos indicios muy interesantes para descifrar el enigma de la biopolítica al poner en evidencia que la política produce reacciones antipolíticas que buscan reducir, negar o capturar el escándalo sensible que trae consigo la política.

Quizá uno de los dispositivos policiales –y no políticos– con los que ha reaccionado la filosofía política es la biopolítica, es decir, el presupuesto según el cual existe una distinción entre *bios* y *zoé*, *logos* y *phoné*, *vida politizada* y *vida despojada de toda capacidad de producir sentido*. En *La méfente*, Rancière (1995) hace una tipología de las manifestaciones policiales que reaccionan ante la manifestación de la política. Estas son: la archipolítica, que busca fundar lo político en la naturaleza; la parapolítica, que busca canalizar el escándalo de la política a través de las instituciones; la metapolítica, que busca definir un más allá de la política; y a esta tipología, me gustaría agregar la biopolítica, que busca asegurar un vínculo entre vida y política a través de la producción sensible de una vida despojada de toda cualidad.

Conclusión

Los anteriores tres apartados querían esclarecer el debate conceptual que hay alrededor de la biopolítica y la política. El punto de partida fue la preocupación de Foucault por cómo la vida biológica empieza a ser conducida en la Época Moderna. Agamben reinterpreta y complementa esta hipótesis al poner en evidencia que la biopolítica es la predisposición metafísica de definir la politicidad del ser viviente en el marco del pensamiento político. En esa medida, el filósofo italiano resituaba el concepto de biopolítica como el dispositivo por excelencia que produce *nuda vida*, para excluirla o incluirla en el orden de *lo político*. Sin embargo, a pesar de la claridad explicativa que plantea Agamben, quedaba un enigma irresuelto alrededor de la biopolítica: la pregunta por los motivos que llevan a que la *nuda vida* sea producida con tal vehemencia por el pensamiento político en occidente. Este enigma a su vez planteaba la pregunta *qué es la política*.

La respuesta que intenté esbozar consistió simplemente en decir que, en último término, la biopolítica es una forma de negar el escándalo que trae consigo la política. La biopolítica no es una *creatio ex nihilo* que instituye un orden de sentido en un mundo anómico, sino una reacción al conflicto sensible que instituye la política.

Para comprender esta dimensión *anti-política* de la biopolítica, me serví del pensamiento político de Rancière. Por eso, en la tercera sección he manifestado que existe un proceso mucho más general y que hace que la biopolítica tenga lugar, este es, claramente, el *reparto de lo sensible*. Ahora bien, como existen formas policiales y políticas de instituir dicho reparto intenté mostrar que la biopolítica tiene como principio una policía y no a una política de lo sensible. La razón de la necesidad de asegurar la distinción entre *bios* y *zoé* no es más que una reacción ante el desacuerdo [*mésentente*] que produce la política como reparto conflictivo de lo sensible. Esta operación conceptual permite distinguir términos que, en muchos casos, tienden a confundirse como la biopolítica y la política.



Reconocimientos

Este artículo retoma algunas de las conclusiones que arrojó mi tesis de pregrado. Agradezco al profesor Leopoldo Múnera, quien en ese entonces dirigió esa investigación y aportó muy buenas apreciaciones para darle un horizonte al documento. También agradezco a mis colegas Carolina Cepeda, Florent Fransson-Quenoz y Federico Pino. Sus valiosos comentarios a la versión inicial del manuscrito fueron definitivos para que el texto adquiriera una estructura mucho más rigurosa.



Christian Fajardo Carrillo

Profesor asistente del Departamento de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Javeriana. Doctor en Filosofía de la Universidad de los Andes y Politólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Coordinador del semillero de investigación en Teorías Políticas Críticas.

Referencias

- Agamben, G. (2004). *Homo Sacer II. Estado de excepción*. Barcelona: Pre-textos.
- Agamben, G. (2006). *Homo Sacer. Poder soberano y nuda vida*. Barcelona: Pre-textos.
- Agamben, G. (2008). *El lenguaje y la muerte*. Barcelona: Pre-textos.
- Agamben, G. (2010). *Medios sin fin: notas sobre la política*. Barcelona: Pre-textos.
- Agamben, G. (2013). *Altísima pobreza: reglas monásticas y forma de vida*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Aristóteles. (1984). *La constitución de los atenienses* (Trad. M. García). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2003). *La política* (Trad. C. García y A. Pérez). Madrid: Alianza.
- Benjamin, W. (2010). Para una crítica de la violencia. En J. Fava y T. Bartoletti (Trads.), *Estética y política*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Campbell, T. (2011). *Improper Life: Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*. Minneapolis, MN: University of Minnesota.
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Derrida, J. (1994). *Force de loi. Le fondement métaphysique de l'autorité*. Paris : Galilée.
- Esposito, R. (2008). *Bios: política y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Erlenbusch, V. (2013). The place of sovereignty: Mapping power with Agamben, Butler, and Foucault. *Critical Horizons*, 14(1), 44-69. Doi: 10.1179/15685160X13A.000000003
- Fassin, D. (2010). Otra política de la vida es posible: crítica antropológica al biopoder. En V. Lemm (Ed.), *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- Foucault, M. (1976). *Droit de mort et pouvoir sur la vie*. En, *La volonté de savoir* (pp. 175-211). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1994). L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté. En, *Dits et écrits IV*. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (2000). Omnes et singulatim: Towards a Criticism of Political Reason. En J. Faubion (Ed.), *Power. Essential works of Foucault. 1954-1984* (pp. 298-325). New York, NY: New Press.
- Foucault, M. (2007). *Seguridad, territorio, población*. CDMX: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008a). Omnes et singulatim: para una crítica de la razón política. En M. Allendesalazar (Trad.), *Tecnologías del yo y otros textos afines* (pp. 95-140). Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (2008b). Derecho de muerte y poder sobre la vida. En U. Guñazú (Trad.), *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber* (pp. 161-194). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2009). *Nacimiento de la biopolítica*. CDMX: Fondo de Cultura Económica.
- Frías, R. (2013). Foucault y los orígenes griegos de la biopolítica. *Revista de Filosofía*, (69), 119-132. Recuperado de https://scielo.conicyt.cl/pdf/rfilosof/v69/art_10.pdf

- Frost, T. (2010). Agamben's Sovereign Legalization of Foucault. *Oxford Journal of Legal Studies*, 30(3), 545-577. Doi: <https://doi.org/10.1093/ojls/gqq015>
- Gadamer, H. (2006). El hombre y el lenguaje. En M. Olasagasti (Trad.), *Verdad y método II* (pp. 145-152). Salamanca: Sígueme.
- Hobbes, T. (2011). *El Leviatán* [Trad. M. Sánchez]. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Karmy, R. (2014). Políticas de la encarnación: Fragmentos para una genealogía teológica de la persona moderna. *Revista Brasileira De Estudos Politicos*, (108), 123-143. Doi: 10.9732/P.0034-7191.2014v108p123
- Lemm, V. (Ed.) (2010). *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- McSweeney, J. (2010). Culture and/or Politics? Rancière, Foucault and the Problem of Biopower. *At the Interface / Probing the Boundaries*, (73), 181-201. Doi: <https://doi.org/10.1163/9789042031500>
- Platón. (2007). *El político* (Trad. F. Casadesús). Madrid: Alianza.
- Platón. (2008). *La República* (Trad. M. Fernández-Galiano y J. Pabón). Madrid: Alianza.
- Rancière, J. (1995). *La méésentente*. Paris: Galilée.
- Rancière, J. (2000). *Le partage du sensible : esthétique et politique*. Paris: La Fabrique.
- Rancière, J. (2011). ¿Biopolítica o política? En J. Bassas (Trad.), *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*. Barcelona: Herder.
- Schmitt, C. (2008). Teología política I. En H. Orestes (Ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*. CDMX: Fondo de Cultura Económica.
- Skinner, Q. (2003). *El nacimiento del Estado* [Trad. M. Gainza]. Buenos Aires: Editorial Gorla.