

LECTURAS DE LA BIOPOLÍTICA: FOUCAULT, AGAMBEN, ESPOSITO

Matías L. Saidel

Licenciando en Ciencia Política (Universidad Nacional de Rosario) y Doctor en Filosofía Política (Istituto Italiano di Scienze Umane – Nápoles). Es además becario postdoctoral del CONICET – Argentina (Universidad Católica de Santa Fe) y docente de Teoría Política II en la Universidad del Salvador. Ha compilado un libro de entrevistas a Roberto Esposito y ha traducido textos del italiano al español. Actualmente investiga la problemática de lo común en el pensamiento post-obrerista italiano.

I. EL SURGIMIENTO Y DESARROLLO DE LA NOCIÓN EN EL TRABAJO DE MICHEL FOUCAULT

La noción de “biopolítica” aparece a comienzos del siglo xx en las teorías del Estado de tipo organicista y en distintas versiones –humanista, biologicista, politicista– a lo largo de esa centuria.¹ Sin embargo, ningún uso de la noción ha tenido tanta influencia como el que le diera Michel Foucault entre 1974 y 1979 para analizar una de las formas que asume el poder en la modernidad.

La analítica del poder propuesta por Foucault se caracterizó por estudiar su funcionamiento concreto, las tecnologías y dispositivos de saber-poder desplegados estratégicamente desde la inmanencia de las relaciones sociales. Para este autor, el poder moderno no funciona principalmente de manera deductiva, como en su representación jurídica. Tampoco lo hace reprimiendo ni mediante mecanismos ideológicos. Foucault propone una analítica ascendente del poder que parte de múltiples relaciones de fuerzas, prácticas, que van configurándose y cristalizando en determinados dispositivos.

A partir de este presupuesto, el autor identificó el despliegue de una serie de dispositivos de poder que desde el siglo xviii van a ir complementando al *poder soberano* que funcionaba fundamentalmente aplicando sus leyes en un territorio determinado y castigando con la espada a los trasgresores que dañaban así la propia soberanía. Hacia el xviii, Foucault identifica la emergencia del *poder disciplinario*, el cual se ejerce directamente sobre los cuerpos, y

¹ Para una profundización de estas distintas corrientes, cfr. Roberto Esposito, *Bios. Biopolítica e filosofía*, Turín, Einaudi, 2004; y Thomas Lemke, *Biopolitics. An advanced introduction*, New York University Press, 2011.

ya no se propone extraer bienes y riqueza sino energías, tiempo y trabajo, con el mínimo de gastos y el máximo de eficacia posibles, lo que daría lugar progresivamente a un saber clínico que tendría como patrón de medida no la ley sino la *norma*.² Ello supone un ejercicio del poder sobre el hombre en tanto ser viviente de manera individualizada, donde la medicina irá ocupando un lugar cada vez más central. Poco tiempo después surgirá otra tecnología de poder que también se aplica sobre la vida, pero ya no la del individuo sino la de la población. Este poder regularizador se aplica sobre los cuerpos de manera indirecta, operando sobre el *medio* de su existencia.

Es a propósito de una conferencia sobre el nacimiento de la medicina social que aparece por primera vez la noción de *biopolítica* en Foucault (1974). Allí queda clara la complementariedad de disciplinas y biopolítica, cuando sostenía que

el capitalismo, que se desenvuelve a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, socializó un primer objeto, que fue el cuerpo, en función de la fuerza productiva, de la fuerza laboral. *El control de la sociedad sobre los individuos 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*.³

2 Cfr. Michel Foucault, *Los anormales. Curso en el Collège de France 1974-75*, Buenos Aires, FCE, 2007; M. Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2002.

3 Michel Foucault, "Historia de la medicalización", segunda conferencia dictada en el curso de medicina social que tuvo lugar en octubre de 1974 en el Instituto de Medicina Social, Centro Biomédico, de la Universidad Estatal de Río de Janeiro, Brasil, en *Educación médica y salud*, vol. 11, núm. 1 (1977), p. 5.

Esta medicina social, en las distintas vertientes –medicina del Estado alemana, medicina urbana francesa y medicina de la fuerza laboral inglesa– se ocupó de establecer regulaciones sobre el sujeto/objeto de la biopolítica: la *población*.

Este nuevo sujeto/objeto de poder ya no será regulado fundamentalmente mediante la ley, sino a través de la *norma*; ya no castigará espectacularmente mediante el suplicio y la muerte, sino que buscará incluir, acrecentar las fuerzas, estudiar y combatir las desviaciones respecto a la norma para integrar los cuerpos al circuito productivo. La medicina y la economía se vuelven ámbitos estratégicos, pues no sólo hay que mantener con vida a ese cuerpo, individual y colectivo, sino también hacerlo producir. De allí que entre los siglos XVII y XVIII se desarrollen toda una serie de instituciones disciplinarias que toman a su cargo la vida de los sujetos, individualizándolos, fijando rutinas en la memoria corporal (la escuela, la fábrica, la prisión, el cuartel, etc.) y, por otro lado, toda una serie de regulaciones sobre el medio en el que habita la población, esta realidad nueva a la que se dirige el biopoder. En ese sentido, la biopolítica se interesó, desde la segunda mitad del XVIII por los procesos de natalidad, mortalidad, morbilidad y longevidad. Se ocupó fundamentalmente de la higiene pública para combatir las endemias y de los problemas relativos a quienes quedan al margen del circuito del trabajo, pero también del medio de existencia de la población, del problema de la ciudad.

Este es un poder de *regularización*, en tanto toma a la globalidad de la población e intenta encontrar niveles de equilibrio. La *biopolítica* trabaja con probabilidades, medias estadísticas, interviene sobre el medio, tiene por objeto a la población en tanto especie viviente en su masividad. Complementariamente, la *anatomopolítica* designa la intervención disciplinaria sobre los cuerpos individuales, buscando condicionar sus movimientos, vigilarlos, ponerlos a producir. Esta sociedad atravesada por los mecanismos de la norma disciplinaria y de la regularizadora será caracterizada por Foucault como *sociedad de normalización*.⁴

En ese marco, a diferencia de cuanto sucediera con el poder soberano, que se caracteriza por *hacer morir o dejar vivir*, el nuevo poder de *hacer vivir o dejar morir* se ejercerá ya no sobre la muerte –que se hace absolutamente privada y anónima y que configurará el límite del poder que gobierna los vivos–, sino sobre la mortalidad. El poder soberano es an-económico, pues se da en el gasto absoluto y funciona extrayendo, expropiando. Por el contrario, el biopoder buscará acrecentar fuerzas y riquezas. Ya no es la posesión de un gran territorio lo que signa el poder del soberano, sino el crecimiento de la población y de su producción. En ese marco, si el primero funciona prohibiendo, la nueva mecánica del poder lo hace incitando las fuerzas que busca desplegar. Es el paso del Estado territorial al de población.

⁴ En este sentido, la biopolítica sería, para Foucault, un fenómeno específicamente moderno que se apoya en toda una serie de saberes que emergen con la episteme moderna: la biología, la economía, la medicina moderna, la estadística y todo el abanico de las ciencias humanas.



Prayer, Man Ray, 1930.

Este despliegue se da a partir de dos vectores fundamentales: el biomédico y el económico. El primero fue abordado por Foucault más tempranamente, al menos desde sus estudios en torno al nacimiento de la clínica (1963). Como antecedentes inmediatos al abordaje de la biopolítica cabe destacar su curso sobre *Los anormales* (1975) y su libro sobre el nacimiento de la prisión: *Vigilar y castigar* (1975), ya situados de lleno en lo que se conoce como la etapa genealógica de Foucault, donde se ocupa fundamentalmente de analizar las relaciones de poder.⁵ No casualmente, como vimos, el primer abordaje de la biopolítica refiere a la medicina social (1974), luego a la sexualidad, donde ambos vectores se entrelazan. En efecto, en *La voluntad de saber* (1976) y en el curso *Defender la sociedad* (1976) se empieza a advertir la finalidad económica de este poder regularizador. El sexo pasa a ser asunto de Estado porque en el siglo XVIII surge el sujeto/objeto de la biopolítica: la *población* “como problema económico y político... la población-riqueza, la población-mano de obra o capacidad de trabajo, la población en equilibrio entre su propio crecimiento y los recursos de que dispone”.⁶

El vector biomédico tuvo mayor impacto en lo que hizo al devenir tanatopolítico de la biopolítica. En su libro y en su curso de 1976, Foucault constata que paralelamente al mencionado discurso de la normalización, y a sus prácticas y dispositivos conexos, aparecerá otro, histórico-político, de la guerra en la filigrana de la paz, con una tradición más larga pero subterránea, que opone radicalmente un “nosotros” a “los otros”, un discurso de la guerra de razas. Por un lado, Foucault utiliza este discurso como grilla de análisis de las relaciones de poder. Por otro lado, advierte sus consecuencias letales cuando es asumido desde el Estado. Sucede que hacia fines del XIX, apoyado en nuevos saberes como la antropología, la criminología o las teorías de la degeneración, la división de la humanidad en razas adquiere un fundamento biológico-hereditario y gana terreno el racismo, tanto a nivel científico como político. A nivel político, esta idea de lucha de razas estaba implícita en movimientos irredentistas como el pangermanismo y el paneslavismo. Lo que sucede a inicios del XX es que algunos de estos movimientos políticos y de ideas van a ir colonizando el Estado y la lucha ya no será entre distintas razas, sino al interior de una misma raza cuya pureza hay que defender. Ello daría lugar a un racismo de Estado que, bajo el imperativo de defender la sociedad de los peligros que la acechan desde su interior, permitirá ejercer un poder de muerte —como es el clásico poder soberano— funcional a la defensa de la vida. Es en ese marco que surge una paradoja: un poder destinado a hacer vivir ha producido muerte en una escala previamente desconocida.

En efecto, los primeros análisis de Foucault en torno a la biopolítica terminan chocando con la aporía que significó el nazismo en tanto régimen abocado a hacer proliferar la raza aria en detrimento de las subrazas,

5 La obra de Foucault ha sido dividida generalmente en una etapa arqueológica que se ocupa de los sistemas de saber (años sesenta), otra genealógica que se ocuparía del poder (1971-1979) y otra ética donde estudia modalidades de subjetivación (1980-1984). Sin embargo, más allá de las diferencias de abordaje en estas distintas “etapas”, nos parece que el problema de sujeto, verdad y poder está presente en toda la obra de Foucault, especialmente en su “etapa genealógica”.

6 Michel Foucault, *La voluntad de saber*, 25 ed., México, Siglo XXI Editores, 1998, p. 35.

de los degenerados que la ponían en peligro, combinando políticas destinadas a hacer proliferar la vida con una obra de muerte aterradora. Sin embargo, la biopolítica no termina con el nazismo ni encuentra necesariamente allí su verdad última. Como dijimos, la biopolítica es un poder productivo y económico. Estas características quedan mucho más claras en los dos cursos sucesivos donde la economía se va transformando de finalidad de la acción administrativa en forma de veridicción y medio de gobierno de las poblaciones.

En efecto, a partir del curso *Seguridad, territorio, población* (1978) y del libro *El nacimiento de la biopolítica* (1979), Foucault despliega una historia de la gubernamentalidad. El concepto de biopolítica queda así integrado dentro la problemática más amplia del gobierno, entendido como conducción de las conductas para enderezarlas a un fin determinado y la disposición adecuada de las cosas que se toman a cargo para conducir las al fin que les es propio. El gobierno se puede ejercer sobre sí y sobre los otros.

En estos cursos la *gubernamentalidad* designa un conjunto de instituciones, procedimientos, análisis y cálculos que tienen como objetivo principal la *población*, como forma privilegiada de saber la *economía política* y como instrumento técnico esencial los *dispositivos de seguridad*.⁷ Vemos entonces un desplazamiento del acento en el vector bio-médico de la normalización hacia una gestión del viviente que se da a través de la economía política.

En este contexto, la noción de biopolítica remite a la relación entre una población y su medio, orientada hacia una maximización de fuerzas productivas extendidas a la vida en su totalidad. El *medio* es lo que permite explicar la acción a distancia de un cuerpo sobre otro. Es el *soporte* de la circulación. Es el medio natural pero también el artificial (la ciudad). En la ciudad de fines del XVIII la forma debe ser soporte de la función. Las calles amplias tendrán una función higiénica, se debe garantizar el comercio interior de la ciudad, su buena comunicación con el exterior y permitir la vigilancia. Es decir, maximizar la buena circulación y suprimir la dañina. Si la disciplina opera en un espacio vacío, artificial –la red institucional de secuestro de *Vigilar y castigar*–, los dispositivos de seguridad se apoyan en los datos materiales (emplazamiento, desagües, etc.), trabajando a partir de lo existente. No se trata ya de lograr la perfección, sino de maximizar los efectos positivos y minimizar los negativos (robos, enfermedades, etc.). Se trabaja sobre probabilidades, sobre tasas, medias estadísticas. Esta intervención sobre el medio busca así afectar a una población, entendida como una multiplicidad de individuos biológicamente ligados a la materialidad en la que existen.⁸ *La biopolítica se define así por la irrupción del problema de la “naturalidad” de la especie humana dentro del medio artificial.*⁹

El método de Foucault considera que el Estado es una peripecia de la gubernamentalidad.¹⁰ Es decir, que el Estado no es el centro del poder,

7 Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France: 1977-1978*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 136.

8 *Ibid.*, pp. 41-42.

9 *Ibid.*, p. 42.

10 Edgardo Castro, *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, La Plata, Unipe, 2011, p. 60.

que lo importante son los mecanismos de gobierno que lo atraviesan. En ese marco, Foucault se concentra en los dispositivos de seguridad que gestionan la población viviente, actuando sobre el ambiente y regulando los riesgos y eventualidades con base en la norma obtenida de normalidades diferenciales y donde el motor de acción a tener en cuenta es el *deseo*. Según Foucault, la población se constituye entre la determinación biológica (la especie) y la dimensión psico-política (el público). La economía política surge al mismo tiempo que la opinión pública.¹¹

En estos cursos queda de manifiesto la diferencia entre la norma disciplinaria y la biopolítica. En los mecanismos disciplinarios, la norma es anterior a lo normal. El dispositivo de seguridad, en cambio, tiende a integrar cada vez más elementos heterogéneos, que se originan fuera de la acción de gobierno que las coordina. La norma que está en juego se da dentro de normalidades diferenciales que ponen en relación diferentes distribuciones de normalidad.¹² Se trabaja, por ejemplo, con grupos de riesgo desviados de la media general que el dispositivo debe hacer rein-gresar en una normalidad estadística.

Foucault desarrolla esta historia de la gubernamentalidad a partir del *poder pastoral*, modalidad de gobierno de los hombres de la tradición judeocristiana que supone un vínculo estrecho y biunívoco entre pastor y rebaño. A diferencia del modelo griego y del latino, lo que cuenta no es tanto la legitimidad del poder fijada por la ley, ni la conservación de la concordia entre los ciudadanos, sino la atención prestada por el pastor a la salvación de su rebaño. Así como las ovejas obedecen sin vacilaciones a la voluntad de quien las guía, este tiene el deber de velar por la vida de cada una de ellas, hasta el punto de arriesgar la propia cuando sea necesario. Ello implica una dirección capilar, a la vez colectiva e individualizada, de los cuerpos y de las almas de los súbditos. En el centro de este proceso se encuentra el dispositivo de largo plazo constituido por la práctica de la *confesión*. El poder pastoral se ejerce en beneficio de los gobernados. Confesión y dirección espiritual son prácticas que hacen surgir la subjetividad, ejercen un poder que hace hablar –como luego lo haría el dispositivo de la sexualidad, el psicoanálisis, el marketing, etcétera.

Este poder salvífico es retomado por el Estado moderno mediante mecanismos de *aseguración* frente a las incertidumbres materiales, a través de la administración, con una lógica eficientista y económica. El *poder de policía* actúa bajo el signo de la necesidad, del cálculo económico, de la urgencia inherente a las cosas. Este poder mira al bienestar de los gobernados, a sus necesidades y extrae su propia fuerza de la fuerza de sus súbditos. La *Polizeiwissenschaft* (ciencia de policía) intervendrá en todos los sectores de la experiencia individual y colectiva, ya no para evitar males, sino para producir bienes. Para Von Justi, la policía debe asegurar la felicidad de la gente de modo que su desarrollo refuerce el poderío del Estado.¹³

¹¹ Este tema será trabajado por Maurizio Lazzarato (*Políticas del acontecimiento*, Madrid, Traficantes de sueños, 2006) con la noción de *noopolítica* que por razones de espacio no podemos desarrollar aquí. Este concepto remite a una forma de control a distancia que se ejerce directamente sobre el cerebro humano, apuntando a conquistar su memoria y atención.

¹² Cfr. Laura Bazzicalupo, *Biopolítica. Una mappa concettuale*, Roma, Carocci, 2010, pp. 50-51.

¹³ Cfr. Michel Foucault, "Omnes et singulatim: Hacia una crítica de la razón política", en *Tecnologías del Yo y otros escritos*, Barcelona, Paidós, 1990.

Esta forma de gobierno cambia con el triunfo de la fisiocracia y el liberalismo. Para éstos la verdad está en la naturaleza, en la autonormatividad espontánea del cuerpo social, en los mecanismos espontáneos del mercado.¹⁴ Es entonces que la biopolítica asume a la economía política como lógica de gobierno. Si la biopolítica busca el crecimiento simultáneo y regulado de la población, la economía política le ofrece la verdad/saber paralelo a la ciencia biológica.

14 Cfr. Bazzicalupo, *Biopolítica, op. cit.*, p. 59.

Para Foucault el liberalismo no es sólo una teoría económica sino la *forma histórica más importante de racionalidad política moderna*. El liberalismo sería una práctica político-antropológica que comienza desde el momento en que el mercado se convierte en mecanismo de veridicción. Durante la Edad Media el mercado era un lugar de justicia. A partir del XVIII se transforma en un espacio natural que funciona según sus propios mecanismos. En este marco, los precios, en el juego natural del mercado, muestran qué prácticas gubernamentales son correctas y cuáles no. Sirviéndose del mercado como lugar de veridicción, los liberales clásicos buscaban limitar las prácticas de la razón de Estado. El mercado, lugar de intercambio, no debía ser distorsionado por las intervenciones estatales, por eso proponen gobernar lo menos posible, el *laissez-faire*.¹⁵

15 Desde aquí y hasta el final del apartado, seguimos en gran medida la reconstrucción que hace Edgardo Castro, *op. cit.*, pp. 61-67.

Los neoliberales consideran ingenua esta concepción naturalista del mercado. Por un lado, éste no debe ser concebido en términos de intercambio y de equivalencias sino de competencia y desigualdad. Ello es posible si se dan ciertas condiciones que se producen artificialmente. Para los neoliberales hay que gobernar para el mercado, más que gobernar a causa del mercado. Ya no se trata de afirmar el *laissez-faire*. El Estado es responsable de la actividad económica y debe crear las condiciones jurídicas y materiales para el funcionamiento del mercado.

En ese marco, los neoliberales proponen una política social individual. En vez de pedir a la sociedad que proteja a los individuos de los riesgos que puedan amenazarlos, se buscará que cada individuo pueda capitalizarse de modo que pueda hacer frente por sí mismo a estos posibles riesgos. Por eso el neoliberalismo no es un modo de gobernar respetando las leyes naturales de la economía, sino una forma de gobierno de la sociedad que apunta a que la trama social tenga la misma forma que la empresa. La economía pasa a ser pensada como ciencia de la sistematicidad de las respuestas a las variables del medio. A través de la noción del capital humano, la escuela de Chicago extiende la lógica del mercado y de la empresa a todas las relaciones sociales. El trabajo mismo se convierte en un capital del trabajador. Capital humano es el conjunto de los elementos físicos, culturales, psicológicos invertidos para valorizar la propia vida. El *homo oeconomicus* es entendido como empresario de sí mismo con capacidades innatas y adquiridas.

En ese marco es central la noción de *interés*. A diferencia del *homo juridicus* que se rige por el contrato –el cual implica obligación y deber–,

¹⁶ Castro, *op. cit.*, p. 66.

el *homo economicus* se rige sólo por el interés particular. Por otra parte, como nadie tiene acceso a la totalidad del proceso económico, nadie puede buscar el bien colectivo. Como señala Castro a propósito de la noción de mano invisible, la incognoscibilidad del proceso funda a la economía como ciencia.¹⁶ El neoliberalismo acentúa así la lógica del interés individual como única racionalidad estratégica de la acción.

Como vemos, para Foucault la biopolítica abre un campo problemático que lo lleva a un análisis de distintas formas históricas de gubernamentalidad, donde el neoliberalismo aparece como la última forma histórica de gobierno o política de y sobre la vida.

II. RECUPERACIÓN DEL LEGADO FOUCAULTEANO: GIORGIO AGAMBEN Y ROBERTO ESPOSITO

Estas preocupaciones por la biopolítica serán compartidas y recuperadas por una serie de filósofos italianos que pondrán el acento en distintas problemáticas abiertas por Foucault. Giorgio Agamben será el primero en abordar esta problemática, centrándose en la relación entre soberanía y biopolítica y luego entre soberanía y gobierno, ligando la biopolítica al derecho soberano originario y al gobierno divino del mundo. Roberto Esposito también analiza la relación entre biopolítica y soberanía, pero se concentra en el problema de la medicalización, analizando el carácter ambivalente de la biopolítica. Aun reconociendo la posibilidad de una biopolítica previa a la modernidad, Esposito advierte la especificidad de la biopolítica moderna en tanto está ligada al proceso de *inmunización*, tanto en su aspecto biológico como jurídico. Aquí nos limitamos a estos abordajes, aunque cabe señalar que en Italia se ha desarrollado un enorme conjunto de estudios sobre la biopolítica desde la perspectiva más claramente económica abierta por Foucault con sus estudios sobre la gubernamentalidad neoliberal.

II.-I LA MÁQUINA GUBERNAMENTAL: BIOPOLÍTICA, SOBERANÍA, NUDA VIDA, OIKONOMÍA

En su indagación sobre la biopolítica, Agamben cree necesario partir de dos ámbitos que Foucault no consideraba los más pertinentes para ese análisis: el derecho y la teología. Por ello se va a abocar a indagar las estructuras jurídicas en las cuales se inserta el gobierno de los vivos y la fuente teológica de los conceptos políticos modernos.

En el primer tomo de *Homo sacer, El poder soberano y la nuda vida*, Agamben realiza dos movimientos. Por un lado, expande y extrapola la lógica de la soberanía al nacimiento mismo de la política, entendiéndola, al mismo tiempo, como siempre-ya biopolítica y a la biopolítica como funcionando a través de la lógica soberana caracterizada por la posibilidad de matar. Por otro lado, en el mismo sentido, la reduce a la producción de la *nuda vida* por parte del Estado a través de la suspensión temporaria del derecho en el estado de excepción.

Agamben parte de la distinción griega entre *bíos* y *zoé*. La primera, vida cualificada, era propia de la *ciudad* (polis). La segunda, simple vida natural, era confinada en la *casa* (oikos). Para Agamben, la esfera política se funda en la exclusión inclusiva de esta vida natural, lógica que es propia de la excepción. El nacimiento de la biopolítica coincidiría con la del poder soberano, es decir, prácticamente, con el nacimiento de la propia política. Por eso la modernidad no haría más que reactivar esa estructura originaria, en un marco en que el estado de excepción se convierte en regla y se da un ingreso estable de la *zoé* en la *polis*.¹⁷ Ello constituye para Agamben el acontecimiento decisivo de la modernidad, que pone en cuestión las categorías político-filosóficas clásicas.

En efecto, mientras que tradicionalmente las teorías de la soberanía se han concentrado en la figura del ciudadano y no en la mera vida, para Agamben, la esencia de la política occidental radica en la relación de *bando*, es decir, el abandono de la vida natural a un poder absoluto de muerte. Este abandono tiene lugar en el estado de excepción —que sería la esencia de la soberanía— en el que la ley se aplica desaplicándose. Para Agamben, la soberanía sería originariamente biopolítica, ya que tiene por función producir la nuda vida del *homo sacer*. Por nuda vida debemos entender a la vida *desvestida* de toda cobertura jurídica, expuesta a la muerte. Por eso el *homo sacer* es el paradigma del que se vale Agamben, pues se trata de una figura del derecho romano arcaico al cual cualquiera podía dar muerte sin cometer un homicidio y sin celebrar un sacrificio.

La tesis de Agamben señala que en el estado de excepción el derecho entra en un umbral indecible entre interno y externo, en el que la nuda vida como tal queda incluida a través de su exclusión y expuesta sin mediaciones al poder de vida y muerte del soberano, estando, en consecuencia, todos virtualmente expuestos a la muerte, sujetos al establecimiento de cesuras biopolíticas. Y en la medida en que el estado de excepción se vuelve la regla de la política moderna y en especial contemporánea, todos somos, potencialmente, *homines sacri*.

Como vemos, Agamben parte de la definición schmitteana de la soberanía, según la cual soberano es el que decide sobre el estado de excepción y de la premisa de que el estado de excepción es el paradigma de gobierno de nuestro tiempo, caracterizándolo como originaria e inmediatamente biopolítico.¹⁸

El espacio donde la excepción y el bando se dan de manera estable es el campo de concentración, que Agamben entiende como el espacio paradigmático de lo político en la modernidad, donde la ley se retira y la excepción se hace permanente.¹⁹

Paralelamente, Agamben sostiene que las formas de subjetivación políticas también se apoyan en esa nuda vida. La democracia moderna tendría la pretensión de encontrar el *bíos* de la *zoé*, buscando la libertad en el lugar

17 Giorgio Agamben, *Homo sacer*, t. 1, *El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998, p. 13.

18 Agamben, *Estado de excepción*, p. 32.

19 Agamben, *Homo sacer*, t. 1, tercera parte.

de su misma servidumbre. Para Agamben, mientras no haya otro valor político que el de la vida, nazismo y fascismo seguirán siendo actuales. Por eso detecta una íntima solidaridad entre los totalitarismos del xx y las sociedades del espectáculo actuales. Esto se prolonga también en sus reflexiones sobre el gobierno.

La máquina gubernamental se compone para Agamben de dos polos: la soberanía, sobre la que acabamos de comentar, y la *oikonomía*, un reino trascendente y un gobierno inmanente, la *auctoritas* y la *potestas*. En *Il regno e la gloria* (2007), que es el volumen de *Homo sacer* que sigue *temáticamente* a la indagación sobre la nuda vida (1995) y el estado de excepción (2003), Agamben complementa su analítica del biopoder de matriz teológica y jurídica produciendo un desplazamiento en el debate de la teología política y de la secularización, al trasladarlo al terreno de la gubernamentalidad económica.

Como vimos, para Foucault el gobierno de los hombres encontraba su antecedente más remoto en la pastoral cristiana, tal como se puede ver en su breve texto *Omnes et singulatim*. Agamben ampliará los alcances de la noción de economía hasta sus orígenes en la teología cristiana. Para él se trata de indagar por qué el ejercicio del poder en Occidente ha asumido la forma de una *oikonomía*, cuál es la relación entre *oikonomía* y gloria, y por qué el poder necesita de ésta. Para responder a ello, se aboca a estudiar las fuentes teológicas de la economía de acuerdo con su método de una arqueología paradigmática de las *signaturas*.²⁰ En ese marco, Agamben dice encontrar en la relación entre *oikonomía* y gloria la *estructura última* de la maquina gubernamental de Occidente.²¹

Desde la perspectiva de Agamben, Foucault parece ignorar las implicancias teológicas del término *oikonomía*. A diferencia de Foucault, para quien el *continuum* que va de Dios a los hombres se rompe alrededor del siglo xvi, Agamben intenta demostrar que el primer germen de la división entre *reino* y *gobierno* se encuentra en la *oikonomía* trinitaria, que introduce en la propia divinidad la división entre ser y praxis.

...de la teología cristiana derivan en general dos paradigmas políticos, antinómicos pero funcionalmente conectados: la teología política, que funda en el único Dios la trascendencia del poder soberano, y la teología económica, que sustituye a esta por la idea de una *oikonomía*, concebida como un orden inmanente –doméstico y no político en sentido estricto– tanto de la vida divina como de la humana. Del primero derivan la filosofía política y la teoría moderna de la soberanía; del segundo, la biopolítica moderna hasta el actual triunfo de la economía y del gobierno sobre todo otro aspecto de la vida social.²²

Como primera medida, Agamben recuerda que la *oikonomía* –la administración del *oikos*, por ejemplo en Aristóteles– remite a un paradigma gestional y no epistémico. Se trata de la praxis ordenada a un fin. Ya en

20 Cfr. Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Turín, Bollati Boringhieri, 2008.

21 Giorgio Agamben, *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer*, t. II, 2, Buenos Aires, Ed. Adriana Hidalgo, 2008, p. 11.

22 *Ibid.*, p. 13.

Pablo, que habla de la economía del misterio, lo que estaría en juego sería un encargo fiduciario, mientras que la comunidad mesiánica paulina da una descripción económica de la *ekklesia*, donde vocabulario económico y político tienden a superponerse. Esta “economía del misterio” se transforma en siglos sucesivos en “misterio de la economía” cuando mediante este término se pase a designar la actividad divina personificada en el Hijo. Lo que se ponía en juego allí era la articulación entre una única sustancia divina y una pluralidad de personas que la componen. Esta pluralidad no tiene que ver con el *ser* de Dios, sino con su *economía*, con su *praxis*. A partir de esta articulación, Agamben sostiene que la teología cristiana es desde siempre económico-gestional y no político-estatal y que las tradiciones política y económico-gubernamental forman un sistema bipolar.

El término *oikonomía* adquiere así dos sentidos: uno se refiere a la organización interna de la divinidad y otro al gobierno divino de la historia, del mundo y de los hombres. Es decir, a la economía de la salvación. De aquí derivarían dos racionalidades diferentes: la del discurso teológico al que remite el paradigma de la soberanía y la racionalidad económica que remite al paradigma de gobierno. El centro vacío de esta máquina bipolar será para Agamben la Gloria.

En este trabajo, la cuestión de la excepción es reconducida a su aspecto económico. Agamben detecta una copertenencia del paradigma económico-gestional y el providencial, señalando que “[e]l paradigma del gobierno y el del estado de excepción coinciden en la idea de una *oikonomía*, de una *praxis* gestional que gobierna el curso de las cosas, adaptándose cada vez, en su intento salvífico, a la naturaleza de la situación concreta con la que debe medirse”²³. Es decir, la excepción ya no remite al problema del fundamento legal del poder sino a la necesidad de adaptarse a las exigencias de la vida que busca gestionar y salvar. En este trabajo, Agamben verá un poder soberano que es al mismo tiempo *dignitas* y *administratio*, *reino* y *gobierno*, que equivalen a la *auctoritas* y la *potestas* de las que se ocupa en *Estado de excepción*: “el mundo es gobernado a través de la coordinación de dos principios: la *auctoritas* (es decir un poder sin ejecución efectiva) y la *potestas* (es decir un poder de ejercicio); el Reino y el Gobierno”.²⁴ Lo cierto es que para Agamben la paradoja de la gloria radica en que si bien la gloria de Dios permanece igual por toda la eternidad, ésta se nutre de la glorificación a través de la liturgia y la doxología. El poder en Occidente necesita de la gloria para su funcionamiento y esto hoy se logra mediante el consenso mediático producido por los dispositivos de espectacularización.

Como vemos, mientras que Foucault sitúa el nacimiento de la biopolítica en la modernidad y su genealogía de la gubernamentalidad parte del gobierno de las almas propias del pastorado cristiano, Agamben se remonta tanto a los orígenes griegos de la política como a la teología económica que

²³ *Ibid.*, p. 95.

²⁴ *Ibid.*, p. 182.

nace con la patrística cristiana. Tenemos así dos tipos de abordaje, dos temporalidades y dos genealogías diferentes. Un tipo de abordaje arqueológico-genealógico (Foucault) y un abordaje arqueológico-paradigmático-ontológico (Agamben). Una temporalidad que sitúa la biopolítica en la modernidad, y otra que la sitúa en el nacimiento de la política. Una genealogía de la biopolítica que no es griega ni romana y otra que sí lo es. La diferencia de fondo tiene que ver con la noción de secularización. Para Agamben, siguiendo a Schmitt, los conceptos políticos modernos son conceptos teológicos secularizados. En ese marco, hay una continuidad semántica y funcional entre conceptos teológicos y conceptos modernos. Para Foucault, cada *episteme* implica un quiebre, una discontinuidad en el campo de lo visible y lo enunciable. De allí la tendencia a la ontologización de la biopolítica en Agamben y la historización y periodización de Foucault. Y de allí la necesidad para Agamben de profanar aquello que los dispositivos de sacralización separaron del libre uso de los hombres. Si en la secularización las relaciones de poder permanecen, en la profanación nuevos usos, usos libres, se hacen posibles.



Tears, Man Ray, 1930.

II.-II BIOPOLÍTICA E INMUNIZACIÓN EN ROBERTO ESPOSITO

Roberto Esposito aborda la biopolítica en el marco de lo que llama el paradigma de inmunización mediante el cual lee distintos aspectos de la modernidad. La inmunización designa una forma de protección de la vida mediante aquello que la niega. Es decir que implica proteger un cuerpo haciéndolo probar dosis de aquello que en cantidades mayores lo llevaría a la muerte. Pero esta lógica inmunitaria tiene para Esposito una inmediata connotación ontológico-política, puesto que es el reverso de la lógica comunitaria. Esposito establece una dialéctica entre los términos *communitas* e *immunitas*. El primero implica la compartición de un *munus* (*onus, officium, donum*), es decir, un deber, un encargo o un don que es obligatorio. A partir de allí desarrolla una ontología de la comunidad en términos de exposición al *contagio* recíproco, alteración, pérdida de los confines identitarios, etcétera. El término opuesto a *communitas* es *immunitas*, que señala la exención respecto de esa obligación común de donar(se). Por eso la lógica inmunitaria predomina en la modernidad, donde se da un proceso de individualización y ruptura de los lazos comunitarios tradicionales. Además, la inmunización busca precisamente prevenir el contagio, y por eso supone un límite, un corte en el seno de la comunidad. En la modernidad no sería posible una vida en común que no recurra a mecanismos de protección.

Ahora bien, esta lógica inmunitaria atraviesa todos los lenguajes de la modernidad. Sus dos vectores fundamentales son el jurídico y el médico. Precisamente en ese marco es donde adquiere connotaciones bio-políticas. Primero, porque la inmunidad busca justamente proteger al cuerpo biológico, individual y colectivo, que es lo que está en juego en los dispositivos biopolíticos. Segundo, porque en la modernidad se da un paso de la inmunidad natural a la adquirida, lo que coloca a las dosis de inmunidad como una opción estratégica, es decir, política.

En este sentido, el paradigma de inmunización le va a permitir a Esposito situar la especificidad de la biopolítica moderna, buscar una explicación no teológica de nuestro presente, sin por ello resignar la pretensión de elaborar una nueva ontología.

En *Immunitas*, Esposito estudia en distintos ámbitos esta relación de protección de la vida mediante aquello que la niega y dedica un capítulo a la noción de *biopolítica* a partir de Foucault. Allí se advierte claramente que es el vector biomédico el que a Esposito le interesa desarrollar, refiriéndose sobre todo al texto foucaultiano sobre la medicina social. Es decir, la biopolítica es entendida en términos de *medicalización* y *normalización*. Pero dentro de un marco inmunitario, donde ya no es pensable una política que no se refiera al ser vivo en su constitución corporal.

En ese escrito formula una crítica a la idea agambeniana de que haya que buscar la relación vida-política en los pliegues del poder soberano que la incluye excluyéndola, porque la soberanía debe ser entrelazada con el

25 R. Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, p. 197.

paradigma inmunitario, donde la biopolítica busca salvar, proteger, desarrollar la vida en su conjunto (no sacrificar una parte suya) pero siempre por vía negativa.²⁵

En *Bíos* (2004), Esposito amplía sus indagaciones sobre la biopolítica, realizando una genealogía de los usos del término desde la caracterización que de la misma hace Rudolph Kjellen, quien utiliza esta categoría por primera vez en 1905 en términos organicistas. Pero lo que nos interesa aquí es su lectura del problema a partir de Foucault. La progresiva colonización del saber médico en el ámbito del derecho, sobre cuyo fondo se perfila una racionalidad centrada en la vida, su conservación, desarrollo y administración, es clave en la interpretación de Esposito, para quien en la modernidad caen las mediaciones que tradicionalmente existieron entre la política y la vida, y ésta entra en los mecanismos de gobierno de los hombres. Por un lado, todas las prácticas gubernamentales tienen como meta la vida y, por otro, la vida entra en toda su extensión y duración en el juego del poder. Esposito reconoce que la vida de la que habla Foucault está siempre atravesada por la historia. El problema radica en los efectos de la biopolítica: por un lado produce subjetivación y por el otro muerte. O es una política *de* la vida o *sobre* la vida. Eso para Esposito configura un *enigma*.

Este enigma se originaría de las propias ambigüedades del concepto de biopolítica. La mayor sería aquella de la relación entre vida y política, es decir, si la vida pone un freno a la política o si ésta sojuzga la potencia innovadora de aquella. Para Esposito esto obedece a una indefinición en el francés en cuanto a la relación entre poder soberano y biopolítica, lo que determinaría la ambigüedad de su pensamiento sobre la última, tanto en su sentido como en sus alcances temporales. Del mismo se puede colegir tanto una política *de* la vida como una política *sobre* la vida, una realidad moderna o que surge del fin de la modernidad, una superposición y una oposición.

Por ejemplo, el nuevo régimen de poder estaría caracterizado por una semántica afirmativa de subjetivación (poder pastoral), inmanentización (artes de gobierno) y producción (ciencia de policía) (*vid supra*). En esta versión, para potenciarse a sí mismo, el poder debe potenciar a la vida que es su objeto. El poder debe producir las condiciones de libertad de los sujetos a quienes se aplica. Y si somos libres por el poder también lo somos en su contra. Pero, por otro lado, Foucault conecta el desarrollo del biopoder y el incremento de la capacidad homicida, dando lugar a la aporía de la muerte necesaria para conservar la vida. En este caso parece haber una superposición entre soberanía y biopolítica.

Así como el modelo soberano incorpora en sí mismo el antiguo poder pastoral [...] el biopolítico lleva en su interior el acero afilado de un poder soberano que a un tiempo lo hiende y lo rebasa. Si se toma en consideración el Estado nazi, puede decirse indistintamente, como hace Foucault, que fue el viejo poder soberano el que utilizó en su favor el racismo biológico surgido inicialmente en

su contra; o bien, por el contrario, que el nuevo poder biopolítico se valió del derecho soberano de muerte para dar vida al racismo de Estado. Ahora bien: si se recurre al primer modelo interpretativo, la biopolítica se torna una articulación interna de la soberanía; si se privilegia el segundo, la soberanía se reduce a una máscara formal de la biopolítica.²⁶

26 Roberto Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 67.

Esto mismo sucede a propósito de la relación entre totalitarismo y modernidad. Si aceptara la indistinción de soberanía, biopolítica y totalitarismo debería verse en el genocidio un resultado inevitable de la modernidad. Si prevaleciera la diferencia, no puede explicarse la aparición de la muerte en el círculo de la vida. Según Esposito, Foucault no se decide entre las dos tesis contrapuestas. Por una parte, hipotetiza una especie de retorno fantasmático del paradigma soberano dentro del horizonte biopolítico. Por otro lado, parece señalar que fue la desaparición del paradigma soberano el que liberó una fuerza vital que se volcó contra sí misma.²⁷

27 *Ibid.*, p. 68-71.

Esta indefinición obedecería a que, por un lado, si bien Foucault ha pensado como pocos la cuestión del poder, nunca ha articulado suficientemente un concepto de política, al punto de superponer los conceptos de biopoder y biopolítica. Pero lo mismo sucedería con el concepto de vida, del cual faltaría determinar su estatuto epistemológico y si puede existir una nuda vida o si la misma siempre posee ya algún tipo de forma. Por último, Esposito sostiene que en Foucault, vida y política parecen articularse de manera extrínseca.²⁸

28 *Ibid.*, p. 72.

Para poder articular estas cuestiones es que el autor pensará la biopolítica desde el paradigma inmunitario, el cual le permite, en el plano temporal, diferenciar la biopolítica moderna en su especificidad de aquella que existiría desde el mundo antiguo. Es que “sólo la modernidad hace de la autoconservación del individuo el presupuesto de las restantes categorías políticas”.²⁹ Por otro lado, sólo en el mundo moderno la biopolítica tendría una función y una connotación inmunitaria. A nivel categorial, le permite plantear la articulación entre vida y política a través del cuerpo, donde la inmunización conserva la vida mediante su negación. Ello le permitiría a Esposito subsanar los problemas e indecisiones de la perspectiva foucaultiana. La inmunidad se coloca en el cruce de vida y derecho a la vez que conjuga la vida con la política de manera intrínseca porque la inmunidad no vincula la vida con el poder, sino que *es el poder de conservación de la vida*. No existe poder exterior a la vida y no hay vida por fuera del poder: la política es el instrumento para mantener con vida a la vida. Este paradigma permite articular la versión afirmativa y la negativa de la biopolítica puesto que *la negación es el modo en que la vida se conserva a través del poder*.

29 *Ibid.*, p. 17.

En ese sentido, la soberanía sería un dispositivo inmunitario tendiente a la *consevatio vitae*, al menos a partir de Hobbes. Librada a sus potencias internas, la vida tiende a autodestruirse, por ejemplo en el impulso de

poseerlo todo del sujeto hobbesiano. El estado político aparece como el reverso negativo del natural. El artificio es necesario para conservar la naturaleza. Para conservarse, la vida debe renunciar a su potencia expansiva. En ese mismo capítulo, Esposito también analizará el contenido inmunitario que adquieren las categorías de propiedad y libertad en la modernidad, asociándolas a la seguridad, tema central en el análisis foucaultiano de la gubernamentalidad. Para Esposito, en suma, la modernidad instauro la lógica inmunitaria, generando espacios de des-socialización que eviten la exposición al contagio para poder preservar la vida.

Ahora bien, si la clave explicativa está en el contenido inmunitario de estos dispositivos, los mismos son *reversibles*. De allí que Esposito pueda pensar una política *de la vida* si se invierte el signo de la biopolítica hacia objetivos comunes. Pero también esta inmunización, de volverse demasiado agresiva, termina atacando al propio cuerpo que debe proteger. Esto es lo que habría sucedido con el nazismo, que subordinó cualquier consideración a la biología arribando a una forma inédita de “biocracia”.³⁰

Esposito sostiene que es con el nazismo que la vida se hace inmediatamente traducible en política, en una dialéctica tanatopolítica que condiciona “la potenciación de la vida a la consumación cada vez más extendida de la muerte”.³¹ El nazismo lleva la biologización de la política a un umbral nunca antes alcanzado, pero para Esposito eso es lo que lo hace actual, dado que medicalización y biologización son procesos que continúan. En el nazismo la biopolítica se transforma en tanatopolítica porque “en la médula misma de esa empresa nazi se halla la pérdida del límite entre curar y matar”.³²

Los nazis destruyen en el judío al portador de una muerte que amenaza a la *Volksgemeinschaft* desde su interior. El nazismo lleva así al paroxismo la lógica inmunitaria al punto de volver los dispositivos protectivos contra el propio cuerpo, como en las enfermedades autoinmunes. Todo ello basándose en las teorías de la *degeneración* y del racismo ya señaladas por Foucault. *Eugenesia* y *genocidio* fueron las respuestas para mantener intacto el *genos* y *regenerar* al pueblo alemán.

Como vemos, Esposito también aborda el problema de la biopolítica en relación al nazismo. Sin embargo, a diferencia de Agamben, que va a considerar a la biopolítica en conexión directa con la excepción soberana de un modo ontológico —ya presente en la Grecia clásica, o luego con la patrística cristiana—, Esposito va a marcar, así, la especificidad de la biopolítica moderna a partir de su contenido inmunitario. Es la lógica inmunitaria de protección negativa de la vida la que hace que la biopolítica moderna pueda llegar a emplear dosis variables de muerte para el sostenimiento de la vida. La muerte es un pliegue interno de la vida, una modalidad de su propia conservación. En este sentido, la tanatopolítica nazi no es el resultado necesario de la biopolítica —sus dispositivos son reversibles—, pero sí un gran signo de advertencia de cara a nuestro presente.

30 Término desarrollado por R. J. Lifton, cit. en Esposito, *Bíos*, op. cit., cap. 4.

31 Esposito, *Bíos*, 2006, p. 18.

32 Robert Jay Lifton, “La matanza bajo supervisión médica en Auschwitz”, en David Bankier (comp.), *El holocausto: perpetradores, víctimas, testigos*, Buenos Aires, Fundación Memoria del Holocausto, 2004 [Jerusalén, Magnes, 1986].



Man Ray.

A MODO DE CIERRE

En este escrito hemos explorado de manera sintética las visiones de Foucault, Agamben y Esposito en torno a la biopolítica. Como vimos, los autores difieren en la interpretación de las temporalidades en las que se inscribe la biopolítica, sus lógicas y potencialidades.

Hemos señalado que Foucault se vale de los términos biopolítica y gubernamentalidad para pensar las formas en las cuales un poder de regulación de la población –que opera en términos productivos y que busca incrementar las fuerzas y la propia vida de la población– pasa a complementar a los dispositivos de poder soberano y, especialmente, el disciplinario. Disciplinas y biopolítica operan directamente sobre los cuerpos vivientes y funcionan a través de una norma. En un caso se aplica a nivel individual, de manera directa y a partir de una norma preestablecida. En el otro se aplica a nivel colectivo/global, a través del medio, buscando establecer normalidades diferenciales. Cuando el racismo es apropiado por el Estado, la biopolítica puede transformarse en un poder mortífero. Sin embargo, en la actualidad nos concierne la racionalidad económica (neo) liberal como tecnología de gobierno en la cual la forma empresa y la lógica del autointerés se extienden a todos los ámbitos de las relaciones sociales y donde el Estado renuncia a la aseguración directa de la vida de la población frente a los riesgos que la acechan.

Para Agamben, quien no cree posible disociar al biopoder del poder soberano, la biopolítica es una realidad originaria, tanto en su aspecto soberano como *oikonomico*. La biopolítica moderna mostraría su verdad más profunda en Auschwitz, porque a la par que el estado de excepción se convierte en regla, el espacio de la *nuda vida*, originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo con el espacio político, y exclusión-inclusión, *zoé* y *bíos*, derecho y hecho entran en una zona de indiferenciación. Los dispositivos de gobierno que analiza posteriormente confirman la funcionalidad de la lógica administrativa a un poder que necesita consenso para lograr su propia glorificación. Ya no se trata de Auschwitz sino de las actuales sociedades del espectáculo, que expropian al viviente humano de su palabra, aquello que debería serle más propio, y la comunicabilidad

misma –lo común– termina por separar a los hombres. El *campo* y el *espectáculo* representarían dos resultados empíricamente disímiles pero ontológicamente correlacionados de la misma máquina gubernamental que funciona mediante la exclusión inclusiva: soberanía y gobierno.

Para Esposito, esa es sólo una de las posibilidades, todavía muy actual, a la que nos expone el proceso de inmunización. La biopolítica no necesariamente quedaría apresada en la lógica del bando soberano ni del estado de excepción ni de la sociedad del espectáculo, sino que también abre nuevas posibilidades vitales de contagio, formas de relación inéditas, por ejemplo, con la globalización que crea un mundo común. Si la biopolítica moderna ha estado sujeta hasta aquí casi exclusivamente a la deriva inmunitaria de Occidente y a la lógica de la soberanía estatal que la transformó en su reverso tanatopolítico, sería necesario y deseable poner en práctica nuevas formas de relación política que saquen a la biopolítica de la dialéctica mortífera de la que estuvo presa hasta ahora.

Frente a ese desafío que plantea la biopolítica, las respuestas serán divergentes. Foucault se concentrará en indagar formas éticas de subjetivación posibles, modalidades de gobierno de sí, a partir de ejemplos clásicos. Agamben señala la necesidad de pensar una forma-de-vida en común, donde no quepan las separaciones de *bíos* y *zoé* y donde el uso por fuera del derecho y de la propiedad adquiere un carácter redentor. Esposito buscará esta imposibilidad de separación en una lógica de lo impersonal, que se sustrae a los dispositivos jurídicos escindentes y que apela a la vida singular y plural como un proceso en constante devenir que no se fija en una identidad única y excluyente, al tiempo que visualizará la posibilidad de una inmunidad común, incluso a nivel global.

En cualquier caso, la cuestión de la biopolítica se instala definitivamente como un desafío y un instrumento para pensar las relaciones de poder contemporáneas. De allí que, más que encontrar una respuesta a sus desafíos, nos haya interesado la posibilidad que estos pensamientos ofrecen de realizar un diagnóstico sobre nuestro presente. En ese sentido, esperamos que este breve escrito haya contribuido a caracterizar las perspectivas abordadas.