

TOTALITARISMO ARENDTIANO Y BIOPOLÍTICA FOUCAULTIANA: LA HIPÓTESIS AGAMBENIANA DE DESCONEXIÓN

FEDERICO DONNER*

Resumen

Para Giorgio Agamben, Michel Foucault no logró vincular sus análisis biopolíticos con el totalitarismo, del mismo modo que Hannah Arendt no estableció una relación entre *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*. Por eso postula la necesidad de un nuevo paradigma biopolítico que permita pensar la solidaridad teórica e histórica entre el campo de concentración y la política moderna centrada en la vida biológica.

Se intentará aquí una revisión de esta lectura agambeniana haciendo foco en la relación entre poder soberano y biopolítica. Esta relación continúa siendo paradójica, porque desde el momento en que el poder político occidental se propuso proteger y multiplicar la vida, ha librado las guerras más sangrientas y ha cometido genocidios de magnitudes impensables.

Palabras clave: biopolítica, totalitarismo, campo de concentración, soberanía, modernidad.

* Becario doctoral del CONICET, Argentina, <fededonner@gmail.com>.

Abstract

According to Giorgio Agamben's view, Michel Foucault has failed to link his biopolitical analysis with totalitarianism, as well as Hannah Arendt has not established a relationship between *The origins of Totalitarianism* and *The Human Condition*. Hence, Agamben remarks the need for a new biopolitical paradigm that enables to think a theoretical and historical connection between the Concentration camp and modern politics focused on biological life.

This paper will attempt to revise this agambenian assumption, focusing on the relationship between Sovereign power and Biopolitics. This relationship remains paradoxical, especially from the moment Western political power engaged itself to protect and multiply life, it waged the bloodiest wars and committed genocide in unthinkable magnitudes.

Key words: biopolitics, totalitarianism, concentration camp, sovereignty, Modern times.

Introducción

El proyecto agambeniano sobre los paradigmas biopolíticos del *homo sacer* y del campo como *nomos* de lo político moderno le otorga un lugar central a las reflexiones de Hannah Arendt y de Michel Foucault. Si bien pueden detectarse líneas convergentes entre ambos pensadores respecto a sus diagnósticos sobre la modernidad política y la crisis del modelo analítico de la soberanía, Agamben cree que la falta de una relación explícita entre ambos pensadores se debe a la dificultad que experimenta el pensamiento político occidental para vincular a la biopolítica con el totalitarismo. El italiano repara en el hecho significativo de que Foucault jamás haya mencionado la obra de Arendt, y señala además dos desconexiones *internas*: por un lado, sostiene que Arendt no incluye en *La condición humana* las conclusiones sobre sus estudios acerca del totalitarismo; por el otro, señala que existe una especie de centro vacío en la teoría foucaultiana que se abre entre las prácticas de subjetivación y los procesos biopolíticos de totalización.

Agamben le reprocha a Arendt la falta de una perspectiva biopolítica que, a su juicio, le habría obturado una lectura en conjunto de la preeminencia de la *labor* (la actividad humana vinculada a la reproducción biológica, de carácter cíclico) en la modernidad con el fenómeno totalitario. A su vez, le reclama a Foucault no haber completado sus análisis biopolíticos con la experiencia del campo de

EN-CLAVES del pensamiento, año VII, núm. 14, julio-diciembre 2013, pp. 63-83.

concentración y su vínculo con el estado de excepción en los gobiernos totalitarios. El italiano atribuye estas fracturas a la falta de un nuevo paradigma capaz de iluminar estos intersticios y postula que la lógica de la excepción soberana es la cifra biopolítica a través de la cual debemos comprender la relación entre el ordenamiento jurídico-político moderno y la vida desnuda.

Se propone aquí una revisión de esta lectura agambeniana, fundamentalmente en lo referido a su *hipótesis de desconexión* entre el análisis arendtiano de las tres actividades de la *vita activa* (*labor, trabajo y acción*) y el de la emergencia del fenómeno totalitario. Se intentará mostrar cómo la propia Arendt deja ciertas indicaciones explícitas al respecto, lo que no sólo cuestiona la *hipótesis de desconexión*, sino que permite la formulación de algunas interrogantes acerca del sentido y la periodización de la biopolítica. A su vez, esta estrategia de invertir la pregunta agambeniana servirá para una mejor comprensión del silencio de Foucault respecto a la categoría arendtiana de totalitarismo, silencio que remite al problema de su oscilación teórica entre la cara positiva de la biopolítica y su deriva tanática, señalada por Roberto Esposito.¹

Zoé y bíos en *La condición humana*

El término griego *bíos* expresa la existencia política, mientras que *zoé* refiere a aquello que los hombres tienen en común con los animales y las plantas. Esta distinción fundamental fue subsumida bajo el término latino *vita*, y cuya voz, en las lenguas modernas —*vida, vie, vita*, etcétera—, esconde, bajo una aparente univocidad, los dos aspectos mencionados.

Arendt rehabilita esta distinción aristotélica, mientras que Foucault y Agamben se sirven de la misma para pensar la modernidad bajo la forma de un acontecimiento signado por el ingreso de la *zoé* al ámbito de *pólis*. Se trata, nada menos, que de la inclusión, en el seno de la comunidad política, de aquel carácter biológico que el hombre comparte con los otros seres vivos y que, justamente por eso, permanecía relegado a la esfera de la necesidad de los hombres que no eran libres. Según Foucault, la biopolítica —politización de la animalidad del hombre—, no sólo pertenece a la modernidad, sino que resulta su acontecimiento más decisivo.

Esto suscita algunos interrogantes: ¿la política retiene en su estructura a lo biopolítico ya desde sus inicios?, ¿o acaso esta relación comienza recién cuando

¹ Cf. Roberto Esposito, "El enigma de la biopolítica", en R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires, Amorrortu, 2006, pp. 23-72.

la modernidad se dispone a unir dos aspectos que hasta ese momento permanecían separados? Para comprender la relación entre *bíos* (vida políticamente calificada) y *zoé* (vida biológica) resulta ineludible la interpretación foucaultiana de la *Política* de Aristóteles: “Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente”.² Agamben retoma esta lectura foucaultiana y se propone como tarea reflexionar sobre esta conjunción —“además”— entre el hombre como animal viviente y su capacidad de existir políticamente, pues no admite el supuesto de una *separación* entre el animal viviente y la existencia política que, en todo caso, juzga como una relación de implicancia, una *exclusión inclusiva*.³ Leída así, la distinción aristotélica entre el mero vivir y la vida políticamente calificada⁴ implicaría que lo político precisa definirse en referencia a su *otro biológico*, haciendo de toda política una biopolítica desde su mismo origen.

Ya en *L'uomo senza contenuto* Agamben coincidía con Arendt en la distinción clásica entre las tres actividades de la *vita activa*.⁵ Veinticinco años más tarde, con la publicación de *Homo sacer I*, retoma esta triple distinción y la relación entre *bíos* y *zoé* a la luz de *La condición humana*. Agamben resalta la oposición aristotélica entre el mero vivir y el vivir bien (*eu zen*), iguala el *zen* (vivir biológico) a la vida desnuda⁶ y postula que esa oposición es esencial en la concepción aristotélica de la polis. Por su parte, Arendt no se limita a pensar la polis como exclusión del *oikos* (la esfera privada, hogareña), y en esto sigue consecuentemente a Aristóteles, ya que afirma que la posesión de un *oikos* es la condición necesaria para poder participar en la esfera de la libertad política.⁷ Como bien señala Adriano Correia,⁸ Agamben fuerza la lectura arendtiana de

² Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, 28ª ed. México, Siglo XXI, 1996, p. 173. (Las cursivas son mías.)

³ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos, 1998, pp. 17-18.

⁴ Cf. Aristóteles, *Política*, vers. bilin. de Antonio Gómez Robledo. México, UNAM, 2000. (Especialmente 1252b 30 y 1252a, 26-35a.)

⁵ G. Agamben, *L'uomo senza contenuto*. Milán, Rizzoli, 1970. (Véase especialmente el cap. 8 “Poesis e praxis”, pp. 103-141.)

⁶ G. Agamben, *Homo Sacer...*, p. 16.

⁷ “What prevented the polis from violating the private lives of its citizens and made it hold sacred the boundaries surrounding each property was not respect for private property as we understand it, but the fact that without owning a house a man could not participate in the affairs of the world because he had no location in it which was properly his own”. (Hannah Arendt, *The Human Condition*. 2ª ed. Chicago, The University of Chicago Press, 1958, pp. 29-30.)

⁸ Adriano Correia, “¿La política occidental es co-originariamente biopolítica? Agamben frente a Foucault y Arendt”, en *Observaciones Filosóficas. Revista de Filosofía Contemporánea*. Madrid,

Aristóteles, pues extrapola la distinción *bíos-zoé* del ámbito de la polis griega al de la soberanía moderna. Si bien es cierto que la esfera doméstica integra la *hylé*, la “materia” de la *polis* —constituida por la *ktesis* (posesión), que incluye las casas, los linajes pero también los alimentos, las tierras, el dinero, los esclavos, etcétera—, Aristóteles aclara que esta *hylé* no forma parte de la polis en sentido estricto, ya que no debe considerarse parte de la *polis* todo lo que para ella debe existir necesariamente.⁹

Según Arendt, la distinción entre *zoé* y *bíos* se corresponde con la de necesidad y libertad, con la de vivir y vivir bien. Sin embargo, esto no significa que exista algo así como una mera vida desnuda fuera de los límites de la *polis*. Correia remarca que en Aristóteles lo natural no se reduce a lo biológico, sino que lo incluye.¹⁰ Huelga decir que la insinuación de algún tipo de biologicismo en Aristóteles es un anacronismo.¹¹ La inscripción de la *polis* en la *phýsis* no debe entenderse de ese modo, así como tampoco puede pensarse que la doble definición del hombre como *zoon politikon* y como *zoon logon ekhon* (un animal capaz de existencia política y capaz de hablar) indique que el *bíos politikós* tenga su origen en aquello que el hombre comparte con los otros vivientes.

La facticidad de la vida es, por el contrario, una condición de lo político desde el punto de vista de la génesis, pero no define la “actividad” de la *polis* que es la de vivir bien, *télos* del movimiento de su génesis.¹² Por eso mismo, Arendt aclara que “Aristóteles, para el que la palabra *politikon* era un adjetivo para la organización de la *polis* y no una caracterización arbitraria de la convivencia humana, no se refería de ninguna manera a que todos los hombres fueran políticos o a que en cualquier parte donde viviesen hombres hubiera política, o sea, *polis*”.¹³

La *polis* es un ámbito propiamente humano de carácter peculiar y “la organización de ésta representa la suprema forma humana de convivencia y es, por lo tanto, humana en un sentido específico, igualmente alejado de lo divino, que puede mantenerse por sí solo en plena libertad y autonomía, y de lo animal, en que la convivencia —si se da— es una forma de vida marcada por la necesidad”.¹⁴

núm. 8 (1er. semestre de 2009). <<http://www.observacionesfilosoficas.net/lapoliticaoccidental.htm#sdfootnote2sym>>.

⁹ Aristóteles, *Política*, VII 8, 1328 a 21-25 y III 9, 1281 a 31-33.

¹⁰ A. Correia, “¿La política occidental es co-originariamente biopolítica? Agamben frente a Foucault y Arendt”, en *op. cit.*, p. 5.

¹¹ Manfred Riedel, “Política y metafísica en Aristóteles”, en *Metafísica y metapolítica. I. Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*. Buenos Aires, Alfa, pp. 68-91.

¹² *Ibid.*, pp. 84-85.

¹³ H. Arendt, *¿Qué es la política?* Trad. de Rosa Sala Carbó. Barcelona, Paidós, 1997, p. 68.

¹⁴ *Idem*.

Según Arendt, la esfera de la acción no presupone un objeto, un material sobre el que se actúa. Eso le corresponde a la *tékhne*, que se relaciona con la materia. De modo diferente, Agamben sostiene que la política *es metafísica*, pese a su pretensión de ubicarse en el terreno de la filosofía práctica, pues decide ya de entrada que existe en el hombre un núcleo separable —la nuda vida— que cumple el papel de objeto del poder biopolítico soberano. Para Arendt, por el contrario, “el hombre es a-político. La política nace en el Entre-los-hombres, por lo tanto completamente fuera del hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política”.¹⁵

La política como proceso de fabricación

Resulta útil recordar las nociones arendtianas de *labor*, *trabajo* y *acción*. El objeto de la *labor* es asegurar la supervivencia de la vida individual y de la especie, por lo que responde al ritmo de los ciclos naturales. Lo laborado se consume, de modo que la labor no crea ni inserta nada nuevo en el mundo. En la labor, el hombre no es propiamente humano, sino *animal laborans*. El *trabajo*, por su parte, responde al paradigma griego de la *tékhne*, y se define como un proceso de interrupción de la circularidad de la esfera de la necesidad. El artesano concibe un modelo y la técnica que utiliza en la fabricación —como en el caso de quien construye una mesa con la madera del árbol— mienta una violencia, ya que extrae un material de la naturaleza, arrancándolo de su ciclo. El producto de la fabricación pasa a formar parte del Mundo de los objetos que alberga al hombre. No obstante, el trabajo no requiere necesariamente de la presencia de los otros, sino que sólo se relaciona con el material, es decir con el mundo. El fabricante no puede hallarse solo, ya que un mundo habitado únicamente por él lo convertiría en una especie de dios, a la manera del Demiurgo platónico, y dejaría por tanto de ser un *homo faber*.¹⁶ La *acción*, en cambio, requiere de la presencia de los otros, y sus consecuencias, a diferencia del trabajo, no pueden ser calculadas ni medidas. Por eso mismo, Arendt afirma que ya en Platón comienza a perfilarse una forma de entender la política como *tékhne* y no como acción, ya que la acción prescinde del modelo que le asegura a la fabricación su mensurabilidad.¹⁷ La *acción* implica siempre un nuevo comienzo y es, de las tres actividades, la que está más

¹⁵ *Ibid.*, p. 46.

¹⁶ H. Arendt, *The Human Condition*, p. 22.

¹⁷ *Idem.*

estrechamente vinculada con la natalidad. La acción no se vincula con la natalidad en su sentido biológico —que es el de la perpetuación de la especie y que no admite individualidad—, sino en el sentido público de la novedad que trae consigo cada recién nacido, pues la acción de cada nuevo hombre trasciende las determinaciones de la necesidad.

Arendt señala tres grandes transformaciones que cifran la Época Moderna: a) la caída del modelo filosófico de la *vita contemplativa* a manos del de la *vita activa*; b) sostiene que dentro de esta última se dio una inversión jerárquica donde la *labor*, considerada como la última en la escala por su vínculo con la necesidad de la vida biológica, fue elevada por sobre el *trabajo* y la *acción*; y c) la doble subsunción de la esfera pública y de la privada a manos de la esfera social, cuyo resultado es el emborronamiento de las fronteras clásicas entre el *oikos*, la sociedad y el espacio público donde tenía lugar la acción política.

La segunda inversión es la más determinante: “Lo que exige explicación no es la moderna estima del *homo faber*, sino el hecho de que esa estima fue rápidamente seguida de la elevación de la labor al más alto puesto en el orden jerárquico de la *vita activa*”.¹⁸ En otros términos, la modernidad entronó y destituyó rápidamente al hombre-productor y convirtió a las actividades relacionadas con la reproducción biológica en el centro de sus preocupaciones.

Para comenzar a contrarrestar la hipótesis agambeniana de desconexión interna en la obra de Arendt, resulta clave destacar una primera vinculación entre *La condición humana* y su ensayo sobre el totalitarismo: el triunfo del *animal laborans* en la Modernidad trajo como consecuencia la comprensión de la Naturaleza y de la Historia en términos de proceso, pero no ya de un proceso a la tradicional usanza de la *téchne* clásica, guiado por un modelo y que permitía la pregunta del ser —el “qué”— de las cosas, sino de un proceso indefinido, un movimiento sin interrupción que sólo se pregunta por el “cómo”.¹⁹ La acción política comprendida como fabricación, implica razonar bajo el modo de “tener en cuenta las consecuencias”, expulsando así lo inesperado, el propio hecho del actuar humano, porque resulta poco razonable o poco racional esperar que ocurra aquello que no es más que una “infinita improbabilidad”.²⁰

Según Arendt, la derrota del *homo faber* trajo como consecuencia la desaparición del Mundo, es decir, su alienación en manos del proceso infinito de acumulación de riquezas que, “estimulado por el proceso de la vida y a su

¹⁸ *Ibid.*, p. 306. (La traducción que tomamos es H. Arendt, *La condición humana*. Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 331.)

¹⁹ *Ibid.*, p. 307.

²⁰ *Ibid.*, p. 246.

vez estimulando la vida humana, sólo es posible si se sacrifican el mundo y la misma mundanidad del hombre”.²¹

Este proceso tuvo dos etapas, la primera signada por la expropiación de los “pobres trabajadores”, despojados de la protección privada de la familia y la propiedad. La segunda se completó cuando “la sociedad se convirtió en el sujeto del nuevo proceso de la vida”, erigiéndose en el “‘sujeto’ colectivo del proceso de la vida”.²² De este modo, se derrumbó la frontera protectora que separaba al mundo humano de la naturaleza cíclica, y la sociedad engulló a la esfera privada, reemplazando la familia y sus relaciones por los lazos nacionales de sangre y suelo.²³

La política como fabricación desplaza a la acción y a la palabra, que se diferencian de la primera por no ser medios para un fin, sino que son un fin en sí mismas, pues son las actividades del hombre *qua* hombre. Estas actividades carentes de *télos* no dejan tras de sí ningún trabajo, y se oponen al *eu zen* aristotélico, el vivir bien. Para los antiguos el vivir bien no era el producto de un trabajo, sino una actividad en la que el medio era ya de por sí el fin.²⁴

Con la sustitución de la acción política por la fabricación,²⁵ el hombre dejó de procurar la inmortalidad en la esfera pública y se consideró parte de dos procesos suprahumanos y totalizantes, Naturaleza e Historia, que ya no responden siquiera a las medidas estables de la antigua *tékhne*, que hacía posible alcanzar un *télos* determinado y concreto. Este proceso de fabricación tampoco apunta al establecimiento de un mundo, al modo del *homo faber*, sino que erige a la propia vida biológica como el bien supremo.²⁶

Esta búsqueda de inmortalidad se comprende ahora en términos de la vida de la especie humana como proceso vital eterno.²⁷ La caída de la frontera entre la esfera de la necesidad y la de la libertad, implica la imposición del modelo de la especie y la pérdida de la novedad individual, ya que el hombre socializado —del marxismo— no obra siquiera de acuerdo al propio interés, sino de acuerdo a las fuerzas naturales del propio proceso vital.²⁸

Si Arendt caracteriza al totalitarismo por su pretensión de dominio total del hombre, puede afirmarse que su vínculo con *La condición humana* radica en que ésta nos muestra el largo trayecto que han recorrido, desde la Antigüedad hasta

²¹ *Ibid.*, p. 256.

²² *Idem.*

²³ *Idem.*

²⁴ *Ibid.*, p. 207.

²⁵ *Ibid.*, p. 296.

²⁶ *Ibid.*, p. 312.

²⁷ *Ibid.*, p. 322.

²⁸ *Ibid.*, p. 321.

nuestros días, las tres actividades de la *vita activa*, poniendo así en evidencia la paulatina inscripción de la *zoé* en los cálculos del poder político. Resulta difícil creer entonces que, para Arendt, *La condición humana* no cumpla ningún rol conceptual para comprender el surgimiento de los regímenes totalitarios.

Escribe Arendt: “La última etapa de la sociedad laboral exige de sus miembros una función puramente automática, como si la vida individual se hubiera sumergido en el total proceso vital de la especie y la única decisión activa que se exigiera del individuo fuera soltar, por decirlo así, abandonar su individualidad”.²⁹

La hipótesis de desconexión agambeniana se ve aún más comprometida ante afirmaciones como ésta:

La reciente historia política está llena de ejemplos de que la expresión ‘material humano’ no es una metáfora inofensiva, y lo mismo cabe decir de la multitud de modernos experimentos científicos en ingeniería, bioquímica, cirugía cerebral, etcétera, que tienden a tratar y cambiar el material humano como si fuera cualquier otra materia. Este enfoque mecanicista es típico de la Edad Moderna; la antigüedad, cuando perseguía objetivos similares, se inclinaba a pensar en los hombres como si fueran animales salvajes a los que era preciso domesticar. Lo único posible en ambos casos es matar al hombre, no necesariamente como organismo vivo, sino *qua* hombre”.³⁰

Comprensión de los *Ensayos de comprensión*

En consonancia con su hipótesis de desconexión, Agamben lee “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración”³¹ y señala que este proyecto de investigación “por desgracia, no tuvo continuidad”.³² Rápidamente, resalta su falta de perspectiva biopolítica. La hipótesis arendtiana reza que los campos de concentración son “los laboratorios en que se experimenta la dominación total, ya que, siendo la naturaleza humana tal cual es, esta meta sólo puede alcanzarse bajo las circunstancias extremas de un infierno fabricado por el hombre”.³³ Agamben invierte esta tesis arendtiana y

²⁹ *Idem.* (*La condición humana*, p. 346).

³⁰ *Ibid.*, p. 188, n.15. (*La condición humana*, p. 212, n. 15).

³¹ H. Arendt, “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración”, en *Ensayos de comprensión*. Trad. de A. Serrano de Haro. Madrid, Caparrós, 2005, pp. 283-299.

³² G. Agamben, *Homo sacer...*, p. 152.

³³ H. Arendt, “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración”, en *op. cit.*, p. 295.

afirma que “precisamente la transformación radical de la política en espacio de la nuda vida (es decir, en un campo de concentración), ha legitimado y hecho necesario el dominio total. Sólo porque en nuestro tiempo la política ha pasado a ser integralmente biopolítica, se ha podido constituir, en una medida desconocida, como política totalitaria”.³⁴

Esta inversión agambeniana merece dos aclaraciones. En primer lugar, la postura arendtiana de que los campos de concentración son el lugar privilegiado de la pretensión totalitaria de dominación total del hombre no conforma a Agamben, para quien el campo constituye el paradigma bajo el cual debe comprenderse toda la modernidad política. En segundo lugar, Agamben, a diferencia de Arendt (y de Foucault, como se expondrá más abajo), privilegia exclusivamente la deriva tanática de la biopolítica —es decir, la postura que sostiene que la centralidad de la vida en la política moderna la convierte, tarde o temprano, en una política genocida—, mientras que Foucault destaca el carácter positivo del biopoder (un poder más bien productor y multiplicador de la vida que un poder genocida). Si bien para Arendt la caída de la frontera entre la esfera natural y la política y la consecuente victoria del *animal laborans* permiten contextualizar la emergencia de los gobiernos totalitarios, no es menos cierto que para ella el fenómeno totalitario no sólo carece de precedentes, sino que implica la ruptura con todas las tradiciones políticas occidentales.³⁵ Para la filósofa alemana, la causalidad no puede aplicarse a los acontecimientos políticos, por lo que a la afirmación agambeniana de que el espacio de la nuda vida “ha hecho necesario el dominio total”, debe contraponérsele la idea arendtiana, de indudable inspiración kantiana, de que “en las ciencias históricas, la causalidad es una categoría completamente extraña y falsificadora”. En este sentido, el pasado no debe pensarse como causa eficiente del presente, “sino que ese pasado viene a existir sólo con el suceso mismo”.³⁶ Lo inquietante del totalitarismo no es su novedad, sino que evidencia el derrumbe y la impotencia de nuestras categorías para juzgarlo.³⁷

³⁴ G. Agamben, *Homo sacer...*, p. 152.

³⁵ “Lo malo de los regímenes totalitarios no es que jueguen la política del poder de una manera especialmente implacable, sino que tras su política se oculta una concepción del poder enteramente nueva y sin precedentes”. En p. 369, sostiene que “el totalitarismo difiere esencialmente de otras formas de opresión política que nos son conocidas, como el despotismo, la tiranía y la dictadura. Ahí donde se alzó el poder desarrolló instituciones políticas enteramente nuevas y destruyó todas las tradiciones sociales, legales y políticas del país”. (Cf. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus, 1998, p. 336.)

³⁶ H. Arendt, “Comprensión y política. Las dificultades de la comprensión”, en *Ensayos de comprensión*, pp. 390-391.

³⁷ *Ibid.*, p. 391.

Extraño olvido

Resulta llamativo que en su atenta lectura de Arendt, Agamben haya soslayado “De la naturaleza del totalitarismo”,³⁸ un texto que se encuentra cronológicamente a medio camino entre *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*, y cuya línea argumentativa deja poco lugar a sus reproches sobre la *desconexión* entre los análisis de la *vita activa* y el totalitarismo. En este ensayo, Arendt aborda el fenómeno totalitario y se pregunta *explícitamente* si la irrupción histórica del totalitarismo “puede o no puede pretender un suelo igualmente genuino, aun cuando oculto hasta hoy, *en la condición humana sobre la Tierra*; un suelo que sólo podía revelarse bajo las circunstancias de una unidad global de toda la humanidad —circunstancias que ciertamente carecen de precedentes tanto como el propio totalitarismo”.³⁹

El totalitarismo implica el derrumbe de toda moralidad, de todos los mandatos y prohibiciones conocidos y la pérdida de todas las ideas de libertad y justicia plasmadas en las relaciones sociales y en las instituciones políticas.⁴⁰ Tras la huella de Montesquieu, afirma que el totalitarismo ha hecho estallar la disyuntiva del pensamiento político occidental entre los gobiernos legales y los ilegales. Desde el ángulo de refracción de la ley positiva, se trata de un régimen “ilegal”, pero no resulta completamente arbitrario “en la medida en que obedece con estricta lógica y ejecuta con escrupulosa compulsión las leyes de la Historia o de la Naturaleza”.⁴¹ El totalitarismo cree que si ejecuta con rigor dichas leyes, podrá producir una única humanidad. Los regímenes precedentes concebían a las leyes como un marco medianamente estable que delimitaba el espacio para la acción de los hombres. Si bien esas leyes eran cambiantes, se nutrían de fuentes atemporales que les otorgaban mayor permanencia que las acciones de los hombres. El totalitarismo, por el contrario, hace “de los seres humanos encarnaciones vivientes de tales leyes”,⁴² pues esas leyes no remiten más a una autoridad trascendente, porque “la naturaleza o la historia ya no son fuentes estabilizadoras de autoridad”, sino que “ellas mismas son movimientos”.⁴³

Con la desaparición del espacio público, el totalitarismo invierte por completo la correspondencia que se daba entre los pares ley-estabilidad y acción humana-movimiento. El movimiento pasa a ser patrimonio de la ley y lo que

³⁸ H. Arendt, “De la naturaleza del totalitarismo”, en *Ensayos de comprensión*, pp. 395-431.

³⁹ *Ibid.*, p. 407. (Las cursivas son mías.)

⁴⁰ *Ibid.*, p. 395.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 408-409.

⁴² *Ibid.*, p. 409.

⁴³ *Ibid.*, p. 410.

ahora debe ser estabilizado es la singularidad humana, eliminando así todo rasgo individual que, por su imprevisibilidad, amenace la existencia de la clase social o de la raza.⁴⁴

Si se lee entonces *La condición humana* a la luz de “De la naturaleza del totalitarismo”, la solidaridad teórica entre la primera y *Los orígenes del totalitarismo* resulta difícil de poner en cuestión. No se trata aquí de señalar una lectura errónea o incompleta de Agamben, sino más bien de evidenciar su operación interpretativa, cuyo objeto es erigir un nuevo paradigma de lo político moderno. En el transcurso de dicha operación hermenéutica, Agamben violenta las categorías arendtianas doblemente. Por un lado, postula una nueva *versión arendtiana* de Aristóteles para poder afirmar que el *campo* es la encarnación contemporánea de una biopolítica cuyo origen puede rastrearse en la expulsión inclusiva de la *zoé*; y en segunda instancia, intenta ubicar al fenómeno totalitario como una consecuencia necesaria de los análisis de *La condición humana*.

El silencio de Foucault sobre Arendt y el problema de la soberanía

La única mención explícita del nombre de Arendt en un texto de Foucault se remite a una entrevista de 1983. Ahí Foucault se limita a marcar que la tajante distinción arendtiana entre las relaciones de poder —entendido como consenso— y las de dominación es “un poco verbal”, sugiriendo que seamos muy cuidadosos y empíricos a la hora de analizarla.⁴⁵

Una lectura apresurada llevaría a hacer hincapié en la distancia teórica que trata de tomar Foucault respecto a Arendt. No obstante, se trata de una lectura insuficiente. Es cierto que Foucault procura no utilizar la categoría *totalitarismo*, pues cree que no es necesario referirse a los campos de concentración para dar cuenta de las relaciones entre la racionalización y los excesos del poder político estatal.⁴⁶ Sin embargo, en varios pasajes de su obra menciona explícitamente (¿a su pesar?) al nazismo y al estalinismo en tándem, como si fueran un par, al igual que la categoría arendtiana de totalitarismo.⁴⁷

⁴⁴ *Ibid.*, p. 411.

⁴⁵ M. Foucault, “Politique et éthique: une interview”, en *Dits et écrits IV*. París, Gallimard, 1994, pp. 584-590.

⁴⁶ M. Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, *ibid.*, pp. 224-225.

⁴⁷ Por ejemplo, “Il faut défendre la société”, en *Cours au Collège de France 1975-1976*. París, Gallimard / Seuil, 1997, p. 13; mientras que en las páginas 249-250 se refiere al par fascismo-stalinismo. Asimismo, se encuentran numerosas referencias en varias entrevistas y artículos

¿Cuál es el motivo por el cual el francés es reacio a utilizar la categoría de totalitarismo? Fundamentalmente, porque Foucault vincula al totalitarismo con el modelo de la soberanía que pretende dejar atrás y al que le opone el término biopolítica.⁴⁸

¿Cómo concibe Foucault a la soberanía? El francés condensa la diferencia entre soberanía y biopolítica con dos fórmulas que ya son canónicas: el derecho del soberano es el derecho de muerte sobre el súbdito que no obedece la ley. Es un derecho ante todo negativo, de sustracción. En cambio, el poder biopolítico se define como el de hacer vivir y dejar morir. El derecho soberano sólo se refiere a la vida negativamente, como si se tratara de una especie de mecanismo de sustracción o de deducción. Del mismo modo en que el soberano se apropiaba de las cosechas de sus súbditos sin por eso tomar medidas que aseguraran mejores condiciones de siembra o de comercialización, también ejercía su derecho sobre la vida de sus súbditos sin asumir la tarea de encargarse de su crecimiento y desarrollo. Pareciera que con el poder biopolítico ocurre más bien lo contrario, pues se trata de un poder positivo que busca preservar, desarrollar y multiplicar la vida del cuerpo social.⁴⁹

Foucault toma distancia de la teoría de la soberanía. Desde el punto de vista teórico, porque las teorías que se centran en la relación entre la política y el derecho no dan cuenta de los mecanismos efectivos de poder que producen, regulan y protegen la vida de los individuos reales, sino que lidian con sujetos ficticios (el ciudadano, el sujeto de derecho, la voluntad, o la “maldad” de los hombres) y con discusiones teóricas abstractas acerca de cuál es el régimen político más apropiado o cuál es el fundamento de la estatalidad. En segundo

publicados en M. Foucault, *Dits et écrits III (1976-1979)*, París, Gallimard, 1994; así como también en *Dits et écrits IV (1980-1988)*, entre los que se destacan el ya citado “Le sujet et le pouvoir”.

⁴⁸ La relación entre biopolítica y soberanía se presenta de diferentes modos a lo largo de la obra de Foucault, fundamentalmente en los cursos que dictó en el Collège de France durante la segunda mitad de la década de los setentas; cf. M. Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, FCE, 2006; y *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, FCE, 2007; además, cf. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, “Il faut défendre la société”; y algunos artículos recopilados en *Dits et Écrits*, entre los que se destacan “Omnes et singulatum”, en *Dits et écrits IV (1980-1988)*, pp. 134-161; y “Le sujet et le pouvoir”, pp. 221-243. Por su parte, Agamben y Esposito, han asumido la herencia biopolítica foucaultiana y se encargan, cada uno a su modo, de explorar el vínculo entre soberanía y biopolítica con la intención de alcanzar una figura más englobante que complete el ensamble de los análisis biopolíticos foucaultianos. Cf. G. Agamben, *Homo sacer...*; y la trilogía de Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007; *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires, Amorrortu, 2009; y *Bios*.

⁴⁹ M. Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, pp. 164-165.

lugar, por motivos históricos: hasta aproximadamente la segunda mitad del siglo XVIII, la otra cara del pensamiento contractualista estaba delineada por un incipiente poder disciplinario que no dejaba de ser la contraparte indiscernible del poder soberano.⁵⁰ Sin embargo, aún no había llegado la hora del umbral biológico de las técnicas modernas de gobierno para las cuales el *hombre-especie* pasó a ocupar un lugar y una importancia estratégicos dentro de los cálculos políticos. Este momento, *umbral de modernidad biológica*,⁵¹ es en realidad una articulación de tres tiempos de los paradigmas biopolíticos foucaultianos: poder pastoral, artes de gobierno y ciencias de la policía.⁵²

Si se consideran las definiciones más extremas de Foucault, la biopolítica estaría exclusivamente ligada con la producción de subjetividades, es decir, a las modalidades positivas que contornean y fortalecen la vida.

No obstante, Foucault reconoce que a partir del umbral de modernidad biológica (pero sobre todo a partir del siglo XIX) se han llevado a cabo las guerras más sangrientas y los mayores holocaustos sobre las propias poblaciones en nombre de la vida. De algún modo, la biopolítica se ha convertido en su reverso, en una *tanatopolítica*.⁵³ ¿Acaso esto significa el regreso del viejo poder soberano? Foucault lo niega: “Si el genocidio es por cierto el sueño de los poderes modernos, ello no se debe a un retorno, hoy, del viejo derecho de matar; se debe a que el poder reside y ejerce en el nivel de la vida de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población”.⁵⁴

En otros términos, y tal como lo desarrolla en “Il faut défendre la société”, el genocidio es posible gracias a uno de los fenómenos biopolíticos más inquietantes: el racismo. El racismo es el medio de introducir dentro del dominio de la vida —del que se ha hecho cargo el biopoder— un corte entre aquellos que deben vivir y aquellos que deben morir.⁵⁵

⁵⁰ “Puede decirse que la idea del panóptico, moderna en cierto sentido, es también una idea muy arcaica, pues el mecanismo panóptico, en el fondo, intenta poner en el centro a alguien, un ojo, una mirada, un principio de vigilancia que pueda de alguna manera hacer actuar su soberanía sobre todos los individuos [situados] dentro de esta máquina de poder. En ese aspecto, podemos decir que el panóptico es el sueño más viejo del más antiguo de los soberanos: que ninguno de mis súbditos me eluda y ninguno de los gestos de ninguno de ellos me sea desconocido. En cierto modo, el punto central del panóptico es el soberano perfecto”. (M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, p. 87.)

⁵¹ M. Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, p. 173.

⁵² Para el análisis del poder pastoral, cf. M. Foucault, “Omnes et singulatim” y “Le sujet et le pouvoir”; para el de las artes de gobierno y el de la policía, cf. *Seguridad, territorio, población y Nacimiento de la biopolítica*.

⁵³ Cf. Foucault, “La technologie politique des individus”, en *Dits et écrits IV (1980-1988)*, p. 826.

⁵⁴ M. Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, p. 166.

⁵⁵ M. Foucault, “Il faut défendre la société”, en *op. cit.*, 227.

La utilización foucaultiana de la categoría de racismo y su reparo en apelar a la de totalitarismo muestran una oscilación de la noción de biopolítica que no termina de definirse por la vida o por la muerte. Dicho de otro modo, no queda claro si lo que se juega en los mecanismos de la biopolítica es la producción de la vida o la producción de la muerte: “Hoy la situación atómica se encuentra en la desembocadura de ese proceso: el poder de exponer a una población a una muerte general es el envés del poder de garantizar a otra su existencia”.⁵⁶

Resulta entonces que la figura del soberano como poder de muerte persiste, y no sólo porque el envés de la biopolítica sea la tanatopolítica, sino porque nos encontramos muy lejos de algo así como un retroceso del ámbito jurídico. El poder soberano no ha desaparecido, sino que su edificio jurídico convive con mecanismos disciplinarios y con las tecnologías del biopoder. Pese a ser plexos heterogéneos, Foucault no considera que el poder disciplinario y la biopolítica sean términos excluyentes, sino que se yuxtaponen, y aquello que llama umbral de modernidad biológica no es otra cosa que una modalidad del poder donde la protección de la vida asume un rol discursivo organizador.⁵⁷ “No tenemos mecanismos de seguridad que tomen el lugar de los mecanismos disciplinarios, que a su vez hayan tomado el lugar de los mecanismos jurídico legales. De hecho, hay una serie de edificios complejos en los cuales el cambio afectará, desde luego, las técnicas mismas que van a perfeccionarse o en todo caso a complicarse, pero lo que va a cambiar es sobre todo la dominante o más exactamente el sistema de correlación entre los mecanismos jurídico legales, los mecanismos disciplinarios y los mecanismos de seguridad”.⁵⁸

Como señala Esposito en *Bíos*, Foucault presenta toda una serie de lagunas léxicas y de indecisiones en este punto,⁵⁹ pues encuentra que el francés no puede ocultar sus vacilaciones respecto a si existe o no una discontinuidad cronológica y de efectos entre soberanía y biopolítica. La periodización foucaultiana de las distintas reorganizaciones de los mecanismos de poder no ofrece una respuesta unívoca al problema de si la biopolítica produce subjetividad o muerte, sobre todo si se toman en cuenta sus tajantes definiciones sobre poder soberano y poder biopolítico y su paradójica convivencia.

Los alcances de la pregunta acerca de la relación entre soberanía y biopolítica exceden una discusión acerca de cómo establecer ciertas periodizaciones dentro de la modernidad. Con esto no se está afirmando aquí que la discusión por la cronología de las inflexiones modernas de los mecanismos de poder sea

⁵⁶ M. Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, p. 166.

⁵⁷ M. Foucault, “Il faut défendre la société”, en *op. cit.* pp. 33-36.

⁵⁸ M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, p. 23.

⁵⁹ R. Esposito, *Bíos*, pp. 54-55.

una cuestión menor, sino que, más bien, lo que se pone de relieve es la cuestión del ingreso de la *vida* a los cálculos del poder político.

Precisamente, la vida —en su concepción no-sustancialista— es nada menos que el objeto privilegiado de la biopolítica así como también su lugar de resistencia. La resistencia jamás se ubica en un lugar de exterioridad respecto al poder y, del mismo modo en que no es posible señalar con exactitud dentro de la densa trama de dispositivos, disposiciones e instituciones cuál es el lugar por excelencia del poder, lo mismo ocurre con los focos de resistencia.⁶⁰

No obstante, pese a todas estas salvedades, no queda claro cómo se resuelve en la actualidad, en vistas de la convivencia de mecanismos heterogéneos, la prevalencia de la soberanía o de la biopolítica. Porque si lo característico de la biopolítica es la productividad positiva de la vida, su consolidación y su proliferación, resulta que las experiencias totalitarias del siglo xx, imbuidas de discursos y prácticas protectoras de la vida despiertan una serie de interrogantes. ¿Qué representan entonces para Foucault el nazismo y el estalinismo? ¿Son el resultado final, inevitable si se quiere, de la lógica de apropiación de la vida o, por el contrario, son fenómenos que irrumpen sin ningún tipo de antecedentes? Dicho de otro modo, ¿puede decirse que toda la semántica positiva de la biopolítica portaba ya en su seno su reverso tanático y que, por lo tanto, era el estadio final de la lógica soberana? ¿O más bien debe afirmarse que la positividad biopolítica ingresa esporádicamente en la lógica de la espada y que finalmente la vida se impone resistiendo?

Al respecto, la postura de Foucault es al menos ambigua:

Para nosotros la problemática del poder, no sólo configura una cuestión teórica sino que es parte de nuestras experiencias. Me gustaría referirme solamente a dos “formas patológicas” de estas experiencias, aquellas dos enfermedades de poder, el fascismo y el estalinismo. Una de las numerosas razones por las cuales estas enfermedades nos resultan tan desconcertantes es, porque a pesar de su ‘unicidad’ histórica, no terminan de ser originales. Ellas usaron y extendieron mecanismos ya presentes en muchas otras sociedades. Es más, a pesar de su propia locura interna, se valieron de ideas y mecanismos de nuestra racionalidad política.⁶¹

⁶⁰ M. Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, pp. 116 y 173.

⁶¹ M. Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, p. 224. (Tomada de la versión electrónica M. Foucault, “El sujeto y el poder”, trad. de S. Carasalle y A. Vitale, Escuela de Filosofía Universidad Arcis, p. 5, <www.philosophia.cl>.)

Justamente aquí vemos cómo Foucault termina por utilizar de manera vacilante la categoría de totalitarismo. ¿De otro modo, que significaría su afirmación que el fascismo y el estalinismo comparten una *unicidad histórica*? Lo que interesa de este uso a regañadientes de la categoría arendtiana en cuestión, no es tanto si existe, por parte de Foucault, una valoración positiva o negativa respecto a la alemana, sino más bien las dificultades que el fenómeno totalitario le plantea a su concepción *positiva* de la biopolítica y a su intento por desmarcarse del paradigma de la soberanía, que no sería otra cosa que el intento de abandonar el modelo tradicional de análisis de la filosofía política.

Aquí cabe retomar el planteo inicial de Agamben respecto al “centro vacío” en la teoría foucaultiana y al campo de concentración como el “lugar por excelencia de la biopolítica moderna”.⁶² Evidentemente, la centralidad del campo de concentración en Agamben se vincula con su decisión de privilegiar el destino tanatopolítico de la biopolítica y no su cara productiva. En palabras de Esposito, la postura de Agamben supone una hipótesis continuista entre soberanía, biopolítica y genocidio, vale decir, que el genocidio sería el punto de llegada inexorable de la modernidad política.⁶³ Al privilegiar uno de los dos cuernos del dilema, Agamben termina experimentando serias dificultades para poder incorporar la semántica positiva de la biopolítica. Según Esposito, Foucault ha sido ambivalente en este punto, pues no termina de decidirse por una postura *continuista* o por una *discontinua*, que supondría una diferenciación más marcada entre los tres fenómenos. En el primer caso, la biopolítica como articulación de la soberanía chocaría con las modalidades positivas del poder pastoral, del gobierno y de la *Polizei*.⁶⁴ Si se decide en cambio por la discontinuidad, la concepción

⁶² G. Agamben, *Homo sacer...*, p. 152.

⁶³ R. Esposito, *Bíos*, pp. 70-71.

⁶⁴ Estos tres paradigmas biopolíticos foucaultianos, de eminente carácter positivo, se oponen al carácter negativo y sustractivo del poder soberano. Brevemente, puede decirse que: a) el *poder pastoral*, de origen oriental, bíblico, es ajeno a las tradiciones políticas griega y romana. El pastor no sólo vela por la vida de sus ovejas, sino que vigila cada una de sus acciones (su comportamiento). La relación del pastor refiere tanto a su rebaño como a cada una de las ovejas (*omnes et singulatis*). Debe cuidar tanto de su rebaño como de cada miembro en particular, llegando incluso a tener que sacrificar al primero tan sólo por salvar a una de sus ovejas. Este modo de conducción de los hombres se opone al modelo soberano, porque el pastor no se ubica —como el soberano— en un lugar de trascendencia respecto a un territorio o a una polis cuyo orden debe preservar. Si el bien de la ciudad o del territorio era comprendido como la obediencia a la ley y su transgresión implicaba el exilio o la muerte, nos encontramos ahora no tanto con una teoría de la estatalidad, es decir, con un pensamiento que indaga cuál es el fundamento o la naturaleza del estado, sino con una reflexión sobre el mejor modo de conducir a los hombres (individual y colectivamente) hacia su salvación; b) el arte de gobernar plasma el movimiento de interiorización iniciado por el pastoreo. Este proceso de gubernamentalización asume la tarea de salvación en este mundo ya

positiva encontraría problemas “cada vez que el rayo de la muerte se proyecta dentro del círculo de vida”.⁶⁵

La pregunta sobre si la política —el poder soberano— retiene en su estructura a lo biopolítico desde sus inicios o si, por el contrario, esta relación comienza recién cuando la modernidad se dispuso a unir dos aspectos que hasta ese momento permanecían separados, intenta ser respondida tanto por Foucault como por Agamben a propósito del pasaje ya mencionado de la *Política* de Aristóteles. El filósofo italiano, al colocar la cuestión del biopoder sobre el terreno de la soberanía, sostiene frente a Foucault que la biopolítica es, esencialmente, una tanatopolítica, pese a que sigue la indicación del francés⁶⁶ de no discutir la soberanía en términos de la legitimidad, de génesis ideal del Estado, o de sujetos de derecho, sino de cómo la soberanía se arroga de manera oculta el

no de un rebaño, sino de una *población*. A partir del siglo XVIII surge el modelo de la viruela —o el de las prácticas de inoculación—, que no se monta tanto sobre una disciplina o sobre un sistema jurídico-legal (aunque por supuesto se apele a ambos) sino sobre saberes y prácticas definidos en términos de *demografía* y de *estadística* (que no casualmente comparte su raíz etimológica con el *Estado*). En vez de un muro de separación entre sanos y enfermos o de prácticas de vigilancia que restringen la circulación y el contacto de los cuerpos (cuarentena), nos encontramos con un nuevo conjunto de problemas vinculados a las tasas y probabilidades que pueden confeccionarse sobre la cantidad de enfermos, sobre las principales franjas etarias afectadas, acerca de cuáles son los efectos de la enfermedad así como los de la inoculación, cuál es el riesgo de mortalidad por enfermedad y si acaso éste es mayor o menor al riesgo de inocularse, entre otros. Se trata entonces de las epidemias y de las campañas sanitarias para combatirlas; c) *Polizei*. Las modalidades de regulación de los fenómenos de la población experimentan una capilarización cada vez mayor. La semántica de la gubernamentalidad comienza a apuntar simultáneamente al aumento de las fuerzas del estado y a la felicidad de los hombres. Esto se plasma con el par de opuestos política-policía (*Politik-Polizei*). La *Politik*, remite a la política exterior de los estados, a la diplomacia militar y a la búsqueda de un equilibrio europeo que comporte una dinámica de fuerzas entre los diferentes estados, mientras que la *Polizei* refiere al “interior” del Estado de modo positivo, es decir, constituye una modalidad de regulación que pretende favorecer todos los aspectos de la vida. La policía no se ocupa meramente de la subsistencia, pues así el estado no podría obtener fuerzas: con el vivir no alcanza, es necesario “un poco más que vivir”. Por eso el estado, a través de la policía, no va solamente a intervenir en la vida de los individuos para conservar su propio poder, sino que debe procurar la felicidad, el beneplácito de éstos para poder aumentar cada vez más su propio poder. La policía es la encargada de lograr la compatibilidad entre la fuerza estatal y la felicidad de los hombres, al punto tal que debe conseguir que la felicidad de los hombres equivalga a la utilidad y a la fuerza del Estado.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 71.

⁶⁶ Resulta indispensable dejar en claro que durante el periodo en que Agamben se dedicó a las investigaciones de los volúmenes I, III y II, 1 de *Homo sacer*, aún no habían sido publicados dos cursos de Foucault que, de algún modo, refutarían el reproche de mantener un “centro vacío” entre sus enfoques teóricos sobre el poder. Estos cursos, publicados en francés en 2004, son *Seguridad, territorio, población* y *Nacimiento de la biopolítica*. Sin embargo, no deja de ser cierto que la relación entre biopolítica y totalitarismo no ha sido desarrollada exhaustivamente por Foucault.

poder sobre la vida desnuda, a la que sustrae de las formas de vida en las que normalmente se encuentra ligada.

Cabe señalar que Foucault no pretendió delinear una teoría del poder, y que sus análisis privilegiaron los procesos de subjetivación.⁶⁷ Sin embargo, como bien señala Esposito,⁶⁸ puede leerse en Foucault un movimiento oscilatorio entre el paradigma de la soberanía y el de la biopolítica, lo que le plantea dificultades a la hora de periodizar ambas. Esta oscilación entre ambos paradigmas y, por lo tanto, la naturaleza de su relación, implica a su vez un vaivén entre la cara positiva —productiva— de la biopolítica y su deriva tanática. La paradoja entre soberanía y biopolítica, entre muerte y vida, estalla dentro del léxico foucaultiano de modo contundente:

En cambio, lo que hace que el poder atómico sea, para el funcionamiento del poder político actual, una especie de paradoja difícil de soslayar, si no completamente insoslayable, es que en la capacidad de fabricar y utilizar la bomba atómica tenemos la puesta en juego de un poder de soberanía que mata pero, igualmente, de un poder que es el de matar la vida misma. De modo que, en ese poder atómico, el poder que se ejerce actúa de tal manera que es capaz de suprimir la vida. Y de suprimirse, por consiguiente, como poder capaz de asegurarla. *O bien es soberano* y utiliza la bomba atómica —pero entonces no puede ser poder, biopoder, poder de asegurar la vida como lo es desde el siglo XIX— o bien, en el otro extremo, tenemos el exceso, al contrario, ya no del derecho soberano sobre el biopoder *sino del biopoder sobre el derecho soberano*. Este exceso del biopoder aparece cuando el hombre tiene técnica y políticamente la posibilidad no sólo de disponer la vida sino de hacerla proliferar, de fabricar lo vivo, lo monstruoso y, en el límite, virus incontrolables y universalmente destructores. Extensión formidable del biopoder que, en oposición a lo que yo decía recién sobre el poder atómico, va a desbordar cualquier soberanía humana.⁶⁹

Vida y política

Foucault, pero sobre todo Agamben, apelan a la figura clásica del *bíos politikós* aristotélico para echar luz sobre la relación entre vida y política. Sin embargo,

⁶⁷ Cf. M. Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, en *op. cit.*, pp. 221-243. Así como también “Omnes et singulati”: vers une critique de la raison politique”, en *Dits et écrits IV*, pp. 134-161.

⁶⁸ R. Esposito, *Bíos*, pp. 54-55.

⁶⁹ M. Foucault, “Il faut défendre la société”, en *op. cit.*, p. 226. (La traducción está tomada de M. Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France [1975-1976]*, Buenos Aires, FCE, 2000, pp. 229-230. (Las cursivas son mías.)

Esposito señala que ese gesto carece de fuerza, pues dicha semántica cobra sentido justamente en su retiro.⁷⁰ En otros términos, y más allá de poder situar, junto con Agamben, la biopolítica en el origen mismo de la *polis* griega o, por el contrario, de rubricar su pertenencia inextricable a la modernidad política —con Foucault y Esposito, pese a que no acuerdan completamente en la periodización de la modernidad política—, puede afirmarse que todos estos autores coinciden justamente en que en la biopolítica contemporánea los términos *bíos* y *zoé* resultan indistinguibles.

La biopolítica exige una aclaración de sus términos, no tanto por su carga etimológica sino más bien por las interrogantes que despiertan una nueva forma de pensar la política en su relación con la vida. De hecho, ésta es la intención de la trilogía de Esposito,⁷¹ pero también del pensamiento de Agamben. La apuesta espositoana es la de pensar una política para la vida y no sobre la vida en términos que no se discutirán aquí pero que indican un intento de encontrar un paradigma que permita la profundización de los interrogantes ya delineados por Foucault. La reposición de la semántica nietzscheana de la vida politizada (la vida entendida como poder) signa el proyecto de Esposito por pensar la relación entre política y vida como una inmanencia de mutua determinación. Por su parte, las figuras agambenianas inspiradas en Pablo de Tarso y en Walter Benjamin⁷² que apelan a la suspensión de todo mecanismo jurídico —pues no hay derecho que no sea un dispositivo de apropiación de la nuda vida—, son también una apuesta por resolver la problemática relación entre política y vida. Los interrogantes abiertos por Foucault persisten, más allá de la gravedad o no de sus lagunas léxicas y sus indecisiones: ¿es posible pensar la vida en términos relacionales, no sustancialistas, sin que por ello esté destinada a ser una y otra vez capturada por los mecanismos de biopoder? ¿O será acaso que esa vida es una pura indeterminación que sin embargo sea objeto y a su vez escape a las garras del poder soberano?

Conclusión

Pese a que Foucault y Arendt conciben la relación entre poder y política de modos muy diferentes, se ha dado cuenta aquí de algunos indicios para pensar

⁷⁰ R. Esposito, *Bíos*, p. 25.

⁷¹ La trilogía está compuesta por *Communitas. Origen y destino de la comunidad*; *Immunitas. Protección y negación de la vida*; y *Bíos*.

⁷² Esto puede verse fundamentalmente en G. Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos de Pablo*. Madrid, Trotta, 2006.

que el silencio de Foucault respecto a Arendt se debe, fundamentalmente, a que no puede evitar el uso de la categoría de totalitarismo, la cual le plantea una dificultad, una indecidibilidad a la hora de inscribirlo en su propio análisis de la biopolítica. Ambos muestran una perplejidad similar respecto a que el totalitarismo se nutre de las tradiciones políticas occidentales y que, a la vez, constituye un fenómeno sin precedentes que no puede ser de ningún modo reducido a esas tradiciones.

Por su parte, Agamben exige que el totalitarismo y el campo de concentración sean incorporados como los elementos centrales que determinan la lógica biopolítica de captura de la nuda vida. De allí sus reclamos a las reservas que mostraron tanto Arendt como Foucault a la hora de erigir al totalitarismo como el acontecimiento nodal de la política moderna. Sin embargo, a la hora de explorar los motivos de dichas reservas, lo que termina poniéndose en cuestión es más bien la propia tesis agambeniana. Dicho de otro modo, no se trataría tanto de la existencia de “flancos ciegos” o de “centros vacíos” en las producciones teóricas de la filósofa alemana y del pensador francés, sino más bien de señalar que ambos autores asumen que el carácter problemático de dicho fenómeno aún dista de estar agotado. Esto no significa que para Arendt y Foucault —*mutatis mutandis*—, el totalitarismo carezca de cierta racionalidad o que no guarde ningún tipo de relación con la modernidad política que lo precede, sino que continúa siendo una sombra que pone en jaque las categorías que ambos han desplegado para analizar la política del siglo xx.

Fecha de recepción: 04/08/2011

Fecha de aceptación: 07/12/2011