

## Biopolítica y sufrimiento social. Pensar una política libre de dominación

Noelia Bueno Gómez. Lise Meitner Senior Postdoc. Instituto de Filosofía, Universidad de Innsbruck<sup>1</sup>

"[...] la política no hace a los hombres sino que los toma de la naturaleza y se sirve de ellos" (Aristóteles, Pol., 1258a)

### Introducción

La política siempre ha mantenido una reserva de vida de la que valerse, disponible y maleable en su vulnerabilidad. La vulnerabilidad y la resistencia (perseverancia) de la vida son ambas fuentes de recursos para la maquinaria política. Toda política existente ha incluido siempre alguna forma de biopoder (ha sido, al menos parcialmente, biopolítica).

Muy difícilmente se puede concebir una política sin relaciones de poder, dominación y opresión. Incluso los intentos de apariencia más “neutral” entrañan grandes riesgos: ni siquiera los ideales de imparcialidad, de neutralidad y de universalidad están libres de culpa (de dominación). Todos ellos tienden a una normalización de todo aquel y aquello que no encaja en la norma. Las propuestas críticas con el modelo ilustrado, por su parte, son más potentes en la crítica y la de-construcción o desmantelamiento que en la propuesta positiva de una alternativa.

En el fondo, nos encontramos con una paradoja: cómo organizar la política, entendida como “vida en la polis”, en la ciudad, como con-vivencia, sin lo que parece la esencia de la política, el poder (como imposición, dominación y opresión). Hay propuestas como la de Hannah Arendt, que a través de su noción de acción política pretende haber planteado una alternativa, una política de la acción individual y compartida, una política del actuar libre como comienzo y mostración, también como realización. Sin embargo, tampoco su modelo político está libre de dominación, y presenta problemas en cuanto a la exclusión del “tema social” del ámbito político, tema social que en el fondo es precisamente la cuestión de la gestión de la vida pura (en cuanto a la distribución de los recursos). Pues no se puede extraer

---

<sup>1</sup> Proyecto de investigación financiado por el Austrian Science Fund (FWF: M2027-GBL). Debo y agradezco la idea de escribir este artículo y su planteamiento a José Antonio Méndez Sanz, que además me ayudó a comprender algunos conceptos clave de la filosofía de Giorgio Agamben.

el componente dominador de la política considerando no políticas las cuestiones relativas a la vida: eso es forzar los conceptos, alejarlos de la realidad, y en última instancia, cambiar el problema de lugar. Después de todo, la *praxis* sin *poiesis* no es posible, ni tampoco lo es separar completamente la *bios* de la *zoé*.

En este artículo propongo una indagación acerca de las posibilidades de una política (“vida en la polis” o “con-vivencia”) libre de dominación y opresión. Una en la que no se excluyan los “temas sociales” porque en ellos se resuelven cuestiones cruciales de la vida en común, sino que estos temas se gestionen sin represión, sin causar sufrimiento. Para ello, propongo comenzar por revisar los conceptos de *zoé* y *bios*, tal y como fueron formulados e insertados en las teorías de Aristóteles, Hannah Arendt, Foucault y finalmente Agamben. La vida (*zoé*) nunca se ha mantenido al margen de la política, sino que la política se ha servido de ella para sus fines. Así, pienso que la biopolítica o gestión política de la vida no es sólo un fenómeno reciente como sostiene Foucault, aunque ciertamente es a partir del siglo XVIII, cuando ascienden la medicina clínica como ciencia y las ciencias sociales como formas de medir, vigilar e intervenir en las poblaciones, cuando la política llega a volverse enteramente biopolítica. El problema no es, en cualquier caso, que se gestione la vida (*zoé*) políticamente (pues somos seres vivos que con-viven), sino que esa gestión sea dominante, represora, normativa, que genere sufrimiento social. Si política es con-vivir con otros y si de alguna manera hay que gestionar la vida, cabe plantearse si esa gestión, si esa biopolítica puede organizarse sin dominio ni represión. La respuesta pasa por averiguar si la pura “forma de vida” sirve como forma política, de con-vivencia. Si es así, ésta serviría de algún modo para fundamentar un modelo anarquista de con-vivencia.

### Vida y política en Aristóteles

La *Política* de Aristóteles sienta las bases de toda reflexión política ulterior, y en ella establece también un paralelismo decisivo entre la antropología (la definición y estatus ontológico del hombre) y las formas de organización política (formas de gobierno) y social (la distinción cualitativa entre casa, aldea y polis), tendencia que ya había iniciado Platón. La polis o "comunidad perfecta de varias aldeas" nace, para Aristóteles, debido a las necesidades de la vida (*zen*), pero "existe ahora para vivir bien" (*eu zen*) (1252b). El gobierno de las necesidades se organiza de manera jerárquica en el ámbito doméstico y de la producción, ambos contenidos en y a la vez segregados del mundo de la polis. Los esclavos, las mujeres, los obreros y los labradores pertenecen a esos ámbitos. Las otras comunidades humanas (la casa y la aldea), históricamente anteriores a la polis aunque "por naturaleza" posteriores (es decir, posteriores en perfección e importancia), sirven para la satisfacción de las necesidades humanas pero no para "vivir bien" (*eu zen*). El hombre sólo puede alcanzar su perfección en la comunidad política, en la polis, único lugar donde se puede dar la justicia. Pero sin tener

satisfechas sus necesidades "son imposibles la vida (*zen*) y el bienestar (*eu zen*)" (1253b). Esta estructura segregativa de la convivencia (*sun-zen*) se orienta sobre todo a la posibilidad de desarrollo de ciertos estilos de vida (*bios*) superiores a los demás, como el estilo de vida político y el teórico o filosófico (1324a).

"Bios" significa "estilo, forma o manera de vivir", pero "bios" no se refiere únicamente a un estilo de vida concreto considerado superior, sino también a los estilos de vida de los animales (1256a) y a otros estilos de vida de los hombres (pastores, cazadores, campesinos). "Zoé" se refiere a la vida en general, al hecho de vivir común a los hombres, los animales y los dioses. Sin embargo, resulta erróneo identificar la *bios* con la forma de vida "puramente humana" y la *zoé* con la vida que comparten hombres y animales (y de la que no pueden salir aquellos hombres relegados a satisfacer las necesidades de la vida de otros). La distinción entre *zoé* y *bios* no es equivalente a la distinción entre hombre y animal. Lo que para Aristóteles diferencia al hombre de los animales (vivir en sociedad es algo que comparte con otros animales gregarios) es la palabra (*logos*), que sirve para "manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto [...] el sentido del bien y del mal" (1253a). Así, aunque la vida (*bios*) del amo es *praxis* (acción) y no *poiesis* (producción), y el esclavo es un "subordinado para la acción" del amo (1254), el esclavo no deja de ser un *anthropon*, un hombre (que, "siendo hombre, es una posesión").

Por otra parte, el *anthropos* se define como un *zoon politikon*, donde "politikon" es la diferencia específica del *zoon*. Aquel que no puede vivir en la polis (que no es *politikon*) es una bestia o un dios, es *zoé*, un ser viviente, pero no un hombre. Al no excluir a los esclavos de la categoría de "anthropos", Aristóteles tiene que haberlos considerado como miembros de la vida en común que supone la polis, si bien no eran ciudadanos de pleno derecho (como no lo eran tampoco las mujeres o los metecos). El lugar que poseían en la polis, entonces, aquellos cuyos estilos de vida servían a la libertad de los libres era de inclusión y segregación simultánea. Estaban en la polis pero no accedían al *bios politikós*, más bien estaban sometidos a él. Se dedicaban a la satisfacción corporal de las necesidades de los amos para que estos pudiesen desarrollar su *praxis* vital, su específico *bios*, de igual modo que las mujeres se dedicaban a la procreación y la crianza para asegurar la continuidad de la ciudad. Pero Aristóteles deja bien claro que "No debemos considerar ciudadanos a todos aquellos sin los cuales no podría existir la ciudad" (1278a). Algunos se dedican a realizar trabajos necesarios (esclavos, campesinos, obreros) y otros son ciudadanos libres, que se dedican al gobierno de la ciudad y los asuntos políticos.

Toda esta estructura debe comprenderse, asimismo, en el contexto de la supremacía de la polis sobre los individuos. El fin de la polis es mayor y distinto que el de la suma de sus individuos, que a la vez, sólo en ella pueden encontrar la buena vida. Así, ningún ciudadano

se pertenece a sí mismo, pues todos pertenecen a la ciudad (1337a), y "la política no hace (*poiesi*) a los hombres; los toma de la naturaleza y se sirve de ellos" (1258a). Ahora bien, en el cuadro resultante, aunque todos pertenezcan a la ciudad, algunos se pertenecen más a sí mismos que otros (que, además de "pertenecer a la ciudad" pertenecen a su esposo o a su amo). Es posible que los hombres se reúnan también "simplemente para vivir" (*zen*) (1278b) (aunque, aclara inmediatamente "no se han asociado solamente para vivir, sino para vivir bien (*eu zen*)"), pero no hay ciudades de esclavos "y de los demás animales", no porque no puedan disfrutar de la "dulzura de la vida (*zen*)" sino porque "no participan de la felicidad ni pueden elegir su vida (*zen*)" (1280a).

Así pues, la *zoé* está ausente y presente en la polis. No está completamente presente, porque las necesidades del mero vivir de quienes llevan determinados *bios* superiores que les permiten alcanzar la *eudaimonía* y el *eu-zen* o vida buena se dan por supuestas cuando se dedican a la *praxis* política o a la *theoría* filosófica y con ello pasan a un segundo plano quienes se dedican a satisfacerlas, pero tampoco está completamente ausente, porque ningún estilo de vida (*bios*) es posible sin estar simplemente vivo (*zoe*).

En la *Política* aristotélica hay un concepto de biopoder y una verdadera biopolítica: el repositorio de vida del que se vale la política (la polis para perpetuarse y para mantener una "seguridad" y un orden) consiste sobre todo en la vida (*zoe*), los cuerpos y su *poiesis* de todos aquellos cuyos *bios* se disponen a los más excelsos *bios* de otros. Pero consiste también en la vida (*zoé*) y los cuerpos (y su *praxis* o *theorein*) de quienes desempeñan funciones más elevadas (y a quienes se exigen también determinadas virtudes y una mayor perfección de carácter, actitud y comportamiento). La organización de la polis, la política, moldea cuerpos y simples vidas en función de su propia estructura y preservación. Por ejemplo, concierne al legislador "que los cuerpos de los ciudadanos que educa reúnan las mejores condiciones", de tal manera que es objeto de regulación política "la unión conyugal", así como "el tiempo y las condiciones en que el hombre y la mujer deben tener relaciones sexuales" (1334b); "las mujeres deben iniciar la vida conyugal hacia los dieciocho años, y los hombres hacia los treinta y siete; de este modo la unión tendrá lugar cuando los cuerpos están en la plenitud de sus facultades, y coincidirá oportunamente el tiempo del cese de la procreación en ambos" (1335a).

La biopolítica o gestión de la vida en su simple *zoé* se ha refinado paulatinamente, primero desde el siglo XVIII, como muestra Foucault, y en las últimas décadas se ha acelerado gracias sobre todo al avance biomédico (como muestra Rose 2007), de las ciencias sociales y de la tecnociencia en general, hasta el punto en que la política coincide con la

biopolítica y el extremo en que la vida no encuentra escapatoria geográfica, psicológica ni corporal<sup>2</sup>, como en los campos de concentración. Pero ya estaba ahí en Aristóteles.

### Vida y política en Hannah Arendt

Agamben reprocha a Arendt y a Foucault que, si bien examinaron el lugar de la vida biológica en la política, ninguno de ellos parece haber vinculado este examen a los campos de concentración y los Estados totalitarios del siglo XX (Agamben 2013, 13). Desde luego, Arendt se dedicó a fondo al análisis del totalitarismo, y es cierto que no tuvo en cuenta o no vinculó directamente este estudio a la teoría política que plantea en *La condición humana*. Sin embargo, esa relación existe en su obra, y debe trazarse al valorarla en su conjunto.

Hannah Arendt tenía muy presentes las precedentes distinciones aristotélicas cuando formuló su clasificación de las actividades del hombre, abriendo así paso a una definición particular de lo político en la que busca conciliar la tradición liberal y la republicana. *La condición humana* es en realidad una filosofía de la historia de la filosofía política, en la que trata de conceptualizar los momentos de auge y declive de las distintas actividades humanas (acción, trabajo, labor), para concluir con la idea de que en el presente se ha producido un declive de la acción política como tal, sumada al ascenso de la labor o mera dedicación a los procesos cíclicos, improductivos y ahistóricos de la mera vida. La distinción arendtiana entre animal laborans, *homo faber* y hombre político bebe de los conceptos aristotélicos de *zoé* y *bios*, *poiesis* y *praxis*, pero incluye ciertas connotaciones añadidas. El *animal laborans* vive dedicado a satisfacer las necesidades de la propia vida (*zoé*), de un modo improductivo, pues el resultado de la labor no es otro que el mantenimiento de la vida (la *poiesis* es la actividad propia del *homo faber*, el hacedor de mundo y mundanidad tangible). El *animal* (no "*homo*") *laborans* no desarrolla una vida plenamente humana, porque no llega a constituirse-revelarse-expresarse una identidad individual que lo distinga de sus congéneres ni a ejercer plenamente su libertad dando lugar a nuevos comienzos (acciones políticas). Es la capacidad de acción política lo que distingue, para Arendt, al hombre del resto de los animales (Arendt 1973).

En otro lugar he desarrollado más ampliamente las razones que me llevan a considerar que Hannah Arendt se basó en la experiencia de los totalitarismos para formular su categoría de *animal laborans*, que luego le serviría para incluir otros perfiles de vida humana de su siglo, como al hombre-masa (Bueno Gómez 2017). La dominación total del hombre es posible, admitió con horror ella, que hubiera querido creer en la irreductibilidad de la esencia humana. Sin embargo la esencia del hombre es que no tiene esencia, sino condición, condiciones de lo humano, y que la dominación puede aniquilar una a una esas condiciones o requisitos que permiten que florezca el hombre en su humanidad. Lo que para Arendt

---

<sup>2</sup> Agradezco a Méndez Sanz la discusión de esta idea, en eomunicación oral.

distingue la dominación total de otros tipos de manipulación y control es la reducción de las víctimas a seres completamente condicionados, sin capacidad de decisión (la *proairesis* era una característica, para Aristóteles, del *bios* político). "La dominación total se alcanza cuando la persona humana, quien de algún modo es siempre una mezcla específica de espontaneidad y condicionamiento, ha sido transformado en un ser completamente condicionado cuyas reacciones pueden ser calculadas incluso cuando es conducido a una muerte cierta" (Arendt 1994, p. 240). La pobreza, como la dominación total, constituye también una reducción del hombre a un "estado de constante deseo y miseria aguda cuya ignominia consiste en su fuerza deshumanizadora; la pobreza es abyecta porque pone a los hombres bajo el dictado absoluto de sus cuerpos" (Arendt 1990, p. 60).

Los campos de concentración y exterminio habrían logrado reducir a sus víctimas al "más bajo denominador común de la vida orgánica misma", a una "igualdad primaria" en la que no cabían fraternidad o humanidad (Arendt 1994, p. 198). Es un tipo de igualdad que impide cualquier asociación, vínculo o fraternidad, que rompe todo lazo posible entre los seres humanos que permita el reconocimiento mutuo, el testimonio e incluso dificulta o impide el recuerdo. Es algo que ni siquiera cabe pensar mediante las categorías aristotélicas tan caras a Arendt, pues la represión es tan aberrante y absoluta que ni siquiera queda lugar para aquella "dulzura de la vida" que acaso era posible encontrar en la *zoé* compartida. El *animal laborans* arendtiano incluirá también posteriormente al hombre de la sociedad de masas, dedicado al mero consumo e incapaz de construirse en torno a sí un mundo perdurable sobre el que fundamentar un espacio político. "La última etapa de la sociedad laborante exige de sus miembros una función puramente automática [...] como si la única decisión activa que se exigiera al individuo fuera [...] abandonar su individualidad, el aún individualmente sentido dolor y molestia de vivir, y conformarse con un deslumbrante y "tranquilizado" tipo funcional de conducta" (Arendt 1998, p. 322). De nuevo el *animal laborans*, o ser humano incapaz de decisión, el ser humano estandarizado de la sociedad de masas. Sin embargo, entre los laborantes de la sociedad de masas y los laborantes sometidos al totalitarismo existe una diferencia: entre los primeros aún es posible un tipo de vínculo que, sin ser el tipo de vínculo político que permite emerger a la acción política y así el desarrollo plenamente humano, al menos es un tipo de asociación basada en el laborar juntos. Al fin y al cabo no es lo mismo permanecer sometido a las necesidades de la vida si éstas están cubiertas (aunque cubrirlas sea la única dedicación) que si no lo están, y aún más si vivir es apenas sobrevivir en el dolor y el terror del cuerpo y el espíritu.

La acción política representa, para Arendt, la contrapartida de la dominación total. Si ésta era definida por la incapacidad total de decisión, la acción política es libertad en un sentido que va más allá de la elección, y se trata más de un "libre comenzar o puesta en marcha". Crear una opción es la libertad radical, la "libertad de los antiguos" por excelencia.

Sin embargo, también la política así entendida, como espacio de interacción entre iguales y diferentes, espacio para la revelación y desarrollo de la humanidad del hombre, exige un repositorio de vida. Las necesidades de la mera vida siguen, en todo caso, presentes, sin estar integradas. Está muy claro, para Arendt, que el hombre político necesita del trabajo del *homo faber* (porque su tarea consiste en producir el mundo con sus cosas tangibles, perdurables y familiares) y tiene él mismo necesidades vitales que deben ser satisfechas.

Ni el manejo del cuerpo ni la satisfacción de sus necesidades y demandas eran, para Arendt, asuntos políticos. No existe en su obra un concepto de “biopolítica” como tal, porque su concepto de política se reduce a un tipo de relaciones entre los hombres que les permite expresar y mostrar sus diferencias en igualdad (una igualdad de los distintos o pluralidad). Su definición de poder político es normativa y está, como la política, positivamente connotada: “poder” es acción concertada, es una relación de diferentes que, por encontrarse en un mismo plano de igualdad, pueden expresar sus diferencias performativamente (Arendt 1973, 144). El poder así entendido estaría libre de la relación gobernantes/gobernados, libre de dominio y de autoridad. Frente a esta idea normativa de poder (digo “normativa” porque parece indicar lo que el poder “debería ser” idealmente), Arendt distingue la autoridad, que se basa en el “indiscutible reconocimiento por aquellos a quienes se les pide obedecer; no precisa de la coacción ni de la persuasión” (Arendt 1973, 154) y la violencia, que descansa en los instrumentos aplicables a la coacción. Lo que Hannah Arendt piensa es que la política es todo lo contrario de la dominación totalitaria, libertad pura frente a dominación total. Lo hace a costa de considerar pre-políticos todos los asuntos relativos a la vida, precisamente todo aquello que había “politizado” para dominarlo el totalitarismo. “Acción política” así entendida habría existido en contadas ocasiones en la historia –y usa como ejemplo el sistema de consejos que se instauró durante un corto período de tiempo durante la revolución Húngara. Si un sistema así lograra resolver efectivamente el problema de cómo establecer una relación de poder que no incluya la jerarquía gobernantes/gobernados ni tampoco la dominación ni la opresión, quedarían aún por resolver todas las cuestiones que Arendt consideró “sociales” y no políticas, y que por tanto podían regirse por otras lógicas diferentes a la del poder libre de dominación, como por ejemplo las leyes o las fronteras. Una forma de con-vivir (política) libre de dominación y coacción no puede ignorar la *zoé*, sino que tiene que admitirla y procurar gestionarla sin reproducir esos mismos patrones de dominación y coacción. No resuelve el problema admitir que ciertas relaciones de dominación o jerarquía podrían valer para otros ámbitos a los que no llamamos “políticos”.

En algo estuvo acertada Hannah Arendt: en su diagnóstico del ascenso de la labor y de la primacía de valores asociados a ésta, como el de la vida (*zoé*). Esto explica por ejemplo que la medicina haya profundizado tanto en su papel de autoridad moral (reguladora de formas de vida), con la noción de salud en el centro (en el fondo, la salud de la *zoé*). El énfasis en la

prevención, por ejemplo, puede acarrear una reducción del individuo a las necesidades (posibles, futuras) de su mero ser viviente, conduciéndolo a renunciar por ello a determinados estilos de vida (*bios*) que había adoptado libremente en virtud de otros valores distintos del de la salud (y no necesariamente contrarios a ella, como por ejemplo el cultivo de un talento artístico). No obstante, la categoría de labor parece más ajustada al hombre-masa (y las características de la sociedad industrial, con sus ritmos cíclicos y repetitivos y sus espacios estandarizados) que al hombre de la sociedad postindustrial (donde emergen nuevas circunstancias y condicionantes como la flexibilidad, un manejo distinto del tiempo, la deslocalización, la realidad y las comunicaciones virtuales y el desbordamiento de información, de roles, etc).

### El concepto de biopolítica de Foucault

Foucault contribuyó a pensar el poder desde una perspectiva más amplia que la visión clásica occidental, que tiende a circunscribirlo a la monarquía jurídica. “En el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey”, sostiene en *La voluntad de saber* (Foucault 1991, 53). Desde sus primeras obras muestra un decidido interés por desentrañar el poder oculto en el saber, como en *El nacimiento de la clínica* (Foucault 2001), donde explora el nacimiento de la medicina clínica moderna en el siglo XVIII y la paralela extensión del control demográfico y médico en la sociedad francesa, que supone “una presencia generalizada de médicos cuyas miradas cruzadas forman una red y ejercen en cualquier punto del espacio, en todo momento del tiempo, una vigilancia constante, móvil, diferenciada” (p. 55). Y se pregunta “Mirar para saber, mostrar para enseñar ¿no es violencia muda sobre un cuerpo de sufrimiento que pide ser calmado, no manifestado?” (p. 126), reflejando así bien una (¿la?) actitud de la ciencia sobre el sufrimiento. Semejante punto de partida anima su obra posterior *Historia de la sexualidad I (La voluntad de saber)*, de 1976. Se trata de averiguar, de nuevo, mediante qué discursos normativos, normalizadores, controladores, qué técnicas más o menos sutiles se articula el poder sobre los hombres “como cuerpos vivientes” (Foucault 1991, 53), sobre sus enfermedades, su sexualidad, su salud, su placer y su dolor. En definitiva, sobre la vida y la muerte. Explora así Foucault un espacio que sólo entrevió Hannah Arendt cuando describió los estadios o fases mediante los que los totalitarismos lograban la dominación total en los campos de concentración y exterminio, donde conseguían reducir brutalmente a los hombres a meros seres vivientes. Ciertamente los totalitarismos se valieron de técnicas de control biopolítico, en la medida en que se convirtieron en expertos en control (y no solo en castigo), en ejercer la violencia técnicamente (y no solo mediante el derecho) y en que procuraron modelar los grupos poblacionales a su antojo, según principios como el de la pureza de la raza, etc. También es cierto que los totalitarismos se valieron de procedimientos de poder ejercidos “en niveles y formas que rebasan el Estado y sus aparatos” (Foucault 1991, 53), y lo hicieron expandiendo los tentáculos del Estado más allá de los

niveles y formas propios de éste (más allá de la ley y el derecho, más allá de las instituciones particulares –Hannah Arendt señala cómo de ninguna manera una condena debía ser predecible como consecuencia de determinados actos considerados ilegales, sino que debía resultar arbitraria para la población, como manera más eficaz de sembrar el terror). Sin embargo, la comprensión Foucaultiana del poder va incluso más allá, hasta identificar relaciones de poder fuera del ámbito del control estatal; así, deja claro que por “poder” no entiende: un “conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un Estado” ni “un modo de sujeción que, por oposición a la violencia, tendría la forma de regla” ni “un sistema general de dominación ejercida por un elemento o un grupo sobre otro” (Foucault 1991, 112). El poder no está en la ley o la norma o, sobre todo, no exclusivamente. Foucault defiende una omnipotencia del poder: “el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada”. La imagen más adecuada del poder según lo entiende Foucault es la de una red de relaciones móviles y desiguales que recorren todo el cuerpo social y no responden a una dualidad simplista gobernantes/gobernados o arriba/abajo. Las relaciones de poder se reproducen en ámbitos tradicionalmente considerados no políticos, como la familia, y pueden surgir en cualquier tipo de relación social. El poder no “se tiene”, sino que “se ejerce” y no es una sustancia, sino una relación. De acuerdo con esta concepción del poder organiza Foucault su método de estudio: “En lugar de referir a la forma única del gran Poder todas las violencias infinitesimales que se ejercen sobre el sexo [...] se trata de inmergir la abundosa producción de discursos sobre el sexo en el campo de las relaciones de poder múltiples y móviles” (Foucault 1991, 58).

203

Junio  
2017

El concepto de biopoder (y el concepto asociado de biopolítica) emerge en paralelo a partir de esta conceptualización previa del poder en general, que da lugar también a los métodos filosóficos foucaultianos y a su particular análisis arqueológico y genealógico de las características del mundo contemporáneo europeo. Es al inicio de la edad contemporánea cuando encuentra Foucault que los mecanismos de poder cambian sustancialmente, de tal manera que se originarían un biopoder y una biopolítica, esto es, una modificación del derecho de vida y muerte propio del poder soberano clásico que daría lugar a un tipo de poder que “reside y ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población” (Foucault 1991, 82). El poder de muerte se completa con el poder que se ejerce para controlar, administrar, multiplicar y regular la vida, hasta el punto de que es en el poder sobre la vida donde éste pone su hincapié. El poder sobre la vida se habría desarrollado en dos formas desde el siglo XVII: la anatomopolítica del cuerpo humano y la biopolítica de la población (Foucault 1991, 83). El biopoder se representa como un elemento crucial en el desarrollo del capitalismo (“inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción” y “ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos”), pero se

inserta también de otras maneras en la vida y el cuerpo. Foucault define la biopolítica como “lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana” (p. 85) y el biopoder como “el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales, podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder; en otras palabras, cómo a partir del siglo XVIII, la sociedad, las sociedades occidentales modernas, tomaron en cuenta el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie humana” (Foucault 2008a, 13).

Sin duda se trata de conceptos fértiles, adecuados y útiles, además de novedosos. Sin embargo, pienso que la biopolítica no es un fenómeno totalmente moderno, aunque sí lo es, desde luego, la entrada de la especie en el juego de las estrategias políticas (e incluso la posibilidad de arruinar la vida sobre la Tierra), es decir, la transformación de la política completamente en biopolítica. Así, no está tan claro que, como defiende Foucault, para Aristóteles el hombre fuera “un animal viviente y además capaz de una existencia política”, mientras el hombre moderno “es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (Foucault 1991, 85). Me parece que ya Aristóteles observó y describió cómo la política de su tiempo ponía en entredicho la vida del ser viviente del hombre, en la medida en que la política intervenía estratégicamente en la vida, dominándola y moldeándola a favor de un “bien común” del que se beneficiaban los ciudadanos, por un lado, y el orden de la ciudad por otro. Eso es lo que significa precisamente que la política, si bien toma a los hombres de la naturaleza (hay un cierto paso naturaleza-política), se *sirve* de ellos. Quizás los ciudadanos atenienses de pleno derecho eran “animales vivientes” capaces además de existencia política, pero los esclavos y las mujeres eran animales en cuya política estaba puesta en entredicho su vida de ser vivientes. Su vivir en la polis (su ser *anthropos*) suponía poner su cuerpo y su vida de vivientes al servicio de otros y del bien común. Sobre todo en el papel que desempeñan los no-ciudadanos en la polis y el estatuto ontológico ambiguo que les concede Aristóteles (son *anthropon* pero no tienen acceso a la vida buena) es donde hay que indagar para averiguar qué manejos de la vida corresponden al gobierno de la polis. La vida no dejaba de estar ya entonces regulada mediante normas y leyes que respondían a estrategias políticas, aunque desde luego el nivel de desarrollo de las ciencias en la época era incomparable con el actual, de tal manera que los mecanismos de control y normalización no podían llegar al detalle que alcanzan hoy en día. Digamos que el fenómeno existía pero se ha refinado de una manera extraordinaria, hasta convertirse en algo que parece completamente nuevo.

Todo poder, como señala Foucault, entraña un rechazo o rebelión en potencia (Foucault 2008b, 138). Frente al biopoder, encuentra que se desarrolla una resistencia

concreta, también articulada desde la vida, el cuerpo, la salud, la felicidad, o la satisfacción de necesidades (Foucault 1991, 87). Es la doble cara de la biopolítica y el auge de la salud. Por un lado, las políticas destinadas a promover la salud pública o la política médica favoreciendo estilos de vida más saludables pueden constituir estrategias de manejo poblacional o “poder que se ejerce positivamente sobre la vida” (Foucault 1991, 82) con fines como la seguridad pública o la preservación de la mano de obra necesaria para un sistema económico capitalista. Por otro lado, lo que se ha denominado la “biociudadanía” articula su resistencia desde varias estrategias, como la resistencia a aceptar modelos simplificados y aproblemáticos de la ciencia, usados para la imposición de protocolos, normas y biopolíticas médicas; y el “humanismo médico” pone el énfasis en atender también al alivio del sufrimiento y no sólo a la gestión científica de la enfermedad. Lo que, en el extremo, comparten la biopolítica y el ejercicio de una biociudadanía hoy en día es que la cuestión de la vida buena se ha convertido en un asunto de los procesos vitales de la vida (*zoé*) (Rose 2007, 83). Dicho en otras palabras: que la salud se haya convertido en un nuevo ideal regulativo de los cuerpos y las almas al que se subordine cualquier otro *bios*. En torno a la salud como ideal normativo (de nuestro tiempo y de otros tiempos) emergen formas de control y relaciones de poder (a través del poder-saber biomédico), cuestiones ideológicas (como los sesgos de género de los estudios médicos), cuestiones de justicia (en cuanto al acceso a los servicios), y una gestión del sufrimiento problemática en varios sentidos (el tratamiento médico –en lugar de político-social- de problemas sociales como la depresión causada por el desempleo; la intervención médica como fuente de sufrimiento; la obsesión por la salud como fuente de sufrimiento).

205

Junio  
2017

### Vida y política en Agamben

Agamben sostiene que la relación de la *bios* y la *zoé* en la tradición política occidental, desde Aristóteles, es de inclusión-exclusión. Así, entiende que la nuda vida es aquello que se considera que debe ser incluido por medio de la exclusión (Agamben 1998, p. 16). El hecho de que la política suponga la articulación entre el viviente y el logos hace que ésta se presente “como la estructura propiamente fundamental de la metafísica occidental” (Agamben 1998, p. 17). La idea de que se puede “politizar” la vida del hombre y que así se puede decidir acerca de su humanidad marca el origen de toda nuestra tradición metafísica. En definitiva, lo que está en juego es la humanidad del hombre, su ser.

Agamben propone, frente a Foucault, que la inclusión de la *zoé* en la polis es una tendencia muy antigua (como sostengo también más arriba, aunque en un sentido algo diferente y argumentado de otro modo), igual que la vida como objeto de cálculo y previsión del poder estatal –y no una tendencia moderna. Lo novedoso, para Agamben, es que “el espacio de la nuda vida que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico [aunque antes sostuvo que no estaba al margen, sino en esa relación de inclusión-exclusión],

va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político” (Agamben 1998, p. 19). Creo que se puede entender esta afirmación de la siguiente manera: mientras que desde los orígenes de la tradición política y metafísica occidental existe cierta biopolítica o gestión política de la vida, ésta se articulaba en una inclusión (el hombre es ser vivo)-exclusión (“estar meramente vivo” no es igual que “vivir bien”, políticamente). Sin embargo, con el tiempo, se ha producido la total indiferenciación, de manera que la “buena vida política” se articula en la “mera vida”, se trata de “transformar la nuda vida misma en una forma de vida (bios) y de encontrar, por así decirlo, el *bíos* de la *zoé*” (Agamben 1998, 19). A esto denominó Hannah Arendt el ascenso de la labor y el *homo laborans*, con sus prioridades y sus actividades enteramente dedicadas a la satisfacción de las necesidades de la supervivencia.

La vida expuesta a la muerte (lo que Agamben llama “la nuda vida o vida sagrada”) es el fundamento del poder político (Agamben 1998, 114–15). Es una vida que “se politiza por medio de su misma posibilidad de que se le dé muerte”. Para mostrar el carácter decisivo de la inclusión-exclusión de la vida en la política, Agamben se vale de la figura del “homo sacer”, una figura del derecho romano arcaico que representa la ambigüedad de lo sagrado, “una vida humana a la que puede darse muerte pero que es insacrificable” mediante los rituales establecidos, sin cometer homicidio. A la luz de esta figura, que relaciona después con el cuerpo del soberano, con el hombre-lobo y el *Friedlos* del derecho antiguo germánico, reinterpreta la idea hobbesiana de estado de la naturaleza no como una condición prepolítica sino como “la excepción y el umbral que constituyen ese derecho [el derecho de la ciudad] y habitan en él” (Agamben 1998, p. 137). Así, no es que los súbditos cedan al soberano su derecho natural, sino que el soberano conserva “su derecho natural de hacer cualquier cosa a cualquiera, que se presenta ahora como derecho a castigar [...] La violencia soberana no se funda, en verdad, sobre un pacto, sino sobre la inclusión exclusiva de la nuda vida en el Estado” (Agamben 1998, p. 138).

Si la nuda vida aparece como fundamento del poder político, el *bando* representa la naturaleza de la relación entre la nuda vida y el poder, el homo sacer y el soberano. “El bando es esencialmente el poder de entregar algo a sí mismo, es decir el poder de mantenerse en relación con un presupuesto que está fuera de toda relación” (Agamben 1998, 142). Como documenta el traductor (Antonio Gimeno Cuspintera) de *Homo sacer* al castellano, la expresión “poner en bando” o “bandir”, en castellano “pregonar, encartar”, significaba ser expuesto a recibir la muerte o cualquier castigo por cualquier persona de manera impune debido a una proclamación oficial del poder (Agamben 1998, p. 250). El “bando” tiene a la vez un significado excluyente (abandono, destierro, proscripción) e incluyente (la notificación pública de la orden se dirige al mantenimiento del orden jurídico de una colectividad, dándole así una unidad señalizada por la “bandera”) (Agamben 1998, p. 248). Agamben ve en la relación de bando “la estructura propia del poder soberano” (Agamben 1998, p. 143). El

hecho de que hoy en día predomine la biopolítica, que la vida se encuentre cada vez más en el eje de la política estatal, supone que todos los ciudadanos son virtualmente *homines sacri* y que es la relación de bando la que conviene buscar en las relaciones políticas contemporáneas. El poder soberano está paradójicamente dentro y fuera de la ley porque puede determinar el estado de excepción o suspensión de la ley en virtud ya no de la ley misma, que queda suspendida, sino de sus soberanía. El bando significa la capacidad de manipular la integración-exclusión de la nuda vida, de proscribir o excluir de la comunidad y a la vez de incluir al ya homo sacer, poniéndolo a disposición de la violencia de la misma pero sin proporcionarle un ajusticiamiento establecido legalmente. La condición de apátrida y los casos de desplazamientos forzados, refugiados y pérdida de derechos civiles, sociales y políticos, de plena actualidad, parecen reflejar casos de esta circunstancia, una especie de liminalidad que a veces se convierte en estado permanente, como los campos de refugiados saharauis.

Para Agamben existe una contigüidad entre democracia y totalitarismo, y es que en el fondo, la política ya se había convertido en biopolítica con anterioridad a los totalitarismos, “y lo que estaba en juego consistía ya exclusivamente en determinar qué forma de organización resultaría más eficaz para asegurar el cuidado, el control y el disfrute de la nuda vida” (Agamben 1998, 155) tras un ascenso de la centralidad del cuerpo en los ámbitos filosófico, científico y como sujeto de la política.

207

Es curiosamente en una publicación del régimen nacionalsocialista de 1942 mencionada por Agamben en *Homo sacer* (titulada *État et santé*) donde queda meridianamente claro cómo la política estatal anterior se basaba en el mantenimiento del territorio y las posesiones del Estado (y los individuos bajo su dominio eran considerados medios para ese fin) y la biopolítica nacionalsocialista sin embargo empieza a definir el valor de los hombres, literalmente dándoles un valor económico como “riqueza viviente” (Agamben 1998, p. 183). En el primer caso, la vida estaba al servicio de la política en la medida en que era necesaria para mantener las posesiones del Estado: como fuerza de trabajo, como soldados para la guerra en defensa del territorio. En el segundo caso, los intereses de la política se ponen directamente en la vida: cómo valorar y aprovechar ese valor, cómo moldear la población, el “pueblo”. La política se convierte en “die Gestaltung des Lebens des Völkes” (cit. por Agamben 1998, p. 187).

Junio  
2017

Agamben sostiene que el campo de concentración es “la matriz oculta, el nómos del espacio político en que vivimos todavía” (Agamben 1998, 212). Las razones que aduce para justificar los paralelismos entre democracia y totalitarismo son las siguientes: los experimentos médicos atroces con seres humanos se realizaron tanto en época del nacionalsocialismo como en gobiernos democráticos; los primeros campos de concentración

alemanes los organizó un gobierno socialdemócrata; la democracia actual, como el nacionalsocialismo, es fruto del ascenso de la biopolítica, lo que explica por ejemplo que la vida y la muerte se hayan convertido en conceptos políticos (y no conceptos científicos), fruto de decisiones tomadas tanto en el caso de las posibilidades de intervención sobre el principio y el final de la vida (el debate en torno a la muerte cerebral)<sup>3</sup> como en el caso de las políticas nazis de control sobre la vida y la muerte de los individuos. “La esencia del campo de concentración consiste en la materialización del estado de excepción y en la consiguiente creación de un espacio en el que la nuda vida y la norma entran en un umbral de indistinción” (Agamben 1998, p. 221). Como los campos de refugiados actuales, son lugares en los que se suspende el orden jurídico normal y donde lo que ocurra depende del civismo y el sentido ético de la policía allí soberana.

Para Agamben, la propuesta arendtiana de restaurar la “vieja gloria” de la política no se debe ver más que como una crítica de la política presente, pues no tiene ningún sentido sostener que la política deba regresar a su status anterior de exclusión-inclusión de la vida. ¿Qué alternativa nos queda entonces, qué articulación de la política permitiría “volver posible la vida” (Agamben 2005, 16)? Si la “nuda vida” no es algo natural, sino una producción del poder, resultado de “las condiciones en las cuales algo así como una nuda vida se separa de su contexto” (el lenguaje, la cultura humanas) (Agamben 2005, p. 18), la tarea debe ser entonces averiguar cómo se produce esa desarticulación del hombre, y construir a la inversa, unas condiciones políticas que le dejen ser hombre al hombre, en las que no quepa “estado de excepción”. “El cuerpo técnico de Occidente ya no puede superarse en otro cuerpo técnico o íntegramente político [...] Más bien será preciso hacer del propio cuerpo biopolítico, de la nuda vida misma, el lugar en el que se constituye y asienta una forma de vida vertida íntegramente en esa nuda vida. Un *bios* que sea sólo su *zoé*”. Cabe preguntarse: ¿Propone Agamben ahondar en la misma biopolítica cuya crítica arqueológica se propone? Eso parece cuando dice que la tarea pendiente es la de “volver posible la vida”. En cambio, lo que Agamben propone es disolver la dicotomía. La “forma de vida” supera la escisión *bios/zoé*. Una comunidad política que no haga estado de excepción, siguiendo esta lógica, no puede reiterar la misma lógica de la distinción entre un “estado de naturaleza” y otro “político”. Si la excepción no fuera posible no habría repositorio de vida, de dolor y sufrimiento, se rompería la lógica de la soberanía. El desafío de Agamben va más allá de la liberación, más allá también de devolver sus derechos jurídico-políticos a los refugiados de los campos actuales de desplazados. Ésta es una respuesta aún ilustrada, una respuesta que sigue la misma lógica que produce esos campos de desplazados y otros estados de excepción que se han vuelto

---

<sup>3</sup> “Hoy vida y muerte no son propiamente conceptos científicos, sino conceptos políticos que, en cuanto tales, sólo adquieren un significado preciso por medio de una decisión” (Agamben 1998, p. 208). Esto implica una politización de la nuda vida, se demanda del Estado que intervenga para tomar estas decisiones.

norma, como Guantánamo. El desafío de Agamben es tan profundo que más que político es ontológico: hay que romper la lógica que genera la excepción donde la vida queda reducida a total vulnerabilidad, donde es posible despojar al hombre de los atributos de hombre que “naturalmente” siempre tuvo.

### **Pensar una política libre de dominación**

Resulta difícil pensar una forma de con-vivencia que no albergue dominación ni opresión, violencia ni imposición, una que no se imponga a las personas, que no mantenga un reservorio de vida del que disponer, que no cree sufrimiento social a consecuencia de su estructura, de su aparato. El sufrimiento social es aquel tipo de sufrimiento originado en las estructuras de una sociedad, consecuencia por ejemplo de la manera en que está organizada la convivencia, de cómo están distribuidas la riqueza, los bienes, el empleo y otras cargas, y de ciertas presiones sociales y culturales<sup>4</sup>. Las estructuras sociales de una sociedad susceptibles de causar sufrimiento a sus individuos no son sólo las estructuras institucionales, sino también todos aquellos comportamientos sistemáticos que conllevan diversas formas de opresión. No en vano Foucault reveló la característica del poder como “situación estratégica” omnipresente, no reductible al poder de las leyes, las normas o las instituciones, lo cual magnifica el reto, a la vez que lo sitúa en sus auténticos parámetros.

Iris Marion Young define la dominación como las “institutional conditions which inhibit or prevent people from participating in determining their actions or the conditions of their actions” (Marion Young 1990, 38), es decir, aquellas condiciones que inhiben a las personas o les impiden participar en la determinación de sus acciones o las condiciones de sus acciones, y la opresión como “some inhibition of the ability to develop and exercise their capacities and express their needs, thoughts, and feelings” (Marion Young 1990, 40). Identifica cinco caras de la opresión: la explotación laboral en una sociedad capitalista, la marginalización (“Marginals are people the system or labor cannot or will not use”), “powerlessness” (la situación de quienes están circunscritos solamente a seguir las órdenes de otros), imperialismo cultural y violencia sistemática. Poner el énfasis en la explotación y comprender así la marginalización pone de manifiesto una vez más la potencia de un sistema capaz de apropiarse tanto de la vida incluida (o, si se quiere, que se incluye excluyéndose), que es el caso de la explotación laboral, en que se explota la vida como fuerza de trabajo para mantener la maquinaria, como de la vida excluida (que se excluye incluyéndose), que es el caso de la marginación mediante la exclusión del sistema de trabajo-explotación. Por supuesto, existen figuras intermedias, como las de los trabajadores a quienes el trabajo no permite integración social alguna porque ni siquiera da para eso. La propuesta de Young es

---

<sup>4</sup> El sufrimiento social es social en origen, pero todo sufrimiento está encarnado y es padecido individualmente por un ser “incorporado”.

muy interesante porque indica un punto de partida y porque, atendiendo al concepto de poder de Foucault revela la multitud de dominaciones que tienen lugar en la vida diaria, conscientes e inconscientes, y que ocurren allí donde hay jerarquía, estratificación social, normalización y una “imparcialidad” impuesta. Su punto de partida está en proponer una democratización de la toma de decisiones en todos los ámbitos de con-vivencia, de la escuela al hospital, pasando por el trabajo y la organización social. Una democratización profunda de todas las estructuras sociales ciertamente constituiría una alternativa a la opresión, tal y como Young la plantea, porque supondría la participación de los individuos en la toma de todas las decisiones que les conciernen, de manera que no les estaría negada la participación en la determinación de sus acciones o las condiciones de sus acciones). La alternativa de Agamben es más radical, va más lejos en el problema.

Para Agamben, si la norma se confunde con la vida, no hay nada más allá de la norma, no cabe excepción, ninguna norma puede crearse un depósito de vida a su disposición porque la vida no es segregable del bios. Reformulado el desafío en los términos de Agamben, se trata de buscar una forma de vida, de con-vivencia, en la que no sea posible la segregación ni el estado de excepción. Y es en este contexto en el que revisa el tipo de organización que constituye la “forma de vida” monástica, como algo distinto de la norma. Parece extraño plantear el monacato cristiano como forma de vida en que no se impone la norma ni se reserva la vida, puesto que al fin y al cabo rige la obediencia, que parece lo contrario de lo que andamos buscando, que parece un sinónimo de opresión en los términos en que lo define Young y una forma de poder pastoral tal y como lo formuló Foucault (una forma de poder, al fin y al cabo, en la que uno impone algo a otro). “After rape, oppression is the second horror of human existence. It is a terrible caricature of obedience”, mantiene Simone Weil en una cita recogida por Marion Young. Una caricatura es una imagen distorsionada, grotesca. ¿Cómo se puede considerar la forma de vida monástica como una alternativa en que la convivencia supera la dicotomía norma-vida? ¿puede haber una obediencia que no entrañe opresión?

En su búsqueda de alternativas, Agamben estudia en *Altísima pobreza* el modelo de vida monástico, y en particular el estatuto de las relaciones entre vida y regla en el ámbito del franciscanismo. Su objetivo nos interesa, puesto que consiste en “Cómo pensar una forma-de-vida, es decir, una vida humana que se sustraiga por completo a ser capturada por el derecho, y un uso de los cuerpos y del mundo que no se sustancie jamás en una apropiación” (p. 14). La potencia del modelo de con-vivencia que describe Agamben radica en que, según su análisis, logra una integración de la *zoé* en la *vida*, un estilo de vida basado en la altísima pobreza, que hace uso de las cosas sin apropiarse de ellas y en que la norma no se aplica a la vida, sino que la vida se aplica a la norma, en el sentido de que “las reglas parecen realizar performativamente la vida que deberían regular” (p. 107). El movimiento es sutil: el voto no

obliga como obligaría una ley, sino que “produce en la voluntad un vínculo permanente y casi habitual”, se modifica la voluntad, el querer mismo de la persona. La regla no es consistente separada de la vida, sino que se realiza en ella. La obediencia no es descrita entonces como una imposición, ni como una auto-imposición del individuo a someterse a otro, sino como una forma de vida, se “vive” en la obediencia, como una forma de entrega. Entrega, encarnación (vivencia) de la regla, desasimiento (de los bienes que no se poseen, sino que sólo se usan) y, sobre todo, el hecho de que no hay lugar para la aplicación de la ley o norma a la vida según el mismo paradigma del derecho, de tal manera que, como propone San Francisco, se trata de “vencer y corregir con la predicación y el ejemplo” son las potencias de este modelo, tal y como lo plantea Agamben, que resultan de interés para plantear un proyecto político des-poderizado, que no se apropie de la vida y que no repita las estructuras de la dominación y la opresión.

Desde luego, en el modelo monástico franciscano no puede haber un “reservorio de vida” del que apropiarse porque la vida está plenamente integrada y además se ha renunciado a la apropiación (y quien no renuncie no es fraile, porque la regla no existe fuera del fraile, si uno no la cumple es que no es fraile porque no “vive” la regla). Sin embargo, se trata de un proyecto insuficiente. Se dice aún frente al derecho existente, que lo presupone y lo limita (la excepción de su norma es el estado normal del resto de los hombres), y depende de una teodicea; incluye un ideal religioso. Su potencial radica en las ideas de des-asimiento, de uso sin apropiación (lo que elimina de un plumazo los problemas de la explotación asociados a la acumulación de riqueza), de cuidado (lo que incluye las “cuestiones sociales” en la política o el con-vivir) y particularmente la renuncia al castigo y a la imposición (sustituidos por “la predicación y el ejemplo”). Ahora bien, el franciscanismo es un ideal ascético-místico (incluye la renuncia a la propiedad y la entrega de la propia voluntad a la norma del bien común según los preceptos religiosos y las órdenes de un superior) muy exigente con los individuos y circunscrito a un discurso religioso concreto.

¿Reproduce la obediencia monástica una forma de opresión? La estructura monástica es jerárquica, aunque nadie se deba apropiarse del cargo de prelado (Francisco de Asís, *Adm.* Cap. IV) La obediencia “perfecta” incluye “perder su vida para salvarla”, donde “deja todo lo que posee y pierde su cuerpo el hombre que se ofrece a sí mismo todo entero a la obediencia en manos de su prelado”. “Y si alguna vez el súbdito ve cosas mejores y más útiles para su alma que aquellas que le ordena el prelado, sacrifique voluntariamente sus cosas a Dios, y aplíquese en cambio a cumplir con obras las cosas que son del prelado. Pues ésta es la obediencia caritativa, porque satisface a Dios y al prójimo” (*Adm*, cap. III). Francisco de Asís, que considera a la propia voluntad como un “vómito”, es decir, algo que el propio cuerpo no puede asimilar y que debe ser expulsado, deja sin embargo un margen a la falibilidad del superior y a la libertad del alma del fraile: “Si el prelado le ordena algo que sea contra su

alma, *aunque no le obedezca*, sin embargo no lo abandone”, con cuidado de que con el pretexto de ver cosas mejores que las que les ordenan sus preladados no “vuelvan al vómito de su propia voluntad”. (*Adm.* Cap. III). La obediencia no sirve tanto a una finalidad política, la de mantener el poder de un prelado sobre los otros miembros de la comunidad, como a la renuncia a la propia voluntad (se renuncia a ella ejercitando la entrega de sí) como forma de anteponer la fraternidad hacia los hermanos (*frater*) a las propias necesidades o intereses, es decir, como forma de *caritas* cristiana, y así de acercamiento a la divinidad. Aún con todo, pienso que la obediencia reintroduce una forma de dominación, incluso si la entrega es una elección personal y si la obediencia se convierte en “forma de vida”, porque mina la capacidad de iniciativa personal. Y todo este proceso de autoentrega y desasimiento deja los cuerpos y las almas en una situación de total vulnerabilidad ante la imposición, la dominación y la opresión por otros.

Ni la libertad ni la con-vivencia son la finalidad del proyecto cristiano, sino la salvación. Aunque el amor puro a Dios no debería incorporar la racionalidad estratégica -el “*volo ut sis*” a Dios no debería debería esperar nada como expresa el célebre poema de Luis de Ávila (“No me mueve, mi Dios, para quererte / el cielo que me tienes prometido [...] pues aunque cuanto espero no esperara / lo mismo que te quiero te quisiera”)- la esperanza de la salvación planea siempre en forma de promesa y de redención (“aunque cuanto espero no esperara”... pero lo espera).

212

Un proyecto político de con-vivencia con el que cualquiera se pueda sentir concernido no debería incluir la salvación (que es una cuestión de fe, y un asunto religioso) ni debería incorporar la obediencia como forma de relación si lo que pretendemos es una política que no incorpore dominación ni imposición de unos por otros. Una clave más en esta empresa la encontramos en una filosofía alternativa, formulada en otra tradición de pensamiento, la de Tagore. La propuesta con-vivencial de Tagore coincide en algunos puntos con el monacato franciscano y cristiano en general, sin incluir el componente salvífico ni religioso (aunque sí existe cierta teosofía).

Junio  
2017

Lo que buscamos no es un “ideal de perfección” como los que Rafael del Águila identifica tras las grandes atrocidades de la historia, una “utopía” que corra el riesgo de querer imponerse violentamente sobre la realidad (Del Águila 2008), sino las prácticas y proyectos que parecen arrojar respuestas positivas para una “biopolítica afirmativa”, en palabras de Espósito; una política que no manipule la vida, que se dé “sobre” la vida, que procure someter y objetivar al sujeto, sino que sea “de vida”, que procure la expansión y la potenciación del sujeto (Espósito 2013). En Tagore no encontramos el componente ascético franciscano según el cual la libertad podía entenderse como renuncia. En Tagore la libertad es concebida como la expansión de la vida del espíritu de las personas, de sus virtudes interiores. No es entonces

renuncia, sino expansión. En consecuencia formula su ideal pedagógico, que propone “despertar el entendimiento” de los niños, siendo su enseñanza “personal”, “hecha de la materia de la vida”. Es un ideal educativo que apela a la experiencia y la sensibilidad vividas del maestro para despertar el entendimiento de los alumnos, para abrirles sus posibilidades de libertad sin ser su “pastor”. La libertad en Tagore incluye ciertamente una regulación de las pasiones en busca del desarrollo armonioso del individuo, del fomento de la cooperación y el desinterés. Pero cuando se refiere a la regulación de “las pasiones” Tagore no está pensando en el goce sensorial, al contrario, se refiere más bien a la posesión de riquezas materiales y la fuerza: “En la actualidad los pueblos que gozan de libertad política no son necesariamente libres: solo son poderosos. Las pasiones a las que dan rienda suelta están creando inmensas organizaciones de esclavitud bajo una apariencia de libertad” (Tagore 2012, 95). Lo expresa con claridad en *Ofrenda lírica (Gitánjali)*:

“La libertad no está para mí en la renunciación. Yo siento su abrazo en infinitos lazos deleitables. [...] No, nunca cerraré las puertas de mis sentidos. Los deleites de mi vista, de mi oído y de mi tacto, soportarán tu deleite” (Tagore, 1981, p. 73).

Es decir, lo que está en juego es la libertad del goce de los sentidos, del cultivo de la propia experiencia estética, intelectual, y la expansión personal. Esta idea incorpora una propuesta política que se formula en paralelo con la crítica al Estado-nación occidental y el capitalismo. No es un proyecto individualista ni apolítico, y en esto se diferencia probablemente del epicureísmo. Al Estado-nación occidental le critica que sea una institución basada en la creación de una identidad excluyente, lo cual incluiría la construcción de una historia ficticia, la presentación de otros pueblos de manera desfavorable para difundir el odio y recuerdo de sucesos “que a menudo son falsos y deberían ser olvidados rápidamente por el bien de la humanidad” (Tagore 2012, 30). El Estado-nación se basaría además en la unión política y económica capitalista, subyugando a la economía otros valores, hasta el punto de “convertir a toda la población en una máquina capaz de cumplir ciertas metas” (Tagore 2012, 47). El Estado-nación se orientaría a organizar el poder para alcanzar el éxito (primacía sobre otros Estados, éxito económico) y ello a costa de convertir a los individuos en resortes de una máquina, matando de hambre su vida interior en provecho de su vida profesional. Por otra parte, el Estado-nación exigiría de los individuos una reverencia enfocada a su propia perdurabilidad, lo que Tagore considera una blasfemia, además de una amenaza para la paz. Vemos así cómo define con claridad de qué maneras el Estado-nación crea sus reservorios de vida a explotar para sus fines (Tagore piensa en la explotación económica, en la anteposición de valores economicistas y burgueses como la moral del trabajo y en el imperialismo occidental). A la vez anticipa con inusual lucidez las aberraciones posteriores de los sistemas burocráticos y la sociedad de masas, amén de que resulta imposible pensar su texto, publicado en 1917, a la luz de los totalitarismos posteriores, contra los que parece advertir antes de

haberse producido: el Estado-nación se basaría en el intento de acumular poder y riqueza explotando “la codicia y el miedo”.

Su alternativa consiste en un tipo de organización social que consista en la sociedad misma que se organiza teniéndose por fin a sí misma: “Es la expresión espontánea del ser social del hombre, la reglamentación natural de las relaciones humanas que permite a los hombres desarrollar el ideal de una vida solidaria” (48). La política o con-vivencia debe fluir así del ser social del hombre, que es hombre en su ser social (y donde su “ser social” no es excluyente ni puesto a posteriori, sino que emana de su “ser hombre”). Es decir, donde *bios* y *zoé* coinciden, y la relación de con-vivencia se define por la solidaridad. Aunque Tagore no renuncia a la “reglamentación”, ésta es la “reglamentación natural de las relaciones humanas”, aquella que deja ser y expandirse a la vida sin otro control ni otro fin más que sí misma. Se trata entonces del cultivo del sí (como “sí mismo” y como afirmación) para dar al mundo lo mejor de sí. La entrega no exige renuncia, sino que la mejor entrega es la que da lo mejor de sí, de tal manera que coincide con el cultivo de la experiencia intelectual y estética, de la vida como cuidado y como oficio. Veamos dos ejemplos de la “vida como cuidado”:

“Me detuve un momento en mi solitario caminar, a la luz de las estrellas. La tierra profunda se tendía ante mí, abrazando una infinidad de hogares con cunas y camas, con corazones de madre y lámparas encendidas, con vidas jóvenes, alegres de esa alegría que no sabe todo lo que vale para el mundo” (“El hogar”, en *Luna nueva* o *Sisu*, *El niño*, 1904 (Tagore 1981)).

Y la “vida como oficio” (en el fondo, cuidado y oficio son lo mismo, es un “oficiar cuidadoso”):

“Europa se dirige a la lucha mientras observa con desdén, desde la ventana de su carruaje, al segador cosechando sus campos. Está tan intoxicada de velocidad que solo aprecia su lentitud y lo considera un retrógrado. Pero la velocidad cesa y la lucha pierde su sentido. El corazón hambriento exige su alimento y acaba situándose junto al humilde segador que recoge su cosecha bajo la luz del sol” (Tagore 2012).

214

Junio  
2017

## Conclusión

El problema de las democracias actuales sigue siendo el mismo que el de la polis, y se ve en los “estados de excepción” que le son intrínsecos, connaturales, como diría Agamben, en la inclusión-exclusión de la vida, en la vida que es manejada, que es apropiada, pero no integrada. Esos estados de excepción son las fronteras exteriores (imperialismo económico, político y cultural), y las fronteras interiores de quienes no tienen acceso siquiera a los recursos para la supervivencia, poder de decisión, derechos, ni a la plena ciudadanía (como los esclavos, los extranjeros y las mujeres en la polis, tal y como la describió Aristóteles). Quizás sea inherente a todo tipo de organización estatal el reintroducir una identidad excluyente, como sostenía Tagore, y el jugar estratégicamente con la inclusión y la exclusión

de las vidas de quienes lo habitan, con el fin de mantenerse institución. ¿Qué con-vivencia nos queda entonces? Una libre de opresión, organizada de manera no jerárquica, primero a pequeña escala, desde las bases, capaz de cuidar e integrar la vida, donde sea posible la libertad de expansión de la vida del espíritu de los individuos, una que no se diga frente a la exclusión (que no presuponga esencialmente la exclusión). Una tal forma de convivencia incluiría ciertamente determinados valores, porque (en esto coincido con los comunitaristas y con Marion Young), la imparcialidad no existe y suponerla es reintroducir un estándar normalizante de dominio, valores como la solidaridad y la paz; y actitudes como el cuidado. Si tal forma de convivencia es posible, y si un proyecto así empezase en alguna ciudad del mundo (existen propuestas) aún cabe preguntarse ¿sería legítimo el uso de la violencia para defenderse de amenazas externas, también violentas? De nuevo, la propuesta de con-vivencia se mide en sus límites. ¿O sería preferible, como dice Tagore, el “polvo de la humillación”, porque “es más sagrado que los ladrillos que sostienen el orgullo del poder, pues está preñado de vida, belleza y veneración”, mientras, eso sí, cierta libertad moral siga siendo posible?<sup>5</sup>

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio (1998); *Homo Sacer. El Poder Soberano y la Nuda Vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio (2005); *Estado de Excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Arendt, Hannah (1973); “Sobre La Violencia”, en H. Arendt, *Crisis de la República*. Madrid: Taurus.
- Arendt, Hannah (1990); *On Revolution*. USA: Penguin Books.
- Arendt, Hannah (1994); *Essays in Understanding*. New York: Harcourt Brace.
- Arendt, Hannah (1998); *The Human Condition*. University of Chicago Press.
- Aristóteles (2005); *Política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Bueno, Noelia (2017); *Acción y biografía: de la política a la historia. La identidad individual en Hannah Arendt*, Valencia: Tirant lo Blanch.
- Del Águila, Rafael (2008); *Crítica de las ideologías*. Madrid: Taurus.
- Esposito, Roberto (2013); “Vida biológica y vida política.” *Revista Pléyade* 12, julio-diciembre: 15–33.
- Foucault, Michel (1991); *Historia de la sexualidad I. La Voluntad de Saber*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (2001); *El nacimiento de la clínica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (2008a); *Seguridad, territorio y población*. Madrid: Akal.
- Foucault, Michel (2008b); *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- Francisco de Asís. n.d. *Escritos completos*. Directorio Franciscano. <http://www.franciscanos.org/esfa/escritosf.html>.
- Marion Young, Iris (1990); *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

<sup>5</sup> La cita completa merece la pena: “Nosotros, los habitantes de las no-naciones del mundo, que hemos sido humillados, sabremos que el polvo de la humillación es más sagrado que los ladrillos que sostienen el orgullo del poder, pues está preñado de vida, belleza y veneración” (Tagore 2012, p. 76)

Rose, Nikolas (2007); *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton University Press.

Tagore, Rabindranath (2012); *Nacionalismo*. Madrid: Taurus.

Tagore, Rabindranath, n.d. *Tagore, Obra Escogida*. Traducción de Zenobia Camprubi de Jiménez. Madrid: Aguilar.