

PLÉYADE

REVISTA DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

NÚMERO 17 | ENERO-JUNIO 2016

Online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X

EDICIÓN ESPECIAL BIOPOLÍTICA

Vanessa Lemm

Introducción

ARTÍCULOS

Ottavio Marzocca

Vida desnuda, multitud y carne del mundo: la biopolítica como destino
Bare Life, Multitude, Flesh of the World: The Biopolitics as Destiny

Carlo Salzani

Nudity: Agamben and Life
Desnudez: Agamben y la vida

Paula Fleisner

La vida entre estética y política. En busca de las posibles herencias nietzscheanas en el pensamiento de Giorgio Agamben
"Life" between Aesthetics and Politics. In Search of a Possible Nietzschean Inheritance in Giorgio Agamben's Thought

Fabián Ludueña

La biopolítica moderna y el legado del Marqués de Sade. Una lectura teológico-política
Modern Biopolitics and the Marquis de Sade's Legacy. A Theological-Political Reading

Luciano Carniglia

Gobernar la vida. Hacia una concepción no económica de la verdad
Governing Life. Towards a Non-economical Notion of Truth

Matias Saidel

La fábrica de la subjetividad neoliberal: del empresario de sí al hombre endeudado
The Making of Neoliberal Subjectivity: From the Entrepreneur of the Self to the Indebted Man

Andrea Fagioli

Política y vida. Perspectivas posoperaístas
Politics and Life. Postoperaist Perspectives

Julián Ferreyra

Deleuze y la biopolítica como rostro del capitalismo
Deleuze and Biopolitics as the Face of Capitalism

Emmanuel Biset

Deconstrucción de la biopolítica
Deconstruction of Biopolitics

Jorge Vélez Vega

Biopolítica. Las implicaciones del pos y el trashumanismo
Biopolitics: The Post and Transhumanism Implications

RESEÑAS

Ely Orrego

Miguel Vatter. *The Republic of the Living. Biopolitics and the Critique of Civil Society*. Nueva York: Fordham University Press, 2014

Ivana Peric

Rodrigo Karmy. *Políticas de la excarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*. Buenos Aires: Editorial Universitaria, 2014

VIDA DESNUDA, MULTITUD, CARNE DEL MUNDO: LA BIOPOLÍTICA COMO DESTINO¹

*Ottavio Marzocca*²

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BARI ALDO MORO

Recibido: 23 de marzo de 2015

Aceptado: 27 de abril de 2015

RESUMEN

Algunas de las reflexiones más importantes sobre biopolítica han surgido en el ámbito de la cultura filosófica italiana. En particular, Giorgio Agamben, Antonio Negri y Roberto Esposito han sido centro de la atención internacional, desarrollando de manera original las potencialidades de las investigaciones de Michel Foucault, sin que por ello se excluyeran de elaborar consideraciones decididamente críticas. Agamben ha contribuido desde la reflexión sobre la soberanía y la “vida desnuda”; Negri, distinguiendo biopoder de biopolítica, y Esposito a través de la consideración sobre la inversión de la biopolítica en tanatopolítica y la búsqueda de una biopolítica afirmativa. Los análisis de estos autores han ejercido una gran influencia en la misma recepción general del tema de la biopolítica, motivo suficiente para discutir sus tesis principales y ponerlas en comparación con las de Foucault y su versión de la ética.

PALABRAS CLAVE

Soberanía, vida desnuda, biopoder, tanatopolítica, ética.

1 Traducido por Constanza Serratore. Las citas de los autores italianos han sido todas traducidas, de modo que no se trabajó con traducciones al español. Las referencias en francés estuvieron a cargo de Luis Felipe Alarcón con referencia a las traducciones al español.

2 Profesor Prima Fascia en Filosofía Moral en la Universidad de Bari Aldo Moro (Bari, Italia). Correo electrónico: ottavio.marzocca@tele2.it.

**BARE LIFE, MULTITUDE, FLESH OF THE WORLD:
THE BIOPOLITICS AS DESTINY**

ABSTRACT

Some of the most important reflections on biopolitics have emerged within the Italian philosophical culture. In particular, Giorgio Agamben, Antonio Negri and Roberto Esposito have been at the centre of international attention and developed from the potentialities of Michel Foucault's research in an original way – but not without strong criticisms. Agamben has contributed from reflections on sovereignty and “bare life;” Negri, by distinguishing biopower from biopolitics, and Esposito, by means of the consideration on the inversion of biopolitics into thanato-politics, as well as through the searching of an affirmative biopolitics. These author's analyses exerted a major influence in the general reception of the subject of biopolitics, being thus a sufficient reason so as to discuss their theses and compare them with Foucault's and his version of ethics.

KEYWORDS

Sovereignty, Bare Life, Biopower, Thanato-politics, Ethics.

AGAMBEN: EXCEPCIÓN SOBERANA Y VIDA DESNUDA

Soberanía como biopoder

Giorgio Agamben desarrolla su reflexión intentando ir más allá de aquello que señala como “la incapacidad” de Foucault de ver en el campo de concentración y en la “política de los grandes estados totalitarios del novecientos” los “lugares por excelencia de la biopolítica moderna”³. La razón de dicha “incapacidad” consistiría en el hecho de que el filósofo francés presenta el biopoder como profundamente diferente de la soberanía, independientemente de que se haya relevado la interacción que históricamente se ha dado entre uno y otra. Agamben, por el contrario, sostiene que en el poder soberano puede rastrearse el núcleo originario del biopoder y que, por ello, el nexo entre biopolítica y soberanía es en cierto sentido estructural, al punto que –según este– “se puede decir (...) que la producción de un cuerpo biopolítico es la prestación original del poder soberano”⁴.

Al respecto, el autor insiste en aquello que –desde su punto de vista– es el elemento fundamental de la soberanía, de cuya importancia ha desaparecido toda conciencia. Se trata del *estado de excepción* que Agamben, poniéndose en relación con el pensamiento de Schmitt, entiende como la condición esencial del ejercicio efectivo de la soberanía. La decisión soberana sobre el estado de excepción pone en evidencia que la soberanía consiste sobre todo en el disponer de la vida misma, en su esencial poder de “suspenderla” junto con el orden de la ley, poniéndola de este modo en una “zona de indistinción” entre la pura supervivencia y la posibilidad de muerte⁵. Esta implicancia inmediata de la vida en el ejercicio de la soberanía mostraría claramente el núcleo biopolítico del poder soberano. “Soberana es –afirma en este sentido el filósofo italiano– la esfera en la que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio, y sagrada, es decir asesinal y no sacrificable, es la vida que ha sido capturada en esta esfera”⁶.

La vida entre valor y disvalor

De este modo, la idea de Agamben, según la cual el biopoder y el poder soberano estarían estructuralmente relacionados, implica evidentemente que la biopolítica esté destinada a transformarse en tanatopolítica. Y es justamente esta implicancia la que permite explicar la tesis principal del autor, según la que el *campo* y el *totalitarismo* serían los lugares por excelencia de la biopolítica, y el primero sería

3 Giorgio Agamben, *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita* (Turín: Einaudi, 1995), 131.

4 *Ibid.*, 9.

5 *Ibid.*, 19-35.

6 *Ibid.*, 92.

incluso el “paradigma biopolítico moderno”⁷. Con este propósito, es importante poner en evidencia que Agamben evita cuidadosamente reducir el significado biopolítico del campo y del totalitarismo a las prácticas de eugenesia negativa del nazismo. Como demostrarán los casos de las *Versuchspersonen* y del “programa de eutanasia para los enfermos mentales incurables”, el verdadero núcleo bio-tanato-político del campo y del nazismo fue la decisión soberana “sobre el valor y el disvalor de la vida”⁸. Desde este punto de vista, según el autor, el nazismo llevó a consecuencias extremas un bio-tanato-poder que todas las otras formas de soberanía en nuestro tiempo están listas para ejercer: en el novecientos, experimentos médicos letales sobre los detenidos y los condenados a muerte han sido conducidos a gran escala también en los Estados Unidos, o sea en el “país del que provenían la mayor parte de los juicios de Nuremberg”⁹.

Agamben, en realidad, no se limita a mostrar las implicancias extremas de la idea de que soberanía y biopolítica estén entre ellas estructuralmente conectadas. La política occidental –según el autor– está animada desde sus orígenes por una íntima vocación biopolítica. Y esto puede ser recogido ya en la distinción aristotélica –reconsiderada por Hannah Arendt– entre *zoé* (vida natural) y *bíos* (vida calificada), o bien entre la esfera de la vida biológica que encuentra su espacio en la dimensión doméstica y la esfera de la vida política que se desarrolla en la dimensión pública de la *polis*. La exclusión de la esfera política de la *zoé* –o de aquella que Agamben define “vida desnuda”, retomando esta expresión de Walter Benjamin¹⁰– no es simplemente un efecto necesario de la demarcación del espacio público de la *polis*; esta es sobre todo la condición que autoriza la política a hacer de la vida misma la materia a cualificar y a transformar políticamente, es decir, a biopolitizar¹¹.

Poder soberano y saber-poder

Según Agamben, hoy “la decisión soberana sobre la vida desnuda” se desplaza “hacia un terreno (...) en el que el médico y el soberano parecen intercambiarse las partes”¹². Pero, aun reconociendo de este modo la importancia biopolítica de la medicina, el autor en realidad no se mide con una cuestión más amplia que, por el contrario, en Foucault es absolutamente crucial: la cuestión del saber-poder. En otras palabras,

7 *Ibid.*, 129-211, y Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz* (Turín: Bollati Boringhieri, 1998). Para un punto de vista particularmente crítico respecto de este punto, ver Niels Werber, “Die Normalisierung des Ausnahmefalls: Giorgio Agamben sieht immer und überall Konzentrationslager”, *Merkur* 56 (2002): 618-22.

8 Agamben, *Homo sacer*, 158.

9 *Ibid.*, 174.

10 Walter Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt”, en *Gesammelte Schriften*, vol. II.1, ed. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1999), 179-204.

11 Agamben, *Homo sacer*, 10.

12 *Ibid.*, 159.

Agamben no considera el hecho de que, según el punto de vista foucaulteano, el *régimen de soberanía* ha podido devenir biopolítico solo a partir de la condición de hacer funcionar a su favor los *regímenes de verdad* de un complejo de “ciencias” específicas, capaces de traducir sus efectos de saber en efectos de poder y, viceversa, de hacer funcionar estos efectos de poder en factores de producción ulterior de verdad políticamente eficaces¹³.

Aquello que parece obstaculizar el pleno reconocimiento de estos factores por parte de Agamben es exactamente la centralidad que le atribuye al decisionismo del poder soberano, que Schmitt define hobbesianamente con la fórmula: *Auctoritas, non veritas facit legem*. La correcta consideración del rol del saber-poder requeriría no solo la inversión o el rechazo de esta afirmación, sino más bien la integración de esta fórmula a la luz de una versión radicalmente reconsiderada en estos términos: *Veritas, non auctoritas facit regulam*. En suma, se trataría de no desvalorizar el hecho de que, según Foucault, el Estado moderno ha podido practicar efectivamente una biopolítica solo valiéndose de teorías y técnicas de gobierno elaboradas en el ámbito de las ciencias de policía, de la economía política, de las ciencias de la vida y tendientes a afirmar una *norma* y producir una *normalidad*, aún más que imponer o suspender soberanamente una *ley* y mantener un *orden*¹⁴.

Aquello que Agamben también deja afuera es la función decisiva que, especialmente en el siglo XVIII, estas teorías y estas técnicas –según Foucault– han desarrollado para determinar un “desplazamiento de acento” desde un “Estado territorial” a un “Estado de población”¹⁵. Desde este punto de vista, se puede decir que el afirmarse de la biopolítica ha contribuido de un modo relevante a la *desterritorialización* progresiva del ejercicio del poder, como demostrarían las características del modelo arquetípico del gobierno biopolítico que Foucault individualiza en el *poder pastoral*: este –a diferencia del poder soberano– “no se ejerce tanto sobre un territorio fijo como sobre una multitud en desplazamiento”¹⁶. Por lo que, si –como sostiene Schmitt– el fundamento territorial del Estado moderno constituye una condición irrenunciable del ejercicio pleno de su soberanía, el redimensionamiento que este fundamento podría haber sufrido a través del desplazamiento de la atención política del territorio a la población-especie no puede no haber significado también una erosión de la soberanía misma¹⁷.

13 Michel Foucault, *Microfísica del potere: Interventi politici*, ed. Alessandro Fontana y Pasquale Pasquino (Turín: Einaudi, 1977), 20-28.

14 Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France, 1977-1978*, ed. François Ewald, Alessandro Fontana y Michel Senellart, trad. Horarios Pons (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006), 73-87.

15 *Ibid.*, 411.

16 *Ibid.*, 412; también *ibid.*, 154-155 y Michel Foucault, “ ‘Omnes et singulatum’: hacia una crítica de la razón política”, en *Tecnologías del yo y otros escritos afines*, trad. Mercedes Allendesalazar (Barcelona: Paidós, 1990), 98-104.

17 Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (Berlín: Duncker & Humblot, 1974).

Excepción y desoberanización

Si se tienen en cuenta los análisis desarrollados por Foucault en los cursos entre 1977 y 1979, se puede decir que el control de la población realizado por el Estado de policía y las estrategias de *gouvernement frugal* llevadas a cabo por el liberalismo dan vida a versiones muy diferentes del entrecruzamiento entre normalización y desterritorialización. Es el liberalismo el que hace avanzar de modo evidente tanto este cruce como sus éxitos de *desoberanización* del ejercicio del poder: por un lado, la asimilación del funcionamiento “natural” del mercado al desarrollo “regular” de los procesos biológicos colectivos crea las condiciones para la persecución de la *normalidad* mediante la reducción al mínimo de la intervención del Estado; por el otro, la proyección de este tipo de políticas en la dimensión del mercado mundial provoca aquel proceso que el mismo Schmitt describe como la supremacía del “derecho internacional del libre comercio y de la libre economía” por sobre la “soberanía política de los ordenamientos territoriales singulares cerrados en sí mismos”¹⁸.

Basado en un marco semejante, mediante la secuencia histórica que desde el Estado de policía llega hasta la era de la globalización, pasando a través del liberalismo clásico, las diversas formas de nacionalismo, estalinismo y totalitarismo, se presentan como los tentativos más o menos logrados de reconstruir la centralidad del poder soberano, poniendo en relación al gobierno político de la colectividad con las políticas de exaltación y de expansión del territorio político. El nazismo, en este sentido, resulta ser la conjugación “perfecta” y extrema del acercamiento de la territorialización de la soberanía con el acercamiento normalizador del biopoder. Aquello que parece cierto, en todo caso, es que este no habría podido desplegar toda su carga bio-tanato-política si se hubiese limitado a la apropiación soberana de *Boden* y no hubiese perseguido también el control técnico total del *Blut*.

Por otra parte, el hecho de que hoy la biopolítica sea una dimensión cada vez más importante del ejercicio del poder, podría no ser –como sostiene Agamben– el resultado de la realización definitiva, con la globalización, del “espacio ‘jurídicamente vacío’ del estado de excepción (en el que la ley existe en la figura (...) de su disolución...)”¹⁹. Este hecho podría ser, en consecuencia, simplemente un logro de la agudización de los procesos de desoberanización causados, en primer lugar, por el “carácter pastoral” del gobierno, luego por la llegada del liberalismo y, finalmente, por el multiplicarse actual de las formas, de las agencias y de los centros transpolíticos de biopoder, en una época en la que los desarrollos vertiginosos de la tecnociencia

18 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Korollarien* (Berlín: Duncker & Humblot 1963), 115; Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 50-71 y 391-405; Foucault, *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France, 1978-1979*, ed. François Ewald, Alessandro Fontana y Michel Senellart (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007), 72-82.

19 Agamben, *Homo sacer*, 44.

biomédica y de la mundialización económica se conjugan con la hegemonía política del neoliberalismo²⁰.

Dentro del discurso de Agamben, como alternativa a semejante hipótesis solo tenemos la posibilidad de pensar que el *estado de excepción* representa una suerte de paradigma metahistórico, inmune a cualquier contragolpe proveniente de los trastornos que sufre el poder que lo decide.

Es necesario considerar, por lo tanto, que –en los desarrollos más recientes de sus investigaciones– el autor italiano, profundizando el curso foucaulteano de 1977-1978, parece llegar a una clara conciencia de la irreductibilidad específica del *gobierno biopolítico* respecto de la *soberanía*, y parece también querer redimensionar la tesis según la cual la *excepción soberana* constituiría el “centro unitario” o el “escondido punto de cruce entre el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder”²¹. En efecto, habla abiertamente de “dos paradigmas políticos” correspondientes al “reino” y al “gobierno”, y reconduce la biopolítica bajo la égida de este último, reconociendo en su carácter “*oikonomico*” o “gestional” tanto la especificidad que lo distingue de la soberanía como el requisito que explica la pertenencia de la biopolítica al ámbito gubernamental. Más allá de eso, sin embargo, la refinada investigación sobre los términos de la genealogía teológica que Agamben desarrolla, desemboca en una salida del todo coherente con la tesis inicial del recorrido iniciado con *Homo sacer*, es decir, con la idea de que la *excepción soberana* constituye de todos modos el centro imprescindible a partir del cual el ejercicio del poder se articula en sus diversas formas. Aun así, la supremacía de la excepción se reafirma ahora a través del filtro del concepto de “gloria”: en la relación “excepcional” que se instaura entre los súbditos y el soberano a través de su “glorificación” y “aclamación”, el autor reconoce no solo el origen de la función política fundamental de los *media* contemporáneos, sino también “el arcano central del poder” mismo²².

20 Para un encuadre de esta perspectiva a partir de Foucault ver Nikolas Rose, *The Politics of Life itself* (Princeton: Princeton University Press, 2007); Thomas Lemke, “From Eugenics to the Government of Genetic Risks”, en *Genetic Governance*, ed. Robin Bunton y Alan Petersen (Londres/Nueva York: Routledge, 2005) 95-105; Thomas Lemke, “Genetic Responsibility and Neo-Liberal Governmentality: Medical Diagnosis as Moral Technology”, en *Michel Foucault & Power Today*, ed. Alain Beaulieu y David Gabbard, (Lanham: Lexington Books, 2006), 83-95.

21 Agamben, *Homo sacer*, 8-9. Sobre esta evolución del pensamiento del autor, ver Sophie Fuggle, “Excavating Government: Giorgio Agamben’s Archeological Dig”, *Foucault Studies* 7 (2009): 89-95.

22 Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria: Per una genealogia teologica dell’economia e del governo* (Vicenza: Neri Pozza, 2007), 10, 13, 83-121 y 277-84. Ver precisiones útiles sobre el concepto de paradigma en Giorgio Agamben, *Signatura rerum: Sul metodo* (Turín: Bollati Boringhieri, 2008), 11-34.

NEGRI: EL TRABAJO BIOPOLÍTICO DE LA MULTITUD

La economía política de la vida

Antonio Negri retoma el tema foucaulteano de la biopolítica proyectándolo inmediatamente en la perspectiva de la globalización. Sin embargo, la enorme dimensión que la biopolítica podría asumir en este escenario no induce a Negri simplemente a temer la posibilidad de que un biopoder mundializado se vuelva incontrollable para la sociedad; por el contrario, según el autor, es necesario sostener la hipótesis según la cual la biopolítica no está destinada inevitablemente a reforzar un poder externo a la vida. Por el contrario, es necesario distinguir el *biopoder* de la *biopolítica*, indicando con el primer término las “tecnologías y los “dispositivos” del poder sobre la vida, y con el segundo las “experiencias de subjetivación y libertad”, el “complejo de las resistencias” y los “espacios en los que se desarrollan las relaciones, luchas y producciones de poder”²³.

El principal intento de Negri es el de reafirmar “la relevancia de la producción en los procesos biopolíticos” que Foucault no estuvo en condiciones de reconocer, ya que “jamás [ha] logrado llevar su pensamiento por fuera de la estructura estructuralista”²⁴. Para Negri, en este sentido, “en Foucault el interés por los factores económicos del desarrollo y por la crítica de la economía política es mucho menos profundo que el interés por el estudio de cualquier otra condición y actividad del desarrollo”²⁵.

Negri toma ciertamente una característica esencial del pensamiento de Foucault, evidenciando su refractariedad a reconocer una “sustancia ontológica de la reproducción social y cultural”²⁶. En efecto, el filósofo francés no hubiera aceptado la idea de una “sustancia ontológica” ya que, de haber una ontología foucaultea, esta sería eventualmente histórica, pero ciertamente no sustancial²⁷. Por el contrario, no parece poder sostenerse fácilmente –como hace Negri– que Foucault haya vacilado demasiado en pensar la biopolítica como “una economía política de la vida en general”²⁸.

En realidad, a través de los cursos dictados entre 1977 y 1979, es posible ver cómo Foucault introduce rápidamente el tema de la biopolítica en el más general de

23 Antonio Negri, *Guide: Cinque lezioni su impero e dintorni* (Milán: Raffaello Cortina Editore, 2003), 81-2.

24 Michael Hardt y Antonio Negri, *Impero: Il nuovo ordine globalizzato* (Milán: Rizzoli, 2001), 43. En relación con el supuesto cripto-estructuralismo foucaulteano, los dos autores se refieren a: Henry Lefebvre, *L'ideologie structuraliste* (París: Anthropos, 1971); Fredric Jameson, *The Prison-House of Language* (Princeton: Princeton University Press, 1972); Gilles Deleuze, “A quoi reconnaît-on le structuralisme”, en *Le XXme siècle*, vol. 8 de la *Histoire de la philosophie*, ed. François Châtelet (París: Hachette, 1973), 299-335.

25 Antonio Negri, *Movimenti nell'Impero: Passaggi e paesaggi* (Milán: Raffaello Cortina, 2006), 288.

26 Hardt y Negri, *Impero*, 43.

27 Michel Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, vol. III, ed. y trad. Ángel Gabilondo (Barcelona: Paidós, 1999), 335-352.

28 Negri, *Guide*, 80.

la *gubernamentalidad* y cómo en este ámbito, para él, el saber económico representa desde el inicio un instrumento fundamental antes de la *gubernamentalización del Estado* (mediante el dirigismo mercantilista) y luego de la relativa *desestatalización del gobierno* (a través del librecambismo de la economía política). A lo largo de este recorrido, Foucault especifica los diversos modos y momentos en los que se manifiestan, por un lado, *el cruce entre biopolitización y economización del gobierno* y, por el otro, *la heterogeneidad entre gubernamentalidad bioeconómica y estatalización del poder*²⁹. Por ello, su interés por los procesos económicos puede ser considerado “poco profundo” solo si se lo pone en relación con la exigencia prepotente, la que sostiene Negri, de reconducir la biopolítica a la “ontología de la producción”³⁰.

Entre las preocupaciones que empujan a Negri a avanzar con sus críticas está la de evitar una concepción de la biopolítica estrechamente ligada a las suertes del Estado más que a las del capitalismo. No parece darse cuenta, sin embargo, de que justamente la *heterogeneidad*, puesta a la luz por Foucault, entre la esfera de la *gubernamentalidad* (en la que se coloca la biopolítica) y la de la *soberanía estatal* (a la que la primera se vuelve históricamente funcional poniendo su propia especificidad) es el presupuesto de la independencia de las lógicas estatales que la biopolítica conquista hoy.

La producción de la subjetividad

El esfuerzo de Negri por reconducir el tema de la biopolítica “a la ontología de la producción” se conjuga con la valorización de los caracteres intelectual, comunicativo y lingüístico del trabajo posmoderno, caracteres que, expresando la calidad inmediatamente social y relacional del trabajo, lo proyectan inmediatamente hacia la posible reconquista colectiva de su potencia productiva³¹. Aun así –según Negri–, estas connotaciones “inmateriales” del trabajo posmoderno pueden fácilmente esconder la naturaleza biopolítica si no se toma el nexo inmediato que la relaciona con la “productividad corpórea y somática”. El lenguaje, la comunicación, la capacidad de relación y de sociedad son elementos esenciales en el trabajo posmoderno, ya que este se encarna inmediatamente en los cuerpos de la “multitud” y “produce y manipula afectos”³². Desde este punto de vista, también el saber social y las capacidades intelectuales que hoy se desarrollan en relación con el progreso tecnológico no son más alienadas e incorporadas rígidamente en las máquinas para ser contrapuestas al trabajo. La intelectualidad de masa hoy rompe esta relación, ya

29 Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 15-138 y 379-409; Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*.

30 Hardt y Negri, *Impero*, 45.

31 *Ibid.*, 43-44. A propósito, ver Thomas Lemke, “Biopolitik im Empire: Die Immanenz des Kapitalismus bei Michael Hardt und Antonio Negri”, *Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* 32, no. 4 (2002): 619-629.

32 *Ibid.*, 44-45.

que el utensilio principal de la producción es el lenguaje a través del que “el cerebro humano se reapropia del instrumento del trabajo” realizando la “corporización del *General Intellect*”³³. De este modo, el cuerpo y la vida misma entran en juego en la cooperación productiva. Por ello, por “intelecto general” se debe entender “el cuerpo lingüístico que se ha hecho máquina biopolítica”³⁴. En su multiforme actividad ya no es posible distinguir la producción material e inmaterial de la reproducción de la vida y de sus múltiples expresiones relacionales, afectivas y corpóreas.

Enmarcando la cuestión de este modo, Negri sostiene que la biopolítica constituye la condición de posibilidad “de un contrapoder, de una potencia, de una producción de subjetividad” que se libera del biopoder, surgiendo “de la vida misma, no sólo en el trabajo y en el lenguaje, sino también en los cuerpos, en los afectos, en los deseos, en la sexualidad”³⁵. Por lo tanto, la biopolítica no es solamente un terreno de choque con el biopoder, sino también y sobre todo un proceso de subjetivación. Negri lee en este sentido las investigaciones realizadas por Foucault en sus últimos años de vida sobre las prácticas éticas de la antigüedad, o bien sobre el “cuidado de sí” y sobre las “artes de la existencia” greco-romanas³⁶. Es la construcción ética de los sujetos de una multitud que se libera, en efecto, aquello que –según Negri– se vuelve posible y necesario en el contexto biopolítico de la posmodernidad, ya que “se resiste solo si se tiene la capacidad de reconstruirse como sujetos”³⁷. Así, el cruce biopolítico entre vida y trabajo encuentra la confirmación de su valor de sustancia ontológica y la sanción definitiva de su potencia en la producción ético-política de nuevas subjetividades³⁸.

En realidad, como se buscará mostrar, esta lectura de las prácticas de subjetivación foucaulteanas prescinde exactamente del hecho de que Foucault no advirtió jamás la necesidad de reconducir a “una sustancia ontológica de la reproducción social y cultural”.

Liberación y libertad

Para Foucault, las prácticas de subjetivación ciertamente no constituyen una esfera separada de las actividades productivas y de las relaciones de poder, sino que representan los modos de autorregulación que quien se hace cargo del cuidado de sí pone en acto para dar una forma ética al propio compromiso, sea

33 Negri, *Guide*, 72 y 83.

34 Antonio Negri, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo* (Roma: Manifestolibri, 2000), 150.

35 Negri, *Guide*, 81. Para las críticas interesantes de esta declinación “productiva” de la liberación del biopoder, ver Sergei Prozorov, “The Unrequited Love of Power: Biopolitical Investment and the Refusal of Care”, *Foucault Studies* 4 (2007): 59-67.

36 *Ibid.*, 143-146.

37 *Ibid.*, 146.

38 Michael Hardt y Antonio Negri, *Comune: Oltre il privato e il pubblico* (Milán: Rizzoli, 2010), 66-72.

en las actividades o en las relaciones. En la antigüedad greco-romana, el objetivo principal de las prácticas de sí era mantener una cierta distancia respecto de dichas actividades y relaciones para no hacerse condicionar y, al mismo tiempo, para no aprovechar más allá de la medida. Estas prácticas pueden ser puestas en acto por un ciudadano libre, en cuanto a estatus y condición material, el que –de un modo u otro– puede encontrarse ejerciendo un poder sobre los otros. Este, por lo tanto, no aspira al rescate de un poder heterónimo sino a demostrarse a sí y a los otros que es digno de la libertad de la que dispone. En el caso de la Grecia clásica, sus “prácticas de sí” tienden a la realización de una “ética del dominio que se autolimita” en el ámbito tanto de las relaciones de la esfera económica, reproductiva y afectiva, como de aquellas de la esfera política³⁹. Por el contrario, en la Roma imperial, tales prácticas tienden a garantizar un “dominio de sí” finalizado no solamente en la moderación del ejercicio del poder sobre los otros, sino sobre todo en la toma de conciencia de la complejidad del mundo y de las relaciones políticas, obteniendo un sentido autocrítico de los propios límites, una distancia ética de las propias actividades y del poder, inclusive también cuando se lo ejercite. En relación con esto, Foucault atribuye gran importancia al nexo entre “conocimiento verdadero” y “acción recta”: el hombre que toma a su cargo el cuidado de sí, lo hace antes que nada buscando y diciendo la verdad sobre la problematización de la situación en la que vive, o bien denunciando toda pretensión, propia o ajena, de “producir” o “mandar” unilateralmente los eventos y las relaciones políticas. Sobre esta base es que el hombre libre logra dejar su impronta en sus acciones, tomando distancia crítica del ejercicio del poder y de las actividades de las que forma parte⁴⁰.

Cuando Foucault transfiere a la actualidad la exigencia de semejantes prácticas, presenta como irrenunciable su colocación –para decirlo de alguna manera– *más acá* del ejercicio del poder y *más allá* de las dinámicas de la liberación. Según el autor, las prácticas de subjetivación ética deben problematizar activamente tanto las relaciones y los sistemas vigentes de poder como los logros liberadores de la evolución social o de las luchas políticas. En este sentido, las antiguas artes de la existencia son reactualizadas como *prácticas de de libertad* y distinguidas netamente de los *procesos de liberación*: superar los límites de estos procesos no es menos importante que resistir o sustraerse al ejercicio del poder. Según Foucault, la “práctica de la liberación no basta para definir las prácticas de libertad que a continuación serán necesarias”. En suma, también “la liberación abre un campo para nuevas relaciones de poder, que es cuestión de controlar

39 Michel Foucault, *L'usage des plaisirs* (París: Gallimard, 1984), 184-204.

40 Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981-1982*, ed. François Ewald, Alessandro Fontana y Frédéric Gros (París: Gallimard-Seuil, 2001), 355-364; Frédéric Gros, “Situation du Cours”, en *Ibid.*, 519-526; Michel Foucault, *Le souci de soi* (París: Gallimard, 1984), 101-117.

mediante prácticas de libertad⁴¹. Pero este tipo de problemas surge antes de que se active un movimiento o un proceso de liberación, ya que –según el filósofo francés– en nuestra sociedad gozamos siempre de algo de libertad: “... si existen relaciones de poder a través de todo el campo social, es porque por todas partes hay libertad⁴². Por ello –dice Foucault– es la libertad relativa de quien, sin embargo, disponemos la que constituye “la condición ontológica de la ética” y es dicha libertad la que debe ser practicada éticamente. La ética, en suma, es “la práctica reflexiva de la libertad”, “la forma reflexiva que adopta la libertad” mediante su práctica⁴³. Por lo tanto, las prácticas foucaulteanas de subjetivación no parecen encontrar su recurso principal en una “sustancia” ontológica o en una “potencia” productiva, ni en la antigüedad ni en la contemporaneidad; la encuentran en una *condición* ontológicamente inestable y éticamente problemática de la relativa libertad que es necesario saber reconocer, criticar, transformar, practicar.

Naturalmente, con la distinción entre “liberación” y “libertad”, Foucault no busca reducir la importancia de las “luchas de liberación” y de sus conquistas. Por el contrario, busca focalizar precisamente los límites. Ya en *Volonté de savoir* pone en relación la afirmación de un biopoder normalizador con la manifestación de luchas específicamente biopolíticas en las que se reivindica “la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible”. Según el autor, justamente a través de estas reivindicaciones, las luchas biopolíticas –más allá de su carga disruptiva– corren el riesgo de representar una suerte de reflejo condicionado respecto de la imposición del biopoder: en estas, la vida, devenida objeto político, es asumida como tal y puesta en contra del sistema. De este modo, los protagonistas de estas luchas tienden a subvalorar el hecho de que el biopoder mismo se relaciona con la vida mediante un acercamiento positivo; estos, por lo tanto, terminan inspirándose en una visión inapropiadamente ontológica de la vida misma, concibiéndola como el lugar del “ ‘derecho’, más allá de todas las opresiones o ‘alienaciones’, a encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser⁴⁴. Por ello, más allá de su novedad histórica, estas luchas no hacen inmediatamente posible una innovación ético-política real hasta que no van más allá de la relación que el biopoder mismo presume instaurar con “la verdad acerca del deseo, de la vida, de la naturaleza, del cuerpo y todo lo demás⁴⁵”.

41 Michel Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, vol. III, ed. y trad. Ángel Gabilondo, 394 y 396.

42 *Ibid.*, 405.

43 *Ibid.*, 396.

44 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (México D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 1991), 175-176.

45 Michel Foucault, “Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso”, en *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, ed. Hurbert L. Dreyfus y Paul Rabinow, trad. Rogelio Paredes (Buenos Aires: Nueva Visión, 2001), 269.

Lo que importa poner en evidencia es que en Foucault el “pasaje a la ética” requiere de una radical problematización de nuestro pensarnos espontáneo como *sujetos de deseo*, es decir, en tanto detentores de una “potencia productiva” determinante que tiene por finalidad instituirnos como sujetos. Es más, se puede decir que esta problematización es el verdadero motivo dominante de la genealogía del sujeto occidental que el filósofo francés ha desarrollado a través de su “historia de la sexualidad”⁴⁶. La constancia con la que ha insistido en este tema lo ha llevado –como es sabido– a una profunda divergencia en relación con Deleuze. Es significativo, por lo tanto, el hecho de que Negri, subrayando esta divergencia, haya expresado claramente su mayor cercanía con Deleuze, justamente porque, a diferencia de este último, Foucault jamás ha asignado a la “fuerza productiva” del deseo una función éticamente o políticamente constitutiva⁴⁷. El privilegio foucaultenano de los “placeres”, en efecto, es exactamente un llamado de atención para no enfatizar el deseo como fuerza temible ni como potencia incoercible.

El hombre nuevo y la ontología crítica

La perspectiva de la ética como “práctica de libertad” constituye, para Foucault, un intento de responder a una cuestión crucial y precisa: la cuestión de la *relación problemática* entre el crecimiento “de la capacidad técnica de obrar sobre las cosas” y el aumento “de la libertad de los individuos, de unos en relación con otros”.

[L]as relaciones entre crecimiento de las capacidades y crecimiento de la autonomía no son tan simples como el siglo XVIII podía creer. Se ha podido ver qué formas de relaciones de poder se transmitían a través de tecnologías diversas (ya se trate de producciones con fines económicos, de instituciones para regulaciones sociales, de técnicas de comunicación)⁴⁸.

De aquí la necesidad distanciar críticamente los procesos productivos, las técnicas comunicativas y las estrategias políticas de las prácticas de subjetivación ética, no para abstraerlas, sino justamente para relacionarlas mejor con el presente y para hacerlas responder más adecuadamente a “la tarea de elaborarse a sí mismo”. Es aquello que, en cierto sentido, surge de la experiencia baudeleriana de la modernidad, en cuanto “heroización irónica del presente”, “juego de la libertad con lo real para su transfiguración”, y “elaboración ascética de sí”. Estas formas de estilización de la existencia, en efecto, no pueden “tener lugar en la sociedad

46 *Ibid.*, 270-276.

47 Hardt y Negri, *Impero*, 43 y 391, n. 14; Gilles Deleuze, “Désir et plaisir”, *Magazine littéraire* 325 (1994), 59-65; Michel Foucault, “Estructuralismo y postestructuralismo”, en *Estética, ética y hermenéutica*, 322-323.

48 Michel Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, 349.

misma o en el cuerpo político”; estas “no se pueden producir más que en un lugar diferente al que Baudelaire denomina el arte”⁴⁹.

Regresando a los términos del argumento de Negri, podríamos decir que –según Foucault– no hay ninguna garantía de que la aumentada potencia “biopolítica” del trabajo posmoderno no dé lugar a nuevas y temibles relaciones de poder. La liberación productiva de dicha potencia, sin la elaboración de prácticas adecuadas de libertad, no se traduce necesariamente en posibilidades aumentadas de autonomía política. Por ello, el problema que se impone es el de no abandonarse al “sueño vacío de la libertad” y de dedicarse más bien a una “ontología histórica”, a una “ontología crítica de nosotros mismos”. Esta ontología es ella misma una práctica ética que requiere “someterse a la prueba de la realidad y de la actualidad, tanto para captar los puntos en los que el cambio es posible y deseable, como para determinar la forma precisa que se ha de dar a dicho cambio”. Según Foucault, “esta ontología histórica de nosotros mismos debe abandonar todos aquellos proyectos que pretenden ser globales y radicales”. A semejantes proyectos deben referirse ciertamente “las transformaciones muy precisas que han podido tener lugar (...) en cierto número de dominios que conciernen a nuestros modos de ser y de pensar, a las relaciones de autoridad, a las relaciones entre los sexos, a la manera en que percibimos la locura o la enfermedad”. En definitiva, la ontología crítica de nosotros mismos es un ponerse a prueba de nuestra capacidad de ser libres, problematizando por un lado el crecimiento biopolítico de la potencia de la vida, y buscando por el otro escapar a las vaguedades y a los peligros de las “promesas del hombre nuevo”⁵⁰.

Esto autoriza a hipotetizar una extrañeza sustancial en relación con dicha ontología respecto de la que Negri afirma como la “línea ontológica de constitución pasional del hombre nuevo, que desde el *appetitus* a la *cupiditas* [y] al *amor* puede construir un mundo nuevo”⁵¹.

ESPOSITO: DE LA POLÍTICA QUE INMUNIZA A LA CARNE DEL MUNDO

Poder que conserva, poder que destruye

La motivación principal de la investigación de Roberto Esposito sobre la biopolítica reside en la exigencia de explicar las razones profundas por las que la biopolítica tiende a invertirse en tanatopolítica. Foucault –según el autor– no ha logrado responder de

49 *Ibid.*, 344-345.

50 *Ibid.*, 348-349.

51 Negri, *Movimenti nell'Impero*, 223. Para el fondo spinoziano de estas indicaciones ver Negri, *L'anomalia selvaggia: Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza* (Milán: Feltrinelli, 1981); *Spinoza sovversivo* (Roma: Antonio Pellicani Editore, 1992).

modo satisfactorio a esta exigencia, si bien ha sido consciente de la copresencia, en la biopolítica, de políticas que *conservan* y de políticas que *destruyen* la vida⁵².

La relación entre la vida y la muerte que se instaura en el ámbito del poder moderno –según Esposito– no es ocasional, sino esencial. Por ello, superando las incertidumbres de Foucault, es necesario poner en juego el factor de conjunción entre los dos elementos que se pueden identificar en el carácter intrínsecamente *inmunitario* de la política moderna⁵³. Según el autor italiano, reconociendo el proceso de *inmunización* de la sociedad que marca profundamente la historia de esta política, se pueden recoger tanto las razones por las que esta se ha traducido en una biopolítica, como los motivos por los que esta última ha producido tanto logros de conservación como de destrucción de la vida. Nuestra sociedad –como todas las otras sociedades de la historia– se protege a sí misma de los peligros de disgregación, pero no se limita a contrastarlos; esta se opone a ellos a través de la inclusión inmunitaria de aquello que pretende obstaculizar; de tal modo, esta somete el cuerpo social “a una condición que, al mismo tiempo, niega, o redice, la potencia expansiva”⁵⁴.

Una prueba ejemplar del esencial carácter inmunitario de nuestras prácticas sociopolíticas, según Esposito, se puede recoger en la relación entre sociedad moderna e individuo. En nuestra sociedad, el vínculo social se reproduce paradójicamente a través de “la exoneración” de los individuos de la intensidad originaria de la relación comunitaria, o bien, exactamente a través de la inmunización de los miembros de la sociedad del “riesgo” del compromiso profundo que la relación comunitaria implicaría. En este sentido, la sociedad moderna se mantiene en vida como *communitas* a través de la *immunitas*, es decir, contraponiendo funcionalmente entre ellas la esfera privada del individuo y aquella común de la sociedad. De este modo, la modernidad inmunita “la comunidad misma de una forma que, al mismo tiempo, la conserva y la niega” prohibiéndole “coincidir consigo misma”, o bien, asumir “hasta el fondo la intensidad semántica del propio concepto”⁵⁵.

En definitiva, el acercamiento de la sociedad moderna a su propia protección sería asimilable a la “práctica médica de la vacunación en relación con el cuerpo individual” ya que “también la inmunización del cuerpo político funciona incorporando en su interior un fragmento de la misma sustancia patógena de la que quiere protegerlo y que, por lo tanto, bloquea y contradice su desarrollo natural”⁵⁶. De este modo, nuestra sociedad crearía inevitablemente las condiciones para que la vida misma se transforme en un objeto privilegiado de la política y, al mismo tiempo, permanezca expuesta a la posibilidad de su negación por parte del poder. En efecto, si se la persigue más allá

52 Roberto Esposito, *Bíos: Biopolítica e filosofía* (Turín: Einaudi, 2004), 16-39.

53 *Ibid.*, xiii.

54 *Ibid.*, 42; ver también Roberto Esposito, *Immunitas: Protezione e negazione della vita* (Turín: Einaudi, 2002). Para un análisis profundo del tema del *immunitas* propuesto por el autor, ver Timothy Campbell, “Translator’s Introduction: *Bíos, Immunity, Life*”, en *Bíos: Biopolitics and Philosophy* de Roberto Esposito (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008), vii-xlii.

55 Esposito, *Bíos: Biopolítica e filosofía*, 48-49.

56 *Ibid.*, 42.

de ciertos límites, la inmunización política conlleva un mecanismo semejante al de la enfermedad autoinmune en la que la protección de la vida “se dirige contra el propio cuerpo que la debería proteger, llevándolo a la explosión”⁵⁷.

El biopoder fuera de la metáfora

Para Esposito, el nazismo representa la manifestación extrema de la vocación inmunitaria de la política moderna: este ha perseguido de modo sistemático la exigencia de inmunizar el cuerpo político colectivo y ha llevado la referencia a la vida y al estado de salud de la sociedad mucho más allá del uso principalmente metafórico que los otros regímenes políticos le han dado⁵⁸. Esta unicidad del régimen nazista, según el filósofo italiano, no está puesta en juego adecuadamente por Foucault, quien sostiene que “después de todo, el nazismo es, en efecto, el desarrollo paroxístico de los nuevos mecanismos de poder que se habían introducido desde el siglo XVIII”⁵⁹. Por ello, Esposito tiene buenos motivos para sostener que el filósofo francés tiende a ver en el carácter biopolítico del nazismo sobre todo un elemento de continuidad con los regímenes precedentes, perdiendo de vista su unicidad⁶⁰. Resulta, sin embargo, discutible la tesis del autor italiano según la cual el régimen hitleriano habría empujado su intención inmunitaria más allá de toda acepción metafórica.

Como reconoce el mismo Esposito, la “propaganda del régimen” ha desarrollado un rol fundamental en la “lucha a muerte” a través de la que el nazismo ha contrapuesto “el cuerpo y la sangre originariamente sanos de la nación alemana a los gérmenes invasores” que amenazaban “la unidad y la vida misma”⁶¹. Ahora bien, haciendo justamente de la finalidad inmunitaria un elemento central de su propaganda, el régimen nazista ha demostrado hacer un uso sobre todo metafórico, no solo porque las metáforas inmunitarias tenían una indudable potencia persuasiva, sino también porque, en el plano práctico, el acercamiento inmunológico se mostraba insuficiente respecto de las finalidades eugenésicas de la biopolítica nazista. En suma, si es verdad –como dice el mismo Esposito– que el nazismo ha llevado la biologización de la política a sus consecuencias extremas, esto ha sucedido también porque ha inaugurado una estrategia de manipulación activa de la vida que incluía, entre otras cosas, una sistemática producción de muerte que tenía como finalidad el “mejoramiento genético”, más que la simple “protección inmunitaria” de la raza.

57 Roberto Esposito, “Il nazismo e noi”, *MicroMega* 5 (2003): 171, ahora también en Esposito, *Termini della politica: Comunità, immunità, biopolitica* (Milán: Mimesis, 2008), 155.

58 Esposito, *Bíos: Biopolitica e filosofia*, 115-120.

59 Michel Foucault, *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France, 1975-1976*, ed. François Ewald, Alessandro Fontana, Mauro Bertani, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000), 234.

60 Esposito, *Bíos: Biopolitica e filosofia*, 116.

61 Esposito, “Il nazismo e noi”, 171.

En definitiva, en el nazismo, usando sobre todo el sistema inmunitario de modo propagandístico a través de la representación de los hebreos como “bacilos”, “bacterias”, “parásitos”, “virus”, “microbios”⁶², se revelaba indirectamente la inadecuación y los límites de este paradigma respecto del ejercicio pleno y completo de un poder biopolítico.

¿Revitalizar la biopolítica?

Una tarea importante a la que Esposito intenta responder es la de encontrar la vía para invertir el “destino” tanatopolítico de la biopolítica moderna, poniéndola en la dirección de una “biopolítica afirmativa”⁶³. En este sentido, intenta desmontar e invertir “los presupuestos biotanológicos” del nazismo justamente porque ha sido éste último el que ha cumplido plenamente dicho destino⁶⁴.

Con este objetivo, según Esposito, resultaría necesario antes que nada disolver la centralidad del concepto de *cuerpo político*, contraponiéndole la idea (propuesta por Merleau-Ponty) de “carne en el mundo” entendida como “estrato indiferenciado, y justamente por esto expuesta a la diferencia, en la que la misma noción de cuerpo, más que cerrada en sí, es extravertida en una heterogeneidad irreductible”⁶⁵. Esta idea permitiría tomar especialmente las potencialidades biopolíticamente positivas de la globalización posmoderna que, comprometiendo la cohesión del cuerpo político del Estado, provocaría una suerte de “extensión de la superficie somática en el interior del globo”. Por lo tanto, “si todo es cuerpo, nada lo será más de modo rígidamente determinado, es decir, señalado y circunscripto por precisos confines inmunitarios”. En un escenario semejante, según Esposito, la vida se coloca finalmente en el centro de la polis mundial y puede adquirir una fuerza política afirmativa⁶⁶.

Según el filósofo italiano, sería incluso necesario liberar la idea de *nacimiento* del mecanismo de “supresión anticipada” que en el nazismo habría funcionado, de modo aparentemente contradictorio, a través de la exaltación de la “capacidad generativa del pueblo alemán” y la “furia homicida destinada a inhibirla”⁶⁷. Esposito contrapone a este mecanismo sobre todo la teoría de Gilbert Simondon, según la cual la vida es un

62 Esposito, *Bíos: Biopolítica e filosofía*, 122.

63 Los resultados más recientes de este recorrido fueron presentados en *Terza persona: Política della vita e filosofia dell'impersonale* (Turín: Einaudi, 2007). Para una discusión sobre el concepto de *impersonal* propuesto en este volumen, ver Laura Bazzicalupo, ed., *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito* (Milán: Mimesis, 2008); véase también Bazzicalupo, *Biopolítica: Una mappa concettuale* (Roma: Carocci, 2010), 111-126.

64 Esposito, *Bíos: Biopolítica e filosofía*, 171.

65 *Ibid.*, 174. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, ed. Claude Lefort (París: Gallimard, 1979).

66 Esposito, *Bíos: Biopolítica e filosofía*, 182.

67 *Ibid.*, 185.

nacimiento perpetuo en el que se dan “una seguidilla indefinida de individuaciones sucesivas” y “la relación, con el mundo y con el colectivo, [que] es una dimensión de la individuación en la que participa el individuo a partir de la realidad preindividual que se individua etapa por etapa”⁶⁸. En esta visión –sostiene Esposito– “cada estructuración individual, en el máximo de su expansión conserva siempre un resto que no puede integrar en el interior de la propia dimensión sin alcanzar una fase sucesiva de desarrollo”⁶⁹. Por ello, aquí “el colectivo, lejos de ser lo contrario simplemente, o la neutralización, de la individualidad, es él mismo una forma de individuación más elaborada”⁷⁰. El carácter esencialmente abierto de los procesos vitales, la indistinción sustancial entre nacimiento y vida, la implicación recíproca entre individualidad y grupo, harían de esta concepción el presupuesto esencial de una biopolítica afirmativa.

Esposito sostiene, finalmente, que sería necesario disolver las condiciones de posibilidad de la “normalización absoluta de la vida” realizada por el derecho nazi a través de la presuposición, por un lado, de la “facticidad de la vida” (el dato “natural” de la raza) como “contenido privilegiado” de la norma y, por el otro, de la “cesura” que discrimina entre “vidas de valor diferente”, fijada en la misma norma jurídica⁷¹. No se trataría, sin embargo, de buscar una improbable desaparición de la relación entre vida y norma, sino de intensificarla en una dirección del todo diferente, acogiendo la idea de que cada forma de vida tiene su norma y que esta no es más que “el modo singular y plural que de vez en cuando la naturaleza asume en toda la gama de sus expresiones”⁷².

La inmunidad y los cálculos de la genética

Es en el terreno de esta relación entre vida y norma que se delinearán más claramente las perspectivas de una “biopolítica afirmativa”. Aquí –según Esposito– asumen una importancia decisiva la “filosofía de la biología” de Canguilhem y, en particular, su idea de la norma como “puro modo, o estado, del viviente” que compromete todo “rol trascendente de mando” y cualquier “función prescriptiva” de la norma misma. De

68 Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique* (París: Presses Universitaires de France, 1964), 12; Simondon, *L'individuation psychique et collective* (París: Éditions Aubier, 1989).

69 Esposito, *Bíos: Biopolítica e filosofía*, 197.

70 *Ibid.*, 199.

71 *Ibid.*, 200-202.

72 *Ibid.*, 204.

este modo, “no solo la salud, también la enfermedad, constituye una norma que no se superpone a la vida, sino que expresa una situación específica”⁷³.

A este propósito se puede observar que, justamente atribuyendo una importancia fundamental a Canguilhem, Esposito contribuye indirectamente a poner en evidencia los límites de su tesis, ya que el núcleo problemático de la biopolítica dominante consistiría en su carácter inmunitario. Cuando el gran autor francés sostiene que “la norma de un organismo humano es su coincidencia consigo mismo”, lo hace también con la intención de denunciar y evitar el riesgo de que la norma se transforme en su “coincidencia con el cálculo de un genetista eugenista”⁷⁴. De este modo, nos permite entender que, en nuestra época, la biopolítica es sobre todo un terreno de confrontación con un biopoder que no se limita a perpetuar el paradigma inmunológico, sino que se renueva adecuándose al paradigma de la genética. Por ello, si con toda probabilidad es sobre todo en el “cálculo genético” que se anidan los problemas mayores, no es cierto que para enfrentarlos sea suficiente la elaboración de “una filosofía de la inmunización diferente”⁷⁵.

En este sentido, la hipótesis de Foucault puede ser releída en términos de la unión que, en nuestra sociedad, podría realizarse entre las aplicaciones de la genética y las de la teoría neoliberal del capital humano:

las buenas constituciones genéticas –es decir, [las] capaces de producir individuos de bajo riesgo o cuya tasa de riesgo no sea perjudicial para ellos mismos, para su entorno o para la sociedad– se van a convertir, sin lugar a dudas, en algo escaso, y en la medida en que sean algo escaso podrán resueltamente [entrar], y es lógico que entren, en circuitos o cálculos económicos...⁷⁶.

Desde este punto de vista, los problemas que la biopolítica nos presenta en la época de la hegemonía del neoliberalismo no consisten solamente en el peligro de un nuevo racismo, más o menos metafóricamente inmunitario y potencialmente tanatopolítico, ya que –como dice Foucault– “el problema político de la utilización de la genética se formula entonces en términos de constitución, crecimiento, acumulación y mejora del capital humano”⁷⁷.

La tarea que la biopolítica contemporánea nos impone, por lo tanto, no es solo la de invertir la inclinación tanatopolítica, sino también la de problematizarla, visto que produce efectos de poder que no pueden ser dejados de lado, y refieren tanto

73 *Ibid.*, 204-208

74 Georges Canguilhem, *Lo normal y lo patológico* (México D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 1971), 207.

75 Roberto Esposito, “Biopolítica, immunità, comunità”, en *Politica della vita: Sovranità, biopotere, diritti*, ed. Laura Bazzicalupo, (Roma-Bari: Laterza, 2003), 130.

76 Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, 267-268.

77 *Ibid.*, 269. A propósito, ver Melinda Cooper, *Life as Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era* (Seattle-Londres: Washington University Press, 2008); Miguel Vatter, “Biopolitics from Surplus Value to Surplus Life”, *Theory and Event* 12, no. 2 (2009).

a la esfera biológica como a los comportamientos y las libertades de los hombres. Esta es, en suma, digna de atención crítica no solamente porque toca o pone en peligro la vida, sino también porque es una forma de gobierno que, poniendo en juego la vida de los gobernados, al mismo tiempo condiciona la existencia, regula la coexistencia, determina el *ethos*, incitándolos a “mejorar” tanto sus “defensas” como sus “potencialidades”.

MÁS ALLÁ DE LA ZOÉ Y EL BIOS

Un límite común a los argumentos de Agamben, Negri y Esposito parece ser el de no dar la importancia adecuada a la autonomía que Foucault atribuye a las prácticas éticas. Se trata de un límite que se muestra claramente comparando las posiciones de los tres autores italianos con las del filósofo francés en relación con la distinción aristotélica entre *zoé* y *bíos*.

Agamben asume esta distinción entre los puntos de partida de su reflexión, presentándola como el presupuesto común que haría posible una fecunda interacción entre el pensamiento de Foucault y el de Hannah Arendt, ya que ambos explican las alteraciones radicales de la política occidental justamente como la superación de dicha distinción⁷⁸. Por otra parte, Agamben sostiene que la distinción en la antigüedad era incluso funcional al imperativo de someter políticamente la “vida natural” (*zoé*) a la “vida calificada” (*bíos*), y que no podía no conducir a la superación biopolítica de la distinción misma⁷⁹. Así, Agamben termina por presentar dicha distinción de dos modos contrastantes y tal vez irreconciliables: por un lado, como un criterio de reconocimiento de la biopolítica que se instaura con superación; por el otro, como una separación ficticia que en realidad esconde la captura originaria en que la *zoé* estaría apresada desde siempre en el *bíos* y da como resultado el hecho de que la política occidental es indistinguible de la biopolítica desde sus orígenes.

A través de un argumento más directo, también Negri considera inutilizable la distinción entre *zoé* y *bíos* y, por lo tanto, retiene que hoy en día no se da ninguna relación privilegiada –como sostenía Hannah Arendt– entre la *zoé* y el trabajo entendido como actividad destinada a responder simplemente a las necesidades biológicas de la vida. Hoy, sostiene Negri, “la presencia del trabajo está en el centro de la vida y la extensión de la cooperación social a través de la sociedad se vuelve total”⁸⁰. Por ello, en el “mundo biopolítico (...) la producción y la reproducción económica y política coinciden, la perspectiva ontológica y la antropológica tienden

78 Agamben, *Homo sacer*, 3-7 y 131-133. Como se sabe, las referencias esenciales en relación con esto son: Michel Foucault, *La voluntad de saber*, y Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

79 *Ibid.*, 209-11.

80 Michael Hardt y Antonio Negri, *Il lavoro di Dioniso* (Roma: Manifestolibri, 1995), 17.

a superponerse⁸¹; el trabajo incluye más que nunca también las cualidades del *bíos*, las potencialidades de la política, y representa por lo tanto una capacidad general para liberar a la biopolítica del biopoder⁸².

También Esposito rechaza la reactualización de la distinción-separación entre *zoé* y *bíos*, sosteniendo que Hannah Arendt pudo rehabilitarla basándose “en el presupuesto no verificado según el cual la única forma válida de actividad política es la que puede ser reconducida a la experiencia de la *polis* griega”⁸³. Esta distinción ya no tiene utilidad alguna en relación con los problemas y las potencialidades actuales de la biopolítica. Mucho más importante en este sentido es el hecho de que “el *bíos*” –entendido como “carne” y como vida “impersonal”, esto es, privada de especificidades– hoy “vuelve a proponerse no ya en los márgenes y en los umbrales, sino en el centro de la *polis* global”⁸⁴.

Los resultados de estos argumentos se dislocan del mismo modo entre las dos posiciones opuestas y una intermedia: el relanzamiento de la potencia creativa de la vida que se manifestaría en el trabajo biopolítico (Negri); la invitación a apoyarse en la “inoperosidad” de la vida desnuda y a “dejar a un lado el énfasis en el trabajo y en la producción”⁸⁵ (Agamben); la inquietud de explorar los potenciales no expresados de la “carne” para la creación de “una relación entre política y vida que (...) escapa a la lógica de la incorporación inmunitaria”⁸⁶.

Es necesario agregar que Agamben parece ser el único que muestra alguna sensibilidad por la especificidad de las prácticas de sí foucaulteanas, cuando subraya el juego entre subjetivación y desubjetivación en el que estas se basan. Aún más, no parece dispuesto a valorizar ni su autonomía ética ni su lejanía desde la desnudez biológica de la *zoé*, que –por el contrario– le parece que es el único terreno practicable más allá de toda ilusión de recuperar las peculiaridades del *bíos* de los antiguos⁸⁷.

Resta preguntarse por qué Foucault no ha sido contrario a la sensibilidad de la distinción conceptual entre *zoé* y *bíos*, al margen de que no era menos consciente que

81 Hardt y Negri, *Impero*, 359.

82 *Ibid.*, 358-360 y Hardt y Negri, *Comune*, 352.

83 Esposito, *Bíos: Biopolítica e filosofía*, 163.

84 *Ibid.*, 182. Para el concepto de *impersonale*, ver Esposito, *Terza persona*.

85 Giorgio Agamben, “L’opera dell’uomo”, *Forme di vita* 1 (2004): 123.

86 Esposito, *Bíos: Biopolítica e filosofía*, 182.

87 Giorgio Agamben, “Una biopolítica minore”, entrevista de Stany Grelet, Mathieu Potte-Bonneville, en *Biopolítica minore*, ed. Paolo Peticari (Roma: Manifestolibri, 2003), 191-204. Sobre la distinción conceptual entre *zoé* y *bíos*, ver Antonella Moscati, “Zoé/Bíos”, en *Lessico di biopolítica*, ed. Renata Brandimarte et al. (Roma: Manifestolibri, 2006), 336-41. Para una discusión de esta distinción en relación con el concepto de vida desnuda, véanse también Laurent Dubreuil, “Leaving Politics: Bios, Zoe, Life”, *Diacritics, a Review of Contemporary Criticism* 36: 2 (2006), 83-98; Ernesto Laclau, “Bare Life or Social Indeterminacy?”, in *Sovereignty & Life*, editado por Matthew Calarco y Steven De Caroli (Stanford: Stanford University Press, 2007), 11-22; Ewa Plonowska Ziarek, “Bare Life on Strike: Notes on the Biopolitics of Race and Gender”, *The South Atlantic Quarterly* 1 (2008): 89-105; Mika Ojakangas, “Impossible Dialogue on Bio-Power: Agamben and Foucault”, *Foucault Studies* 2 (2005): 5-28.

los tres autores italianos de su inutilidad para nuestra actualidad. Se puede responder quizá que, para Foucault, no se trata tanto de negar el ocaso del dualismo *zoé/bíos*, como sí de repensarlo para dar espacio a un “tercero excluido”, es decir, a un *ethos*, a la distancia ética de existencias singulares y múltiples tanto del *gobierno de la vida* como de la *énfatización de su potencia* (por “operosa”, “inoperosa” o “impersonal” que sea).

Aun así, Foucault focaliza de modo explícito esta distinción realizada por los antiguos en el curso de 1980-1981, reconociendo la diferencia entre *zoé* como “propiedad de vivir” o “cualidad de ser viviente” y *bíos* como “curso de la existencia (...) indisociablemente ligado a la posibilidad (...) de modificarla de una manera razonable y en función de los principios del arte de vivir”⁸⁸. Evidentemente, de esta puesta en juego derivan algunas consecuencias que es necesario subrayar: antes que nada, no es la *zoé*, sino el *bíos* el objeto sobre el que el hombre libre de la antigüedad desarrolla su obra de calificación; el *bíos*, por lo tanto, no es solo una *vida calificada*, sino una *existencia a cualificar*; el instrumento fundamental de esta cualificación, en fin, no es la política sino “*el arte de vivir*” (la *tekhne tou biou*), o bien el conjunto de las prácticas éticas de sí: es este arte de vivir que requiere un cambio radical de acercamiento hacia la vida, percibiéndola y viviéndola no como *zoé*, sino como *bíos*, como *existencia* que hay que cuidar éticamente.

Cuando, en su último curso, Foucault analiza la *parresía* filosófica, es decir, el *coraje de la verdad* que la filosofía debe asumir como *tarea ética* y como *modo de existencia*, claramente dirá: “En virtud del surgimiento y la fundación de la parrhesía socrática, la existencia (el *bíos*) se constituyó en el pensamiento griego como un objeto estético, objeto de elaboración y percepción estética: el *bíos* como una obra bella”⁸⁹. Se puede deducir que sobre todo mediante un arte ético de la existencia es que nos sustraemos del biopoder y del expandirse indefinido de la biopolítica, circunscribiendo al ámbito productivo y reproductivo la gestión de los problemas de la *zoé*. Más allá de la aparente obviedad, es significativa la puntualización que, en el curso de 1980-1981, Foucault siente la necesidad de hacer diciendo que la expresión griega *tekhne tou biou* no puede ser traducida con el término “biotécnica” ya que hoy esta palabra induce a pensar a otro tipo de prácticas⁹⁰. En las biotécnicas (o biotecnologías) contemporáneas, en efecto, está constantemente en juego la posibilidad de que los problemas de la vida entendida como *zoé* retomen el predominio sobre los problemas del *bíos* entendido como existencia que debe ser transformada éticamente, antes y aún más que políticamente, con el fin de que los problemas de la vida misma sean enfrentados con la atención adecuada.

88 Michel Foucault, *Subjectivité et vérité*, curso (inédito) en el Collège de France, 1980-1981, clase del 13 de enero de 1981 (grabación del audio depositada en el IMEC – Institut Mémoires de l’Édition Contemporaine, Abbaye d’Ardenne, Saint-Germain-la-Blanche-Herbe-Caen).

89 Michel Foucault, *El coraje de la verdad: Curso en el Collège de France, 1983-1984*, ed. François Ewald, Alessandro Fontana y Frédéric Gros, trad. Horacio Pons (París: Gallimard-Seuil, 2009), 173-175.

90 Foucault, *Subjectivité et vérité*, nota 92.

A fin de que la vida no sea presa y, al mismo tiempo, el fundamento de un poder biopolítico, las “artes de vivir”, más que restaurar una separación entre naturaleza y cultura, redefinen un espacio de la ética, poniéndolo como nudo problemático, una suerte de regulador de velocidad, entre actividades productivas, procesos reproductivos y relaciones políticas. Justamente porque estos elementos se entrelazan y se superponen continuamente, es necesario discernirlos, articularlos críticamente y vivirlos éticamente para intentar transformarlos políticamente.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. *Biopolitica: Una mappa concettuale*. Roma: Carocci, 2010.
- _____. *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. Turín: Einaudi, 1995.
- _____. *Il Regno e la Gloria: Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vicenza: Neri Pozza, 2007.
- _____. "L'opera dell'uomo". *Forme di vita* 1 (2004): 117-123.
- _____. *Mezzi senza fine: Note sulla politica*. Turín: Bollati Boringhieri, 1996.
- _____. *Quel che resta di Auschwitz*. Turín: Bollati Boringhieri, 1998.
- _____. *Signatura rerum: Sul metodo*. Turín: Bollati Boringhieri, 2008.
- Bazzicalupo, Laura, ed. *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*. Milán: Mimesis, 2008.
- _____. *Stato di eccezione*. Turín: Bollati Boringhieri, 2003.
- _____. "Una biopolitica minore", entrevista con Stany Grelet y Mathieu Potte-Bonneville, en *Biopolitica minore*, editado por Paolo Peticari. Roma: Manifestolibri, 2003. Originalmente publicado en *Vacarme* 10 (2000).
- Benjamin, Walter. *Zur Kritik der Gewalt*. En *Gesammelte Schriften*, vol. II.1, editado por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1999.
- Campbell, Timothy. "Translator's Introduction: *Bíos*, Immunity, Life". En *Bíos: Biopolitics and Philosophy*, Roberto Esposito. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- Canguilhem, Georges. *Le normal et le pathologique*. París: Presses Universitaires de France, 1966.
- Cooper, Melinda. *Life as Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*. Seattle-London: Washington University Press, 2008.
- Deleuze, Gilles. "A quoi reconnaît-on le structuralisme". En *Le XXme siècle*, volumen 8 de la *Histoire de la philosophie*, editado por François Châtelet. París: Hachette, 1973.
- _____. *Pourparlers*. París: Les Éditions de Minuit, 1990.
- _____. "Désir et plaisir". *Magazine littéraire* 325 (1994): 59-65.
- Dubreuil, Laurent. "Leaving Politics: *Bíos*, Zoe, Life". *Diacritics, a Review of Contemporary Criticism* 36, no. 2 (2006): 83-98.
- Esposito, Roberto. *Immunitas: Protezione e negazione della vita*. Turín: Einaudi, 2002.
- _____. "Biopolitica, immunità, comunità". En *Politica della vita: Sovranità, biopotere, diritti*, editado por Laura Bazzicalupo y Roberto Esposito. Roma-Bari: Laterza, 2003.
- _____. *Bíos: Biopolitica e filosofia*. Turín: Einaudi, 2004.
- _____. "Il nazismo e noi". *MicroMega* 5 (2003): 165-174.

- _____. *Termini della politica: Comunità, immunità, biopolitica*. Milán: Mimesis, 2008.
- _____. *Terza persona: Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Turín: Einaudi, 2007.
- Foucault, Michel. “*Il faut défendre la société*”: *Cours au Collège de France, 1975-1976*. Editado por François Ewald, Alessandro Fontana y Mauro Bertani. París: Gallimard-Seuil, 1997.
- _____. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”. En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, volumen III, edición y traducción de Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 1999.
- _____. *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981-1982*. Editado por François Ewald, Alessandro Fontana y Frédéric Gros. París: Gallimard-Seuil, 2001.
- _____. *L'usage des plaisirs*. París: Gallimard, 1984.
- _____. *La volonté de savoir*. París: Gallimard, 1976.
- _____. *Le courage de la vérité: Cours au Collège de France, 1983-1984*. Editado por François Ewald, Alessandro Fontana y Frédéric Gros. París: Gallimard-Seuil, 2009.
- _____. *Le souci de soi*. París: Gallimard, 1984.
- _____. “Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault”. En *Dits et écrits, 1954-1988*, volumen 4, editado por Daniel Defert y François Ewald. París: Gallimard, 1994. Originalmente publicado en *Christopher Street* 4 (1982).
- _____. *Microfisica del potere: Interventi politici*. Editado por Alessandro Fontana y Pasquale Pasquino. Turín: Einaudi, 1977.
- _____. *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France, 1978-1979*. Editado por François Ewald, Alessandro Fontana y Michel Senellart. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- _____. ““Omnes et singulatim”: hacia una crítica de la razón política”. En *Tecnologías del yo y otros escritos afines*, traducción de Mercedes Allendesalazar. Barcelona: Paidós, 1990.
- _____. “Qu'est-ce que les Lumières”. En *Dits et écrits, 1954-1988*, volumen 4, editado por Daniel Defert y François Ewald. París: Gallimard, 1994.
- _____. “¿Qué es la Ilustración?”. En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, volumen III, editado y traducido por Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 1999.
- _____. *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France, 1977-1978*. Editado por François Ewald, Alessandro Fontana y Michel Senellart. Traducido por Horarios Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- _____. “Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso”. En *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la*

- hermenéutica*, editado por Hurbert L. Dreyfus y Paul Rabinow, traducido por Rogelio Paredes. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.
- _____. “Structuralisme et poststructuralisme”. En *Dits et écrits, 1954-1988*, volumen 4, editado por Daniel Defert y François Ewald. París: Gallimard, 1994.
- Fuggle, Sophie. “Excavating Government: Giorgio Agamben’s Archeological Dig”. *Foucault Studies* 7 (2009): 81-98.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. *Comune: Oltre il privato e il pubblico*. Milán: Rizzoli, 2010.
- _____. *Il lavoro di Dioniso*. Roma: Manifestolibri, 1995.
- _____. *Impero: Il nuovo ordine globalizzato*. Milán: Rizzoli, 2001.
- _____. *Moltitudine: Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*. Milán: Rizzoli, 2004.
- Jameson, Fredric. *The Prison-House of Language*. Princeton: Princeton University Press, 1972.
- Laclau, Ernesto. “Bare Life or Social Indeterminacy?”. En *Sovereignty & Life*, editado por Matthew Calarco y Steven De Caroli. Stanford: Stanford University Press, 2007.
- Lefebvre, Henry. *L’ideologie structuraliste*. París: Anthropos, 1971.
- Lemke, Thomas. “Biopolitik im Empire: Die Immanenz des Kapitalismus bei Michael Hardt und Antonio Negri”. *Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* 32, no. 4 (2002): 619-29.
- Lemke, Thomas. “From Eugenics to the Government of Genetic Risks”. En *Genetic Governance*, editado por Robin Bunton y Alan Petersen. Londres-Nueva York: Routledge, 2005.
- Lemke, Thomas. “Genetic Responsibility and Neo-Liberal Governmentality: Medical Diagnosis as Moral Technology”. En *Michel Foucault & Power Today*, editado por Alain Beaulieu y David Gabbard. Lanham: Lexington Books, 2006.
- Marzocca, Ottavio. “Biopoder, biopolítica, política”. *Trasversales* 16 (2009): 40-52.
- _____. “Biopolítica, sovranità, lavoro: Foucault tra vita nuda e vita creativa”, en *Foucault, oggi*, editado por Mario Galzigna. Milán: Feltrinelli, 2008.
- _____. *Perché il governo: Il laboratorio etico-politico di Foucault*. Roma: Manifestolibri, 2007.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l’invisible*. Editado por Claude Lefort. París: Gallimard, 1979.
- Moscatti, Antonella. “Zoé/Bíos”. En *Lessico di biopolitica*, editado por Renata Brandimarte, Patricia Chiantera-Stutte, Pierangelo Di Vittorio, Ottavio Marzocca, Onofrio Romano, Andrea Russo y Anna Simone. Roma: Manifestolibri, 2006.
- Negri, Antonio. *Guide: Cinque lezioni su impero e dintorni*. Milán: Raffaello Cortina Editore, 2003.
- _____. *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*. Roma: Manifestolibri, 2000.
- _____. *L’anomalia selvaggia: Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*. Milán: Feltrinelli, 1981.

- _____. *Movimenti nell'Impero: Passaggi e paesaggi*. Milán: Raffaello Cortina, 2006.
- _____. *Spinoza sovversivo*. Roma: Antonio Pellicani Editore, 1992.
- Ojakangas, Mika. "Impossible Dialogue on Bio-power: Agamben and Foucault". *Foucault Studies* 2 (2005): 5-28.
- Plonowska Ziarek, Ewa. "Bare Life on Strike: Notes on the Biopolitics of Race and Gender". *The South Atlantic Quarterly* 1 (2008): 89-105.
- Prozorov, Sergei. "The Unrequited Love of Power: Biopolitical Investment and the Refusal of Care". *Foucault Studies* 4 (2007): 53-77.
- Rose, Nikolas. *The Politics of Life itself*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Schmitt, Carl. *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Korollarien*. Berlín: Duncker & Humblot, 1963.
- _____. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlín: Duncker & Humblot, 1974.
- _____. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Múnich-Leipzig: Duncker & Humblot, 1922.
- Vatter, Miguel. "Biopolitics from Surplus Value to Surplus Life". *Theory and Event* 12, no. 2 (2009).

* Ottavio Marzocca. Profesor Prima Fascia en Filosofía Moral en la Universidad de Bari Aldo Moro (Bari, Italia). Ha escrito ensayos y libros sobre pensamiento francés contemporáneo, geofilosofía y neomarxismo italiano. En los últimos años, ha dedicado su atención a las formas gubernamentales de nuestra sociedad, tomando como referencias principales los análisis de Michel Foucault. Relativo a estos tópicos, publicó, entre otros textos, *Filosofia dell'incommensurabile: Temi e metafore oltre-euclídee in Bachelard, Serres, Foucault, Deleuze, Virilio* (Milán: Franco Angeli, 1989); *La stanchezza di Atlante: Crisi dell'universalismo e geofilosofia* (Bari: Dedalo, 1994); *Transizioni senza meta: Oltremarxismo e antieconomia* (Milán: Mimesis, 1998); *Perché il governo: Il laboratorio etico-politico di Foucault* (Roma: Manifestolibri, 2007); *Il governo dell'ethos: La produzione politica dell'agire economico* (Milán: Mimesis, 2011). Además, ha sido editor coordinador y autor de la "Introducción" a: *Lessico di biopolitica* (Roma: Manifestolibri, 2006), cuya traducción al francés fue publicada el 2009, *Lexique de Biopolitique: Les pouvoirs sur la vie* (Toulouse: Erès, 2009). Actualmente, trabaja en las relaciones entre formas de la política y el mundo en tanto espacio, lugar y medio ambiente. Relativo a estas materias, ha editado *Governare l'ambiente? La crisi ecologica tra poteri, saperi e conflitti* (Milán: Mimesis, 2010). Correo electrónico: ottavio.marzocca@tele2.it.