

Los malentendidos de la biopolítica: Foucault, Agamben, Derrida

Edgardo Castro *

Resumen

Este artículo discute la lectura del Derrida acerca de la noción de biopolítica en Foucault y Agamben. Se ocupa de mostrar los malentendidos a los que ha dado lugar la cronología de publicación de los textos de Foucault y su recepción. Concluye con algunas consideraciones críticas respecto de la interpretación de Derrida.

Palabras clave

Biopolítica, Derrida, Foucault, Agamben.

Abstract

This article discusses the Derrida's interpretation of the notion of biopolitics in Foucault and Agamben. He points to the misunderstandings which led the chronology of publication of the Foucault's writings and its reception. It concludes with some critical considerations concerning the interpretation of Derrida.

Keywords

Biopolitics, Derrida, Foucault, Agamben.

1. Introducción

Desde 1984 hasta el año 2003 Derrida dictó una serie de cursos en la École des Hautes Études en Sciences Sociales. El último de ellos, que tiene como título *La bête et le souverain*, se extendió desde el otoño de 2001 a la primavera del 2003, una año antes

* Conicet/Universidad Nacional de San Martín (Argentina).

de su fallecimiento. En este seminario, Derrida plantea una pregunta y una tarea. Esa pregunta, a nuestro modo de ver todavía vigente en toda su actualidad y problemática, la retomaremos hacia el final. Ella nos servirá, en efecto, para concluir. Respecto de la tarea, Derrida se propone desenredar un « manajo », « nuestro manajo » —*un trousseaux, notre trousseaux*— de textos canónicos que son los de la tradición judía, cristiana y filosófica: el libro del *Génesis* (*Bereshit*), el *Evangelio de Juan* y la *Política* de Aristóteles. Pero este manajo, para decirlo de algún modo, aparece enredado con otro manajo de textos no-canónicos o, al menos, no-canónicos en el mismo sentido o alcance que los anteriores, de Michel Foucault y de Giorgio Agamben. Estos autores son llamados en causa a propósito de la noción de biopolítica, de lo que ella implica conceptualmente y de su periodización.

En el presente trabajo nos proponemos retomar la tarea planteada por Derrida, pero abordando este segundo grupo de textos e incorporando el del propio seminario de Derrida, en particular sus observaciones críticas sobre Foucault y Agamben. En este contexto, es decir, en relación con la biopolítica, y para analizar las intersecciones entre estos tres autores, nos ocuparemos también de algunas observaciones acerca del nexo entre la animalidad del hombre, su politicidad y el lenguaje. Derrida, en efecto, en las páginas que nos interesan, remite frecuentemente a esta cuestión que encuentra una de sus formulaciones más clásicas en la expresión aristotélica “animal que posee el lenguaje”.

Nuestra exposición se articulará en cuatro puntos: En primer lugar, en relación con los trabajos de Foucault, nos ocuparemos de la formación de lo que se podría llamar el paradigma biopolítico. En segundo lugar, abordaremos brevemente —es decir, limitándonos a nuestros intereses— algunos aspectos del pensamiento de Agamben. En tercer lugar, retomaremos las observaciones de Derrida en *La bête et le souverain*. Y, por último, formularemos algunas consideraciones críticas respecto de estos tres autores.

2. La biopolítica, cronología de un paradigma:¹

Desde hace algunos años ha ido tomando forma lo que podría denominarse un paradigma biopolítico o una corriente biopolítica. Su origen, sin que haya sido su propósito inspirarla y darle forma, puede situarse en la idea de Michel Foucault según la

¹ De la cronología del paradigma biopolítico y de los diferentes sentidos del concepto en los escritos de Michel Foucault, nos hemos ocupado detalladamente en nuestro *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica* y en *Diccionario Foucault*.

cual, a partir del siglo XVIII, la vida biológica se convierte en objeto de la política. Surgen de este modo un biopoder y una biopolítica —términos que Foucault utiliza a veces como sinónimos y otras no—, es decir, retomando sus propias expresiones, toma forma un poder de « hacer vivir o dejar morir », simétrico pero inverso al poder soberano, el poder de « hacer morir o dejar vivir » (Foucault 1986a: 181). En relación con este biopoder y esta biopolítica, afirma Foucault:

«el hombre ha sido durante milenios lo que fue para Aristóteles: un animal viviente y, además, capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está en cuestión su vida de ser viviente» (Foucault 1986a: 188).²

Nos encontramos, de este modo, con un concepto, el poder de « hacer vivir o dejar morir », y con un acontecimiento que Foucault denomina « el umbral de modernidad biológica » (*seuil de modernité biologique*, Foucault 1986a: 188), es decir, el del momento, precisamente en la Modernidad, a partir de cual este nuevo poder se ha instalado.

No puede no llamar la atención, precisamente porque ha dado origen a toda una corriente de pensamiento, por un lado, que el término « biopolítica » aparezca apenas tres veces en los libros publicados en vida por Foucault. De las más de 3.000 páginas que los componen, apenas unas quince se ocupan de él (Foucault 1986a: 177 y ss.). Y por otro lado, que hasta la década de 1980 e incluso mediados de los 80, en la literatura secundaria foucaultiana, este concepto no parece ocupar un lugar particularmente significativo.

Por ello, para delimitar correctamente nuestra problemática, no podemos dejar de interrogarnos acerca de cómo fue tomando forma, en torno al pensamiento de Foucault, esta corriente biopolítica. Una serie de factores concurrentes, en este caso acontecimientos editoriales, deben ser tenidos en cuenta. Ellos marcan la cronología del paradigma biopolítico y, en gran medida, de la recepción del trabajo de Foucault.

En primer lugar (no necesariamente por su importancia), la aparición de los cuatro volúmenes de *Dits et écrits* en 1994, donde se recopilan artículos, conferencias, debates o mesas redondas que ya habían sido publicados por Foucault o destinados a la

² Remitimos siempre a la paginación de las ediciones en lengua original citadas en la bibliografía. Excepto respecto del seminario de Derrida, donde servimos la versión existente en lengua española, las traducciones son nuestras.

publicación, pero dispersamente. En un período que va de 1954 a 1988, estos cuatro volúmenes, si bien no incluyen todo el material disponible, tienen la ventaja de ofrecer la mayor parte de él: unos 364 textos que ocupan otras 3.000 páginas, reunidos cronológicamente. En *Dits et écrits*, en efecto, nos encontramos, a diferencia de sus libros, con un trabajo incesante, sin cortes, pero con pacientes desplazamientos. Sobre el trasfondo de ese trabajo ininterrumpido, la problemática de la biopolítica aparece de manera más definida que en sus libros publicados en vida.

Otro factor, de mayor envergadura que el anterior, ha sido la edición de sus clases. Foucault dictó trece cursos en el Collège de France, desde 1970 hasta 1984. Ellos circulaban solo parcialmente y de manera muy limitada a través de apuntes y grabaciones de los oyentes (del primer curso publicado en francés, de hecho, ya había existido una edición, en italiano y español, con el título *Genealogía del racismo*). Pero a partir de 1997 comenzaron a editarse en francés, con notas de los editores y un análisis de la situación de cada curso. El primero fue el curso de 1975-1976, “*Il faut défendre la société*”. En tres de los cursos ya publicados, Foucault se ocupa de la biopolítica: “*Il faut défendre la société*”, *Sécurité, territoire et population* y *Naissance de la biopolitique*. El primero de estos cursos biopolíticos, como acabamos de señalar, apareció en 1997 y los otros dos, conjuntamente en el año 2004.

Teniendo en cuenta todo este material, para dar una indicación meramente cuantitativa, nos encontramos ahora con que los términos “biopolítica” y “biopoder” aparecen más de cincuenta veces en los escritos publicados de Foucault.

Ahora bien, resulta interesante señalar que, si bien el concepto de biopolítica aparece en sus libros publicados en vida recién y sólo en *La Volonté de savoir*, al concepto se lo puede encontrar ya en *L'Archéologie du savoir* (1969).³ En cuanto al término, habría sido utilizado por primera vez en la segunda de una serie de conferencias pronunciadas en Río de Janeiro, *La Naissance de la médecine sociale*, de 1974 pero publicada en 1977. Allí, Foucault afirmaba:

« Sostengo la hipótesis que, con el capitalismo, no se pasó de una medicina colectiva a una medicina privada, sino que se produjo precisamente lo contrario. El capitalismo que se desarrolla hacia finales del siglo XVIII y comienzos del XIX

³ Castro 2011a : 48.

socializó, ante todo, un primer objeto en función de la fuerza productiva, de la fuerza de trabajo: el cuerpo. El control de la sociedad sobre los individuos no se lleva a cabo solo mediante la conciencia o la ideología, sino también en el cuerpo y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo que importaba ante todo es lo bio-político, lo biológico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad bio-política; la medicina es una estrategia bio-política » (Foucault 1994 : t. III, 210).

Estas precisiones resultan, a nuestro modo de ver, necesarias. Ellas nos permiten, en efecto, situarnos mejor en un terreno donde los avatares de la recepción han tenido sus efectos de sentido. Al respecto, basta con tener presente lo siguiente. El trabajo de Agamben con el que se inicia la serie *Homo sacer*, es decir, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, es de 1995, es decir, dos años antes de la publicación del primero de los cursos de Foucault. Por ello, se entiende que esta obra de Agamben haya servido como una especie de recepción literalmente *ante litteram* de los cursos foucaultianos. El seminario de Derrida, por su parte, culmina antes de la publicación de *Sécurité, territoire, population* y *Naissance de la biopolitique*, ocurrida en el 2004. Toda una dimensión del trabajo de Foucault sobre la biopolítica —sobre todo el nexo con el liberalismo y el neoliberalismo—, le era, por ello, sino completamente, en gran medida desconocida. Lo mismo debe decirse respecto de algunas precisiones conceptuales de Foucault acerca de la novedad de la biopolítica y las relaciones entre soberanía, disciplina y biopolítica expuestas en las primeras lecciones de *Sécurité, territoire, population*.

Como ya señalamos, en las observaciones de Derrida acerca de la biopolítica, la relación entre la animalidad y el lenguaje desempeñan un papel de primer orden. Desde esta perspectiva, en cuanto concierne a Foucault, quien también ha dedicado una particular atención a la relación entre el hombre y el lenguaje, nos parece necesario tener en cuenta que podemos hablar en su pensamiento, retomando términos devenidos clásicos, de un pasaje de la lengua a la palabra, de la *langue* a la *parole*. En *Les Mots et les choses*, Foucault sostenía en efecto que « nunca en la cultura occidental, el ser del hombre y el ser del lenguaje han podido coexistir » (Foucault 1986b : 350). En la literatura, en el psicoanálisis, en la etnología y en el estructuralismo, el retorno del lenguaje en su ser bruto, luego de su subordinación al orden de la representaciones en la Época clásica, anunciaban la desaparición de esa figura, la del hombre, que se había

formado hacia finales del siglo XVIII y que se borraría « como en los límites del mar un rostro de arena » (Foucault 1986b: 398).

En sus últimos cursos en el Collège de France, casi veinte años más tarde, las relaciones entre el lenguaje y el hombre parecen haberse invertido. En efecto, si algo así como un sujeto o, mejor, una práctica de subjetividad se hace posible es por la manera en la que la vida es expuesta en el lenguaje en las formas de lo que los griegos llamaron *parresía*, el decir libre, veraz y franco. En este contexto, Foucault ya no habla de una incompatibilidad entre el ser del hombre y el ser del lenguaje, sino de una dramática del discurso (Foucault 2008 : 66) —opuesta a la performatividad—, para referirse al modo en que, exponiendo la propia vida en el lenguaje, quien habla se convierte en sujeto.

Entre, por expresarlo de algún modo, el momento de la *langue* y el de la *parole* se sitúan los trabajos acerca de la biopolítica. Al respecto, sin poder extendernos detalladamente aquí, dos observaciones nos parecen necesarias. En primer lugar, que el denominado “giro” foucaultiano hacia los griegos tiene lugar, precisamente, en sus cursos sobre la biopolítica y, más precisamente, a partir de las nociones de gobierno y gubernamentalidad. Este giro es claramente perceptible, en efecto, en *Sécurité, territoire, population*. En segundo lugar, la misma noción de biopolítica se presta a ser abordada en términos lingüísticos, es decir, a partir del modo en que la vida es expuesta en el lenguaje. Así, teniendo en cuenta los matices de esta noción en los desarrollos foucaultianos, podríamos hablar de una biopolítica del relato histórico, de la que nuestro autor se ocupa en “*Il faut défendre la société*”, y de una biopolítica de la estadística, de la que trata en los dos cursos publicados en 2004. En el primer caso, toma forma la figura del pueblo y, en el segundo, la de la población. No nos sorprende que Foucault sostenga, por ello, que “finalmente, el hombre no es otra cosa que una figura de la población” (Foucault 2004a: 81).

3. La vida desnuda, la teología económica

La serie *Homo sacer* se compone de nueve volúmenes cuyo orden cronológico no siempre coincide con el de su ubicación en el conjunto. Cinco de ellos nos interesan aquí. El primero en ambos sentidos y el que terminó dándole su nombre al resto de la serie se remonta a 1995: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Luego apareció *Homo sacer III* en 1998: *Quel che resta di Auschwitz*. Y más tarde, en tres partes, el tomo II: *Homo sacer II,1, Stato di eccezione* (2003); *Homo sacer II,2, Il Regno e la Gloria. Per una genealogia*

teologica dell'economia e del governo (2007); y *Homo sacer II,3, Il sacramento del linguaggio* (2008). Desde la perspectiva biopolítica, estos cinco volúmenes abordan sobre todo dos grandes ejes problemáticos que no dejan de entrecruzarse: la relación entre soberanía y gobierno (*Homo sacer* I, II, 1 y II,2) y la relación entre subjetividad y lenguaje (*Homo sacer* III y II,3).

La cronología es nuevamente importantes. Ella escande el ritmo de la recepción, de las intersecciones, de las interpretaciones y, también, de las tergiversaciones. Varios volúmenes de la serie *Homo sacer*, por ejemplo, ha sido publicados con posterioridad al seminario de Derrida que aquí nos ocupa.

Como sucede frecuentemente en sus trabajos, también en *Homo sacer*, para introducir y plantear el problema a estudiar, Agamben parte del griego clásico. En este caso, de esos dos términos que suelen traducirse a las lenguas modernas por “vida”: *zoe* y *bios*. Agamben subraya que los griegos no solo distinguían la *zoe* del *bios*, también los mantenían separados. El lugar propio de la *zoe* es la *oikia*, la casa, y el del *bios*, la *polis*, la ciudad. Por el contrario, señala Agamben, lo que han puesto de manifiesto los análisis de Michel Foucault y de Hannah Arendt es que, con la Modernidad, el objeto propio de la política ya no es el *bios*, sino la *zoe*. Curiosamente, observa nuestro autor, H. Arendt no vinculó las reflexiones contenidas en *The Human Condition* con sus análisis del totalitarismo del siglo XX y Foucault no extendió sus investigaciones hacia los campos de concentración y exterminio, lugares por excelencia de la biopolítica contemporánea, ni interrogó el centro común en el que se cruzan las técnicas políticas con las tecnologías del yo de la Modernidad. La tarea de *Homo sacer* es, precisamente, afrontar lo que ha quedado sin respuesta en los trabajos de ambos.

En el caso de Foucault, según Agamben, ello se debe a que ha llevado a cabo un análisis de las formas modernas de ejercicio del poder prescindiendo de los conceptos jurídico-institucionales y, sobre todo, del concepto de soberanía. Desde su punto de vista, en cambio:

Se puede decir, más bien, que la producción de un cuerpo biopolítico es la prestación original del poder soberano. La biopolítica es, en este sentido, tan antigua como la excepción soberana (Agamben 1995 : 9).

Doce años más tarde, en el año 2007, en *Il Regno e la Gloria*, en su descripción de la *máquina gubernamental* de Occidente, Agamben llevará a cabo una reelaboración de su noción de biopolítica, al menos en dos sentidos. En primer lugar, conjugando la perspectiva de la teología política —representada sobre todo por Carl Schmitt y dominante en *Homo sacer I*— con la de la teología económica. En segundo lugar, desplazando la noción de vida sagrada o desnuda del lugar que ocupaba, reemplazándola por los conceptos de Gloria e inoperosidad.

La intención de Agamben en este trabajo del 2007 es seguir las pistas de Foucault —sobre lo que ya insistía frecuentemente Derrida en relación con *Homo sacer I*—; incorporando a la cuestión biopolítica el análisis del liberalismo. Sin poder entrar aquí en detalles, estas pistas son seguidas, sin embargo, en una dirección diferente a las de Foucault.

Con *Il Regno e la Gloria*, Agamben finalmente combina la secularización del concepto de soberanía y con la del concepto de gobierno. La máquina política de Occidente es una máquina bipolar, en la que soberanía y gobierno se articulan en torno a lo que el autor considera el *arcanum imperii*, la Gloria (Agamben 2007 : 10).

Ahora bien, a diferencia de cuanto acontece con Foucault, la relación entre vida, lenguaje y política, no aparece luego de los desarrollos biopolíticos del autor, sino durante, en el marco mismo de estos trabajos, y aparece de manera particularmente significativa. Al respecto, podemos señalar los siguientes momentos fundamentales:

1) En *Estado de excepción*, cuando establece un paralelo entre el lenguaje y la ley soberana. En ambos casos nos encontramos con una relación de exclusión-inclusiva. Así, Agamben señala el isomorfismo existente entre estado de excepción y lenguaje. En un caso como en el otro, se procede distinguiendo: entre norma y aplicación, entre lengua (*langue*) y su uso concreto (entre significación y denotación). En el campo del lenguaje, esta separación, hace aparecer un significante excedente (con significación, pero sin denotación). “El significante excedente —este piloto en las ciencias humanas del siglo XX— corresponde, en este sentido, al estado de excepción, donde la norma está en vigencia sin ser aplicada” (Agamben 2003 : 50).

2) En *Lo que resta de Auschwitz*, cuando reinterpreta la arqueología foucaultiana a partir del proyecto benvenistiano de una metasemántica de la enunciación y, desde esta

perspectiva, lleva a cabo una interpretación del concepto de sujeto a partir de la noción de vergüenza definida en estos términos:

el sentimiento general de ser sujeto en los dos sentidos opuestos, al menos en apariencia, de este término: estar sometido y ser soberano. Ella es lo que se produce en la absoluta concomitancia entre una subjetivación y una desubjetivación (Agamben 1998: 99).

En este contexto, Agamben vincula el mecanismo de la vergüenza con los indicadores de la enunciación (los *shifters*), particularmente con los pronombres, de los que se había ocupado extensamente en *Il linguaggio e la morte*. En efecto, en el pasaje de la lengua a la palabra, cuando hacen su aparición los indicadores de la enunciación (por ejemplo, “yo”, “tú”, “ahora”, “aquí”), también asistimos a un proceso de subjetivación y desubjetivación: el individuo habla, dice “yo”, y, haciéndolo, se convierte en sujeto; pero lo hace mediante un indicador de enunciación, precisamente el pronombre de la primera persona, que está desprovisto de toda sustancialidad.

3) Y, finalmente, en *El sacramento del lenguaje* con la arqueología del juramento y su interpretación en términos performativos.

Aquí, sostiene Agamben, la célebre definición foucaulteana según la cual el hombre “es un animal en cuya política está en juego su propia vida” y aquella agambeniana según la cual es “el viviente en cuya lengua está en juego su propia vida”:

son inseparables y dependen constitutivamente una de la otra. En el cruce entre ambas se sitúa el juramento, entendido como el operador antropogénico a través del cual el viviente, que se ha descubierto hablante, ha decidido responder por sus palabras y, entregándose al logos, ha decidido constituirse como ‘el viviente que tiene el lenguaje’. [...] La primera promesa, la primera – y, para decirlo de algún modo, trascendental – *sacratio* se produce a través de esta escisión, en la que el hombre, oponiendo su lengua a sus acciones, puede ponerse en juego en ella y puede comprometerse con el logos (Agamben 2008: 94).

4. *La bestia y el soberano:*

En la presentación del seminario, redactada por el propio Derrida, se hacen las siguientes observaciones:

1. Este seminario, que se sitúa en línea directa con los anteriores donde ha sido cuestión de la soberanía —por ejemplo, a propósito de la pena de muerte—, abordará los entrelazamientos entre la historia de la soberanía y el pensamiento del ser vivo, del animal, de la bestia.

2. Por un lado, estudia textos canónicos, partiendo de Aristóteles, y contemporáneos, Foucault y Agamben.

3. Pero, por otro lado, no se trata sólo de abordar estos textos, canónicos o contemporáneos, sino de la lógica interna que organiza las relaciones entre la bestia y el soberano, la ley y la animalidad (*Derrida 2008* : 13).

En este contexto, repetidas veces Derrida se expresa en términos negativos respecto del pensamiento de Agamben. Así, en la lección del 16 de enero de 2002, el objeto de sus críticas concierne a la interpretación de la prioridad de la expresión *homo homini lupus* (cuya paternidad es necesario atribuir a Plauto) y, más en general, de la tendencia, en el pensamiento de Agamben, a atribuir primacías: el haber sido el primero en decir, el haber sido el primero en pensar aunque no lo haya dicho expresamente, etc. Estas primacías, como nuestra Derrida, no revisten un mero carácter anecdótico, sino forma parte de la lógica de su razonamiento.

Las observaciones críticas reaparecen en las lecciones del 20 y del 27 de marzo de 2002. En la primera de éstas, respecto de algunos de los trabajos de Foucault y de Agamben que hemos mencionado precedentemente (sobre todo, del primero, *La Volonté de savoir*, y, del segundo, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*), luego de reconstruir, en parte la exposición de Agamben, Derrida formula a Agamben y, a través de éste a Foucault, una serie de observaciones que podemos resumir en cuatro puntos:

1. La distinción entre *zōé* y *bíos* no reviste el carácter que Agamben le atribuye: no es ni tan excluyente ni tan constante, no es, y mucho menos en Aristóteles, absolutamente rigurosa.

2. Ni Agamben ni Foucault, cuando hablan de politización moderna de la vida biológica del hombre, de su animalización, remiten, aunque deberían haberlo hecho según su opinión, al Heidegger de la *Einführung in die Metaphysik* (1953) y de la carta *Über den Humanismus* (1947).

3. La distinción, utilizada por Agamben, entre atributo esencial y diferencia específica no es sostenible. « Político », sostiene Agamben, no es « un atributo del ser vivo en general », sino su « diferencia específica ». Al respecto, sostiene Derrida, « La diferencia específica o el atributo del vivo del hombre en su vida de ser vivo, en su vida desnuda, si quieren, es ser político » (Derrida 2008: 438). Por lo tanto, la *zoe* es, para Derrida, calificada, no desnuda.

4. El biopoder no constituye una novedad; al respecto, no podemos hablar, entonces, de un umbral. La relación entre la *zoe* y lo político se inscribe en una tradición, la de las relaciones entre *zoe* y *logos*, en la que la *Política* de Aristóteles, puede situarse entre el « *fiat* » del *Génesis* y el *incipit* del *Evangelio de Juan*.

Veamos al respecto una serie de referencias textuales :

« Dicho de otro modo, es zoo-político, ésa es su definición esencial, es lo que le es propio, idion ; lo que es propio del hombre es la política; lo que es propio de ese ser vivo que es el hombre es la política, por lo tanto, el hombre es inmediatamente zoo-político, en su vida misma, y la distinción entre bio-política y zoo-política no funciona aquí en absoluto –por lo demás, ni Heidegger ni Foucault se detienen en esa distinción y es evidente que, en Aristóteles, ya hay un pensamiento para lo que se denomina hoy lo «zoopolítico» o lo «biopolítico». Eso no quiere decir –lo sugerí la última vez e insisto hoy en ello–, eso no quiere decir, naturalmente, que Aristóteles ya hubiese previsto, pensado, comprendido, analizado todas las figuras de lo zoopolítico o de lo biopolítico de hoy: sería absurdo pensarlo. Pero, en cuanto a la estructura biopolítica o zoopolítica, Aristóteles la nombra; ésta ya está ahí, y ahí es donde se abre el debate. » (Derrida 2008 : 462-463)

« el hombre como animal político es indisociable de la definición del hombre como aquel que tiene el *logos*, *logon echon* » (Derrida 2008 : 460).

« es evidente que, cuando Heidegger, por una parte , condena el biologismo (y visiblemente el biologismo moderno) y, por otra parte , denuncia el zoologismo de una definición del hombre como *zoon logon echon* o, a fortiori , como *zoon politikon* como metafísica e insuficientemente cuestionante, apunta exactamente en el sentido de toda esta configuración presuntamente inédita que Agamben reconoce a Foucault el mérito de haber inaugurado » (Derrida 2008 : 431).

4. Consideraciones críticas, a modo de conclusión:

A la luz del panorama que hemos delineado, donde las intersecciones entre estos tres autores han dado lugar a no pocas tergiversaciones y malentendidos, nos parecen necesarias las siguientes consideraciones críticas:

1. Soberanía y biopoder: las “ambigüedades” de Foucault.

Acerca de las relaciones entre soberanía y biopoder es necesario prestar particular atención a lo que hemos llamado la cronología del paradigma biopolítico. En efecto, en el apartado final de *La Volonté de savoir* (Foucault 1986a, pp. 181, 183-184), Foucault se expresa tanto en términos de “substitución” como de “recubrimiento”. Ello ha dado lugar a críticas e interpretaciones. En este sentido, se le atribuyó la idea de que deberíamos hablar de una época de la soberanía, de otra de las disciplinas y finalmente de otra de la biopolítica con una relación de sucesividad entre ellas. Estas ambigüedades quedan finalmente despejadas en los cursos biopolíticos de Foucault editados recién en el año 2004 —y, por lo tanto, posteriores, en cuanto a su publicación, al primer volumen de la serie *Homo sacer* y también al seminario de Derrida. Especialmente en *Sécurité, territoire, population*, Foucault sostiene, en efecto, que las relaciones entre soberanía, disciplinas y biopolítica o, literalmente, lo legal, lo disciplinario y la seguridad no deben entenderse en términos sucesivos, sino complementarios, no sólo en cuanto concierne a la Modernidad, sino también a la Época clásica y al Medioevo (Foucault 2004a: 10-11). Estas afirmaciones como vemos, relativizan el alcance de la expresión “umbral de la Modernidad biológica” de *La Volonté de savoir* que ha sido particularmente relevante en las lecturas de Derrida y Agamben, y han dado lugar a algunas de sus críticas al trabajo de Foucault.

2. La vida desnuda: las “ambigüedades” de Agamben.

Respecto de la noción agambeniana de “vida desnuda”, que Derrida critica porque, en su opinión, Agamben la hace equivalente a la *zoe* de los griegos, vale la pena retomar literalmente un breve párrafo de *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*:

[...] esta vida no es simplemente la vida natural reproductiva, la *zōé* de los griegos, ni el *bíos*, una forma de vida calificada. Ella es, más bien, la vida desnuda del *homo sacer* y del *wargus*, una zona de indiferencia y de tránsito continuo entre el hombre y la bestia, la naturaleza y la cultura. (Agamben : 1995 : 121)

Aclarado este punto y en cierto sentido a contrapelo, también es necesario señalar, que el propio Agamben ha dado pié a las tergiversaciones. A pocas páginas de distancia del texto que acabamos de citar nos encontramos con el siguiente: “[...] la naciente democracia europea ponía al centro de su lucha con el absolutismo no el *bíos*, la vida calificada del ciudadano, sino la *zōé*, la vida desnuda en su anonimato [...]” (Agamben 1995 : 137). Una lectura atenta de los textos elimina, sin embargo, la posible inconsistencia. En efecto, aunque la expresión “vida desnuda” aparezca aquí como una aposición de *zōé*, es necesario tener en cuenta que el texto continúa diciendo “atrapada como tal en el bando soberano”. La vida desnuda, entonces, es la vida natural pero en cuanto objeto de la relación política de soberanía. La vida desnuda es, en este sentido, la vida *abandonada*.

También hay que subrayar que, en sus trabajos posteriores, como vimos, Agamben sostendrá que lo político no es ni un *bíos*, ni una *zōé*, sino la dimensión que la inoperosidad de la contemplación, desactivando las praxis lingüísticas y corpóreas, materiales e inmatrimales, abre y asigna continuamente a lo viviente (Agamben 2007 : 274).

3. La distinción entre *bíos* y *zōe*:

Al respecto, nos parecen acertadas las observaciones de Derrida acerca de que no nos encontramos ante una distinción tajante y constante. En cuanto concierne a

Foucault, sin embargo, debemos tener en cuenta que no usa nunca esta distinción para articular su noción de biopolítica. Foucault recurre a esta distinción, como podemos ver en la siguiente cita que corresponde a uno de sus cursos recientemente publicados, pero es utilizada en otro contexto y con otra finalidad, para hablar de las *artes de existencia* :

Como sabemos, los griegos tienen dos verbos que nosotros traducimos un solo y único término: ‘vivir’. Tenemos el verbo *zen* que quiere decir: tener la propiedad de vivir, la cualidad de ser viviente. Los animales efectivamente viven en este sentido de *zen*. Además, tenemos el verbo *bioun*, que quiere decir: pasar la vida y que se relaciona con la manera de vivir, la manera de llevarla, de conducirla, la manera en que ella puede ser calificada de dichosa o desgraciada. El *bios* es algo que puede ser bueno o malo, mientras que la vida que lleva porque es un ser viviente nos es dada simplemente por la naturaleza. El *bios* es la vida calificable, la vida con sus accidentes, con sus necesidades, pero también la vida tal como la podemos hacer uno mismo, decidirla uno mismo (Foucault 2014: 37-38).

Por otro lado, respecto de la distinción entre *bíos* y *zoé*, como han observado los filólogos desde la época del Renacimiento, es necesario tener presente que ésta no se superpone con la separación en hombres y animales. Ella expresa, más bien, la distinción en una vida que perdura (la *zoé*) y las formas finitas de la vida (*bíos*).

4. Politicidad y lenguaje:

Lo que hemos denominado, respecto del pensamiento de Foucault, el pasaje e la *langue* a la *parole* marca, a nuestro modo de ver, una dirección de pensamiento que, por un lado, lo separa de Agamben, en la medida en que la *dramática del discurso* busca abordar los actos de habla en términos no performativos. Por otro lado, esta distancia separa también a Foucault de Heidegger, a pesar de la intención derridiana de situarlo en ella.

5. « Animal político » no es una definición del hombre.

Por último, hay que tener en cuenta que la expresión « animal político » no es, como se supone en los tres autores abordados, una definición del hombre.⁴

Para terminar, me gustaría citar nuevamente a Derrida y retomar la pregunta planteada en su seminario del 2003 :

¿Llegaremos alguna vez a desenredar, en nuestros enredos, conseguiremos desenmarañar, desembrollar, por así decirlo, conseguiremos arreglárnoslas algún día entre zoología y biología? ¿Entre lo zoológico y lo biológico, entre estas dos palabras griegas, que son más que palabras y que se traducen ambas por «vida», *zōé* y *bíos*? (Derrida 2008: 407).

Bibliografía

Agamben, Giorgio

1989: *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino.

1995: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.

1998: *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino.

2003: *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino.

2007: *Il Regno e la Gloria*, Neri Pozza, Vicenza.

2008: *Il sacramento del linguaggio*, Laterza, Bari.

Castro, Edgardo

2011: *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, Unipe Editorial Universitaria, La Plata.

2011: *Diccionario Foucault. Temas, conceptos, autores*, Siglo XXI, Buenos Aires.

2013: “Animales políticos: el tiempo de la vida y la politicidad del hombre”, *Quadranti – Rivista Internazionale di filosofia contemporanea*. Salerno: Università di Salerno. 2013 vol.I n°I. p14 - 30.

Derrida, Jacques:

2008: *Séminaire: La Bête et le Souverain, vol. I: 2001-2002*, Galilée, Paris. Trad. esp. de Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2010.

Foucault, Michel

⁴ Acerca de este punto y del siguiente, cf. Castro 2013.

- 1984: *L'Archéologie du savoir*, 1er. ed.: 1969, Gallimard, Paris.
- 1986a: *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*, 1er. ed.: 1976, Gallimard, Paris.
- 1986b: *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, 1er. ed.: 1966, Gallimard, Paris.
- 1987: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, 1er. Ed.: 1975, Gallimard, Paris.
- 1994: *Dits et écrits*, 4 vols., Gallimard, Paris.
- 1997: « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France 1975-1976*, Gallimard-Seuil, Paris.
- 2004a: *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Gallimard-Seuil, Paris.
- 2004b: *Naissance de la biopolitique Cours au Collège de France 1978-1979*, Gallimard-Seuil, Paris.
- 2008: *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Gallimard-Seuil, Paris.
- 2014: *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*, Seuil-Gallimard-EHESS, Paris.