

Biopolitics in Agamben: Zoé and Bios, an Approach to Life in Homo Sacer

Edwin Camilo Saavedra Espitia**

* El proyecto *homo sacer* de Agamben pone de manifiesto la noción de *nuda vida*, Una figura del derecho romano que permitía una exclusión justificada por una relación ambigua entre lo propiamente humano y lo que queda excluido de este. Tomando esta excepción desde el lenguaje con Aristóteles y la religión como factores que posibilitan esa exclusión, para después volverse objetiva en el código de derecho. Ese estado de excepción, se instituye en nuda vida, era una exclusión del orden jurídico un el fundamento oculto sobre el que reposaba todo el sistema político de los sistemas de derecho.

** PhD (c) Filosofía en Universidad Complutense de Madrid. Magíster en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, especialista en psicoanálisis y cultura ICJ. Licenciado en ciencias sociales, Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Docente Universidad Distrital Francisco José de Caldas. ORCID: 0000-0003-4749-3677. Correo electrónico: camilosaavedra304@gmail.com

*La biopolítica en Agamben: zoé y bíos, un acercamiento a la vida en el homo sacer**

Recibido: Agosto 15 de 2022 | Revisado: Septiembre 13 de 2022 | Aprobado: Junio 12 de 2023

Cómo citar este artículo: Saavedra, E.C. (2023). La biopolítica en Agamben: *Zoé y Bíos*, un acercamiento a la vida en el *Homo Sacer*. *Tesis Psicológica*, 18(1), 66-77. <https://doi.org/110.37511/tesis.v18n1a4>

ABSTRACT

Background: Biopolitics is one of the main categories of contemporary thought. Giorgio Agamben places it within the framework of an original exception, which has implications for the administration of life as a form of domination. This exception begins with a fundamental rupture that characterizes Western politics from its inception in the ancient world. Reflection: Agamben indicates this rupture in Greek thought, where they distinguished between zoé (mere natural life) and bíos (a particular form of life). This rupture allows us to understand the interest and implications of biopolitics for managing human life. The "origin" of the political is not the passage from an ontological original nature; rather, it revolves around the use of law in political community and the anomie that law produces: the sovereign exception. Conclusions: This distinction of nature has effects on the bare life of each human being, who is seen as a productive factor or subject to exclusion due to the privilege of a politics that orders people's lives through power. It is made clear how biopolitics remains an important category for understanding different dimensions of contemporary politics.

Keywords: Zoé, bios, bare life, politics, sovereign power, biopolitics.

RESUMEN

Antecedentes: La biopolítica es una de las categorías principales del pensamiento contemporáneo. Giorgio Agamben la ubica en el marco de una excepción originaria, que ha tenido implicaciones en la administración de la vida como forma de dominación. Esta excepción comienza por una ruptura fundamental que caracteriza a la política occidental desde su inicio en el mundo antiguo. Reflexión: Agamben indica esta ruptura en el pensamiento griego, estos distinguían entre zoé (la mera vida natural) y bíos (una forma de vida particular). Esta ruptura nos permite comprender el interés y las implicaciones de la biopolítica para gestionar la vida humana. El "origen" de lo político no es el paso de una naturaleza originaria ontológica, más bien esta gira en torno al uso de la ley en comunidad política y la anomía que la ley produce: la excepción soberana. Conclusiones: Esta distinción de naturaleza tiene efectos en la nuda vida de cada ser humano que es visto como factor productivo o de exclusión por el privilegio de una política que ordena por medio del poder la vida de las personas. Se deja claro cómo la biopolítica sigue siendo una categoría importante para entender diferentes dimensiones de la política contemporánea.

Palabras clave: Zoe, bios, nuda vida, política, poder soberano, biopolítica.

Introducción

Giorgio Agamben es un filósofo italiano, que amplió la visión de Heidegger, Benjamin, Foucault y Schmitt con una vasta erudición y referencias en metafísica, estética, ética y política, y uno de los filósofos políticos contemporáneos esenciales. Una de sus principales críticas es al corazón de la ley, la normatividad, los gobiernos y la soberanía de los Estados. Su análisis sobre esta última se volvió particularmente influyente después de los eventos del 11 de septiembre de 2001, y su trabajo ha crecido en relevancia e influencia desde la crisis financiera global de 2008 —“estado de emergencia” (que como dicen las tesis marxistas no es la excepción sino la regla)— que indica cómo la democracia ha sido domesticada y controlada por esta excepción y el control de masas. El proyecto homo sacer comenzó con su análisis del poder soberano como poder sobre la “vida”, basado en gran medida en el concepto de biopolítica de Foucault, lo cual se puede evidenciar en la siguiente afirmación: “durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal vivo con la capacidad adicional para la existencia política; el hombre moderno es un animal cuya política cuestiona su existencia como ser vivo” (Agamben, 1998, p. 11). Por medio del seguimiento de la discusión hasta la definición decisiva de Aristóteles y la observación de Foucault, Agamben se decidió por el análisis de Hannah Arendt (1982) sobre el proceso por el cual la vida biológica ocupa “el centro mismo de la escena política de la modernidad”¹.

1 Es importante, para el pensamiento contemporáneo, la interpretación de Heidegger sobre la esencia de la técnica moderna y cómo esta incide en nuestra existencia y maneras de vivir. Nuestra época correspondería a la de la “imagen del mundo”, una imagen ante todo versada en la representación de lo ente y de la naturaleza, dado que en ella la “totalidad de lo vivo” ha sido llevada a la condición de lo “puesto” para su uso y aprovechamiento de las existencias, al punto que la naturaleza *aparecería* ante todo como una “gigan-

tesca estación de servicio” y el hombre como simple “recurso humano”. La interpretación de Heidegger, sin embargo, contiene una caída del ser humano al quedar fijado en lo ente y en la modernidad como representación, que se acerca con el uso de la técnica. Este fenómeno de la modernidad, del imperar de la esencia de la técnica, y la racionalidad meramente calculadora que le expropia, tiene ante todo un carácter ontológico, pues con él se describiría el último estado de la historia de la metafísica como historia del nihilismo (cf. Heidegger, 2000, pp. 259-297).

Agamben identifica cómo los dos elementos en la obra de Foucault —técnicas políticas del Estado y tecnologías del yo, podríamos decir “sujeción” y “subjetivación”—, entran en una estructura doble del poder moderno como foco de análisis para entender la política contemporánea. Agamben (1998) se ubica a sí mismo y a su proyecto en este nexo significativo: “La presente investigación se refiere precisamente a ese punto oculto en que confluyen el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder” (p. 15). Este vínculo entre el poder institucional y el ejercicio de dominación se amalgama en la educación. La teoría del poder biopolítico, con un amplio trasfondo histórico, encuentra la relación entre educación, sistema de manipulación y ejercicio de la obediencia con el cual los teóricos de la educación pueden entender la diferencia y la transición que conlleva la dinámica del poder en la vida humana.

El mismo Foucault entendió bien la importancia de la educación en términos de poder disciplinario al referirse a la dirección de “los medios correctos de entrenamiento” en *Disciplina y poder*; más adelante, en su trabajo sobre la gobernabilidad neoliberal, proporcionó una discusión extensa del teórico estadounidense del capital humano, Gary Becker. El desarrollo histórico de la educación parece bastante central para el análisis de Foucault de la modernidad política que Agamben sitúa como un lugar de la excepción originaria que empieza a darse con el par condicional fundamental de la política

occidental que no es el de amigo/enemigo, sino el de la *nuda vida*/existencia política, zoé/bíos, exclusión/inclusión.

Estas categorías son claves en la biopolítica en la que se suscribe Agamben como condición del entendimiento político contemporáneo. Esta emerge en Foucault (1999), uno de los primeros pensadores, que utiliza la expresión biopolítica para describir aquella “forma en que, a partir del siglo XVIII, se han intentado racionalizar los problemas que planteaban a la práctica gubernamental fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población” (p. 209). Foucault introdujo el concepto de biopolítica en la conferencia *Las mallas del poder*, de 1976, en la que describió un análisis de la noción de poder libre de la comprensión estrechamente jurídica-represiva de la ley, donde dividió en dos las invenciones de la tecnología política (con énfasis en los siglos XVII-XVIII): el desarrollo de la tecnología se enfocaría en la «disciplina». Esta es, en el fondo, el mecanismo de poder por el cual se llega a controlar la vida biológica de los cuerpos, individuales y sociales, que lleva a una organización del tejido social e individual conforme a las estructuras de sentido que el poder impone². A grandes rasgos, una especie de cuerpo y vida organizados por el poder político. Existe asimismo otra tecnología política, de invención algo posterior, que no se dirige a los individuos aisladamente sino a las poblaciones humanas. En efecto, afirma Foucault (1999), paralelamente a la aparición de una anatomía política:

se descubre que sobre lo que se ejerce el poder es sobre la población, que no quiere decir simplemente un grupo humano numeroso, sino seres vivos atravesados, mandados y regidos por procesos y leyes biológi-

2 Las reflexiones sobre el poder de la técnica no solo en su aspecto político sino en sus implicaciones en el desarrollo de la técnica moderna y su conquista en la naturaleza son abordadas por Saavedra & Cortés (2021).

cas [...] En este momento se inventó [...] la biopolítica (pp. 245-246).

En resumen, los avances en las ciencias naturales han derivado no solo en un dominio de la naturaleza, sino que se han incorporado en la política al ejercicio del poder en la regulación y dominación de los cuerpos humanos en una “anatomopolítica” que deriva directamente en la biopolítica como factor de poder dominante.

Esta relación entre la disciplina y vida en Foucault³ deriva, a su vez, en el poder soberano o el poder jurídico-institucional, como él también lo llama; tiene consecuencias en cómo se administran la vida y la muerte. Sin embargo, en la medida en que el soberano ejerce su derecho a la vida solo ejecutando su derecho a matar, o absteniéndose de matar, el derecho soberano como poder de vida y muerte es en realidad el derecho a quitar la vida o dejar vivir (Foucault, 2006, p. 164). Por lo tanto, el poder soberano se impone principalmente como un medio de la vida social e individual. “El poder era ante todo derecho de captación de las cosas, del tiempo, los cuerpos y finalmente la vida; culminaba en el privilegio de apoderarse de esta para suprimirla” (Foucault, 2006, p. 164). A través del mecanismo de sustracción, un derecho de apropiación de una parte de la riqueza, un impuesto sobre los productos, bienes y servicios, trabajo y sangre, gravado sobre los súbditos, “Pero un poder que tiene como tarea tomar la vida a su cargo necesita mecanismos continuos, reguladores y correctivos. Ya no se trata de hacer jugar la muerte

3 Han sido varios los teóricos de la biopolítica que, reconociendo la importancia de la perspectiva abierta por Foucault para el acercamiento al problema del “ingreso de la vida en los cálculos políticos” no han dejado de advertir las dificultades o aporías que esta hermenéutica de la modernidad política traería consigo, por no hablar de aquellos que, como Habermas (1989, pp. 180-185), también critican este dominio y manera de emplazamiento desde otros horizontes de comprensión.

en el campo de la soberanía, sino de distribuir lo viviente en un domino de valor de utilidad” (Foucault, 2006, p. 174). Poco a poco, el poder soberano violento ha sido reemplazado por el poder que Foucault llamó biopoder. En este ya no se trata de poner en juego la muerte en el campo de la soberanía, sino de distribuir lo vivo en el campo del valor y la utilidad. Su tarea es hacerse cargo de la vida que necesita un mecanismo regulador y correctivo continuo.

La distinción zoé y bíos

En esa línea de interpretación del poder soberano se suscribe Agamben (2006) con el *homo sacer*, que señala que los antiguos griegos tenían dos términos diferentes para la vida: *bíos*, que denota “la forma o manera de vivir propia de un individuo o grupo”, y *zoé*, que describía “el simple hecho de vivir común a todos los seres vivos”:

Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra *vida*. Se servían de dos terminos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un término *zoé*, que expresaba el simple hecho de vivir, como a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bios*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo (p. 9).

La distinción entre forma de vida y vida desnuda se reflejó en la definición griega del *bíos*; la vida natural (*zoé*) debe ser excluida del ámbito público y confinada al espacio excluible de lo privado, vinculada al lugar de la casa (*oikos*), de esta manera, se supone, hay una vida elemental, natural separable y distinta de la vida propia o personal. Una diferencia radical tomada de Aristóteles (la comunidad perfecta), que tiene como premisa el vivir bien en comunidad, casi por encima de la existencia o la vida natural. La distinción comienza cuando la reflexión por la comunidad busca dar los principios de una comunidad política, con lo que se

crea una denotación entre lo que se encuentra dentro y fuera de la *polis* y lo que debe girar en torno a ella.

Citando un pasaje de *Política*: que se convertiría en canónico para la tradición política de Occidente, Agamben indicó como en Aristóteles el hombre o el ser humano “nace con respecto a la vida, pero existe esencialmente con respecto a la buena vida.” (Agamben, 2006, p. 10), que es la vida en comunidad. La articulación política de la buena vida es así definida por Aristóteles⁴ como distinta y dependiente de la *zoé*. Según Agamben, el foco de la tradición política históricamente ha sido la indagación, la contemplación, la forma de la buena vida. Se sabe históricamente que para el mundo griego, el hombre se reconoce por el uso que hace del logos, caracterizado por el lenguaje, que se diferencia de otros animales que utilizan el sonido o la voz –phone–. En la *polis* se manifiesta, entonces, la característica propiamente humana de poder distinguir, a través del lenguaje, entre lo bueno y lo malo, así como entre lo justo e injusto. De este modo, lo que se pone en evidencia es que, desde los comienzos de la tradición, la política es pensada a partir de un paso decisivo del mero vivir al vivir bien.

Agamben expresa una fórmula singular según la cual la “exclusión inclusiva”, la excepción de la *zoé* en la *polis* y la política se conciben como el lugar en el que “Lo humano y lo inhumano son solamente dos vectores en el campo de fuerza de lo viviente. Y este campo es integralmente

4 Surge también de la interpretación aristotélica el problema de la esclavitud. Podemos notar la descripción que Aristóteles nos da en *Política* (cf. I, capítulo 7; III, capítulos 4, 9 y 17, junto con la *Ética* de *Nicománo*, V, 1134a-b), la *pólis*, se entiende como aquella comunidad de hombres libres en vistas de la vida buena o *eudaimonía* (Felicidad), donde la política es el ejercicio común y recíproco del poder conciudadano y coparticipación en el desarrollo de la ley de la ciudad, las magistraturas y honores.

histórico, si es verdad que se da historia de todo aquello de lo cual se da vida” (Agamben, 2006, p. 18). Tal vivir esta expresado en una noción del vivirse bien en la comunidad: “que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien” (Política, 1252b).

Dicha connotación, en la que de alguna manera hay una separación entre naturaleza y sociedad, puede ser entendida también como la necesidad de una ley común para el establecimiento de una comunidad política. Parece ser que en el fondo del surgimiento de la *polis* la necesidad de crear un espacio donde los seres humanos puedan vivir juntos remite una separación de la vida individual y colectiva, donde es necesario contar con la ley. La ley establece una diferencia entre lo que se encuentra dentro y fuera de ella, en lo que puede y deber ser vivido.

Una interpretación de la ley en Platón

En ese sentido reflexionó Platón: el papel que tiene la vida, el político-tejedor, en efecto, no solo gobierna directamente a los hombres, pues lo hace a través de las artes o técnicas de persuasión, sino, sobre todo, gobierna sometiéndose él mismo a la soberanía de la ley —a través de la cual solo se puede prescribir lo bueno en términos generales, sin contemplar nunca los casos particulares—. De ahí que *este* tipo de político, cuya soberanía está doblemente mediada, no sea capaz de darle a cada cual lo mejor, *absolutamente hablando*, de modo directo (Política, 295a).

A este político-tejedor se le atribuyen amplias facultades; en efecto, es una forma de “gobierno de los hombres” que no solo “conoce el punto de partida y la puesta en marcha, en lo que toca a la oportunidad y la inoportunidad, de los más importantes asuntos de la ciudad” sino, sobre todo, cuyo —entretejer— tiene por función primordial tomar a su cuidado el “conjunto de lo que

contribuye o atañe a la vida” (Aristóteles, 307e). El político-tejedor de Platón, en este sentido, no solo se ocupa de entretejer los diversos caracteres humanos para dar forma a las distintas “formas de vida” (bíos) sino, antes de eso, es aquel que gobierna la “vida-desnuda” (zoé) de los habitantes de la *pólis*; pues solo a partir de este presupuesto resulta comprensible que a este político se le atribuya la facultad de eliminar con la muerte, el exilio o la esclavitud a quienes se muestren incapaces de participar de la excelencia (República, 308e y 410a), en tanto sí se le permite someter a quienes se muestren aptos para ser educados en la virtud a una serie de dispositivos orientados a asegurar su propia felicidad —ante todo, el matrimonio y la procreación, racionalmente calculados— (República, 545d).

También en *Leyes*, Platón demarca el hecho constitutivo de estas en el marco en el cual el código penal será el regente en dicha determinación de vida común de lo que existe dentro y fuera de la ciudad, en el libro IX de las leyes, explicó que resultaría vergonzoso instituir un código penal en una ciudad donde todos han recibido una educación tan cuidada y, por tanto, deberían ser incapaces de cometer delitos. Sin embargo, teniendo en cuenta que se legisla para hombres y que se realiza esta distinción entre las formas de vida, es conveniente saber que estos a su vez se equivocan y pueden infringir algunas nociones ya determinadas, que enfatizan esta separación, que Agamben expresó como la escisión originaria.

De acuerdo con esto, el análisis del ateniense (teniendo en cuenta que uno de los pilares de la teoría platónica es la correspondencia, lo igual conoce lo igual), empieza cuando el punto en que se analiza es que todo acto justo es al mismo tiempo bello. Una acción justa es también bella, pero ¿sería bello también un sufrimiento justo? El sufrimiento parece, por naturaleza, feo. Las disposiciones legales que establecen las sanciones parecen justas, pero también implican las más

feas de las torturas. ¿Existe entonces una contradicción entre la justicia y la belleza? Parece ser así. Sin embargo, el ateniense intentar conciliar ambos términos. Injusticia es “el imperio en el alma del arrebatado, del miedo, del placer, del dolor, de las envidias y de las concupiscencias, tanto si causa daño como si no”. Justicia, en cambio, es todo lo que se hace “conforme al criterio de lo mejor” (Leyes, 863e) tanto aplicado al alma del hombre como a la ciudad en su conjunto, “aun en el caso de que se produzca algún perjuicio” (Leyes, 864 a). La justicia, por tanto, es afín a la belleza, aunque produzca sufrimiento o daño pues está hecha conforme al criterio de lo mejor. Unido también a ese sentido de la comunidad y del mejor desarrollo para la *polis*, es decir para la vida común.

La presencia y el reconocimiento de la ley y de la justicia garantizan la igualdad necesaria que impide que, en un espacio que se encuentre reglado por ella, prime el interés individual en detrimento de la vida en común. Otro ejemplo en ese sentido es el momento crucial de la discusión que Sócrates y Calicles sostienen en *Gorgias*. Sin entrar en mayores detalles sobre la discusión (ya que dicho texto la amerita, y tan solo se utiliza en el presente escrito como referente), en este diálogo se contraponen una visión socrática de vida en común, que depende del reconocimiento de la ley para su funcionamiento, y otra visión, propuesta por Calicles, que afirma la desigualdad natural de los hombres al proclamar que “es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es” (*Gorgias*, 483d). Para Sócrates, la posición de Calicles puede ser rebatida cuestionándola en sus mismos cimientos. Lo que Sócrates pregunta es cómo puede gobernar aquel que no puede gobernarse a sí mismo. Esto, traído al tema que estamos considerando, es tanto como decir que aquel que es dominado por sus deseos e intereses particulares va en detrimento de la existencia de una vida en común. Entonces

se pone de presente que la ley no puede ser personificada, es decir, no puede ser reducida a un solo individuo, como parece proponer Calicles. Por eso en la fundación de la política está presente una línea que divide la mera vida, guiada por la fuerza que le otorga la naturaleza, y la vida propiamente política, que tiene como soporte la ley.

La ley como excepción política

Ahora bien, si se acepta el rol fundamental de la excepción en la política, se entrevé que la relación de la ley con la vida no es primariamente de aplicación, sino de separación y ausencia:

Todo transcurre como si tanto el derecho como el *logos* tuviera necesidad de una zona anómica (o alógica) de suspensión para poder fundar su referencia al mundo de la vida. El derecho parece poder subsistir sólo a través de una captura de la anomia... para el derecho, este espacio vacío es el estado de excepción como dimensión constitutiva (Agamben, 2003, p. 115).

Lo crucial ya no es que la ley sea aplicada sobre la vida, sino que la primera abandona a la segunda y la deja expuesta en el umbral en que vida y derecho son prácticamente indistinguibles. Agamben llama a esta exposición de la vida el estado de excepción, una situación de *bando*. El individuo que se halla en esta situación está por fuera del aparato legal, de la ley, pero, simultáneamente, establece una relación casi dialéctica, dado que su contexto solo es pensable bajo el poder soberano y, por lo tanto, debe estar siempre en busca de ella. En el bando, la ley y la vida tienden a identificarse plenamente. Por eso interesa que en esta situación dialéctica en la que la ley no pierde su vigencia, ella se “aplica desaplicándose”. En el Estado, la ley mantiene su eficacia aun cuando es suspendida y, a la vez, decretos que no tienen validez de ley adquieren, en este contexto, una fuerza de obligación:

El estado de excepción es un espacio anómico en el que se pone en juego una fuerza-de-ley sin ley (que debería por lo tanto, escribir: fuerza-de-): Una “fuerza-de-“ semejante, en la cual la potencia y el acto son separados radicalmente, es ciertamente algo así como un elemento místico o, sobre todo, una *fictio* a través de la cual el derecho busca anexarse la propia anomia (Agamben, 2003, p. 81).

La aplicación de la ley de tal manera en la que la separación originaria de la vida constituye todo el aparato normativo legal ubica la vida misma en un espacio en el cual esta misma está indeterminada. Esto justifica siempre la vinculación activa de la violencia: “En tanto que la violencia que es medio para la posición del derecho no abandona nunca su propia relación con este y asienta así el derecho como poder (*Macht*) que permanece íntimamente y necesariamente ligado a ella” (Agamben, 2003, p. 118).

De esta manera la connotada dependencia de exclusión es verdaderamente una relación de exclusión-inclusión, y así se caracteriza la *exceptio*. Por eso, para mostrar que la vida siempre ha estado incluida en la política, Agamben encuentra cómo en la escisión originaria tiene su principal afluente en la política griega como lugar en que el vivir debe transformarse en vivir bien. Así puede entenderse en qué sentido la *zoé* se incluye por exclusión en la vida de la polis. Lo que Agamben trae a colación es justamente que la existencia de la política está determinada por la exclusión de la vida natural. Pero, además, empieza a entrever que esta concepción de la política está asociada, desde Aristóteles, a la idea misma de humanidad. En cierto sentido, lo propiamente humano solo lo es en el ámbito de la esfera pública. La salida de la barbaridad del estado pre-político permite el ingreso a una vida cualificada. Ahora bien, dicha argumentación consiste en señalar que lo que se presenta en el mecanismo de exclusión característico de

la política occidental es realmente una implicación de la vida natural.

Del mismo modo, Agamben argumenta contra la tradición *del* estado de naturaleza como condición originaria anterior a la ley. Según Agamben (1998), el estado de naturaleza en Hobbes es de hecho análogo al estado de excepción: “en Hobbes, el estado de naturaleza sobrevive, en el poder soberano, que es el único que conserva su *ius contra omnes* natural. La soberanía se presenta, pues, como incorporación del estado de naturaleza” (p. 51). Era perfectamente consciente de que el estado de naturaleza no necesariamente tiene que ser concebido como una época real, sino como un principio interno al Estado revelado en la naturaleza.

Por eso encontramos que esta formulación tiene implicaciones directas en el derecho y en el Estado, y surge un análisis conceptual de la estructura de la excepción en su sentido original y en su desarrollo actual:

Por otra parte, si la excepción es el dispositivo original a través del cual el derecho se refiere a la vida y la incluye dentro de sí por medio de la propia suspensión, entonces una teoría del estado de excepción es condición preliminar para definir la relación que liga y al mismo tiempo abandona lo viviente en manos del derecho. Es esta tierra de nadie entre el derecho público y el hecho político, y entre el orden jurídico y la vida, aquello que la presente investigación se propone indagar (Agamben, 2003, p. 24).

Inclusión-exclusión y la *nuda vida*

Dicha excepción da entender que lo político no se concibe como exclusión absoluta del mero vivir, sino como el lugar en el que la vida humana debe convertirse en buen vivir —el hombre,

definido como “animal viviente y, además, capaz de existencia política”, debe suprimir aquello que lo caracteriza como mero viviente de la naturaleza, para realizar aquello que lo distingue como hombre—. El paralelismo de inclusión y exclusión, o excepción, presupone una inserción de aquello que se debe suprimir, superación de una instalación que a su vez supone una supresión, para que a su vez pueda pertenecer a la vida política. Se expresa así la vinculación inclusiva que mantiene su posición definitiva en el ser viviente que posee el lenguaje y, a su vez, el hecho de que el lugar de la vida política, sea el espacio de la *polis*, como el paso que se da de la *phone* —sonido articulado—, por medio del cual el ser humano manifiesta su relación con el sentir, al lenguaje, propio del hombre, de lo que deriva el lugar donde lo justo y lo injusto tienen su expresión enunciativa, discursiva y política:

No es, pues, un azar que un pasaje de la Política sitúe el lugar -propio de la polis en el paso de la voz al lenguaje. El nexa entre nuda vida y política es el mismo que la definición metafísica⁵ del hombre como viviente que posee el lenguaje busca en la articulación entre *phone* y *logos* (Agamben, 2003, p. 17).

Por eso podríamos afirmar que el ámbito político tiene una inferencia en lo que el autor denomina la *nuda vida*: “la politización de la nuda vida es la tarea metafísica por excelencia en la cual se decide acerca de la humanidad del ser vivo hombre” (Agamben, 1998, p. 18). Así, desde la premisa de que la política se asocia con una idea de humanidad, encontramos como dicha premisa tiene una relación directa con la

nuda vida: al definir la pertenencia a la comunidad, presupone la exclusión de aquello que no puede ser representado bajo tal idea y se concibe en términos de *nuda vida*.

Así la vida se caracteriza en lugar entre lo humano y lo no humano, incluida sólo por exclusión, en el ámbito de lo público a su vez, exenta de la existencia política. La nuda vida es, pues, aquello que, al no poder ser incluido de ninguna manera, “se incluye en la forma de la excepción” (Agamben, 1998, p. 38.) Si retornamos a la demarcación característica de la política occidental, (como lo hemos indicado con anterioridad), concebimos que tal separación de la vida política y el vivir bien tenga una connotación que abarca un sistema más allá de lo que la misma sociedad puede controlar. Si como propone Agamben, se piensa la relación entre la vida y la política a través de la forma de la excepción, se entrevé que ella se encuentra siempre incluida en el orden jurídico, en el derecho; la vida no está fuera de la ley, sino que se ubica en el umbral de la *exceptio*, donde ella permanece dentro y fuera del orden jurídico. Por eso se hace evidente que si la política se piensa a través del concepto de estado de excepción, la vida se encuentra desde un principio en la base de la soberanía.

El derecho no tiene otra vida que la que consigue integrar dentro de sí a través de la exclusión inclusiva de la *exceptio*: se nutre de ésta y sin ella es letra muerta. En este sentido realmente el derecho “no tiene por sí mismo ninguna existencia, pero su ser es la vida misma de los hombres” (Agamben, 1998, p. 40).

De esta manera también podemos evidenciar cómo, por medio de esta escisión, el poder soberano es partícipe de la constitución del cuerpo biopolítico de la población. En otras palabras, la forma estatal de la soberanía se funda en la exclusión-inclusión de la *nuda vida* en el campo de la política. Así, el paradigma del Estado de excepción, sobre el que el poder soberano decide,

5 Para Aristóteles: “Solo el hombre, entre los vivientes, posee el lenguaje. La voz es signo de dolor y del placer, y, por eso, la tienen también el resto de los vivientes (su naturaleza ha llegado, en efecto, hasta la sensación del dolor y del placer y a transmitírsela unos a otros); pero el lenguaje existe para manifestar lo conveniente y lo inconveniente, así como lo justo y lo injusto” (Política I, 2, 1253a 10; VII, 12, 1332b 4).

se afirma como fundamento de la política occidental contemporánea. Esto significa que la vida humana queda inscrita en el orden jurídico solo bajo la condición de ser a la vez excluida, es una vida a la que se puede matar sin cometer delito alguno y que tiene como rasgo la violencia.

En *La condición humana*, Hannah Arendt (1982) sostiene que la vida biológica de los hombres comienza a ocupar un lugar central en el ámbito de la política en la modernidad relacionando con “La decadencia de la Nación-Estado y el final de los Derechos del Hombre” (1982), que ponen de manifiesto el estrecho vínculo entre la crisis de las instituciones estatales y la del sujeto de esas instituciones: el hombre y el ciudadano.

Por eso notamos como Agamben vincula en la figura del derecho romano al mecanismo por el cual el poder soberano es fuente de exterminio sin contradecir su posición misma; es este mecanismo el que subyace a la política de occidente y lo sujeta directamente al derecho. Agamben ha captado este momento en el que el humano es despojado de su humanidad, nulificada su existencia y, por tanto, eliminable e utilizable según las necesidades políticas del soberano. Al introducir el *bíos* en la *polis*, el Estado moderno crea las condiciones, aparentemente contradictorias, tanto para el cuidado de la vida, sus condiciones óptimas, como para su simple eliminación. En la sociedad contemporánea, a diferencia de la antigua, la cuantificación de la muerte devendrá en su negación; es decir, en su desacralización que incluye todas las formas en las que la vida que no se incluye en el Estado puede ser exterminada. Esta justifica su existencia en su presencia masiva y continua, pero invisibiliza; la muerte domina el horizonte de existencia de las sociedades contemporáneas en una medida jamás antes conocida. Su dominio es correlativo a la vez que promueve la no significación individual ni grupal, y lo somete a una reducción numérica. La

estadística ha reemplazado la antigua presencia sagrada de la muerte:

Cuando sus fronteras se desvanecen y se hacen indeterminadas, la nuda vida que allí habitaba queda liberada en la ciudad y pasa a ser a la vez el sujeto y el objeto del ordenamiento político y de sus conflictos, el lugar único tanto de la organización del poder estatal como de la emancipación de él (Agamben, 1998, p. 19).

Por su parte, la tradición filosófica política clásica identifica la ley fundamentada en la voluntad divina, el derecho natural, los principios racionales universales o el contrato social, como efectos de la *nuda vida* y su exposición a la violencia como principio que da a la comunidad político-jurídica su fundamento. En el contexto de la biopolítica contemporánea entre ontología —con un aseguramiento en el reino de la naturaleza—, y política aparece la oscilación entre el mero hecho de estar vivo y la exclusión política, lo que deriva en la *nuda vida*, generando el horror de los campos de concentración en varios lugares de la tierra. *Nuda vida*, lo que en palabras del López (2018):

Son vidas desnudas, o *nudas vidas*, aquellas cuya fragilidad está expuesta a la muerte y al vejamen porque nadie puede interceder por ellas. Toda la estructura social y política está montada para que la *nuda vida* pueda ser posible, y no es que sea una vida previa a la *vida bios*, vida vivida dignamente, es desnuda porque la han desnudado (p. 237).

Conclusión

La política occidental desde sus orígenes no tiene como cimiento ni conceptos ni prácticas como la libertad o el desarrollo particular de la vida de cada uno de los seres que conforman la vida política. El aparato de control, como su nombre lo indica, es ejecutado sobre el poder soberano, autoritario que en la contingencia del ciudadano es la presencia-ausencia de la

nuda vida en la ciudad; es a partir de ella que se articula el ordenamiento político. La exclusión-inclusiva es la clave que nos permite desarticular la maquinaria del poder soberano, es la llave maestra que abre la puerta del brumoso comienzo en el que se trazaron las líneas de la vida y la muerte.

La relación entre *la nuda vida* y la ley es como la relación entre *zoé* y el *bíos politikos* en el pensamiento griego, una de exclusión inclusiva, o relación de no relación, pues la *nuda vida* está incluida en la ley solo en la medida en que está fuera de ella. Los consecuencia de esta relación jurídica es que la *nuda vida* está absolutamente expuesta a la muerte, pues puede ser asesinada por cualquier persona sin repercusión legal. No hay una *primera* vida como un hecho biológico natural y la anomia como estado de naturaleza, y *luego* su implicación en el derecho a través del estado de excepción. Al contrario, la posibilidad misma de distinguir vida y ley coincide con su articulación en la máquina biopolítica. La *nuda vida* es un producto de la máquina política y no algo que la preexiste en las leyes de la naturaleza,

sino dados por un soberano: “En la biopolítica moderna, soberano es aquel que decide sobre el valor o disvalor de la vida en tanto que tal” (Agamben, 1998, p. 180).

Como hemos venido planteando, desde los orígenes de la Grecia clásica, con incidencia en la contemporaneidad, el aseguramiento del reino natural y la necesidad de establecer unos preceptos claros para la vida comunitaria, prestando especial atención a Platón, Aristóteles y Foucault, se da a partir de la administración de toda vida, considerando también la aceleración producida por el desarrollo de la modernidad y la vida en los campos y la educación, con el progreso técnico que clausura de la modernidad, y tiene una distinción entre: *bíos* y *zoé*. Esta distinción de naturaleza tiene efectos en la *nuda vida* de cada ser humano que es visto como factor productivo o de exclusión por el privilegio de una política que ordena por medio del poder la vida de las personas. Se deja claro cómo la biopolítica sigue siendo una categoría importante para entender diferentes dimensiones de la política contemporánea.

Referencias

- Aristóteles. (2000). *Política* (Trad. José Luis Calvo). Gredos.
- Aristóteles. (1998). *Ética a Nicómaco* (Trad. Julio Pallí Bonet). Gredos.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. (Trad. Antonio Gimeno Cuspinera). Pre-textos.
- Agamben, G. (2003). *Estado de excepción. Homo sacer II, I*. Pre-textos.
- Agamben, G. (2006). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III* (Trad. Antonio Gimeno Cuspinera). Pretextos.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad* (Trad. Manuel Jiménez Redondo). Katz.
- Arendt, H. (1982). La decadencia de la Nación-Estado y el final de los Derechos del Hombre. En G. Soalana (Trad.), *Los orígenes del totalitarismo* (pp. 385-430). Alianza.
- Heidegger, M. (2000). Carta sobre el humanismo. En Cortes, H. & Leyte, A. (Trad.), *Hitos* (pp. 259-298). Alianza.
- Foucault, M. (1999). *Escritos esenciales. Estética, ética, hermenéutica*. Paidós.
- Foucault, M. (2006), *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber* (Trad. Ulises Guinazú). Siglo XXI Editores.
- López Herrera, J. (2018). Nuda vida y estado de excepción en Agamben como categorías de análisis para el conflicto colombiano. *CES Derecho*, 9(2), 237-266. <https://doi.org/10.21615/cesder.9.2.4>
- Platón. (2002). *Leyes* (Trads. Manuel Pabón y Manuel Fernández Galeano). Alianza.
- Platón. (1987). *Diálogos* (Trads. Carlos García Gual y Julio Calonge Ruiz). Gredos.
- Platón. (2000). República (Trad. Conrado Eggers Lan). En *Diálogos, vol. IV*. Gredos.
- Platón. (2005). Político (Trad. María Isabel Santa Cruz). En M.I. Santa Cruz (Trad.), *Diálogos, vol. V*. Gredos.
- Saavedra, C. & Cortés A. (2021). Reflexiones sobre la técnica: el mito de la Gorgona como la medusa moderna. *Trilogía. Ciencia Tecnología Sociedad*, 14(26). <https://doi.org/10.22430/21457778.1833>