

La paradoja bio-tanato-política y los mecanismos de seguridad

Dr. Emiliano Sacchi

El diagnóstico biopolítico

Intentar acercarse al significado de la biopolítica en Foucault significa tener que referirse a una serie discontinua, a la emergencia fragmentaria de esta problematización a lo largo y ancho de su escritura, de los textos póstumos y de quienes la prolongan en la actualidad. Sin embargo este escrito tiene intención de proponer una lectura posible centrada en los *mecanismos de seguridad* como clave para poder acceder a un diagnóstico de nuestra experiencia política presente signada por la paradoja de la biopolítica. Esta intención surge como consecuencia de un *cierto gesto filosófico* que el mismo Foucault llamara *actitud de modernidad*, un gesto entre Kant y Nietzsche.

De este modo, parece oportuno comenzar con un rodeo en torno a ese gesto filosófico. Un gesto que según Foucault podemos situar como acontecimiento filosófico en la respuesta dada por Kant en 1784 a la pregunta *Was ist Aufklärung?* Es en esta respuesta que aparece por primera vez la cuestión de la *actualidad* como problema filosófico. Si bien este texto no inaugura la reflexión sobre el presente, en cambio sí inaugura, sí encuentra toda su originalidad, en un modo de plantearse la relación con su mismo *presente* y su virtual *actualidad*. En los términos de Foucault lo que Kant funda es la posibilidad de una *ontología del presente* u *ontología de nosotros mismos*. La que decididamente no se puede considerar como una teoría, como una doctrina, ni siquiera como un cuerpo permanente de un saber que se acumula sino como «una *actitud*, como un *ethos*, como una *vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es, simultáneamente, un análisis histórico de los límites que nos son impuestos y un experimento de la posibilidad de rebasar esos mismos límites*» (Foucault, 1991)

Sin dudas esta actitud es una de las tareas imprescindibles que el pensamiento debe afrontar, es decir, pensar su propio presente de un modo sagital, lo que nos remite sin cesar a la tarea de pensar un porvenir posible. Se trata de lo que Deleuze llamaba lo Actual foucaultiano: «*Resulta que, para Foucault, lo que cuenta es la diferencia del presente y lo actual. Lo nuevo, lo interesante es lo actual. Lo actual no es lo que somos, sino más bien lo que devenimos, lo que estamos deviniendo, es decir el Otro, nuestro devenir-otro. El presente, por el contrario, es lo que somos y, por ello mismo, lo que estamos ya dejando de ser*» (Deleuze, 1986: 113-114)

Y es, precisamente, este *devenir-otro-de-lo-que-somos*, el que puede ser puesto en marcha a través del gesto kantiano que Foucault rescata y pone en el centro de su trabajo. En este sentido el pensamiento se presenta como una tarea de problematización. Actualizar nuestro pensamiento es ser capaces de formular una forma precisa de interrogación y, a través de esa formulación cuestionadora, de ese gesto interrogativo dar actualidad a nuestro presente. Es en esa diferencia, entre el presente y lo actual, donde Foucault se ha propuesto inscribir, tallar, marcar sus líneas, que de alguna forma pretenden interrogarnos crítica e históricamente

sobre nosotros mismos, interrogarnos sobre los límites de nuestra experiencia, sobre nuestros modos de pensar-nos y de no-pensar-nos, sobre lo pensado y lo impensado de nuestras prácticas y a través de esa brecha abierta dar *actualidad* a nuestro *presente*: ¿Qué tipo de experiencia somos capaces de realizar en nuestro presente? ¿Cómo se ha constituido esta experiencia? ¿Cómo es posible que seamos estos que somos?, y entonces también ¿Cómo es posible que devengamos otros? Es allí, en esa diferencia, en la que se torna imprescindible leer la cuestión de una *biopolítica*.

En términos de Deleuze, se trata de un pensamiento que se interesa por el presente y experimenta la posibilidad de actualizarlo, de permitirnos un devenir-otro. Por ello, la pregunta crítica debe ser llevada más allá de Kant a su *forma positiva* nietzscheana en el sentido de una indagación histórica que pretenda desprender de la contingencia de lo que somos la posibilidad de un devenir-otro. Nietzsche descubrió que la actividad particular de la filosofía consiste en el *trabajo del diagnóstico*: en la pregunta ¿Qué somos nosotros hoy? ¿Qué es este “hoy” en el cual vivimos? Pero a su vez descubrió en esta práctica ya una *terapéutica*, una *cura*. En este sentido, la ontología histórica de nosotros mismos realiza un diagnóstico que sólo cuenta con los signos que se dan en el presente y a la vez, señala, en lo que acontece, lo que produce una grieta en lo que somos, marca las *líneas de fragilidad*.

Pues bien, la *biopolítica* no es más que un signo entre tantos otros de nuestro presente. La diagnosis dice: nuestro presente ha devenido biopolítico. Se trata, por ello, de analizar la *proveniencia* (*Herkunft*) de tal signo y de permitir, de abrir un espacio posible para un *porvenir* (*Zu-kunft*). Así cuando Foucault afirma en ese celebre pasaje de *La voluntad de saber* que el hombre ha sido hasta la modernidad lo que era para Aristóteles pero que a partir de ella se ha transformado en un animal en cuya política esta puesta en juego su propia vida ser viviente (Foucault, 1976: 173), de lo que se trata es del presente: de la discontinuidad de éste con la historia y de los límites que nos impone. Como lo dijera en *Seguridad, Territorio y población*: los hombres occidentales han aprendido lo que ningún griego habría podido, a ser gobernados como una población de seres vivientes, como una multiplicidad biológica (Foucault, 2004a: 159). Si el diagnóstico en torno al presente pretende desbaratar el juego de los reconocimientos y de la necesidad, estos dos pasajes celebres implican que no hay necesidad alguna en la experiencia biopolítica del presente, no se trata del desplegamiento teleológico de un origen, se trata de azares y de fuerzas. Pero, por ello mismo, de interrogarnos crítica e históricamente sobre los modos en que la vida ha sido y es puesta en juego en la modernidad occidental a través de unos mecanismos que la producen e intensifican a la vez que la destruyen y aniquilan. Es justamente a través de la brecha abierta por ese gesto interrogativo que es posible dar *actualidad* a nuestro *presente* y preguntarse entonces ¿Cómo es posible que devengamos otros? ¿Cómo es posible otra política de la vida?

Bio-thánto-política

Tras este necesario rodeo, se intentará poder dilucidar cómo funcionan de modo típico los dispositivos en los que la vida es puesta en juego en la modernidad occidental. Particularmente se intentará comprender como se entrecruzan paradójicamente *bios* y *thánatos* en nuestro presente biopolítico, cuál es el modo de ser de tal paradoja, que diagrama de fuerzas hace posible esa paradoja, que dispositivos la ponen en funcionamiento, y cuáles son los términos que se complican en ella.

La posibilidad de pensar la biopolítica como una figura paradójica entre la vida y la muerte aparece desde las primeras intervenciones de Foucault sobre la cuestión y no deja de reiterarse posteriormente. Precisamente desde las conferencias que dió en Río de Janeiro en 1974 Foucault no cesó de indicar los puntos precisos en los que este poder de potenciar la vida se trastocaba en su revés idéntico y mortífero: en una política de la muerte. Empleando el léxico tanto de G. Agamben como de R. Esposito podríamos decir que se trata del imperceptible punto de pasaje desde una bio-política a una thánato-política. Los textos en los que Foucault se refiere con mayor especificidad a tal estructura paradójica son el curso de 1976 *Genealogía del Racismo* y el libro de ese mismo año *La voluntad de saber*. En ambos casos tras exponer la transformación general de las tecnologías de poder en occidente a partir del XVII, con la consecuente emergencia de una tecnología que interviene potenciando y gestionando la vida, presenta, como ya fuera hecho en 1974, la contradicción inherente a esta tecnología que simultáneamente ha mostrado ser absolutamente mortífera. Puntualmente, el bio-poder no sólo es contemporáneo y complementario de las guerras más sangrientas sino así mismo de los genocidios más pavorosos.

Precisamente, si bien se considera que han existido *genocidios* desde el comienzo de nuestra era, éste –como concepto jurídico y como significativo sobredeterminado de la política – ha emergido entre los márgenes que indican el genocidio armenio y el judío, siendo por ello absolutamente moderno y perteneciente irreductiblemente a la modernidad biopolítica. Si bien la tacha ético-política del primero nunca adquirió las dimensiones del segundo, a través del derecho se pensó ya en su momento la posibilidad de un castigo bajo el concepto –creado *ex profeso* – de *crímenes contra la humanidad*. Pero este concepto recién demostrará su arraigo jurídico-político en los procesos de Nuremberg. Si las leyes nacen de las batallas, de las masacres, de las ciudades incendiadas, de las tierras devastadas, es decir del puro espacio donde las fuerzas chocan, la figura de *crímenes contra la humanidad* y de *genocidio* corresponden de modo inmanente al diagrama de fuerzas biopolítico¹.

291

ENERO
2015

Por ello, si recordamos la distinción entre el poder soberano de *dejar vivir y hacer morir* y el biopoder de *hacer vivir y dejar morir*, es decir, entre un poder de consumir, de fagocitar los cuerpos y la vida de los súbditos y un poder de producir la vida, de asegurarla, surge la pregunta por la muerte y por los modos en que ésta puede ser dada en la modernidad biopolítica: ¿Cómo el biopoder pudo montar verdaderas y monstruosas *fábricas de muerte*?

Sobre este punto observa Foucault que tal formidable poder de muerte parece ser antes que nada «*el complemento de un poder que se ejerce positivamente sobre la vida*» (Foucault, 1976: 165). Es decir que no se trataría tan sólo de un simple paralelismo, sino de una *complementariedad* en la que el poder de muerte es incluso funcional a la fuerza del biopoder. Se trata de una estructura paradójica: es este mismo poder de *hacer vivir* el que puede y *necesita hacer morir* y hacerlo de un modo ilimitado.

Tras la distinción foucaultiana entre el mortífero poder del soberano y el moderno biopoder se podría sugerir que estamos frente a una reaparición del soberano homicida: «*reaparición fantasmática del soberano*» tal como lo propone R. Esposito (2004, p.36). Sin

¹ El concreto concepto de *genocidio* tiene en tal sentido una autoría precisa: Rafael LEMKIN. Además es absolutamente fechable: tras la afirmación de Churchill que señalara, en 1941, que el crimen que los nazis estaban perpetrando «*no tenía nombre*», Lemkin se dedicó a darle un nombre a lo innominado, y en 1943 acuñó el término «*genocidio*» (Lemkin, 1933)

embargo, la reaparición es aparente, quizá sólo una ilusión óptica creada por el texto de Foucault y sus constantes contrastes con el poder soberano. Quizá no se trate de una reaparición sino de que la filosofía política no ha logrado aún degollar al soberano, sacarse al rey de su ojo (Ogilvie 2007, p.92). Se trataría más bien, y siguiendo el juego de Foucault, de pensar que es la *muerte* misma la que ingresa en el devenir histórico. La lectura de Foucault nos permite desconfiar de la posibilidad de pensar la muerte en el horizonte biopolítico bajo la figura fantasmática del soberano decapitado en la gran revolución. En tal sentido Foucault dirá en *La voluntad de saber* que «*Las guerras ya no se hacen en nombre del soberano al que hay que defender*» por el contrario, se hacen en nombre de la población y de su supervivencia: «*Fue en tanto que gerentes de la vida y la supervivencia como tantos regímenes pudieron hacer tantas guerras, haciendo matar a tantos hombres*» (Foucault, 1976: 165).

Que este poder de muerte, *poder homicida*, no se ejerza en nombre del soberano, quiere decir precisamente que no traza una relación de poder entre *muerte y soberanía*. La muerte ya no es el suplicio de Damians que representa y acrecienta el poder fagocitador del soberano, es una muerte estrictamente *biopolítica*. No se trata de los juegos entre los dos cuerpos políticos, el del soberano y el del condenado, sino que se trata de un único cuerpo, el de la población y unos mecanismos de poder que le son immanentes. En este sentido: «*las matanzas han llegado a ser vitales*» (Foucault, 1976: 165). La biopolítica llevada al punto extremo de su paradoja, traza una relación positiva entre *muerte y vida*, entre la muerte y el poder de la vida. La muerte ha llegado a ser *vital*. Por ello, es en nombre de la vida y de la supervivencia (sobre-vida) de las poblaciones que ha sido y es posible ejercer el poder de dar la muerte en la modernidad.

En el curso de 1976 Foucault afirmaba que es el *racismo* –el racismo biológico de Estado – la condición gracias a la cual se puede ejercer el derecho de hacer morir en la modernidad biopolítica. Conclusión similar a la que arriba en el curso *Los anormales* de 1975. Es exactamente el racismo biológico o biomédico el que aparece como condición de una muerte biopolítica. Éste tiene puntualmente la función de introducir una cesura en el *continuum* viviente que el biopoder tomó a su cargo: el corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir. Cesura que sólo fue posible a partir de la aparición de las razas en el continuo biológico de la especie humana (Foucault, 1997: 230). Tenemos allí, la primera función del racismo: fragmentar con la aparición de las razas lo biológico, distinguir, jerarquizar, calificar las inferiores y las superiores, etc. Se trata de una *normalización* de lo biológico que en términos de los propios médicos del régimen nazi pretende demarcar la cesura en torno a una «*lebensunwerten Lebens*», es decir una «*vida que no merece ser vivida*» (Agamben, 1995).

En tal sentido, G. Agamben, ha propuesto ver en esta cesura y en la consecuente figura de la «*lebensunwerten Lebens*» la estructura biopolítica fundamental de la modernidad. Esta cesura entre una vida digna de vivirse y otra indigna (*unwerten*) por ser una *vida sin valor vital* permite –era el objetivo de los médicos nazis – marcar un umbral más allá del cual una vida puede ser suprimida sin que esto constituya jurídicamente un homicidio ni un sacrificio. Es interesante de remarcar, independientemente del problema jurídico-político que plantea Agamben, la condición en la que se encuentra la vida sin valor la de los “degenerados”, los “anormales”, los “imbéciles”, etc. hacia quienes apuntaba el esfuerzo teórico de los médicos nazis, puesto que se trataba como el título de la obra de K. Binding y A. Hoche lo deja traslucir de poder *aniquilarlos, eliminarlos*: «*Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*». Donde *Vernichtung* tiene un significado muy distinto al simple *dar muerte* o *matar*,

implicando el sentido de una destrucción integral similar al que expresan los verbos latinos *annichilare* y *extermināre*. En este sentido debe entenderse la negación de G. Agamben a la utilización del término *holocausto* para referirse al exterminio de los judíos, quienes fueron eliminados no en un delirante holocausto «sino, literalmente, tal como Hitler había anunciado, “como piojos” (...) La dimensión en la cual el exterminio tuvo lugar no es la religión ni el derecho, sino la biopolítica» (Agamben, 1995: 147). Se trata, por lo tanto, de no cubrir con un aura sacrificial el exterminio de los judíos y entender que esta vida sin valor vital, fue pensada como un mero dato biológico, como un peligro biológico y eliminada como tal; es decir, fue aniquilada, exterminada como una bacteria a través de un proceso de “*Desinfektion*” de la población, a través de una “higiene pública”, o como los nazis la llamaran: “*Rassenhygiene*” (“*Higiene racial*”).

Sin embargo, Foucault resaltaré una segunda función, aun más capital, que cumple el *racismo* en función de la estrategia mortífera de la biopolítica: permitió establecer una relación positiva entre la muerte y la vida que enuncia «cuanto más dejes morir, más, por eso mismo, vivirás» (Foucault, 1997: 230). Si bien esta relación positiva parece la típicamente bélica, no obstante el racismo ha logrado reconducirla al plano estrictamente biológico. Dicha relación bio-racial enuncia: «cuanto más tienden a desaparecer las especies inferiores, mayor cantidad de individuos anormales serían eliminados, menos degenerados habrá respecto a la especie y yo –no como individuo sino como especie – más viviré, más fuerte y vigoroso seré y más podré proliferar» (Foucault, 1997: 231).

Se trataría de una relación positiva entre la muerte del “degenerado”, del “anormal”, en fin de la “infra-raza” y la vida, la buena forma de vida, sana y saludable. No hay guerra porque no hay adversarios. El objeto de aniquilación y el Otro de la biopolítica no será así un adversario o enemigo, ni un *hostis* ni un *barbarus*, sino, más bien, aquello que marca la cesura en el *continuum* biológico de la especie humana: un peligro, *externo* o *interno*, en relación con y para la población y su vida. Por ello la biopolítica no mata, sino que “extermina peligros biológicos” (*Vernichtung*) y por lo tanto *directamente* produce y potencia la vida.

Según Foucault, por ello y necesariamente, los Estados más asesinos de nuestra modernidad serán los más racistas. El ejemplo clarísimo de ello lo constituye el nazismo, el cual se presenta como «el desarrollo paroxístico de los nuevos mecanismos de poder» (Foucault, 1997: 233). Efectivamente el Estado *nazi* tomaba a su cargo lo biológico, todo el ciclo del *ghenos*, la procreación y la herencia, la enfermedad y los accidentes de modo cada vez más ilimitado y a la vez sabemos producía el desencadenamiento extremo del poder mortífero. En este sentido Foucault señala que desde la emergencia del biopoder, cuando los Estados impusieron la muerte la tuvieron que pensar en el marco del biologicismo y particularmente del evolucionismo. La muerte sólo se hizo actualizable para los Estados modernos por intermedio del *racismo* y sus dos funciones.

Pero la fuerza de la paradoja bio-thánato-política es mayor: no se trata sólo de un otro-biológico externo, el biopoder introyecta al otro-racial, a la “infra-raza” y analiza a toda la *población*, exponiéndola al peligro absoluto de la muerte. Sólo por medio de la muerte se puede proponer erigir una “supra-raza”, una humanidad salvada, una forma de vida superior. Mediante la *inoculación* de la propia muerte la población se volverá más sana y la muerte propia surgirá como umbral de *re-generación*. Ese es el sentido final de un biopoder para el cual las matanzas han llegado a ser vitales y ésta es la clave que Foucault propone para interpretar el momento más *suicida* del régimen nazi: la orden de abril de 1945 de eliminar las

condiciones de vida del mismo pueblo alemán. En dicho momento el biopoder se hace absolutamente congruente con un poder mortífero y todo el *continuum* biológico que aquel toma por objeto es expuesto a la muerte.

Sin embargo, no debemos perder de vista la afirmación de Foucault en torno a que el genocidio y suicidio proyectado y perpetuado por el régimen nazi debe ser entendido como el punto paroxístico de una serie de dispositivos y mecanismos que lo preceden, que son parte de su *procedencia*: *este juego esta inscrito efectivamente en el funcionamiento de todos los Estados, de todos los Estados modernos* (Foucault, 1997). No podemos desconocer entonces que la paradoja de la biopolítica, el devenir thanatológico de ésta, no es inherente sólo al régimen nazi, sino lamentablemente inmanente a una tecnología general de poder y el nazismo no es más que uno de sus terribles rostros posibles. Ello impele a pensar en este horizonte los dispositivos y mecanismos biopolíticos en los cuales la vida está puesta en juego en la actualidad.

Auto-inmunidad

Es esa apuesta la que ha sido retomada por R. Esposito. El filósofo italiano ha intentado pensar la cuestión de la biopolítica siguiendo muy de cerca las interrumpidas reflexiones foucaultianas.

En relación al devenir thanatológico de la biopolítica Esposito intentará marcar una distancia oscilante con Foucault, sosteniendo que en Foucault existe una especie de ambivalencia en el término *biopolítica*. Es decir, si se entiende por ésta una «*política de la vida*», según Esposito, no queda claro si el sintagma debe leerse en sentido del genitivo objetivo o subjetivo. Del término *biopolítica* se pueden desglosar tanto una política *de la (della) vida* como una política *sobre la (sulla) vida*. Esté hueco semántico, esta desgarradura en el término foucaultiano es para Esposito altamente problemática. Es decir, o bien la biopolítica tiene un carácter *afirmativo* de la vida, es una política *della* vida, el potenciarse de ésta o, tiene un carácter *negativo*, y es entonces una política *sulla* vida, que se ejerce limitándola, constriñéndola y finalmente dándole muerte. De allí Esposito extraerá una serie de consecuencias sobre los alcances de la noción de biopolítica en Foucault, pero más interesante que ello resulta su propuesta para desmarcarse de tales complicaciones. Como se sabe, su propuesta es interrogar la biopolítica a partir de lo que ha llamado *paradigma inmunitario* (Esposito, 2002). Este *paradigma* le permitirá en, primer lugar, suprimir la distancia irreducible que existiría en Foucault entre los dos elementos de la noción de *biopolítica* ya que desde esta perspectiva la vida no aparece como “puesta en juego” en una política a partir de cierto momento, sino que no existe un poder externo a la vida y la vida no se da fuera del poder. La política es, por ello, *el medio de mantener la vida en vida* (Esposito, 2004: 42). Por lo tanto, al poder trabar una relación intrínseca entre vida y poder, el concepto de *inmunización*, permite superar o suspender la alternativa entre un poder que conserva, potencia la vida y otro que la destruye y niega. Estas dos modalidades de la relación *vida-poder* son articuladas internamente de modo que se puede entablar una relación negativa entre ambos. Como lo expresa la noción de *inmunidad*: la *negación*, la modalidad negativa, es el modo por el cual la vida se *conserva*, se desarrolla, a través del poder. Tendríamos en este *paradigma inmunitario* la posibilidad de acceder a la cuestión de la biopolítica de un modo tal que la ambigüedad u oscilación entre una derivación *positiva* y una *negativa* quedaría atada a un único mecanismo, el de la inmunización; éste protege y niega a la vez a la vida: la *protege negándola*.

A su vez, según el planteo de Esposito, vía la noción de *inmunidad* se puede destrabar una segunda ambigüedad que se encontraría en Foucault, a saber la relación entre modernidad y biopolítica, ya que la perspectiva de la inmunización permite insertar la biopolítica en una grilla históricamente determinada (Esposito, 2004: 49). Se puede así reconocer que vida y poder se encuentran indisolublemente ligados desde el mundo antiguo; por ejemplo, en el poder del déspota sobre el esclavo o en el poder de vida y muerte del *pater familias* sobre los propios hijos, pero así mismo, se puede reconocer que el estricto carácter *inmunitario* está ausente en allí, siendo la connotación inmunitaria plenamente moderna.

Más allá de las dos ambigüedades foucaultianas que Esposito pretende resolver, lo interesante de su propuesta es que la figura de la *immunitas* permite interrogar la biopolítica foucaultiana de modo tal que se puede pensar su estructura paradójica y a la vez desligarla de la relación necesaria con el *racismo* tal como fuera presentada anteriormente. Esto parece posible puesto que tal figura al poner el acento sobre el juego contradictorio de *protección* y *negación de la vida* permite comprender como la biopolítica puede producir y potenciar la vida, a la vez que la niega y la destruye. Al articular la ambivalencia que parecía insalvable en el concepto de bio-política permite, entonces, comprender algo así como el doble estatuto de un poder que en la modernidad cultiva la vida y la muerte, la *paradoja de la biopolítica* o el *devenir thanatológico de la biopolítica*.

El motivo de la *inmunidad* como figura para pensar la modernidad política había sido ya introducido por J. Derrida. Precisamente, no le interesaba tanto a Derrida el concepto de inmunidad, sino, aquel más complejo de *autoinmunidad*: la aterradora y fatal lógica de la autoinmunidad. Es ilustrativo que Derrida volviera sobre esta lógica precisamente como grilla de análisis para comprender el acontecimiento *terrorífico* del denominado 9/11, es decir el atentado contra las torres del World Trade Center de New York en 2001. Analizando dicho acontecimiento Derrida indicaba que un proceso autoinmune es un mecanismo del ser vivo que «de manera *suicida*, se aplica a destruir “él mismo” sus propias protecciones, a inmunizarse *contra* su “propia” inmunidad» (Derrida, 2001: 142). En este sentido el 9/11 sería para Derrida el síntoma de una crisis autoinmunitaria y propone pensar la política misma dentro de esta lógica.

Esposito trazará las procedencias de la noción de inmunidad señalando una vertiente arcaica y otra moderna, la segunda es precisamente la bio-médica. Como se sabe, desde este punto de vista, debe entenderse por inmunidad a la condición de refractariedad del organismo ante el peligro de contraer una enfermedad contagiosa (Esposito, 2002: 16). Lo importante de esta segunda vertiente es el pasaje que conduce de una inmunidad “natural” a otra “adquirida” o activamente producida. Es decir, a esa inmunidad que es producida mediante la inoculación del antígeno, una cantidad no letal del virus, que genera el anticuerpo necesario para neutralizar la manifestación real de la enfermedad. Lo que significa que el mecanismo presupone la existencia del mal (enfermedad), tomándolo por *dato*, no sólo en el sentido de que de él se deriva la necesidad de la misma inmunización, sino en el sentido de que esta misma actúa mediante su uso, reproduciendo (de manera controlada) el *mal* del que pretende protegerse.

Tenemos allí los términos que están implicados en esta lógica que protege y niega la vida. Lógica que, por lo tanto, no actúa mediante una exclusión del mal –en una terminología más afín a los *mecanismos de seguridad*, del *riesgo* o del *peligro* – sino mediante una *neutralización*, en el sentido de que el sistema inmunitario se enfrenta a lo que lo amenaza

pero sin alejarlo de sus límites, más bien introyectándolo dando lugar a una inclusión excluyente o una exclusión inclusiva: «*El veneno es vencido por el organismo no cuando es expulsado fuera de él, sino cuando de algún modo llega a formar parte de éste*» (Esposito, 2002: 18). Se trata, como en una práctica homeopática (*similia similibus curantur*) de un “mal” que es el mismo su cura, de tal modo que se incluye el “mal” para excluirlo o que al excluirlo se ve en la necesidad de incluirlo. Por ello, si en última instancia la biopolítica se propone potenciar la vida prologándola sobre la muerte –es decir, si se trata de prevenir e impedir la muerte para poder fortalecer la vida – esta lógica hace siempre necesaria la introducción de la muerte. *La muerte en tanto antígeno es vital, queda incluida mediante su propia exclusión*. Como el clásico *pharmakón* griego, la muerte es para la inmunización a la vez y de modo indecible una *cura* y un *veneno*.

Aún así, esta lógica ya mortífera puede radicalizarse todavía más y es precisamente este punto de radicalización el que Derrida señalaba al llamar la atención sobre la *inmunización de la inmunización*, es decir sobre la *crisis autoinmunitaria*. Ciertamente, la enfermedades conocidas como “autoinmunes” no expresan en esta denominación el hecho de un bloqueo o una falla del mecanismo inmunitario, una inmuno-deficiencia, sino su vuelco contra sí mismo (su *suicidio*), un *exceso* inmunitario que se desdobra y pliega contra sí mismo. Se puede decir que el mecanismo *inmunitario* supone la exterioridad tanto del mal, del *riesgo* o *peligro*, como del antígeno; por el contrario, el mecanismo *autoinmunitario*, reconoce en *sí mismo* el peligro del cual debe protegerse y al cual debe negar y destruir. Evidentemente, en el primer mecanismo podemos decir que se trata (como lo hacen los inmunólogos) de una estrategia de defensa contra un *enemigo exterior*. Lo que esta ausente en el segundo mecanismo es patentemente la idea de exterioridad: «*No hay pasaje de lo exterior a lo interior: es el interior mismo que se combate hasta autodestruirse*» (Esposito, 2004: 232)

296

Sin embargo la diferencia entre la inmunidad y la auto-inmunidad no es tan clara, más bien las liga una relación profunda y la segunda no es más que una línea de radicalización de la primera. Ciertamente, el volverse de modo destructivo contra sí mismo no es una disfunción *excepcional* frente el mecanismo inmunitario *normal*, sino la tendencia normal de todo sistema inmunitario: *la normalidad (inmunitaria) es la crisis (autoinmunitaria)*. En ese sentido para Esposito la figura de la autoinmunidad estaba ya implícita en el principio homeopático de coincidencia entre cura y veneno, lo que a su vez había sido enunciado por Derrida al afirmar que el *pharmakon* era el antiguo nombre de la lógica de lo autoinmune. En tanto la lógica inmunitaria implica siempre la incorporación de lo negativo el fenómeno de la autoinmunidad es su confirmación y radicalización: «*la destrucción, a través de la autodestrucción propia, de todo el cuerpo cuya defensa preside*» (Esposito, 2004: 234)

ENERO
2015

De este modo la figura de la inmunidad al poner el acento sobre el juego contradictorio de *protección* y *negación de la vida* habilita un análisis de la estructura paradójica de la biopolítica (y por ello de la muerte, de la aniquilación masiva, de la *Vernichtung*) no tanto en términos de *excepción* thanatológica de la biopolítica, sino como su revés idéntico. *La regla* de un poder que conserva la vida *es la excepción* que la aniquila. En el mecanismo biopolítico e inmunitario, la vida se juega en el margen de dos muertes, o entre dos caras de ésta, la que se debe evitar y la que se debe necesariamente producir. Piense como ejemplo en la terrible idea del régimen nazi del genocidio como terapia. Allí la muerte se presenta en tanto remedio y en tanto veneno. Si lo que se pretende eliminar es precisamente esa gran Muerte que corroe al organismo individual o social desde adentro, a la degeneración,

la anomalía, etc., se debe responder dándole muerte. *Sueño delirante del mecanismo inmunitario: darle muerte a la Muerte para asegurar la vida, la supervivencia.* El nazismo, inexcusablemente, estrechado contra esta doble muerte, y sus infinitos redoblamientos, quedó triturado en sus propios engranajes; potenció el propio mecanismo inmunitario hasta el punto absolutamente *suicida* de volverlo contra sí mismo, de introducirse a sí mismo en la lógica implacable de lo *autoinmune*. Como lo señalaba Foucault ya en 1976, no fue ya sólo una parte de la población o del *continuum* biológico la que debía ser expuesta al fuego sacro de la muerte, sino la vida misma de toda la población; a ella se la expuso a la muerte como principio de *regeneración* en una monstruosa *crisis autoinmunitaria*.

Mecanismos de seguridad

Todos estos desplegamientos paradójicos de lo inmune sin embrago se han mantenido en derredor al argumento de Foucault sobre las dos funciones ha cumplido el *racismo* en la modernidad biopolítica: fraccionar el continuum biológico y trabar una relación directa entre vida y muerte; primero, entre vida propia y muerte del otro-biológico, momento inmunitario y homicida; y luego, entre la propia vida y la propia muerte, momento autoinmunitario y suicida.

Sin embargo, la digresión que hemos hecho en torno al motivo de lo inmune y lo autoinmune, nos ha permite acercarnos a la *paradoja bio-thanato-política* que Foucault desde 1974 no había dejado de señalar (sea en la *iatrogénica positiva*, en la *teoría de la degeneración*, en el *régimen nazi*, etc.) sin necesidad de precisar del soporte *racismo*. En otros términos, nos permite describir el funcionamiento de una tecnología general del poder más allá de sus soportes específicos, de sus dispositivos individuales, de sus modos de actualizarse particularmente.

A los fines de este trabajo allí radica el valor de la figura de la inmunidad. Sin embargo, los autores que han analizado dicha figura no se han ocupado del curso dictado por Foucault en 1978, *Seguridad, territorio, población*². Ausencia problemática ya que retomando todo lo antedicho podemos preguntarnos si acaso lo que Foucault denomina *mecanismos de seguridad* en aquel curso no describen ya la figura de una *máquina "inmunitaria"* desprendida del racismo como dispositivo particular. Si pensamos, sobre todo, en las figuras de la *inoculación*, *variolización* y *vacunación*, es evidente que se trata de unos mecanismos de poder que cumplen aquella función que, en términos de Esposito, hemos llamado *inmunitaria*.

Foucault, precisamente, indica que la variolización y la vacunación se integran e intersecan con los otros mecanismos de seguridad a través de cierta *analogía estructural*, de cierta morfología típica. Como es sabido, la variolización «*no procuraba impedir la viruela como, al contrario, provocar en los individuos inoculados algo que era la propia viruela, pero en condiciones tales que la anulación podía producirse en el momento mismo de una vacunación que no desembocaba en una enfermedad cabal y completa*» (Foucault, 2004a: 79). Según Foucault ésta lógica ilustra el funcionamiento de todos los mecanismos de seguridad. Pues bien, ¿Cuál es esta *morfología típica* que engloba a unos mecanismos que van desde la vacunación al gobierno económico de la escasez de los fisiócratas? ¿Qué

² Esposito no ha hecho referencias a al curso de 1978 en sus obras dedicadas a la cuestión biopolítica, pero en su prólogo al libro *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia* de Laura Bazzicauplo le dedica gran atención y remarca la importancia de su contenido (Bazzicauplo, 2006).

analogía estructural existe entre unos mecanismos que proceden produciendo artificialmente una “pequeña enfermedad” en la población, introduciendo en ella un pequeño mal, una dosis de muerte en la misma vida, para *prevenir* una eventual enfermedad cabal, para asegurar a la vida de la enfermedad y de la muerte y esos otros mecanismos económico-políticos que pretenden enfrentar el problema de la escasez y el hambre de las poblaciones? Esa morfología típica, es, precisamente, la que surge de la articulación que excluye mediante su propia inclusión al término negativo de la relación, un mecanismo que no procede mediante una *simple exclusión* sino mediante una neutralización, una *exclusión inclusiva*. Es esta morfología la que desprendida de todo soporte opera en cada uno de los *mecanismos de seguridad*, se agencia en cada uno de estos dispositivos concretos, tanto en el plano bio-médico de la variolización como en el económico-político de los mecanismos fisiócratas. En efecto, los fisiócratas intentaban buscar en el fenómeno mismo de la escasez las condiciones para que éste se anulara a sí mismo (Foucault, 2004^a: 79).

Si el *soberano* intentaba impedir la lepra excluyendo a los leprosos y prohibir por ley el hambre, si las *disciplinas* pretendían impedir el avance de la peste curando a los enfermos o vigilando los contagios y eliminar la escasez reglamentando al infinito las transacciones, los *mecanismos de seguridad*, por el contrario, excluirán la actualización de la *escasez* introduciendo *hambre* en el “pueblo” (*dosis no letal de escasez*) y excluirán la epidemia de viruela introduciendo en toda la población el virus de ésta (en *dosis no letales*). *Aseguran* a la población frente a un fenómeno, lo *excluyen*, mediante él mismo, mediante su *inclusión* a fin de que el fenómeno se anule a sí mismo, lo neutralizan. En los términos de Esposito se trata de una terapia *inmunológica* y *homeopática*, pero en el planteo foucaultiano no es sólo *la muerte* la figura que se desdobra como el *phármakon* griego, sino, cada uno de los *fenómenos* que son *neutralizados* por los mecanismos de seguridad.

Esta morfología típica que puede tener diferentes grados de efectucción en cada uno de los mecanismos y dispositivos en los que la población y sus fenómenos son puestos en juego define la forma abstracta en que funciona una tecnología general del poder, la máquina abstracta y libre de rozamientos del poder. Podríamos llamarla *máquina inmunitaria*, en el sentido en que Esposito se refiere al *paradigma inmunitario*, sin embargo, proceder de tal modo puede tener por efecto no sólo dotar al análisis de una gran precisión sobre el modo en que estos mecanismos funcionan, sino también el de limitarlos a unos fenómenos muy particulares. Quizá convenga, entonces, mantener el concepto foucaultiano de *mecanismos de seguridad*, que bien puede expresar esta “lógica inmunitaria”, pero también más que ella.

Efectivamente, en el curso de Foucault 1978, es posible entrever un análisis minucioso del funcionamiento de la *paradoja bio-tanato-política* que implican estos mecanismos de seguridad y de toda la lógica aseguradora (e inmunitaria) sin reconducirla a un soporte en particular. El *racismo* ya no aparece, en este curso, como elemento necesario para la actualización de la función homicida en un horizonte biopolítico. Los mecanismos aseguradores –el dispositivo fisiócrata anti-escasez, la inoculación, etc. – no necesitan de él como técnica y estrategia que en su doble función permite poner en práctica la función de muerte. *El poder homicida es ya un presupuesto de los mecanismos mismos*. Son, propiamente, los mecanismos de seguridad los que al tomar a la población como medio y como finalidad, la pueden utilizar –a ella y a sus fenómenos biológicos – como instrumento. El pensamiento fisiócrata introducía así una cesura entre el nivel pertinente y el nivel no pertinente o instrumental de la población (el “pueblo”) fragmentando el *continuum* de la

población sin necesidad que ello suponga una lógica bélica ni racial, sino a través de una lógica estrictamente biopolítica: el hambre y su efecto mortal sobre el “pueblo” eran necesarios para asegurar la vida de la “población” (Foucault: 2004a: 66-68).

Veamos, ahora, como la misma inoculación era justificada teóricamente en el s. XVIII por Daniel Bernoulli quién afirmaba en su *Essai d'une nouvelle analyse de la mortalité...* de 1766 que: «De adoptarse la inoculación, el resultado será una ganancia de varios miles de personas; aunque sea letal, como mata las criaturas en la cuna, es preferible a la viruela, que hace morir a adultos útiles para la sociedad; si bien es cierto que la generalización de la inoculación amenaza reemplazar las grandes epidemias por una situación de endemia permanente, el peligro es menor, pues la viruela es una irrupción generalizada y la inoculación sólo afecta a una superficie de la piel» (Bernoulli, 1766). Claramente puede verse en este argumento toda una lógica inmunitaria. Así como la inoculación afecta a una porción de la superficie de la piel y la viruela a todo el cuerpo, mediante el argumento estadístico (técnica elemental de la biopolítica) se puede decir que el mal inoculado afecta a una pequeña porción de la población, los niños, pero la viruela a la población en su totalidad, a los elementos fuertes y útiles de ésta. Así, el mecanismo genera, al igual que en el caso de la escasez, la definición de una cesura en el *continuum* de la población y traza una relación directa entre muerte y vida de ésta. Una relación entre la vida de la población como finalidad y la muerte, muerte que es, a la vez, la gran Muerte que debe ser eliminada como la muerte menor (controlada y localizada) que debe ser instrumentada. Cuando todo este juego es puesto en series de series, es decir en estadísticas y probabilidades, tal como lo hacen los mecanismos de seguridad, habrá ciertos niveles de muertes, de enfermedades, de accidentes normales para cada serie (etaria, geográfica, laboral, etc.) y así también se multiplicarán las cesuras generales, particulares e infinitesimales en torno a la población transformada en finalidad e instrumento de la biopolítica.

Siguiendo a Foucault, en estos mecanismos no se trata sólo de la muerte y la vida sino de toda una serie de fenómenos de la población y la vida es sólo uno entre ellos aunque el más importante. Se trata, más bien, de todo aquello que *niega y potencia* a la población, es decir de lo que significa *riesgo, peligro* (la escasez, las miasmas de las ciudades, la enfermedad, la muerte, los accidentes, etc.) pero que instrumentados contra sí mismo puede neutralizarse, excluirse inclusivamente. Cada peligro, cada nuevo objeto o ámbito de objetos que los mecanismos de seguridad recortan sobre lo real, haciéndolo visible y enunciable, y señalándolo como peligro es, cada vez, un singular *phármakon*, un *peligro* que puede ser a su vez, mediante los procedimientos de aseguración, su propia *cura*. Es evidente que de este modo el dominio de la paradoja bio-tanato-política se ramifica en cada uno de los dispositivos de seguridad desbloqueando los estrechos límites que implicaba el racismo: cada vez que haya un dispositivo que se proponga asegurar a la población frente a cualquier riesgo habrá un dispositivo encargado de fragmentar el *continuum* de la población y definir el nivel pertinente y el puramente instrumental.

La ampliación de la biopolítica mediante esta figura que tiene como polos a la *población* y a los *mecanismos de seguridad*, implicó para Foucault, sin embargo, la necesidad de redefinir la noción cuando no de abandonarla³. La *biopolítica* poco a poco abre el camino a

³ Tanto en *Seguridad, territorio, población* como en *Nacimiento de la biopolítica* Foucault promete trabajar el tema de la biopolítica pero siempre con nuevos rodeos. En el primer curso, comprender la biopolítica significará comprender los *mecanismos aseguradores* y la *gubernamentalidad moderna*, en el segundo curso, se hablara aún

una genealogía de los *modos de gobierno de las poblaciones* (*polizei*, razón de estado, pastoral cristiana) que se conjuga con una larga presencia del tema del gobierno en Foucault (gobierno de los locos, de los niños, etc.) y lo lleva finalmente a plantear la cuestión de la *gubernamentalidad*. Sin embargo, si interesa más su redefinición que su abandono, estos últimos desplazamientos deben tomarse en cuenta puesto que permiten leer retrospectivamente el desarrollo de la noción en Foucault y son imprescindibles para comprender los mecanismos biopolíticos actuales. En este punto, creemos que la ausencia de interés en la lectura inmunitaria por estos desplazamientos conlleva algunos equívocos.

Pues bien, si de continuar la reflexión sobre la biopolítica se trata, se hace espinoso tras dichos desplazamientos, tratar de reconducir la biopolítica a su relación con algo así como la “vida”, sea ésta entendida como *zoé* o como *bíos*. Más bien, parece más atinado interrogarse en torno al vínculo entre el *bios* de bio-política y la *población* en el complejo saber-poder moderno que es el marco en el cual Foucault marca el nacimiento del biopoder. Si la biología no puede pensarse sin antes de Cuvier (Foucault, 1966), la población no es un problema científico antes de Darwin. Es decir que para comprender la racionalidad científica de la biopolítica es útil retener estos dos acontecimientos de la historia de la ciencia. La *vida* no era ni *enunciable* ni *visible* para la *episteme* clásica: «*se quieren hacer historias de la biología en el XVIII pero no se advierte que la biología no existía (...). Y si la biología era desconocida, lo era por una razón muy sencilla: la vida misma no existía*» (Foucault, 1966: 128) Lo único que existía eran los *seres vivientes* en la serie de todas las creaturas que forman la Armonía Universal. La vida será recién un problema decisivo a fines del XVIII cuando una nueva configuración trastorne definitivamente el viejo espacio de la *historia natural*, otorgando a la Vida toda una autonomía antes inexistente. Rechazada ya las ideas de necesidad, continuidad y armonía en el mundo viviente, todo concurre a demostrar la contingencia de los seres vivientes y su formación. Así la teoría de la evolución libera al mundo viviente de toda trascendencia y de cualquier factor que escape al conocimiento. Pero ¿Cuál es para Darwin este objeto de conocimiento? No son ya los individuos vivientes puesto que partir de ellos no pueden deducirse las leyes de la variación y la evolución sino, la *población* en tanto sólo importan el *conjunto de los organismos que viven y se suceden en el tiempo*. Si bien sólo existen los individuos, la clasificación de las formas vivientes reposa sólo los *tipos*, series de individuos siempre diferentes resumidos en una *media*⁴. Sólo estos tipos tienen una *realidad* estrictamente *biológica*, lo que llevado al límite significa: *solo la población vive*. Paralelamente si bien todas las variaciones individuales son posibles y son sólo puestas a prueba luego de su aparición en un *medio* dado, la *lucha por la existencia* no es más que una *lucha por la reproducción*, la prolongación del tipo por medio de tasas diferenciales de reproducción. De este modo, la teoría de la evolución, con la *población* como realidad biológica, la *estadística* como modo de análisis, el *medio* como espacio de la selección natural, expone todos los elementos de una racionalidad científica y política determinantes para el análisis de la biopolítica moderna. Esquemáticamente se puede decir entonces, que a partir del evolucionismo, la biopolítica se situará entre el *medio* y la *población*, en tanto la modificación del medio es la vía de acceso a la modificación de los tipos, es decir, de la población y consecuentemente del organismo. En este sentido en el curso

menos, pese a su título, de biopolítica, pero Foucault dirá allí que sólo comprendiendo la *gubernamentalidad neoliberal*, podremos llegar a comprender el significado de la biopolítica. Por eso el curso estará destinado a la racionalidad política del neoliberalismo en sus diferentes versiones (Foucault, 2004b: 217).

⁴ Con ello vemos claramente que con el evolucionismo, la biología se ha transformado en una especie de *estadística*

de 1976 Foucault ya decía: *La bio-política trabaja con la población. Más precisamente: con la población como problema a la vez científico y político, como problema biológico y como problema de poder* (Foucault, 1976).

La discusión actual sobre la biopolítica parece desestimar las rupturas que señala la arqueología del saber que Foucault nunca abandona sino que incluso recomienza sistemáticamente a la luz de sus investigaciones genealógicas. Por el contrario consideramos que la biopolítica debe ser interrogada en el acoplamiento de saber y poder. De este modo puede entenderse porque la evasión de una definición por parte de Foucault de la noción de “vida”, que Esposito señala como una ausencia problemática, se presenta más bien como una omisión quizás deliberada. Omisión frente a la que contrasta la insistencia de Foucault en torno a la población y los múltiples intentos en pos de una arqueología de su irrupción en las disposiciones del saber y de una genealogía de su emergencia en los dispositivos de poder. Por lo tanto, por más que la cuestión de la población implique para Foucault a final de cuentas pensar, más allá de la biopolítica, la figura de la gubernamentalidad moderna, retrospectivamente no puede obviarse que el *bios*, de bio-política, refiere a la *población*, porque en el marco del saber-poder moderno la vida sólo es real como fenómeno de una población.

Manteniendo esta referencia se puede comprender la especificidad moderna de la biopolítica, su extensión cada vez mayor en una serie de dispositivos extraños entre si pero isomorfos en cuanto a su racionalidad securitaria y por contraste con ellos se hace posible vislumbrar los rasgos de los dispositivos biopolíticos actuales. Respecto al último punto, sucintamente, se puede afirmar que tras el despliegue técnico y epistemológico de las ciencias de la vida en el Siglo XX los mecanismos biopolíticos actuales se sitúan cada vez menos entre el medio y la población y cada vez más en una nueva dimensión que es producto de tales transformaciones. Por ello, si hemos insistido, en la necesidad de comprender que en el marco histórico que Foucault asigna a la biopolítica la población es a la vez el objeto de saber y blanco de poder, es para poder comprender que transformaciones se producen en nuestra actualidad ya que efectivamente las técnicas de la biología contemporánea (e.g. la *génica*) implican una redefinición de la vida y lo vivo y por lo tanto de la biopolítica. Estas técnicas intervienen en una dimensión previa a la selección, ya que pueden alterar el *programa* de un ser vivo antes de su aparición en un medio dado y ya no necesitan operar sobre éste como modo de acceso al organismo. De tal modo, no es ni el individuo ni la población, ni el individuo y su descendencia, sino una nueva dimensión de la vida la que es puesta en juego en los contemporáneos dispositivos biopolíticos. Obviamente ello no implica afirmar que los mecanismos que Foucault describiera y cuya lógica paradójica hemos intentado exponer en este escrito se hayan vuelto obsoletos, por el contrario el terrible espectáculo de poblaciones enteras que se han vuelto descartables y desechables prueba los dispositivos biopolíticos operan hoy con tanta fuerza que antaño a la vez que son reforzados y complejizados por nuevos mecanismos que se superponen y acoplan a los ya existentes. Investigar que nuevos mecanismos biopolíticos operan en la dimensión bio-molecular de la vida, cómo se articulan con los mecanismos de seguridad modernos y con que lógicas específicas lo hacen es el desafío que hay que enfrentar.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (1995) *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998.
- Bazzicalupo, Laura (2006) *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Editori Laterza, Roma-Bari
- Bernoulli, Daniel (1766) *Essai d'une nouvelle analyse de la mortalité causée par la petite vérole et des avantages de l'inoculation pour la prévenir*, Paris
- Deleuze, Gilles (1986) *¿Qué es la filosofía?*, Ed. Anagrama, España, 1993
- Foucault, Michel (1966) *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, España, 1984
- (1976) *La voluntad de saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002
- (1991) «¿Qué es la ilustración?» en *No hay derecho*, N°4, Buenos Aires
- (1997) *Defender la sociedad. Curso en el Collage de France (1975-1976)*, Ed. F.C.E., Bs. As., 2000
- (2004a) *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège De France (1977-1978)*, Ed. F.C.E., Bs. As., 2006
- (2004b) *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, F.C.E., Bs. As., 2007
- Esposito, Roberto (2002) *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, Bs. As., 2005
- (2004) *Bios. Biopolítica y filosofía*. Ed. Einaudi, Torino
- Derrida, Jaques “Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales” en Borradori, Giovanna (2003) *La filosofía en una época de terror. Diálogos con J. Habermas y J. Derrida*. Ed. Taurus, España, 2003
- Lemkin, Raphael (1933) *1933 proposal to make extermination of groups an international crime*, en Prevent Genocide International: www.preventgenocide.org