

DE LA *NUDA VIDA* COMO *FORMA DE VIDA* O DE LA APORÍA DE LA POLÍTICA MODERNA. (Un estudio a partir de Giorgio Agamben)*

Marco DÍAZ MARSÁ
(Universidad Complutense de Madrid)

No es quizá el tiempo de pedir una «nueva política» (de la intimidad) o una «nueva ciudad»; también es posible conformarse —sin que esto implique ninguna clase de conformismo— con que haya política y haya ciudad. Porque mientras las haya y ahí donde las haya, la intimidad estará todo lo a salvo que las cosas humanas pueden estarlo.

José Luís Pardo, *Políticas de la intimidad*.

SUMARIO:

1. Sobre el tipo de cuestionamiento y el modo de proceder: La pregunta por la actualidad y el procedimiento aporético.
2. Sobre la aporía de la política moderna.
3. La salida de la aporía: ¿una nueva política?

RESUMEN: Este artículo se propone un análisis de la *aporía de la política moderna* tal como ésta ha sido planteada y descrita por Giorgio Agamben. Dicho planteamiento es deudor de ciertos presupuestos sobre lo político moderno (la

* La idea de escribir este artículo nació de un ejercicio de meditación sobre el texto de José Luís Pardo *Políticas de la intimidad. Un ensayo sobre la falta de excepciones*. Aunque apenas citado, la presencia de este texto en la elaboración de este trabajo ha sido constante, a él le debemos la forma de su problematización, así como el estímulo de las lecturas en que este trabajo se ha ido articulando. Queda, con todo, mucho por hacer, y aunque aquí debiera de tratarse de la exposición de unos resultados de investigación, apenas se presenta el esbozo de un proyecto en trance de realización.

concepción bio-política de la política) que, a nuestro ver, impiden la posibilidad de una verdadera «salida» para esa aporía. Frente a este modo de plantear las cosas, se intentará ofrecer una *reproblematización* de la cuestión de la política moderna, siguiendo las claves de lo que aquí llamaremos una «antropología formal», claves que nosotros creemos encontrar en el texto político aristotélico, en su lectura en Hannah Arendt.

ABSTRACT: This article proposes an analysis of the aporía of modern politics in the way it has been brought up and proposed by Giorgio Agamben. This exposition is debtor of certain budgets on modern political things (The bio-political conception of the politics) that from our point of view, prevent the possibility of a real «exit» for this aporía. Opposite to this way of raising things, one will try to offer a re-problematization of modern politic issues, following the keys of what here we will call one « « formal anthropology », keys that we think are found in the Aristotle political text, in its lecture of Hannah Arendt.

PALABRAS-CLAVE: Aporía, *zoé*, *bios*, biopolítica, politización de la vida, animalización de la política, biopolítica menor, antropología formal, metafísica, comunidad, *logos*.

KEY WORDS: Aporía, *zoé*, *bios*, biopolitics, politization of life, animalisation of politics, minor biopolitics, formal anthropology, metaphysics, community, *logos*.

1. Sobre el tipo de cuestionamiento y el modo de proceder: La pregunta por la actualidad y el procedimiento aporético

En primer lugar. Quisiéramos proseguir en este artículo, siempre en la medida de nuestras limitadas capacidades, una cierta pregunta, un *cierto modo de preguntar*, justamente aquel que Kant inaugura con su pregunta por la *Aufklärung*¹: ¿Qué nos ocurre hoy?, ¿En qué consiste nuestro presente? ¿Dónde estamos? ¿Qué es este ahora en el interior del cual pensamos y actuamos? Pregunta ésta en que

¹ Cfr. Foucault, M., «What ist Enlightenment? («Qu, est-ce que les Lumières?»)» en *Dits et écrits* IV. 1980-1988, Paris, Gallimard, 1994, págs.562-578.

se anudan de un *peculiar modo* el problema de la actualidad y la cuestión del pensamiento; peculiar modo en la medida en que el asunto en juego aquí no es tanto el presente como motivo para la decisión de un pensamiento universal (pensemos en las primeras líneas de *El discurso del método*) cuanto la pregunta filosófica por la actualidad en cuanto tal, el *diagnostico del presente*², en que se lleva a cabo un cierto entrelazamiento entre el pensamiento y la historia. En las próximas páginas quisiéramos tratar de poner en juego algo así como una meditación sobre el hoy como diferencia en la historia, plantear, pues, la cuestión de la *actualidad del presente*, su carácter de acontecimiento ontológico, una *cierta concreción* de este preguntar.

En segundo lugar. Al comienzo del libro *B* de la *Metafísica* Aristóteles describe el procedimiento adecuado para encontrar la solución a un problema (ἀπορία), para encontrar una salida, la «buena salida» (εὐπορεῖν), «desatar el nudo», «saber a dónde ir»³. Tal método o procedimiento, tal *modo de estar en camino*, puede denominarse *aporética* y consiste en la acción de apereibir y suscitar una dificultad o problema (ἀπορεῖν)⁴. Así, Aristóteles hará notar que un orientarse y encontrar una feliz salida sólo puede tener lugar en un recorrer de lado a lado (διά) el problema (διαπορεύω, *pasar atravesando*), el callejón sin salida, la aporía (διαπορέειν = estar perplejo, de διαπορέω. La aporía habla de *un pasar a través de ella*; con ello se mienta el *camino de la problematización*)⁵: «Por lo demás —dice Aristóteles— quien no conoce el nudo no es posible que lo desate»⁶. Y un poco mas adelante: «Los que buscan sin haberse detenido antes en las aporías se parecen a los que ignoran a donde tienen que ir y, además, ignoran incluso, si han encontrado lo que buscaban»⁷.

Pues bien, lo que en estas páginas quisiéramos presentar y suscitar es precisamente, de la mano de Giorgio Agamben, *una aporía*, lo que el autor italiano llama en la introducción a *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*⁸, la *apo-*

² Cfr. Foucault, M., «Qu' est-ce que les Lumières?», *Ibidem*, págs. 679-687.

³ Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, (trad. Tomás Calvo)

⁴ *Ibidem*. Sobre la idea de «aporética» cfr., Navarro Cordón, J.M.- Calvo Martínez, T., «Introducción» en *Textos filosóficos. Antología*, Madrid, Anaya, 1982, págs. 19 y ss.

⁵ *Ibid.*.

⁶ *Ibid.*.

⁷ *Ibid.*.

⁸ Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998.

ría específica de la política moderna⁹; y ello, justamente, con vistas a un *saber a donde ir, hoy*, a un orientarnos, a una *salida buena* (no a una falsa salida) de esta aporía.

En primer lugar diremos algo acerca del «rasgo distintivo» de la política moderna. *En segundo lugar* pondremos en relación la política moderna, a partir de su rasgo distintivo, con la «política antigua». *En tercer lugar* nos referiremos a la aporía de la política moderna, que hay que vincular a su *especificidad*. *Finalmente* apuntaré algo acerca de una posible salida a esta aporía.

2. Sobre la aporía de la política moderna

¿En qué consiste el «rasgo distintivo» de la política moderna según Agamben? Lo que en primer lugar hay que decir es que este rasgo distintivo va a vincularse a un *cierto modo de experimentar en nuestro tiempo la relación entre vida y política*, entre la vida en un sentido biológico natural, el *mero hecho de vivir*, lo que los griegos llamaban *zoe* (*común* a todos los seres vivos, los animales, los dioses y los hombres) y la *vida humana políticamente cualificada*, la existencia política, *bios* (ya no, pues, el mero hecho de vivir, sino una cierta *forma de vida*, la propiamente humana)¹⁰. Pues bien, de acuerdo con esta distinción entre *zoe* y *bios*, el rasgo distintivo de nuestra política no consistiría —tal como ciertas lecturas precipitadas del texto de Agamben señalan— en la inclusión de la *zoe* en la esfera de la *polis* —*bios*— (fenómeno estudiado en profundidad por Hannah Arendt en *La condición humana*), en la intrusión de la vida natural en el ordenamiento jurídico-político, en la *naturalización o animalización de la política* y, por ende, en algo así como la contaminación del derecho por el hecho o de la ley por la fuerza, «algo —dice Agamben— en sí mismo antiquísimo»¹¹, tan antiguo como la *política occidental misma*.

⁹ *Ibíd.*, pág. 19.

¹⁰ *Ibíd.*, pág. 9.

¹¹ Y, por tanto *no específico* de la política moderna: «las implicaciones de la nuda vida en la esfera política constituyen el núcleo originario —aunque oculto— del poder soberano. *Se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la producción original del poder soberano*. La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana», *Ibíd.*, págs. 15-16.

Pero este rasgo tampoco consistiría, en la línea de lo señalado por Foucault al final del primer volumen de la *Historia de la sexualidad*¹², en la entrada en escena de una nueva forma de poder político por el que la vida —el cuerpo y la conservación de la especie— se inserta en el dominio de los cálculos explícitos del poder político (lo que Foucault llamará *biopoder*.)

¿Cuál es entonces el rasgo específico de la política moderna? Lo que va a caracterizar la política moderna, siempre según Agamben, es un cierto *a la vez: ni lo uno —la implicación de la zoe en la polis*, (podría decirse también su liberación en la ciudad o, con Arendt, la invasión de la polis por la zoe)—, *ni lo otro —la vida biológica como objeto de control y administración política—*, sino el *a la vez de lo uno y lo otro*, el *a la vez* de estos dos procesos que, enseguida lo veremos, convergen en un mismo punto. Y bien, ¿qué procesos? Ya se ha señalado: *la naturalización o animalización de la política*, por un lado, y *la politización de la vida*, por otro.

Es, pues, la simultaneidad de estos dos procesos lo que va a otorgar su peculiar rostro a la política moderna, su peculiar carácter. Así, en la política moderna las fronteras entre *bios* y *zoe*, derecho y hecho, ley y fuerza, *potentia* y *potestas* «se desvanecen y se hacen indeterminadas»¹³ (el hecho se confunde con el derecho y el derecho con el hecho); y ello porque la vida en la modernidad, que habitaba hasta este momento en las fronteras de la ciudad (sin duda para hacerla secretamente posible: es lo que Agamben ha llamado *la excepción como estructura originaria del orden jurídico-político occidental*), «queda liberada en la ciudad»¹⁴, pasando a ser *a la vez* el *sujeto* y el *objeto* de la política (y precisamente por mor de esta liberación), aquello en que se funda toda acción de liberación política (el hombre, *en su condición de viviente*, como el blanco de todas las luchas políticas, el centro de todas las reivindicaciones, el punto de todas las resistencias; incluso si tales reivindicaciones y resistencias se formulan en términos «de derecho»: derecho a la vida, al cuerpo, a la sexualidad, a la salud, al bienestar, a la felicidad¹⁵) y aquello que es también el objeto, el objetivo de un poder político convertido en

¹² cfr. Foucault, M., «Droit de mort et pouvoir sur la vie» en *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 2000, págs. 177-211 (trad. cast.. Mexico, FCE, 1992, págs.161-194)

¹³ Agamben, G., *Ibidem*, pág. 18.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Foucault, M., *Ibidem*, págs.190-191, trad. Cast., págs. 175-176.

biopoder: un poder que ya no se ejerce como *derecho* —en el límite— de muerte, (*hacer morir o dejar vivir*)¹⁶, sino como poder positivo sobre la vida, referido su *producción* (y no ejerciéndose ya como *amenaza de aniquilación*, aunque ésta pueda ser su complemento necesario; se trata, más bien, de *hacer vivir o rechazar* hacia la muerte¹⁷): «asegurar —dice Foucault—, reforzar, sostener, multiplicar la vida y ponerla en orden»¹⁸; por tanto, «un poder que ya no se las vería con sujetos de derecho, sobre los cuales el último poder del poder es la muerte, sino con seres vivos»¹⁹ cuya vida ha de ser optimizada, potenciada, multiplicada, mejorada, un poder que es «administración de los cuerpos y gestión calculadora de la vida»²⁰. Escribe Agamben:

Cuando²¹ sus fronteras se desvanecen y se hacen indeterminadas²², la nuda vida que allí habitaba²³ 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 él²⁴. Todo sucede como si, al mismo tiempo²⁵ que el proceso disciplinario por medio del cual el poder estatal hace del hombre en cuanto ser vivo el propio objeto específico²⁶, se hubiera puesto en marcha otro proceso que

¹⁶ *Ibidem*, pág. 181, trad. cast., 167.

¹⁷ *Ibid.*.

¹⁸ *Ibid.*.

¹⁹ *Ibid.*, págs. 187-188, trad. cast., pág. 172

²⁰ *Ibid.*, pág. 184, trad. cast., pág. 169

²¹ Este cuando es *hoy*. (Las notas que acompañan a este texto de Agamben *son comentarios nuestros*)

²² Es decir, las fronteras entre vida y existencia política, entre *zoe* y *bios*.

²³ «la nuda vida que allí habitaba», esto es, que habitaba, antes de la modernidad, *en las fronteras de la ciudad* y, sin duda, tal como ya se ha señalado, para hacerla secretamente posible—más adelante tendremos que dar justificación de esto—.

²⁴ El «a la vez», característico de la política moderna, arriba señalado: la subjetivación y objetivación simultánea de la *zoe* en la modernidad.

²⁵ «al mismo tiempo», de nuevo simultaneidad de procesos.

²⁶ Se trata del proceso actual de *politicización de la vida* descrito y analizado por Michel Foucault, un proceso de dominación objetivadora de la vida de la especie y el cuerpo, a través del cálculo y la planificación. Una dominación que no es ni violenta, ni represiva —en la forma de la ley—, ni ideológica, sino anticipativo-trascendental, tecno-lógica, es decir, por *construcción* de la vida y el cuerpo. Hay que recordar en este punto los análisis de *Vigilar y castigar*, donde se establece una relación de *proporción inversa* entre docilidad de los cuerpos, en términos de resistencia política, y aptitud y fuerza, en términos de productividad: *a mayor fuerza productiva menor resistencia en tér-*

coincide *grosso modo* con el nacimiento de la democracia moderna, en el que el hombre en su condición de viviente ya no se presenta como *objeto*, sino como *sujeto*²⁷ del poder político²⁸.

Así pues, lo que constituye el rasgo diferencial de la política moderna es la simultaneidad de dos procesos, uno de *objetivación* (que hay que vincular con la emergencia de las políticas totalitarias) y otro de *subjetivación* de la vida (que coincide *grosso modo* con el nacimiento de la democracia moderna); *de un lado*, un proceso de *politización de la vida* de carácter disciplinario, por el que el poder estatal hace de la vida de los hombres su objeto específico²⁹ (digamos que se trata de un proceso en el que el *derecho* deviene *hecho*); *de otro lado*, un proceso de *naturalización de la política* o de liberación de la vida desnuda en la *polis*, por el que la vida natural viene a ser reconocida en sus derechos (digamos que se trata del proceso en el que el *hecho* deviene *derecho*). Y estos dos procesos convergen, tal como estamos viendo, en un punto: *la nuda vida* (y lo que habría que empezar a preguntarse ya es: ¿qué relación guarda la constitución de la vida como sujeto con la constitución de la vida como objeto?):

Estos procesos, opuestos en muchos aspectos y (por lo menos en apariencia) en acervo conflicto entre ellos, convergen, sin embargo, en el hecho de que en los dos está en juego la nuda vida del ciudadano, el nuevo cuerpo biopolítico de la humanidad³⁰.

De ahí —señala inmediatamente Agamben— *su aporía específica*, mas no adelantemos acontecimientos.

minos políticos. Pues bien, de lo que se trataría con este *poder-saber* de carácter trascendental que opera sobre la vida es justamente de *la constitución de la fuerza productiva*, que corre pareja a la desposesión de la capacidad política de esa misma vida.

²⁷ El otro proceso mentado, *el proceso de naturalización de la política y de liberación de la vida en la polis*, proceso que además se habría identificado, según Agamben, con el nacimiento de la democracia moderna. Hay que notar que, si esto es así, totalitarismo y democracia funcionan como las dos caras de una misma política centrada sobre la vida.

²⁸ Agamben, G., *Ibidem*, pág. 19.

²⁹ Ciertamente esta tecnología de poder no encuentra en el estado su punto de surgimiento. Sin embargo el estado se apropiará de ella en un cierto momento, extendiéndola, perfeccionándola, optimizándola.

³⁰ *Ibidem*.

Segundo punto ¿Cómo se relaciona la «política moderna» con la «política antigua»? En este punto nos detendremos brevísimamente y sólo con fines estratégicos: se trata de dejar firmemente establecido, a través de un breve apunte sobre el concepto de soberanía, en qué consiste lo específico de la política moderna.

Como ya se ha dicho, la implicación de la vida en el orden político, de la *zoe* en la ciudad, no es algo característico de la política moderna. Se trata de algo tan antiguo como el poder soberano, tan antiguo como la propia organización jurídico-institucional de la política, cuyo surgimiento Agamben localiza en Grecia:

las implicaciones de la nuda vida en la esfera política constituyen el núcleo originario —aunque oculto— del poder soberano³¹. *Se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano.* La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana³².

Pero ¿por qué se dice esto? ¿Por qué o en qué sentido se dice que la bio-política es tan antigua como el poder soberano? ¿Cómo conectar la excepción soberana que funda la ciudad con la constitución de un cuerpo, no político, sino *biopolítico*?

Según Agamben el orden jurídico-político se haría depender en el poder soberano de una autoexclusión fundamental de la vida natural, de una excepción —natural, prepolítica— de la fuerza natural, de una autocontención de la potencia vital que es, justamente por ello, por ser *autoexclusión y autocontención fundamental* por relación a la ciudad, *una secreta inclusión o intrusión de esta misma vida que se pretende excluir en lo jurídico-institucional* (Lo normal se hace aquí depender de una fuerza o potencia excepcional que lo invalida como normal). A esto Agamben le llama *la excepción soberana como estructura fundamental del derecho*³³. ¿Qué es, entonces, la excepción (no la excepción a la regla, sino la excep-

³¹ De este modo, la soberanía pendería de la vida natural, el derecho del hecho, la ley de la fuerza, la potestas de la potencia, el poder constituido del poder constituyente, etc... (*La anotación es nuestra*)

³² *Ibid.*, pág. 16.

³³ *vid.*, por ejemplo, *Ibid.* pág. 43.

*ción que funda la regla*³⁴)? La excepción —dice Agambem— es una *especie de la exclusión*³⁵; se trataría, tal como se ha señalado, de una (auto)exclusión de la *zoe* que funda el orden de la ciudad, la justicia en la *polis*, la soberanía. Ahora bien, esta exclusión, que funda el ordenamiento jurídico-político y la vida en comunidad, es, paradójicamente, y en virtud de su carácter fundamental, una *inclusión* en la *polis* de esa misma vida que ha sido excluida y, por tanto, vendría a constituir de este modo una invalidación del derecho, de su legitimidad, al ser confundido con el hecho en el punto indiferenciado de su fundación. Pero ¿por qué se produce esta confusión? Ya lo señalamos más arriba, porque se hace depender aquí lo político de una «fundación excepcional» que, por definición, sólo puede ser prepolítica, es decir, natural, fáctica y no jurídica; de este modo el *bios* estaría contaminado, de alguna manera, por la *zoe*. «La decisión soberana —dice Schmitt— demuestra que no tiene necesidad del derecho para crear derecho»³⁶. De manera que la excepción crea una situación que no es de derecho ni de hecho, introduciendo entre ambos «un paradójico umbral de indiferencia»³⁷. De ahí la paradoja del soberano: *Yo, el soberano, que estoy afuera de la ley, declaro que no hay afuera de la ley*. Se hace depender, pues, la legitimidad de la ley y su carácter universal de un «afuera de la ley» (el soberano), de una *exclusión inclusiva* (excepción)³⁸. Lo que constituye entonces el reino absoluto de la ley está más allá de ella, y *justamente por estarlo*: el soberano.

Pero si la bio-política, la implicación de la vida natural en la esfera política, constituye, tal como estamos viendo, el núcleo originario, *aunque oculto*, del poder soberano ¿cuál es entonces la especificidad de la política moderna? Lo que constituye el rasgo específico de la política moderna es que esa contaminación y esa ilegitimidad del orden jurídico-político —que hasta hoy se hallaban ocultas en el olvido de la fundación— «salen a la luz», es que la indistinción fundamental *zoe-bios*, localizada en los márgenes invisibles de la ciudad, se desplaza hoy a su centro manifiesto; y ello porque el poder político toma hoy la vida biológica

³⁴ «No es la excepción la que se sustrae a la regla, sino que es la regla la que, suspendiéndose, da lugar a la excepción y, sólo de este modo se constituye como regla, manteniéndose en relación con aquella» *Ibid.*, pág. 31.

³⁵ *Ibid.*, pág. 30

³⁶ cit. en *Ibid.*, pág. 31.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ «Llamamos relación de excepción a esta forma extrema de la relación que sólo incluye algo a través de la exclusión.», *Ibid.* cfr. también. 17.

como su objetivo manifiesto, el punto de sus decisiones fundamentales (ya no se trata de lo que hay que ocultar y excluir). El derecho, por primera vez —siempre según Agamben— muestra hoy su faz técnico-normalizadora, su arbitrariedad, su carácter de procedimiento ilegítimo de control, su carácter instrumental al servicio de la producción total; de modo que las leyes muestran hoy lo que siempre han sido: instrumentos de administración del capital, procedimientos de organización y administración de la vida (*economía*). Ahora bien, justamente hoy sale a la luz este «núcleo oculto» del poder soberano, la biopolítica, porque *hoy la vida ha quedado liberada en la ciudad*, convirtiéndose en el único sujeto de la política, en el fundamento legitimador de derecho, de modo que éste se articula en función de ella y para ella.

Podemos ya exponer la aporía de la política moderna:

Así pues, si hay algo que caracterice la democracia moderna con respecto a la clásica, es que se presenta desde el principio como una reivindicación y liberación de la *zoe*, es que trata constantemente de transformar la nuda vida misma en una forma de vida y de encontrar, por así decirlo, el *bios* de la *zoe*. De aquí también su aporía específica, que consiste en aventurar la libertad y la felicidad de los hombres en el lugar mismo —«la nuda vida»— que sellaba su servidumbre³⁹.

La aporía de la política moderna ha sido nombrada; ésta consiste en poner la libertad y la felicidad en lo que ha venido a ser el fundamento de la puesta en cuestión más radical que pueda pensarse de esa misma libertad y felicidad: *la vida*. Dicho de otra manera: ahí donde se hace de la nuda vida el sujeto de la política, el objetivo de todas las luchas y el punto de todas las resistencias, ahí donde se trata de transformar la nuda vida en una forma de vida y de encontrar el *bios* de la *zoe*, ahí, paradójicamente, y justamente por ello, la vida deviene objeto de administración y control tecnológico político.

Unas líneas más adelante escribe Agamben:

Nuestra política no conoce hoy ningún otro valor que la vida, y hasta que las contradicciones que ello implica no se resuelvan, nazismo y fascis-

³⁹ *Ibid.*, pág. 19.

mo, que habían hecho de la decisión sobre la nuda vida el criterio político supremo seguirán siendo desgraciadamente actuales⁴⁰.

Michel Foucault experimentó vivamente esta aporía. Con ella se cierra el último capítulo de *La volonté de savoir*⁴¹. A este libro le siguieron ocho años de silencio editorial, que fueron también los de una profunda meditación sobre esta aporía, *Foucault se ahogaba —decía Deleuze— le faltaba lo posible*. Las últimas líneas de la *Voluntad de saber* tienen el sabor de la ironía más amarga.

En 1966, en la segunda parte de *Les Mots et les choses*, Foucault exponía, en el marco de un análisis de la *episteme moderna*, el surgimiento de la vida como «raíz de toda existencia» y «fuerza fundamental» —opuesta a la inmovilidad del ser y allende la representación—⁴² y señalaba que esta emergencia constituía uno de los fenómenos definitorios de la modernidad. Unos años más tarde, ya en la *Voluntad de saber*, Foucault situará en la modernidad el umbral de la *biopolítica* («el umbral de la modernidad biológica»), es decir, el umbral a partir del cual la vida entra en el espacio de las estrategias y los controles políticos⁴³. Los dos momentos, pues, constitutivos de la aporía de la política moderna.

Sin duda lo más interesante de las últimas páginas de *La Voluntad de Saber* estriba en que en ellas va a ponerse en conexión de una manera explícita ambos procesos, el proceso de politización de la vida y el proceso de animalización de la política. Vamos a verlo en sus textos:

Pero este formidable poder de muerte —y esto quizá sea lo que le da parte de su fuerza y del cinismo con el que ha empujado tan lejos sus propios límites— se da ahora como el complemento de un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que se propone administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales. Las guerras ya no se hacen en nombre del soberano al que hay que defender; se hacen

⁴⁰ *Ibíd.*, pág. 20.

⁴¹ Foucault, M., *op. cit.*, págs. 175-211, trad. cast., págs., 161-194.

⁴² Foucault, M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1999, pág. 291, trad. cast., Mexico, siglo XXI, 1995, pág. 272. «La experiencia de la vida se da, pues, como la ley más general de los seres», *Ibidem*.

⁴³ *Histoire de la sexualité I...*, *op. cit.*, pag. 188, trad. cast., pág. 173.

en nombre de la existencia de todos; se amaestra a poblaciones enteras para que se maten mutuamente en nombre de la necesidad que tienen de vivir. Las matanzas han llegado a ser vitales. Fue en tanto que gerentes de la vida y de la supervivencia, de los cuerpos y de la raza, como tantos regímenes pudieron hacer tantas guerras, haciendo matar a tantos hombres. Y por un giro que permite cerrar el círculo, mientras más ha llevado a las guerras su tecnología a la destrucción exhaustiva, tanto más, en efecto, la decisión que las abre y la que viene a concluir las responde a la cuestión desnuda de la supervivencia. La situación atómica se encuentra hoy en el punto de desembocadura de este proceso: el poder de exponer a una población a una muerte general es el reverso del poder de garantizar a otra su permanencia en la existencia. El principio: poder matar para poder vivir, que sostenía la táctica de los combates, se ha vuelto principio de estrategia entre Estados; pero la existencia en cuestión ya no es aquella, jurídica, de la soberanía, es aquella, biológica, de una población. Si el genocidio es por cierto el sueño de los poderes modernos, ello no se debe a un retorno, hoy, del viejo derecho de matar; se debe a que el poder se sitúa y se ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos de población⁴⁴.

De este extenso texto quisiéramos destacar simplemente lo siguiente, a saber: que el origen y la justificación del poder tal como se despliega y organiza en la actualidad —«formidable poder de muerte» que tendría en el exterminio masivo, bajo la cínica coartada de la supervivencia de la especie, la raza o la población, su complemento inevitable y como su reverso negativo—, aquello que constituye hoy el «criterio político supremo» —diría Agamben—, la instancia fundamental de decisión del poder actual, no es otra cosa que la vida en su forma más desnuda, «la existencia, biológica, de una población»: «las guerras ya no se hacen en nombre del soberano al que hay que defender; se hacen en nombre de la existencia de todos (...) las matanzas han llegado a ser vitales(...)»; y un poco más adelante: la decisión que las abre —a las guerras— y la que viene a concluir las responde a la cuestión desnuda de la supervivencia». Así, pues, *la vida es puesta hoy máximamente en cuestión por un poder político que se ejerce como biopoder en nombre de la vida misma*⁴⁵. Poder, por tanto, que se ejerce sobre la vida

⁴⁴ *Op. cit.*, págs. 179-180, trad. cast., págs. 169-170.

⁴⁵ De ahí la aporía específica de las *nuevas políticas* que centran sus esperanzas en la *zoe*: ponen la felicidad y la libertad en aquello mismo que sella su servidumbre: la nuda vida. ¿cómo

en nombre de ella misma —se sitúa y se ejerce *siempre* en su nivel—, y que tiene en la muerte masiva (en el genocidio) su instrumento más eficaz de conservación y aumento —la muerte de las *otras vidas*, deficientes, no auténticamente tales, las vidas que no son la mía o la de los míos, la vidas de los que no son idénticos, idénticos a mí, como yo, mis *semejantes*, mis hermanos y mis amigos, en los que me reconozco, las vidas de los que no tienen mi *sangre* y no son de mi *tierra*⁴⁶.

Y la *réplica política* a este biopoder —y de ahí la aporía específica las *nuevas* políticas modernas— no son sino *biopolíticas menores*⁴⁷, que se apoyan, con el fin de luchar contra él, en el mismo punto en que se apoya el biopoder para extender su dominio vital: la nuda vida; de ahí su ineficacia política, pero también de ahí su peligro:

(...) lo que se reivindica y sirve de objetivo, es la vida⁴⁸, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible (...) la vida, pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas, incluso si estas se formularon a través de afirmaciones de derecho. El «derecho» a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades; el «derecho», más allá de todas las opresiones o «alienaciones», a encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser, este «derecho» tan incomprensible para el sistema jurídico clásico, fue la réplica política a todos los nuevos procedimientos de poder que, por su parte, tampoco dependen del derecho tradicional de la soberanía⁴⁹.

Las resistencias, pues, vendrían a apoyarse en aquello mismo que funda, alimenta y refuerza el dispositivo biopolítico, de modo que todo intento político de liberar la vida del dispositivo que pretendía controlarla, *porque se hace en nom-*

no reconocer a partir de aquí el lazo de estas nuevas políticas de la nuda vida con el nazismo y el fascismo?

⁴⁶ ¿Es necesario recordar aquí el conocido lema del nazismo, *Blud und Boden, sangre y tierra*?

⁴⁷ Aquí se incluye la propuesta del propio Agamben, Cfr. la entrevista al autor italiano en la revista *Vacarme, Une biopolitique mineure* (*Vacarme*, nº 10, 1999-2000)

⁴⁸ ¿Pero, tal como estamos viendo, el envés, el instrumento, la canalización, de estas reivindicaciones no es acaso la muerte, la muerte de las otras vidas? ¿cómo evitar que mi vida se abra paso al precio de la vida de los demás? (*nota nuestra*)

⁴⁹ Foucault, M., *op. cit.*, pág. 191, trad. cast., págs. 175-176.

bre de la vida, sólo puede estar condenado al fracaso, tornando productivos, en términos de rentabilidad biopolítica, los intentos de liberación de ésta; de ahí la astucia y la peculiar ironía del dispositivo biopolítico: nos hace creer que en la vida reside nuestra «liberación»⁵⁰.

Los dos momentos, pues, de la aporía (politización de la vida y naturalización de la política) y su conexión se encuentran señalados en los escritos de Foucault. Sin embargo, Foucault sólo analizó uno de esos dos momentos, la politización de la vida. Es Hannah Arendt quien ha trabajado, muy especialmente en *The human Condition*⁵¹, el otro aspecto de la aporía, la animalización de la política, señalando, al igual que Foucault, su conexión con su proceso correlativo. Vamos ahora a describir en sus rasgos generales este proceso característico de nuestra actualidad, proceso que culmina en lo que la autora alemana ha llamado *el triunfo de la zoe en la polis*, el triunfo en el espacio político de sus actividades, problemas, formas de relación⁵², de organización y administración *eco-nómicas*. Se trata de lo que la autora alemana ha llamado *la victoria del animal laborans*⁵³; una victoria que habría tenido por principio —en el sentido griego de principio (ἀρχή): lo que es comienzo y dominio, rigiendo de antemano en llegar a ser de algo— no tanto la utilidad o la felicidad, cuanto *la vida*, la reproducción de la nuda vida, considerada como el *bien supremo* para el hombre. Se trata de un proceso de progresiva *animalización* y, por ende, (pero esto hay que justificarlo) de progresiva pérdida de relación con las cosas y con los otros, de pérdida de un mundo común.

Pues bien, este proceso de animalización de la política —que es, no hay que olvidarlo, como la *cara oculta* del movimiento de politización de la vida— ten-

⁵⁰ De una forma muy similar concluye *La Voluntad de saber*; Ciertamente esta afirmación se refiere allí al sexo, a la verdad del sexo, pero muy bien podría valer para la vida en general, cfr. *op. cit.*, pág. 211, trad. cast., pág. 194..

⁵¹ Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958, trad. Cast., Barcelona, Paidós, 1993.

⁵² Relaciones disimétricas de dominación, de calculado gobierno, las que, según Aristóteles, hacían posible la vida en el *oikos* (el reino de la necesidad). Este tipo de relaciones de gobierno de sí y de los otros, consideradas por Aristóteles prepolíticas, se desplazan hoy hacia el centro del espacio político; con una diferencia: el tipo de gobierno que hoy administra la vida, el gobierno económico de los vivos, es an-arjé (no hay un cabeza visible, un jefe del oikós; se trata del gobierno de nadie), ejerciéndose burocráticamente y mediante el «puro número» cfr. Arendt, H., *op. cit.*, págs. 39-40, trad. cast., págs. 50-51

⁵³ Tal es el título de la sección 45 de *The Human Condition*.

dría en el punto de partida de su desarrollo *dos elementos*: el primero es la inversión moderna de la *teoría* y la *praxis*; el segundo es el desplazamiento por parte del cristianismo del primado grecolatino del mundo por el de la vida sagrada⁵⁴.

Vamos a centrarnos ahora en el primer elemento: la inversión de la *teoría* y la *praxis*. Lo primero que hay que preguntarse es *cuál es el motivo de esta inversión moderna* en que la *teoría* va a ceder su protagonismo a la *praxis* (en un sentido muy genérico de *praxis*, sin distinguir todavía a este nivel entre diferentes tipos de actividad, y oponiéndola simplemente a la *teoría*). Pues bien, el motivo no será tanto la pérdida del interés por el conocimiento cuanto la firme creencia de que la sed de este mismo conocimiento sólo puede saciarse mediante la *actividad*, si el hombre confía en la inventiva de sus manos, y no tanto en la pura *teoría*, entendida como contemplación pasiva de lo que hay⁵⁵. Lo que funda y domina entonces esta inversión que inaugura la hegemonía de lo práctico sobre lo teórico no es otra cosa que el *deseo de verdad*, el interés cognoscitivo o la voluntad de saber (del que sabemos hace tiempo, al menos desde Nietzsche, que es *voluntad de dominio*).

No se trata, entonces, con esta inversión, del abandono de la verdad y se apunta, más bien, a un *cambio en su manera de concebirla*: la verdad deja de considerarse algo dado en la quietud de la contemplación (*vous*, revelación, incluso observación) y pasa a concebirse como la *evidencia de lo producido*; por ejemplo en Descartes: como la evidencia de lo producido en el proceder metódico matemático (constructivo, analítico-sintético) de un mente pura y atenta.

Siendo rigurosos entonces, esta inversión sólo pudo afectar a las *relaciones entre el pensamiento y la acción*, porque la contemplación, en su sentido original del *puro ver* desapareció por completo⁵⁶. La actividad ya no será, como había sido hasta entonces, la *servienta de la teoría* y será por contra la teoría o, más bien, el pensamiento (pues aquí ya no hay teoría) quien tenga por fin la actividad. De nuevo el ejemplo de Descartes: el fin de unas *meditaciones metafísicas* no es otro

⁵⁴ «De lo único que podemos estar seguros es de que la coincidencia de la inversión de la acción y de la contemplación con la anterior de la vida y del mundo pasó a ser el punto de partida de todo el desarrollo moderno», *op. cit.*, pág. 320, trad. cast., pág. 344.

⁵⁵ *Ibidem*, pág. 315, trad. cast., pág. 315

⁵⁶ *Ibid.*, pág. 291-292, trad. cast., págs. 316-317.

que procurar la pura actividad del *ego cogito*, la evidencia constructiva de la mente (la constitución de un «sujeto»), más allá del engaño de la pasividad.

Y esta pura actividad garante de una verdad concebida como certeza, esta pura actividad que es el fin de una propedéutica del pensamiento, sólo se asegura mediante una *Selbsreflexion*, un adentrarse en sí mismo, en el que se descubre la conciencia, el *ego cogito*, como el *sentido interior* por el que uno siente *sus sensaciones* como indudablemente reales, como lo absolutamente real (puede que yerre, puede que esté equivocado en todo, mas lo absolutamente indudable es que yo yerro, yo me equivoco, yo pienso...) ⁵⁷. Ello comporta, sin duda, *la pérdida del mundo común*, del sentido común, es decir, *con los otros*, como sentido de realidad, o mejor, la conversión de este sentido común en un mero sentido interior que nada tiene que ver con una relación con los otros ⁵⁸. La conciencia pura y metódicamente organizada es ahora la única garantía de «realidad» y en ningún caso lo *común*, en el sentido de lo que es común a todos, la relación con los otros que acuerda nuestras sensaciones con la realidad. De la *luz pública* o del espacio común de aparición como espacio de realidad (*mundo*) ⁵⁹ pasamos, pues, a la luz interior de la reflexión y a la certeza de sus fenómenos.

La pregunta que ahora debemos hacernos es la siguiente: ¿cómo el primado de la reflexión, y por ende, de la construcción en el conocimiento, pudo conducir al actual imperio de la *zoe*, de la vida natural? Dicho de otra manera: ¿cómo el primado de la racionalidad pudo conducir a la victoria actual de la animalidad (al imperio del *animal laborans*)?. Vamos a verlo.

El ideal de la producción en el conocimiento (el *ideal* es: que todo lo dado llegue a ser producido) —ideal afianzado con el éxito del *experimento*— implica un *desplazamiento* por relación a la experiencia de la fabricación *tal y como ésta se desarrolló en su espacio pragmático originario*: se desplaza ahora la atención del *qué* y el *por qué*, que rige el proceso de fabricación, al *cómo*, es decir, al *proceso mismo de producción* ⁶⁰. Lo decisivo y fundamental, en el marco de un exclusivo interés teórico (no pragmático), ya no son las cosas y su constitución, su forma,

⁵⁷ *Ibid.*, pág. 293, trad. cast., pág. 319.

⁵⁸ *Ibid.*, pág. 283, trad. cast., pág. 309

⁵⁹ Ya Aristóteles señaló en su *Política* que *lo real es lo que aparece a todos*.

⁶⁰ *Ibid.*, pág. 296, trad. cast., pág. 322.

sino el proceso en cuanto tal (su conocimiento), en el que se ha de encontrar la *verdad profunda* de la superficie (la verdad se halla en el proceso invisible, y las cosas son consideradas ahora meros *efectos de superficie* carentes de realidad en sí y por sí; no hay, en verdad, cosas, sólo procesos, no hay *quid ontológico*, no hay esencias: «En lugar del concepto de ser encontramos ahora el concepto de proceso»⁶¹. En términos de forma y materia: primado de la realidad de la materia informe sobre la forma⁶²):

El concepto moderno de proceso, que penetra por igual la historia y la naturaleza, separa la época moderna del pasado con mayor profundidad que cualquier otra idea por sí sola. Para nuestro modo de pensar moderno, nada es significativo en y por sí mismo, ni siquiera la historia o la naturaleza tomadas cada una como un todo, y tampoco lo son los sucesos particulares en el campo físico ni los hechos históricos específicos. Hay una monstruosidad fatal en este estado de cosas. Los procesos invisibles han invadido todas las cosas concretas, toda entidad individual se hace visible para nosotros, reduciéndolas a funciones de un proceso general. La enormidad de este cambio puede escapárse nos, si permitimos que nos engañen generalizaciones como el desencanto del mundo o la alienación del hombre, generalizaciones que a menudo implican una idea romántica del pasado. Lo que implica el concepto de proceso es que lo concreto y lo general, la cosa o hecho singular y el significado universal, son concomitantes. El proceso, que por sí sólo da sentido a lo que lo lleva adelante, ha adquirido así un monopolio de universalidad y significado⁶³.

Pues bien, es en este *desplazamiento hacia el proceso en cuanto tal*, característico de la voluntad de saber moderna, donde se manifiesta de un modo más claro la *ruptura absoluta de la modernidad con la contemplación*⁶⁴. Desplazamiento con

⁶¹ *Ibid.*.

⁶² Primado que Aristóteles ya recusa de modo informal en *Física B, I*, mediante la introducción de aquel primado con un «opinan algunos» (*dokei*) (por ejemplo, Antifonte).

⁶³ Arendt, H., «El concepto de historia: antiguo y moderno» en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, pág. 72.

⁶⁴ Pero no con la primacía del interés cognoscitivo en la organización de las actividades humanas, primacía que tiene en lo que Arendt llama la *experiencia filosófica*, inaugurada en la Grecia del siglo V a de C., su punto de inicio: «Mi argumento es sencillamente que el enorme peso de la contemplación en la jerarquía tradicional ha borrado las distinciones y articulaciones dentro de la vida

el que no sólo hemos acabado con la pasividad en el conocimiento teórico, la propia del *hombre contemplador* (que contempla la verdad de las cosas, de Dios, de la naturaleza), sino también con la fabricación *objetiva* (*Herstellen*) (es decir, con la fabricación de realidades, de *cosas*, que tienen un uso determinado en función de su forma propia) y, por ende, con el *homo faber* —y su preocupación característica por las cosas—, cuyo modo de proceder se hallaba siempre *finalizado* por el objeto a producir (el fin para él son las cosas no el proceso en cuanto tal) y guiado por modelos objetivos dados *a la vista* en el proceso de producción, de manera que había todavía en su actividad, la actividad del especialista en la producción de las cosas, un elemento de contemplación. Pues bien, frente a esta atención puesta en las cosas, frente a este *mirar por ellas* que caracterizaba la fabricación del *homo faber*, lo único importante ahora es la *reproducción del proceso mismo de producción* (no tanto la «objetividad» cuanto el consumo⁶⁵), del cual el trabajador no es más que una mera pieza intercambiable. Mas aún: ahí donde la categoría de proceso ha sido elevada al rango de realidad fundamental no hay lugar para la cortadura de la acción (*Handeln*); no hay lugar para una acción que, si bien nunca se guía por modelos dados y no tiene un fin más allá de ella misma, siempre ha de partir del dato originario e irreductible del otro, de la *pasividad originaria del otro*, es decir, de la *condición de la pluralidad* (la acción es considerada ahora un proceso o un momento de un proceso sin fin ni final, y ya no como ese *initium* que sólo tiene lugar en una constitutiva *relación con los otros*, iguales a mí en dignidad).

¿Qué queda, pues, ahí donde se alza la realidad absoluta de un proceso sin fin y sin idea (y justamente ahí donde lo único importante es el conocimiento)?

activa y que, a pesar de las apariencias, esta condición no ha sufrido cambio esencial por la moderna ruptura con la tradición y la inversión final de su orden jerárquico en Marx y Nietzsche(...) La moderna inversión comparte con la jerarquía tradicional el supuesto de que la misma preocupación fundamental humana ha de prevalecer en todas las actividades del hombre, ya que sin un principio comprensivo no podría establecerse orden alguno. Dicho supuesto no es algo evidente, y mi empleo de la expresión *vita activa* presupone que el interés que sostiene todas estas actividades no es el mismo y que no superior ni inferior al interés fundamental de la *vita contemplativa*» Arendt, H., *The Human Condition*, *op. cit.*, pág. 17, trad. cast., págs. 29-30.

⁶⁵ «Desde este punto de vista puramente social, que es el de la Época Moderna (...) la anterior distinción entre las «tareas domésticas» que no dejan huella y la producción de cosas lo suficientemente duraderas para su acumulación pierde su validez. Como vimos antes, el punto de vista social es idéntico a la interpretación que sólo tiene en cuenta el proceso de vida de la humanidad y, dentro de su marco de referencia, todas las cosas se convierten en objetos de consumo», Arendt, H., *op. cit.*, págs. 88-89, trad. cast., págs. 103-104.

¿Qué queda ahí donde se ha eliminado toda forma de pasividad, de afección y relación (donde no hay nada *dado*)? ¿Qué queda, si no hay contempladores (ni mundo que contemplar), ni actores, ni productores cualificados? ¿Qué queda ahí donde la relación con las cosas y con los otros ha sido reducida a la nada? Respuesta: La nuda vida y su labor (*arbeiten*) de reproducción, caracterizada justamente por ser un proceso que carece de principio y fin definidos.

Ahora bien, este proceso vital va a sufrir en la modernidad, justamente por mor de su nuevo protagonismo adquirido, y en estrecha relación con el avance de la técnica, una *modificación de carácter cualitativo*: el proceso vital, lo único hoy indudablemente cierto, lo único que ha resistido a la sed desmesurada de verdad (ni el mundo ni los otros han resistido a su sospecha hiperbólica), lo único considerado indudablemente real y verdaderamente fundamental (y, por eso, lo único que ha de ser conservado y aumentado), el bien supremo (ni la utilidad, ni la felicidad, sino el *simple hecho de vivir*), ha devenido hoy *progreso vital, progreso sin fin*; y ello porque este proceso y su reproducción han llegado a convertirse en nuestra actualidad en asunto de *interés público*: la vida hoy ha de ser intensificada, administrada y perfeccionada a través de toda una serie de políticas estatales (biopolíticas) que tienen por fecundo resultado el aminoramiento, en una proporción muy estimable, de la decadencia constitutiva del ciclo vital (agotamiento, enfermedad, muerte...) ⁶⁶: Se trata de lo que Arendt ha llamado el *crecimiento no natural del proceso natural vital* ⁶⁷, crecimiento técnicamente organizado y políticamente fiscalizado que hace del proceso cíclico natural un progreso indefinido de elevación vital.

Pero lo decisivo en relación con la cuestión que nos ocupa es lo siguiente: a este cuidado y cultivo de la vida, a este apogeo del proceso vital que caracteriza a nuestro tiempo, no se llega, como ya se ha señalado, por ruptura con la reflexión, la introspección y el método cartesiano del saber, sino por *abondamiento en ellos y radicalización de ellos* y como *consumación de la primacía del interés cognoscitivo* sobre los intereses pragmático y práctico en las distintas actividades, primacía que inauguró el pensamiento filosófico occidental y que pervive en la inversión moderna de la teoría y la praxis. No es entonces mediante una apertura al

⁶⁶ He aquí la conexión en Arendt del proceso de *animalización de la política* con el de *poli-
tización de la vida*.

⁶⁷ *Ibidem*, págs. 46-47, trad. cast., pág. 57

mundo como se llega al primado actual de la realidad de lo vital, sino por una radicalización de la sospecha cartesiana, que afectará tanto al mundo como a la conciencia formal. Es en esto en lo que ahora quisiéramos insistir:

El triunfo en nuestro tiempo de la intimidad del proceso vital sobre el mundo objetivo y los otros es también el triunfo del conocimiento sobre la acción, triunfo que sólo pudo tener lugar, paradójicamente, a través de la erradicación moderna de la contemplación en la esfera del conocimiento, en tanto forma de acceso a lo que hay, y por la sustitución de aquella por el hacer. Así, la hegemonía del interés teórico conducirá hacia una autorremisión y un ensimismamiento cuya forma más radical desvela, más allá de la conciencia, la vida como fundamento supremo del ser y del conocer. Ahora bien, ¿No es esto paradójico?, ¿acaso la vida no es abertura y ruptura con las formas de la autorreflexión? Es Ortega en esta ocasión quien, a través de su proyecto de *cartesianismo de la vida*⁶⁸, nos da una seña al respecto:

El único contenido, ser o realidad que puede presentarse en el curso de una meditación crítica de cuño cartesiano, tal como es la de Ortega⁶⁹, consecuente-

⁶⁸ Sin duda Ortega acomete una crítica de Descartes, mas ella no se dirige tanto al proyecto cartesiano como tal (concebido como empresa de fundamentación), cuanto a su ejecución deficiente, no consecuente. Para Ortega Descartes falla, pero falla *por no ser suficientemente cartesiano*, por no ser suficientemente radical en la realización de un proyecto que solo alcanza su consumación como cartesianismo *de la vida*, no de la conciencia abstracta: «Baste ahora indicar que nosotros dudamos más radicalmente que Descartes(...) Descartes, sin advertirlo y cuando creía dudar de todo continuaba creyendo en todas esas nociones de la filosofía escolástica de la que pretende radicalmente separarse. Nuestra situación es, pues, más difícil, más grave que la de Descartes, y necesitamos retroceder aún más que él, buscar una base aún más firme, más amplia y con menos supuestos, esto es, nuestro nudo y mismo vivir, nuestra vida», Ortega y Gasset, J., *Sobre la razón histórica*, Madrid, Revista de occidente en Alianza Editorial, 1983, pág. 196.

⁶⁹ Meditación crítica que tiene por finalidad, en evidente complicidad y analogía con la empresa cartesiana, un empezar todo de nuevo desde los fundamentos a fin de andar con paso firme por esta vida, *sabiendo a qué atenerse*. De este modo, el fin de la meditación orteguiana no podrá ser un saber reflexivo, sino un *saber habérselas con lo que hay* (saber práctico, ejecutivo), la invención de una *orientación vital*; se aspira a *fundar* la existencia filosóficamente, mediante una interpretación de *en qué consiste ser en su ultimidad* (se trata de un saber a qué atenerse *respecto al ser*, de una *interpretación metafísica*); se quiere asegurar la existencia del yo en la circunstancia, *a pesar de ella y frente a ella* (vida es la *coexistencia problemática*, no pacífica, entre el yo y la circunstancia: la circunstancia *es hostil*, dice Ortega, existir es «tener que ser en un elemento extraño, negador, hostil», Ortega y Gasset, *op. cit.*, pág. 88), mediante un cierto hacer, el *supremo hacer*, aquel, filosófico, de

mente asumida en su pretensión de radicalidad (mediante la adopción de un proceder fenomenológico) y liberada (a través de una crítica del idealismo) de ciertas hipótesis intelectuales sobre el ser de lo que hay —«hábitos intelectuales», dice Ortega, que impiden el acceso a eso que hay en ultimidad, al fenómeno originario—, no es el mundo, tampoco la conciencia del mundo, es, más bien, el hecho indudable de *mi vivir* (tal es, según Ortega, la *realidad radical*⁷⁰); un hecho que, a pesar de ciertas declaraciones programáticas de Ortega que lo presentan como *bios*, como existencia biográfica y no biológica (*zoe*)⁷¹, ha de ser entendido como *el proceso de un organismo vivo que siente como indudable su propio vivir* (su propio sentir), su sensación corporal de estar vivo; y ello por mor de la estrategia cartesiana que, en busca de la indubitabilidad, ha de conducir necesaria y consecuentemente a tal dato radical: el hecho del sentirse vivo. Y puesto que esta vida biológica, incuestionable en su inmediatez, incuestionable *por mor de su inmediatez*, es, al mismo tiempo, un *proceso metabólico*, es decir, un proceso de inter-

la orientación radical: «Vida es, pues, encontrar algo, encontrar algo que, oscuramente y sin compromiso de sentido muy estricto, llamo «yo» existiendo en la circunstancia, con una existencia siempre problemática, sin seguridad de existir en el momento inmediato y teniendo, para asegurar esa persistencia, que hacer siempre algo en un elemento que no es *él*. Por tanto, vida no es yo únicamente. Yo soy sólo un ingrediente de mi vida; el otro ingrediente es la circunstancia. Tan real es lo uno como el otro. Por eso dije que hemos trascendido y superado todo idealismo y todo solipsismo. En la tesis idealista, como no hay mas que yo con mis pensamientos, «existir» significa «estar dentro de mí». ¡Ojalá que fuese eso la vida! ¡Qué más quisiéramos! Pero ese no es el modo de ser real la vida», *Ibidem*, pág. 86. En relación con este texto quisiéramos señalar lo siguiente: 1) La vida es *conciencia existencial*, encontrarse ejecutivo, cabe las cosas, encontrar(se) el yo *existiendo* en la circunstancia (el yo es un existente) 2) esa existencia del yo en la circunstancia es *problemática*, no pacífica, se despliega en un elemento negador, ajeno, hostil, y de lo que se trata es de asegurar la persistencia del yo en ese elemento mediante un hacer, una ocupación (el hacer es el modo como el yo se asegura en la circunstancia). 3) Ahora bien, dicho aseguramiento es imposible, pues la existencia problemática —dice Ortega— es «siempre», y ello porque la circunstancia es tan originaria como el yo (y, por tanto, irreductible en su hostilidad): yo y circunstancia son los dos «ingredientes» constitutivos de mi vivir. 4) Se supera, pues, el idealismo *real*, sin embargo el idealismo sigue perviviendo en el modo del deseo y el ideal jamás cumplido: «¡Ojalá que fuese eso la vida!» (es decir, *puro yo*). La fundamentación del yo permanece, mas en la forma del anhelo, del ideal.

⁷⁰ «Detrás de la naturaleza está el pensamiento, la teoría —pero detrás del pensamiento está nuestra simple, concreta y dramática vida, la de cada cual, que nos obliga a pensar y a teorizar, está el hecho absoluto que es la humanidad como vida de la persona, como *mi vida*(...) Columbramos un nuevo principio (...), el principio del futuro: nuestra vida normal y corriente, la de cada cual —como realidad radical y como principio del razonar, como razón vital.» *Ibidem*, pág. 55.

⁷¹ *Ibid.*, pág. 98 y ss.

cambio y asimilación de lo otro de sí (Ortega va a traducir el término hegeliano *Aufhebung*, en inconfundible clave vitalista, como *Absorción*, siendo ésta justamente una *superación* que es, al tiempo, *supresión* y simultánea *integración* de lo otro⁷²), lo que puede llamarse «el mundo» o la realidad más allá de mi vivir se presenta como *igualmente indudable*. La dicotomía, pues, sujeto-objeto desaparece en la experiencia vital radical, con-fundida metabólicamente con el mundo. De este modo, vemos cómo el pensamiento cartesiano de la reflexión, llevado hasta sus últimas consecuencias, consecuentemente radicalizado en la forma de una crítica fenomenológica, conduce, más allá de la conciencia, al dato incuestionable de la introspección, la *sensación de vivir* (se puede dudar de la realidad de lo que siento, pero no de la sensación en cuanto tal: la sensación es indudable)

Volvamos a Hannah Arendt. Vamos ahora a apuntar un par de cosas acerca del *segundo elemento* —acaso el fundamental— a la base del desarrollo de la modernidad, desarrollo que culmina, no hay que olvidarlo, con el triunfo de la *zoe* en la polis. Arendt se pregunta en *La condición humana* lo siguiente: ¿por qué el ascenso de la *vita activa*, el primado de la *praxis* sobre la *teoría* que marca el inicio del desarrollo de la Edad Moderna, ha conducido al actual dominio de la vida y su actividad laboral reproductiva sobre cualquiera otra dimensión activa de la condición humana y no, por ejemplo, al apogeo de la fabricación o incluso a un resurgir de la acción política, una vez fue destituida la contemplación de su privilegiada posición en la jerarquía de las actividades? A esta pregunta Arendt responde lo siguiente:

La inversión de la *teoría* y la *praxis* operó en la estructura de una sociedad cristiana cuya creencia fundamental en la *sacralidad de la vida natural* permaneció intacta, sobreviviendo a la secularización y a la decadencia de la fe, propias de la modernidad. Dicho de otra manera: la inversión moderna de la *teoría* y la *praxis* dejó intacta, no puso en ningún momento en cuestión, *otra inversión*, aquella con la que irrumpió el cristianismo en el mundo antiguo: la inversión del primado del mundo sobre la vida⁷³. Y es que la «buena nueva» cristiana sobre la eternidad (*Ewigkeit*) de la vida humana individual (el hombre como única *creatura*

⁷² *Ibid.*, págs. 152-153.

⁷³ Arendt, H., *The Human Condition*, op. cit., págs. 313-314, trad. cast., pág. 338. «Dicha inversión —señala Arendt— fue desastrosa para la estima y dignidad de la política» *Ibidem*, pág. 314, trad. cast., pág. 339.

eterna en medio de un mundo destinado a la desaparición) invirtió la antigua relación que el hombre —considerado por los griegos como el único ser mortal en medio de un cosmos inmortal— mantenía con el mundo común, tomado, hasta la emergencia del cristiano, como el único espacio para una inmortalización singular ganada a través de la realización en público de actos y palabras dignos de ser recordados. Con el cristianismo las cosas cambiarán⁷⁴, y éste mundo terrenal dejará de considerarse un lugar apto para una inmortalización singular, elevándose la vida eterna individual sobre la precaria estabilidad del mundo común, ganada precisamente «dando la espalda» a las cosas de este mundo y replegándose sobre la sencillez y sobriedad de la vida elemental, considerada ahora el bien máspreciado de los hombres en la tierra para su salvación⁷⁵.

Pues bien, la época moderna habría actuado permanentemente bajo este supuesto, que inaugura el cristianismo, sin ponerlo en tela de juicio en ningún momento, a saber: que la vida y no el mundo común es el bien supremo del hombre⁷⁶. Y ello porque con la secularización que caracterizó a la modernidad sólo se despojó a la vida de su carácter eterno, mas en ningún momento se puso en cuestión su primacía sobre el mundo⁷⁷. De ahí que la pérdida del mundo eterno no abriera a los hombres a la confianza en *este mundo*, demasiado inestable sin un Dios garante, obligándolos a retroceder hacia la única realidad cierta: el ensimismamiento de un proceso vital carente de mundo común. Y lo único que tras esta secularización podrá considerarse inmortal, perdida ya la confianza en la vida ultraterrena y el mundo común como lugar para una inmortalización terrena y singular, será, más allá de la vida del individuo —absolutamente cierta (al menos en un primer momento) pero también absolutamente precaria—, *la especie y su crecimiento*⁷⁸. La especie —su prosperidad, salud, bienestar...—

⁷⁴ Si bien este cambio se producirá sobre las estructuras ya agonizantes del mundo antiguo, en una atmósfera de descrédito de la actividad política.

⁷⁵ (...) «La inmortalidad cristiana concedida a la persona (...) no sólo dio como resultado el obvio incremento de otra mundaneidad (:), sino también una enorme importancia a la vida terrena. La cuestión es que el cristianismo (...) siempre insistió en que la vida, aunque no tuviera un final, contaba con un definido comienzo. Cabe que la vida terrena no sea más que la primera y más miserable etapa de la vida eterna; a pesar de todo, es vida, y sin esta vida que terminará con la muerte, no puede haber vida eterna» *Ibid.*, pág. 315-316, trad. cast., pág. 340.

⁷⁶ *Ibid.*, pág. 318-319, trad. cast., pág. 342.

⁷⁷ *Ibid.*, pág. 320, trad. cast., pág. 344

⁷⁸ *Ibid.*, págs. 320-321, trad. cast., pág. 344-345.

será ahora lo más sagrado: «La última etapa de la sociedad laboral exige de sus miembros una función puramente automática, como si la vida individual se hubiera sumergido en el total proceso vital de la especie y la única decisión activa que se exigiera del individuo fuera soltar, por decirlo así, abandonar su individualidad, el aún individualmente sentido dolor y molestia de vivir, y conformarse con un deslumbrante y «tranquilizado» tipo funcional de conducta». Abandono de la individualidad, pues, en plena consonancia con la consideración actual del proceso transindividual de reproducción vital como realidad fundamental, con la idea de la realidad como un proceso de conservación pero también de aumento de vida elemental animal; y todo ello gracias a la organización tecnológico-política de la *zoe* (en el doble sentido del genitivo).

Me interesa, ya para terminar este punto, destacar tres ideas en relación con este proceso constitutivo de una modernidad vital-animal:

- 1) Que este proceso está fundado en, y en todo momento alimentado por, la primacía de algo así como voluntad de verdad, deseo de saber o interés cognoscitivo, un interés que es en su esencia voluntad de dominio, y que tiene en el pensamiento filosófico de la Grecia del siglo V a C., su punto de nacimiento.
- 2) Que este proceso, que culmina en el imperio de la *animalitas* y de la realidad de la sensación privada (lo que venimos llamando *sensación de vivir*), no se concibe como un proceso que comporte una ruptura con la reflexión, sino como una radicalización consecuente de esa misma reflexión: el imperio de la *zoe* es el imperio de la subjetividad radicalizada, donde no hay relación con las cosas (estas no son más que simples momentos del proceso de reproducción vital, nada que posea una consistencia y permanencia propias, nada estable que perdure, aunque sea por un tiempo relativo, en sí mismo y desde sí mismo), ni relación con los otros como otros (lo que hay es la vida y las prolongaciones de su fecundidad: mi vida y la de los míos, de modo que la relación con los otros se da siempre en un marco general de homogeneidad, de semejanza, de identidad, donde, en rigor, no hay otros)
- 3) Que este proceso tiene a la base de su desarrollo el principio cristiano incuestionado de la *sacralidad de la vida*, si bien, tras la secularización, lo sagrado y, por tanto, lo que hay que salvar o garantizar, ya no será la vida

eterna individual, sino la infinitud del proceso vital de la especie, la salud de las poblaciones, su crecimiento organizado, etc... De este modo sólo tras la secularización, que únicamente puso en cuestión la eternidad de la vida individual, pudo triunfar en nuestras sociedades la actividad sin sentido del *animal laborans*.

Hagamos balance de lo expuesto hasta el momento. Comenzamos, de la mano de Agamben, señalando los dos procesos que en su necesaria, compleja y secreta relación son constitutivos de la política moderna como un estado de excepción normal: la *politización de la vida* y la *animalización de la política*. A continuación tratamos de describir la aporía de la política moderna, vinculándola a la secreta relación de sus dos procesos constitutivos, e ilustrándola en el texto de Foucault. Finalmente tratamos de justificar con Hannah Arendt la idea según la cual el fundamento secreto de la politización de la vida no es sino la naturalización de la política, la conversión de la nuda vida en una forma de vida, la conversión de la *zoe* en *bios*. Hora es ya de que hablemos de la *salida* de esta aporía.

3. La salida de la aporía: ¿una nueva política?

Giorgio Agamben cifrará la salida de la aporía de la política moderna en lo que llamará la *nueva política*, una política que —dice él— «en gran parte está por inventar», «completamente nueva»⁷⁹. Pero ¿qué quiere decir *enteramente nueva*? Por lo pronto tendría que ser una política desligada de la soberanía y, por ende, de la excepción⁸⁰ que, según él, la funda; una nueva política «más allá de toda figura de la relación»⁸¹ entre *zoe* y *bios*, y por eso mismo más allá de esa figura de la relación, al modo de la indistinción y confusión —la pérdida de las fronteras entre *bios* y *zoe*—, propia de la soberanía: la figura límite de la relación que es el *bando soberano*. Sin embargo, y para sorpresa de todo aquel que ha seguido la lógica de su discurso, la propuesta de Agamben se centra precisamente en este no-lugar de excepción que es la nuda vida. De ahí que en este punto tengamos

⁷⁹ Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit., pág. 21

⁸⁰ «No obstante, hasta que no se haga presente una política completamente nueva —es decir que ya no esté fundada en la *exceptio* de la nuda vida— toda teoría y toda praxis seguirán aprisionadas en ausencia de camino alguno.», *Ibidem*.

⁸¹ *Ibid.*, pág. 66.

que separarnos de Agamben, tengamos en este lugar del camino que decir adiós a Agamben; y ello porque, a nuestro juicio, su propuesta de nueva política o, como han denominado algunos, de *biopolítica menor*, lejos de procurar una verdadera salida para la aporía de la política moderna, constituye mas bien una *salida en falso*, justamente por establecer en la vida natural, en la *zoe*, el punto de articulación de esta nueva política⁸². Ahora bien, cuando esto ocurre —y esto es algo que ya sabemos por el propio Agamben— *ponemos nuestra libertad y felicidad en aquello mismo que sella nuestra servidumbre*.

De la misma manera que ya no puede ser restituido simplemente a su vida natural en la *oikos*, el cuerpo biopolítico de Occidente no puede tampoco superarse en otro cuerpo, un cuerpo técnico o integralmente político o glorioso(...) Más bien será preciso hacer del propio cuerpo biopolítico, de la nuda vida misma, el lugar en el que se constituye y asienta una forma de vida vertida íntegramente en esa nuda vida, un *bios* que sea sólo su *zoe*(...) El *bios* yace hoy en la *zoe*⁸³.

Ahora bien, si somos «ciudadanos en cuyo cuerpo natural está puesta en entredicho su propia vida política»⁸⁴ (y no sólo animales en cuya política está puesta en entredicho nuestra vida de ser vivientes) ¿cómo puede ser ésta la salida, un *bios* que sea sólo su *zoe*? ¿Cómo puede cifrarse la salida en buscar el *bios* de la *zoe*⁸⁵? ¿No es este el máximo peligro para la ciudad de los mortales, pero también para su vida, en el sentido más elemental que pueda pensarse? ¿El asunto no habría de ser más bien un *reconducir la zoe a su límite eco-nómico*, un límite que, en verdad, es su *forma*⁸⁶ (algo que no significa un retornarla a la ingenuidad natural, esto no es posible, fundamentalmente porque esta «naturaleza» —algo que Agamben olvida en muchas ocasiones—⁸⁷ nunca ha tenido lugar)?, ¿no tendría

⁸² Agamben considera que la política es el núcleo más precioso de la *zoe*, de modo que la *zoe guarda en sí* la política. ¿No será mas bien lo contrario?

⁸³ *Ibid.*, pág. 238-239.

⁸⁴ *Ibid.*, 238.

⁸⁵ Pero esto puede decirse también de otra manera: ¿cómo puede cifrarse la salida en buscar el derecho del hecho, la ley de la fuerza?

⁸⁶ *Ibid.*, pág. 239

⁸⁷ Esto se deja ver por ejemplo en su concepto de soberanía, tomado de Schmitt; la fundación de la ciudad vendría a depender de un hecho excepcional de carácter pre-político, es decir, *natural*. Ahora bien, ello comporta considerar el *orden mítico de los acontecimientos*, propio de todo dis-

que tratarse más bien de un *ciudar la zoe*, que es también un *cuidar que la zoe no invada el bios* (y, por lo mismo, el *bios la zoe*)?. No es en absoluto verdad que el *bios* yazca, descansa hoy en la *zoe*, en el sentido de que dependa de ella, y ocurre más bien lo contrario: la *zoe* descansa, hoy y siempre, en el *bios*, depende de que haya *bios*, es decir de que haya política, depende el que la *zoe* no sea abandonada, expuesta, a su propio imperio (bio-político)⁸⁸. Y lo que sería preciso entender es algo que Aristóteles dejó firmemente establecido, a saber, que el hombre perfecto, aquel que vive conforme a su naturaleza política «es el mejor de los animales», mas el que vive «apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos»⁸⁹.

En una entrevista publicada en la Revista *Vacarme* en el año 2000 bajo el título *Une biopolitique mineure* dice Agamben:

El conflicto decisivo se juega a partir de ahora, para cada uno de sus protagonistas, y comprendidos aquí los nuevos sujetos de quienes habéis hablado, sobre el terreno de lo que yo llamo la *zôè*, la vida biológica. Y, en efecto, no se trata de otra cosa: No es cuestión, creo, de volver a la oposición política clásica que separa claramente privado y público, cuerpo político y cuerpo privado, etc... Pero este terreno es también aquel que nos expone a los procesos de sujeción-subjetivación (*assujettissement*) del biopoder. Hay por tanto ahí una ambigüedad, un riesgo. Esto es lo que mostraba Foucault: el riesgo es que uno se reidentifique, que uno invierta y torne productiva (*investisse*) esta situación de una nueva identidad, que uno produzca un sujeto nuevo, sea, pero sujeto (*assujetti*) al Estado, y que uno reconduzca desde entonces, a pesar de uno mismo, este proceso infinito de subjetiva-

curso fundacional, como un *orden real*, olvidando que eso que llamamos «naturaleza» es sólo un fantasma o una ficción producida por la ciudad mediante la cual imaginamos eso de lo nunca hemos tenido experiencia, nuestro «antes de» la ciudad, del lenguaje, del tiempo... Pero si esto es así entonces la excepción no es tanto la estructura originaria del derecho cuanto un ficción generada por la ciudad a través de la cual esta se relaciona con todo aquello que no es ella y no domina. Cfr. Pardo, J.L., *Las desventuras de la potencia* en Revista Logos. Anales del Seminario de Metafísica, vol. 35, 2002, págs. 55-78.

⁸⁸ Es claro entonces que el objetivo de las luchas políticas no ha de ser la nuda vida, sino la salvaguarda de la ciudad. Ello permite pensar *zoe* y *bios* como inseparables, pero también como mutuamente irreducibles: hay *zoe* y hay *bios*, pero no hay *zoe sin bios*, (la *zoe* es algo distinto de la animalidad genérica) ni *bios sin zoe* (somos seres mortales, corporales, animales y no, como diría Agamben, cuerpos gloriosos)

⁸⁹ *Aristóteles*, Política, Madrid, Gredos, 1999, pág. 52.

ción y sujeción que define justamente el biopoder. Creo que no se puede escapar al problema⁹⁰.

La nueva política se jugaría en el terreno de la *zoe*, pero este terreno «es también el terreno que nos expone a los procesos de sujeción-subjetivación del biopoder». No hay, pues, una salida clara para el problema de la política moderna, sin ambigüedades ni riesgos de reconducción de las nuevas políticas a los procesos de sujeción biopolíticos: «Creo —dice finalmente Agamben— que no se puede escapar al problema». No hay, pues, *salida*, (al menos salida clara, libre de riesgos de reidentificación e inversión). Ahora bien, quizá no se puede escapar al problema *planteadas así las cosas*, tal como Agamben las plantea, en términos de *zoe*, de nuda vida, entendida como ese lugar de indistinción fundamental que ha de ser el punto de arranque de toda política, hoy.

¿Cómo salir de esta aporía? Podríamos intentar una salida al modo *aristotélico*, mediante una distinción de sentidos de ser, pero en este contexto «vida» se dice en un *único sentido*: la vida que funda y alimenta el dispositivo biopolítico —dispositivo que, a su vez, invade la vida— y la vida que se presenta como el punto de reivindicación de las luchas políticas es «vida» *en un mismo sentido*: *zoe*, nuda vida, vida natural, elemental, biológica.

¿Cabe alguna otra posibilidad o estamos entregados a la ausencia de posibilidades, condenados a la indigencia de caminos? Queda aún algo por hacer: *no aceptar el problema en los términos en que Agamben lo plantea, desplazar la cuestión, reproblematicar*; tal es el modo en que Foucault concibió la tarea del pensar⁹¹.

- 1) No aceptamos que la excepción sea la forma originaria del derecho (al menos del derecho contemporáneo), del orden jurídico-político y, por tanto, no aceptamos que el hecho alimente secretamente el derecho o se confunda con él⁹².

⁹⁰ Agamben, G., *Une biopolitique mineure. Entretien avec Giorgio Agamben.*

⁹¹ «Cuál es la respuesta a la cuestión? El problema. ¿Cómo se resuelve el problema? Desplazando la cuestión.», Foucault, M., «Theatrum Philosophicum» en *Dits et écrits*, op. cit., vol. II (1970-1975), pág. 90., trad. cast., Barcelona, Anagrama, 1995, pág. 33.

⁹² Lo único que nos queda para luchar contra la biopolítica es justamente el derecho, el derecho de los hombres.

- 2) No aceptamos el planteamiento bio-político de lo político. No aceptamos que la cuestión política tenga que ser planteada en términos de nuda vida y no, más bien, *en términos de vida humana, de condición humana o de humanitas*.
- 3) No aceptamos que el fenómeno originario de lo político sea la dominación y no, más bien, la libertad, tal como esta, por ejemplo, ha sido pensada en clave política por el último Foucault⁹³.
- 4) No aceptamos la indistinción entre soberanía arcaica y soberanía moderna implicada en el planteamiento de Agamben, así como la negación del acontecimiento político que comporta la *revolución francesa*⁹⁴.

En esta ocasión, por motivos evidentes de extensión, nos centraremos únicamente en el punto 2.

Se trata de encontrar una indicación para un replanteamiento del problema de la política y esta indicación nosotros creemos encontrarla justamente ahí donde Agamben niega que esté, en el texto aristotélico. En efecto, si alguien ha planteado el problema de la política en términos puramente *políticos*, no biopolíticos⁹⁵, si alguien ha pensado una política no fundada en la excepción⁹⁶ (no fundada

⁹³ En relación con esta cuestión hemos escrito en nuestro artículo *Foucault, Platón y la historia de la verdad*, en Revista Logos. Anales del Seminario de Metafísica, 2006(en prensa)

⁹⁴ Sobre esto ha llamado certeramente la atención José Luis Pardo en su magnífico trabajo «Políticas de la intimidad. Ensayo sobre la falta de excepciones» en *Revista Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, num. 1, 1998, págs. 145-196.

⁹⁵ Y es de este modo como nosotros queremos plantearlo, sin caer por ello en el idealismo de la superación de la zoe en un cuerpo *íntegramente* político o un cuerpo glorioso. Lo que hay que tener en cuenta es lo siguiente: hay superación pero en otro modo, una superación que no implica la supresión o reducción de la zoe. Lo veremos.

⁹⁶ A pesar de lo que dice Agamben: «La biopolítica es, en este sentido, tan antigua como la excepción soberana. (...) Si esto es cierto, será necesario considerar con atención renovada el sentido de la definición) aristotélica de la *polis* como oposición entre el vivir (*zen*) y el vivir bien (*eu zen*). Tal oposición es, en efecto, en la misma medida, una implicación de lo primero en lo segundo, de la nuda vida en la vida políticamente cualificada. Lo que todavía debe ser objeto de interrogación en la definición aristotélica no son sólo, como se ha hecho hasta ahora, el sentido, los modos y las posibles articulaciones del «vivir bien» como telos de lo político; sino que, más bien, es necesario preguntarse por qué la política occidental se constituye sobre todo por medio de una exclusión (que es, en la misma medida, una implicación) de la nuda vida. ¿cuál es la relación entre política y vida, si ésta se presenta como aquello que debe ser incluido mediante una exclusión?» Agamben, G., op. cit., pág. 16.

absolutamente) y, en general, al margen de las figuras de la relación —a partir, digamos, de una cierta no-relación, de una cierta separación (diéresis) o exterioridad mutua entre *zoe* y *bios* que es también mutua complementariedad, ese, sin duda, ha sido Aristóteles en el primer capítulo de su *Política*, con ocasión de su determinación de la *humanitas*, de su definición del hombre como *zoon politikon*. Vamos a verlo.

El primer capítulo de la *Política* de Aristóteles trata, como es bien sabido, de una *definición*, de la determinación del rasgo por el que el ser humano *se diferencia* del resto de los seres *vivos*, se arranca a la *animalidad* y se separa radicalmente de la *divinidad*. Animales, dioses y hombres tienen en *común* el mero hecho de vivir, todos ellos son *zoe*, mas aquí no se trata de lo común, sino del *rasgo diferencial* que constituye la específica humanidad del hombre. Pues bien, este rasgo diferencial no es otro que *lo político*, consistiendo esto político es to *koinon*, en ser en lo *común*, en ser en una relación con los *otros* cabe las *cosas* de carácter dialógico. De este modo, el distinguirse, el separarse o arrancarse de la *zoe* (porque, como enseguida veremos, y aunque el rótulo animal político, *zoon politikon*, pueda inducir a pensar otra cosa, se trata de una separación radical que constituye toda una oposición real y no una mera distinción interna del orden de la especificación), el sobrepasarla o superarla⁹⁷ —por el que hay, por primera vez, no un «más allá» angelical de la *zoe*, sino algo así como un *doble orden de existencia* (*zoe* y *bios*)— tiene lugar como *ciudad*, como *polis*⁹⁸, tiene lugar en la forma de una comunidad que, como enseguida veremos, es, *en un sentido*, anterior a la casa y a sus formas de organización y relación.

Pero lo más interesante de esta definición, al menos en relación con la cuestión que nos ocupa, no es tanto la definición en cuanto tal, cuanto el modo en que ella se construye, digamos, la lógica que Aristóteles pone en juego a la hora de establecerla. Así no se tratará:

⁹⁷ Este superar o sobrepasar *trascendental* (por él *es posible* algo así como «naturaleza», pero, en general, *que haya algo*) tiene un carácter material, ejecutivo, técnico-político, en ningún caso es primariamente reflexivo.

⁹⁸ Para la mentalidad griega en este separarse de la monotonía de la siempre igual naturaleza, de orden pragmático-práctico, residía la grandeza del único ser mortal (el hombre) en un mundo donde todo era inmortal, siendo el mortal aquel que tenía el poder de iniciar y producir (*hervorbringen*) algo que no es *physis* en la *physis* (algo meta-*physis*): objetos fabricados, actos y palabras. Así, tal como recuerda el coro de *Antígona*, la naturaleza es pavorosa (*to deinon*), pero el mortal es lo más pavoroso (*to deinotaton*) por mor de su poder de producción.

- a) de una *lógica de la exclusión*; de una definición por exclusión de la zoe, de modo que la ciudad que de ello resultara fuera una suerte de reino angelical o un cuerpo político glorioso. Y ello porque la existencia en juego, la existencia humana, es *también zoe*, si bien *no sólo zoe*: zoe y bios⁹⁹.
- b) de una *lógica inclusiva de los géneros y las especies* donde se trataría de establecer una *diferencia específica*, de modo que lo humano se distinguiría de lo animal genérico pero *en el interior del género* y, por ello mismo, nunca por ruptura y oposición con él¹⁰⁰. Así, de acuerdo con las formas de una comprensión genérica y de las distinciones establecidas por el propio Aristóteles, lo *social* vendría a constituir un *rasgo genérico* de lo animal, y lo *político* el *modo específico* de ser animal social el hombre, la específica forma de organización social del hombre¹⁰¹.
- c) de una *lógica de la exclusión inclusiva o de la excepción (lógica de la soberanía)*, en el preciso sentido en que la piensa Agamben, es decir, mediante una exclusión fundamental que, de un modo paradójico, incluiría secretamente en lo fundado aquello mismo que excluye para establecer la fundación; la vida natural quedaría así en los márgenes de la ciudad, pero sólo para fundarla, para hacerla secretamente posible.

¿Cómo construye entonces Aristóteles la definición del hombre como *zoon politikon*, como animal político? Nos parece que haciendo jugar una lógica que nos gustaría llamar *lógica de la separación originaria*, en el sentido de que se trata en ella de una separación, de una *diéresis* que *hace aparecer* aquello mismo que ella separa (por eso decimos que es *originaria*), poniendo así en relación los términos que ella hace posible y diferencia. De ahí que sea también *síntesis originaria*, de modo que los términos son originados por la diéresis-síntesis, y no son al margen o preexisten a ésta, no habiendo en rigor *nada* antes de la separación (no solamente los términos, que sólo son en la separación y por ella, tampoco

⁹⁹ Tal como ya se ha señalado, por mor del rasgo político acontece un pertenecer a un doble orden de existencia, de modo que la definición de lo humano no puede tener lugar como exclusión de la condición natural.

¹⁰⁰ En el marco de una lógica genérica la oposición se da siempre entre especies distintas dentro de un mismo género, nunca entre género y especie

¹⁰¹ Y así del mismo modo que las hormigas construyen y habitan hormigueros los hombres construirían y habitarían ciudades. Si esto fuera así no podríamos hablar de lo político en su diferencia y oposición con lo natural.

algo así como una unidad primordial anterior a toda separación, un *hen-panta* indeterminado)¹⁰². Vamos a ver esto.

Aristóteles define al hombre como un *zoon politikon*, como un animal político, e inmediatamente vincula esta definición a otra, la del hombre como *zoon logon éjon*¹⁰³, el animal que tiene *logos*, discurso (o, mejor, es tenido por él). De lo que se trata ahora es de pensar estas definiciones y su relación¹⁰⁴.

¿Qué tipo de relación se da entre lo político y lo animal en la definición del hombre como *animal político*, que tipo de relación se da entre *zoe*, el mero vivir, y la existencia políticamente cualificada, *bios*? Lo político desde luego no puede ser aquí una *determinación genérica* de la *zoe* (algo que pudiera caracterizar a toda vida animal), pues, hay que recordarlo, lo que está en juego en este pasaje aristotélico es justamente la «definición» de lo humano *en cuanto tal*, una distinción, un rasgo diferencial (no un rasgo común) que distingue y separa la vida humana como *bios* de la *zoe*, caracterizada justamente por su no politicidad¹⁰⁵. Pero tampoco se trata aquí de una *diferencia específica*, de una especificación *en*

¹⁰² Tendríamos que ser capaces de pensar que, por ejemplo, un puente ante todo separa, *haciendo aparecer las dos orillas*, y, sólo porque separa, une, pone en relación. A esta lógica se la podría llamar también, de acuerdo con las intuiciones de Hölderlin al respecto, *lógica del juicio*.

¹⁰³ «La razón por la cual el hombre es un ser político, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario (pero este más no significa que el hombre sea *más político que las abejas* —como si entre las abejas y los hombres sólo hubiera una diferencia de grado en lo que a la politicidad se refiere—, sino que lo político constituye un *plus*, un *más* —sobrepasar, superar, trascender, arrancarse de, separarse— con respecto a las formas de asociación animal gregarias; *nota nuestra*), es evidente: (...) el hombre es el único animal que tiene palabra» Aristóteles, *op. cit.*, pág. 50-51.

¹⁰⁴ Hannah Arendt ha llamado la atención sobre este vínculo: «La definición aristotélica del hombre como *zoon politikon* no sólo no guardaba relación, sino que se oponía a la asociación natural experimentada en la vida familiar; únicamente se la puede entender por completo si añadimos su segunda definición del hombre como *zoon logon ekhon* (ser vivo capaz de discurso).», Arendt, H., *op. cit.*, pág. 27, trad. cast., pág. 40.

¹⁰⁵ «De todo esto es evidente que (...) el hombre es por naturaleza un animal político y que el impolítico por naturaleza y no por azar (es decir: hay *naturalezas* no políticas, de modo que lo político no puede ser una cualificación general de toda *zoe*, esas *naturalezas* no políticas son los dioses y las bestias. Hay que recordar: los animales, los dioses y los hombres tienen en *común* que son *zoe*, lo cual no significa que la *zoe* sea un género común del que *bios* fuese especie, pues la vida humana es *bios* y *zoe* pero en una relación que, como enseguida veremos, no es de especificación; *nota nuestra*) es o un ser inferior o un ser superior al hombre. Como aquel a quien Homero vituperaba: sin tribu, sin ley, sin hogar», Aristóteles, *Ibíd.*, pág. 50.

el género común animal, donde acaso lo común a todo animal sería lo social, la asociación con vistas al vivir, y lo político el específico modo de ser el hombre animal social (ciertamente tanto los hombres como los animales son sociales, pero lo político no es un tipo o especie de organización social, la organización social *específicamente* humana, sino un tipo de organización que no es *societas* de lo propio y con vistas a lo propio, sino unión en lo común. Ello comporta relación pero también diferencia). Lo que es preciso entender muy bien —no nos cansamos de insistir en ello— es que lo político, la determinación política, constituye una *ruptura radical* por relación a la *zoe*¹⁰⁶. Así, el hombre es el ser que por lo político *se separa* de las bestias y de los dioses. *De las bestias*, porque los animales no son políticos, sino sociales, viven en una asociación natural en orden a la seguridad, la satisfacción de las necesidades vitales y la reproducción de la especie¹⁰⁷, en unión de lo propio (*idion*¹⁰⁸) y con vistas a lo propio (no unión en lo común). Los hombres también son sociales, pues *también* son *zoe* y, por ello, precisan de este tipo de asociación *con vistas al vivir*, asociación que tiene su centro en la *oikia*, en el hogar familiar; mas a Aristóteles le interesa aquí marcar una diferencia, y no destacar un rasgo común, determinar el rasgo diferencial del humano frente al animal. *De los dioses*, que tampoco son políticos, ni políticos ni sociales, no viven ni en asociación natural ni en comunidad política, sino en la absoluta soledad e indiferencia de la completa autarquía, (comparten, pues, con los animales su carácter impolítico, ambos son, aunque por diferentes motivos, *sin ley*.)

¹⁰⁶ «radical» tanto en el sentido de que se trata aquí se una separación absoluta, como en el sentido de que, *de alguna manera*, es raíz o fondo o fundamento de la *zoe*. Pero entonces no puede tratarse aquí del juego de *afuera* y *adentro* que caracteriza a la excepción que funda la ciudad tal como ha sido pensado por Agamben.

¹⁰⁷ «(...)es necesario que se emparejen los que no pueden existir uno sin el otro, como la hembra y el macho con vistas a la generación (y esto no en virtud de una decisión [de-cisión, es decir: separación: la polis, sin embargo, sí hay que vincularla a una decisión; *nota nuestra*], sino como en los demás animales y plantas [no hay aquí diferencia, un rasgo diferencial; *nota nuestra*]; es natural la tendencia a dejar otro ser semejante a uno mismo [los lazos, pues, que generan la vida, son lazos de semejanza y proximidad, siempre en el marco de una homogeneidad fundamental; *nota nuestra*]), y el que manda por naturaleza y el súbdito para su seguridad [la relación de mando, de gobierno, gobernante-gobernado es entonces natural, prepolítica, al menos según el orden de la «evolución de las cosas». Lo decisivo aquí es que el gobierno, incluso si se ejerce de un modo sapiente y calculado, no es peculiarmente *humano*; *nota nuestra*].» *Ibidem*, págs. 46-47.

¹⁰⁸ De mi vida y su prolongación natural, la de los míos, los que son como yo, mis semejantes.

Bien, ¿en qué consiste, pues, este rasgo político que separa a los hombres de las bestias y los dioses? Lo político no es tanto un tipo de unión con vistas al mero vivir (eso sería *societas* natural de lo «propio») cuanto al *vivir bien*¹⁰⁹. Este «vivir bien» define lo propio del hombre, su naturaleza, y no consiste en un vivir mejor, en una vida más placentera y noble, libre de los cuidados y los afanes del vivir, sino en un *vivir de otra manera*, aquel que comporta *valor*¹¹⁰, un cierto desapego por la propia vida, un cierto desligamiento del proceso biológico¹¹¹. Este vivir de otra manera, *más allá*¹¹² de la propia vida y, sin embargo, en ningún lugar celestial, sino en el *mundo sin más*, consiste en un *vivir en lo común* (*to koinón*), más allá de lo propio (*idion*), más allá de la unión natural, de la *phrátte* y la *philé* (al menos de esa *philé* dependiente de la proximidad y la intimidad, que es muy distinta de la *philia politiké* marcada por la distancia, es decir, por el *respe-to*), más allá del *suelo* (la casa) y la *sangre* (la vida). Y este vivir más allá, en lo común, tiene lugar en el ejercicio discursivo, como logos —aquí está la conexión con la otra definición—, *porque* el hombre es el (no-)animal que tiene *logos*¹¹³.

¹⁰⁹ «(...)la ciudad (...) que nació a causa de las necesidades de la vida (orden de la generación), pero subsiste para vivir bien.», *ibidem*, pág.49.

¹¹⁰ Siendo el valor la *virtud política* por excelencia

¹¹¹ Ello no significa ignorar las condiciones elementales para una vida mortal, siendo condición necesaria para una vida buena, es decir, humana, la satisfacción de las necesidades; *condición necesaria, más no suficiente*, pues la liberación de las necesidades —el bienestar, la satisfacción, la felicidad— no es todavía libertad *humana*, que tiene solamente lugar en la *polis*. Lo ha señalado muy precisamente Arendt: «Sin dominar las necesidades vitales en la casa, no es posible la vida ni la «vida buena», aunque la política nunca se realiza por amor a la vida. En cuanto miembros de la polis, la vida domestica existe en beneficio de la «gran vida» de la polis» Arendt, H., *Ibid.* pág. 37, trad. cast., pág. 48. Pero esto significa: sin economía no puede haber política, sin casa no puede haber ciudad -aunque también sin política no puede haber economía, cuidado vital, sin ciudad no puede haber casa.

¹¹² Reparemos en que la superación o el trascender del que más arriba hablábamos —y del que veremos enseguida que es trascendente en el sentido de «posibilitante»— no es en dirección hacia otro mundo que estaría más allá de este, sino hacia el mundo *sin más*. No se trata de un ir más allá de la experiencia, sino de un ir hacia la experiencia (común) sin más; si aquí se supera la experiencia es sólo para hacerla posible

¹¹³ «La razón por la cual el hombre es un ser político, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario (este «más», ya lo señalamos, no es un más en politicidad, sino el más que constituye la politicidad en el hombre, por relación al «menos» de la vida animal; *nota nuestra*), es evidente: la naturaleza, como decimos no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo de placer y dolor (mediante la voz expresamos el placer y el dolor; ello implica una potencia que hay que entender como afectividad, como receptividad, como capacidad de ser afectados de placer y dolor, y en relación con la cual la libertad virtuosa no es aneste-

Lo cual no quiere decir que el hombre sea hombre y que además «tenga» el logos, sino que el hombre es hombre sólo en los límites del logos. Pero entonces «lo que tiene» aquí no es el hombre, sino el logos, siendo el logos una condición para que haya hombres (una condición que no es la única en el hombre, más sí la condición *por la cual* hay hombres) y no el hombre una condición para que haya logos. Y esto quiere decir que el hombre es hombre no porque posea la propiedad natural de hablar, capacidad que acaso de cuando en cuando actualiza, sino que es tal *porque* —y mientras— organiza su vida a través del discurso, a través de una relación con los otros de carácter dialógico; sólo entonces el hombre vive como hombre, es decir, en lo común (el logos es el sentido de lo común, *es decir*, de lo justo y lo injusto, del bien y del mal).

Pero este discurso —y esto es decisivo— no es *inmediatamente* acción política¹¹⁴, no es un *logos originario* (palabra divina que es inmediatamente ley, fuerza, *fuerza de ley*¹¹⁵), y está siempre referido a una situación *dada*, actuando siempre a través de la persuasión y como deliberación sobre la acción. De este modo,

sia o austeridad total, sino medida de la potencia, medida que sólo puede venir del logos; *nota nuestra*, cfr. Pardo, J.L., *Las desventuras de la potencia*, op. cit.) y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta (es decir: no va *más allá de*; *nota nuestra*) tener sensación de dolor y placer e indicársela los unos a los otros (es decir: su naturaleza no va más allá del placer y el dolor, es decir, del juego, e incluso el cálculo, de la sensación vital y su expresión en la voz; y ello porque su voz no está mediada por el logos; *nota nuestra*). Pero la palabra es para manifestar lo conveniente lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto (por medio del logos hay un mundo humano, es decir, un mundo común, es decir, un mundo moral) Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer él sólo el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, y de los demás valores (la voz expresa la sensación propia, pero el sentido del otro como otro es el logos: sólo podemos sentir al otro como otro —respeto—, más allá de nuestro placer y dolor, a través del logos), y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad (no sólo la ciudad, también la casa; *nota nuestra*). Aristóteles, *op. cit.*, pág. 50-51.

¹¹⁴ Discurso y acción no se identifican, ni se reducen el uno al otro, se hallan entrelazados, lo cual no quiere decir que no se pueda hablar *abreviadamente* de acción (omitiendo la referencia al discurso), como en ocasiones por ejemplo hace Arendt, pero justamente porque acción, en el sentido fuerte de praxis, de esa acción que es *initium*, acontecimiento y decisión, sólo la hay ahí donde se da este *entrelazamiento*.

¹¹⁵ Hannah Arendt se ha referido a experiencia de la polis griega, el más parlanchín —dice la alemana— de los cuerpos políticos, como esa experiencia en que la acción y el discurso, unidos hasta entonces, se *separan*, desplazándose el interés a partir de ese momento de la acción al discurso, entendido éste desde ese momento como un medio de persuasión y no como un modo de acción directa o de fuerza (el lenguaje como potencia realizativa o performativa), ni tampoco como un instrumento dialéctico de conocimiento. Cfr., Arendt, H., op. cit. pág. 26, trad. cast., pág. 40.

polis, ciudad, hay sólo ahí donde hay hombres que hablan y actúan justos (siendo entonces la polis los atenienses así enlazados y separados, no Atenas)

Estas dos definiciones pensadas en su conexión nos dicen que el logos es la facultad de lo político, y, por ende, la facultad en cuyo uso *hay hombres*. El logos no constituye, pues, una determinación en el ínterin del género, una diferencia específica que pudiera llevarnos a pensar que éste es el específico instrumento del hombre para salvaguardar la vida (y así como los toros tienen cuernos y los leones tienen dientes, el hombre tendría logos, el instrumento específicamente humano para salvaguardar su vida. De este modo sólo nos distinguiríamos de los animales, de *otros* animales, en el interior del género animal, no habiendo separación o diferencia radical, sólo una diferencia de equipamiento vital-animal). Pero si el logos no nos acerca a los animales, tampoco lo hace a los dioses (es por el contrario lo que nos separa de ellos), pues los dioses *no tienen logos* (acaso un logos más perfecto, más elevado); y este no es en el hombre su capacidad «más alta», aquello que nos acerca a los divinos (ello sería el nous¹¹⁶), sino, más bien, aquello que nos separa de ellos, aquello por lo que hay la diferencia «hombres», hombres *frente a* bestias y dioses. El logos separa al hombre de los animales, con quienes comparte la voz¹¹⁷, pero también lo separa de los dioses, con quienes comparte el nous (si bien una suerte de *nous negativo* mediado siempre dialécticamente), que es *ane logou*, sin palabras.

Ahora bien, hasta ahora hemos hablado de un «arrancarse», de un «separarse» el bios de la zoe, la naturaleza humana de la naturaleza y con ello podría dar la impresión de que, de alguna manera, *antes* de bios hay zoe, antes de la naturaleza humana hay naturaleza, antes de la comunidad política hay asociación familiar, antes de la ciudad hay la casa, antes de estado civil hay estado de naturaleza. Sin embargo, es justamente este punto de vista, el *punto de vista de la generación*, el que en un determinado momento de la argumentación va a ser «corregido» por Aristóteles —en la medida en que una *ilusión natural* pueda corregirse mediante la introducción del *punto de vista del concepto*, el punto de vista filosófico. Así, señala Aristóteles, «por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte»¹¹⁸.

¹¹⁶ Lo ha señalado Arendt. cfr. Arendt, H., *op. cit.* pág. 27, trad. cast., págs. 40-41.

¹¹⁷ Si bien su voz se halla siempre *mediada* por el logos

¹¹⁸ Aristóteles, *op. cit.*, pág. 51.

¿Qué puede significar esto en relación con lo que antes hemos dicho sobre la definición o delimitación a través del rasgo político del hombre *frente* a la bestia y *frente* al Dios, frente a lo inferior y lo superior, frente al antes y al después, frente a la tierra y al cielo? Lo político del logos no es, en verdad, lo que distingue al hombre del resto de lo que hay, lo político del logos no es *nada más* que la brecha, la separación, la partición por la qué, en la qué, y solo en la qué, *algo puede tener lugar*, algo puede distinguirse de algo (Martínez Marzoa diría: *esto de esto y aquello de aquello*). Lo político del logos no es lo que distingue al hombre del animal, sino la separación en la que y por la que *tiene sentido* hablar de «bestias» y «dioses», de «antes de» y de «después de». El rasgo diferencial es, pues, *rasgo fundamental*, la diéresis es posibilitante, la partición es *originaria*. Pero, si esto es así, lo que está en juego con la definición de la humanitas a través del rasgo político no es *el hombre*, sino *el ser sin más*¹¹⁹.

Heidegger llamaba a esta *nada* de la humanitas el *Geviert*, el punto de la cuaternidad. Sólo aquí los dioses son dioses, los mortales son mortales, el cielo es cielo y la tierra es tierra. Sólo en esta brecha y por esta brecha los mortales habitan la tierra como mortales, es decir, en un mundo: sobre la tierra, en un mundo, bajo el cielo, esperando a los divinos. Pero la cuestión es que hoy, aquí y ahora, en el perfecto encabalgamiento de la tecnología con el proceso de autoproducción vital, en el imperio biopolítico de la zoe, la humanitas ha desaparecido (o está a punto de desaparecer). Y esto quiere decir también: que la zoe se encuentra hoy en máximo peligro y justamente porque hoy hay sólo zoe, *animalitas*, y, por tanto, ni relación con los otros, ni relación con las cosas, ni relación con nosotros mismos. Ni ciudad, ni mundo, ni ipseidad. No hay «realidad», porque, tal como nos recuerda Aristóteles, lo real es lo que aparece a *todos*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G., *El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pretextos, 1998.

¹¹⁹ Se esboza así la idea de una antropología que no es ni filosófica, ni cultural, una antropología *de mínimos* que podemos llamar *antropología formal*, sin objeto, sin contenido, una antropología vacía que, en verdad, no es antropología, sino ontología y donde lo humano es ante todo una *condición*.

- «Une biopolitique mineure. Entretien avec Giorgio Agamben» en *Revista Vacarme*, n.º 10, 1999-2000.
- ARENDT, H., *The Human Condition*, Chicago, The University Of Chicago Press, 1958 (Trad. cast., Barcelona, Paidós, 1993).
- «El concepto de historia: antiguo y moderno» en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, península, 1996.
- ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, 1999.
- DÍAZ MARSÁ, M., «Foucault, Platón y la historia de la verdad» en *Revista Logos. Anales del Seminario de Metafísica* (en prensa).
- FOUCAULT, M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1999 (trad. cast., Mexico, Siglo XXI, 1995)
- *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 2000 (trad. cast., Mexico, Siglo XXI, 1992).
- *Dits et écrit, 1954-1988* (4 vol.), Paris, Gallimard, 1994.
- NAVARRO CORDÓN, J.M.- CALVO MARTÍNEZ, T. (comp.), *Textos filosóficos. Antología*, Madrid, Anaya, 1982.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Sobre la razón histórica*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983.
- PARDO, J. L., «Políticas de la intimidad. Ensayo sobre la falta de excepciones» en *Revista Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, num. 1, págs. 145-196.
- «Las desventuras de la potencia (otras consideraciones inactuales)» en *Revista Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol.35, 2002, págs. 55-78.