

CASTOR M. M. BARTOLOMÉ RUIZ

*Biopoder, alteridad y derechos humanos.
La condición paradójica del derecho ante la vida humana*

Resumen. El biopoder se desarrolla en la modernidad como una nueva técnica de dominio y administración de la vida humana. El biopoder es paradójico, pues introdujo la vida humana como categoría política al servicio de las estructuras y provocando con ello un efecto no previsto: la insurrección de la vida humana como alteridad política. Éste es el marco de desafío para el discurso de los derechos humanos.

Palabras clave. Biopoder, alteridad, derechos humanos.

Abstract. The biopower develop itself in the modernity as a new technology of domain and administration of the human life. The biopower is paradox because introduce the human life like a political category to service of structures causing an effect no anticipate: the insurrection of the human life like a politic alterity. This is the frame of challenge to the human rights discourses.

Key words Biopower, alterity, human rights

INTRODUCCIÓN Y DESAFÍOS

La temática de los derechos humanos, por ser de gran actualidad, es analizada desde muchas perspectivas. Es uno de los discursos dominantes de nuestra época y por ello es utilizado en muchos sentidos y con diversos objetivos, no siempre coincidentes. En este trabajo proponemos abordar la problemática de los derechos humanos en relación con lo que en la filosofía política contemporánea se viene denominando de biopoder.

En primer lugar tendremos que definir qué entendemos por biopoder, para después desarrollar algunas de las sutiles y complejas problemáticas que el biopoder propone a los derechos humanos. La tesis que presentamos es que la vida humana entró en la modernidad como una categoría política contradictoria. Ella es objetivo de las políticas del Estado para preservarla y potenciarla, pero casi siempre desde la lógica del Estado y no de la vida. Esa lógica del poder sobre la vida humana torna la relación entre poder y vida, muy paradójica, porque los dispositivos de poder se interesan por la vida humana en función del poder que ella les ofrece, aunque de forma imprevista ese interés por la vida también posibilita que ésta emerja como nueva categoría política reivindicativa.

El discurso de los derechos humanos es un discurso moderno que tiene como principal verdad legitimadora la vida humana. Más que un discurso sobre el derecho, es un discurso sobre la vida. La originalidad del discurso de los derechos humanos no está en la forma como construye el derecho, sino en el significado semántico-político que tiene la vida dentro del derecho, es decir, el discurso del derecho se apropia de la vida humana como una verdad con potencialidad para producir varios efectos de poder.

La vida está integrada en el discurso de los derechos humanos como una categoría política fundamental en el doble sentido del término. Ella es fundamento del derecho porque se transformó en un concepto-símbolo jurídico sobre el que se construye el sentido de la justicia. La vida es fundamental porque, además de fundamento, es referencia principal para juzgar las prácticas individuales, sociales e institucionales.

La significación de la vida humana como categoría política es el resultado de un largo proceso inherente a la modernidad, pero es un proceso paradójico como veremos a continuación. No fue el discurso de los derechos humanos el que primero instituyó significativa o simbólicamente a la vida humana como una verdad con poder político y fuerza jurídica. Cronológicamente fue el Estado moderno y las instituciones inherentes al modelo capitalista los que primero descubrieron el potencial de la vida humana. Percibieron en ella un elemento cualificado que, a diferencia de los otros bienes materiales, incrementa el poder de las estructuras sociales.

Esta re-significación simbólica de la vida humana como una categoría con potencial productivo y eficiencia institucional, generó un conjunto de discursos y prácticas en torno a la vida humana, al modo de utilizarla, cuidarla, producirla, etcétera, que llegaron a constituir el discurso sobre la biopolítica y el biopoder.

I. BIOPOLÍTICA & BIOPODER

En primer lugar conviene hacer un breve esclarecimiento semántico entre los conceptos de biopoder y biopolítica. Ambos conceptos están en construcción, su utilización es relativamente reciente, por este motivo las imprecisiones semánticas de los mismos deben ser matizadas por cada autor que los utiliza.

En nuestro caso, entendemos que ambos conceptos se imbrican en su génesis, sus objetivos y métodos. Incluso MICHEL FOUCAULT, que creó los términos, los utilizó indistintamente. En este trabajo los utilizaremos con cierta indistinción aunque podemos establecer una diferencia conceptual relativamente sutil entre la biopolítica como una práctica vinculada a los métodos de gobierno de la vida humana, es decir, a los objetivos, estrategias y técnicas utilizadas por el Estado y por las instituciones sociales para gobernar la vida de los individuos, y el biopoder como el modo en que esos dispositivos de poder se sienten afectados en su crecimiento y potencia por la instrumentalización de la vida. Es decir, el concepto de biopolítica puede servirnos para identificar las prácticas de intervención y gobierno sobre la vida de los individuos, y el de biopoder para analizar cómo esas intervenciones y prácticas revierten en el refuerzo y ampliación de la potencia de los dispositivos de poder.

La biopolítica está vinculada mucho más a las políticas del Estado para administrar la vida de los individuos y el biopoder se asocia más a la utilización instrumental de la vida humana por parte de las instituciones sociales para extraer de ella el mayor beneficio posible. Es decir, la biopolítica se aproximará más a las técnicas de gobierno de la vida humana utilizadas por los dispositivos de poder del Estado, en cuanto el biopoder se hace más evidente en la utilización de la vida humana como elemento útil y productivo al servicio de las instituciones modernas.

El biopoder es una nueva frontera del poder que crea técnicas sofisticadas para la administración productiva de todas las formas de vida en general y de la vida humana en particular. También es un poder que innova técnicas para el aprovechamiento útil de los conocimientos y habilidades, que sólo la vida humana ofrece como recurso productivo multiplicador de calidad, cantidad y gestión de procesos. El doble objetivo de las técnicas del biopoder es: reducir la vida humana a un elemento productivo y al mismo tiempo producirla como elemento de gestión y eficiencia institucional.

A. LA VIDA HUMANA DE LOS SÚBDITOS Y EL PODER SOBERANO PREMODERNO

Aunque la problemática de la relación entre la vida y el poder es antigua, la problematización política de la vida humana por el Estado fue analizada de forma detallada por MICHEL FOUCAULT, y él fue quien acuñó el término “biopolítica” para definir las nuevas relaciones de poder que surgieron en la modernidad entre el Estado y la vida humana. Más exactamente fue en una conferencia pronunciada por FOUCAULT en Río de Janeiro, en 1974, donde utilizó por primera vez el concepto de biopolítica. Una conferencia que tenía por título “El nacimiento de la medicina social”: “El control de la sociedad sobre los individuos no se opera simplemente por ideología, sino que comienza en el cuerpo, con el cuerpo. Fue en lo biológico, en lo somático, en el corporal yo, antes de nada, que invirtió la sociedad capitalista. El cuerpo es una realidad biopolítica. La medicina es una estrategia biopolítica” (FOUCAULT, 1993, p. 80).

Posteriormente, Foucault amplió la reflexión sobre el concepto de biopolítica en diversos escritos, entre ellos en el último capítulo del primer volumen de la *Historia de la Sexualidad. La voluntad de saber*, con el título de “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, que fue publicado en 1976 (FOUCAULT, 1984). También el tema de la biopolítica y el biopoder fue ampliamente desarrollado por FOUCAULT en el curso que impartió en el Collège de France en 1975-1976 y que posteriormente fue publicado con el título, *Hay que defender la sociedad* (FOUCAULT, 2003).

FOUCAULT analiza la diferencia cualitativa que hay entre las relaciones de poder del soberano de las sociedades premodernas y las del Estado moderno con respecto a la vida humana. En las sociedades premodernas los “príncipes” vinculaban la potencia de su poder a las riquezas materiales y al tamaño de su territorio. Por este motivo sus políticas iban dirigidas principalmente a incrementar tanto las riquezas materiales como el territorio dejando de lado de la política la vida de las personas. Sus acciones políticas tenían por objetivo algo material como las riquezas y territorio, no consideraban que la vida humana de las personas afectase de algún modo a su poder de gobierno.

En la lógica premoderna el poder del príncipe es correlativo a las fronteras territoriales y a los medios materiales que en ellas existen. No obstante, la relación del soberano con sus súbditos está regida siempre por el poder absoluto del soberano sobre la vida de los mismos. El poder soberano es un poder que protege y amenaza, al mismo tiempo, la vida de cada súbdito, porque sólo el soberano tiene un poder absoluto para ello. El soberano tiene el deber (y el interés) de defender la vida de los súbditos frente a los ataques de otro soberano. Pero en virtud de ese poder, el soberano también puede decidir sobre la vida de sus súbditos de forma absoluta.

En el régimen de soberanía el poder del soberano sobre la vida se ejerce de forma absoluta, él tiene el poder de protegerla pero también tiene el poder de matarla. El poder soberano no se preocupa en cuidar de la vida, pues considera que el cuidado de la vida no es su competencia ni su interés, es algo particular de los individuos. El soberano se define a sí mismo como aquél que tiene el poder absoluto sobre la vida de los súbditos, pues a nadie debe cuentas de sus acciones. Soberano es aquel que está por encima de la ley y de cualquier otra persona o institución porque él es la ley, caso contrario considera que su poder no es soberano. Por eso el poder soberano tiene el poder de *hacer morir o de dejar vivir* (FOUCAULT, 1984, p. 164).

La relación de la vida humana con el poder soberano está mediatizada por la amenaza de la muerte; sólo el poder soberano puede matar a un súbdito impunemente porque la ley y la fuerza se identifican con su voluntad soberana. Pero sólo el poder soberano puede proteger de forma eficiente la vida de los súbditos frente a los peligros que la amenazan. Los súbditos, individualmente, no tienen capacidad para defender su vida de las muchas amenazas que la cercan. Eso les lleva a someterse con dependencia absoluta a un soberano que les garantice la supervivencia y para ello debe tener autoridad absoluta sobre sus vidas (HOBBS, 1996, pp. 147 a 256).

El poder absoluto del soberano proviene, sin duda, de la vieja *Patria potestas* romana por la que el *pater familias* tenía derecho absoluto sobre la vida de sus

hijos y esclavos. El derecho del soberano se identifica con la fuerza. Dado que él tiene la fuerza absoluta, tiene también el derecho absoluto. El soberano tiene por derecho el poder de muerte sobre la vida de sus súbditos, es el único poder habilitado para quitar la vida impunemente porque él es el único que puede punir. El poder soberano sobre la vida se legitima también desde la perspectiva de los súbditos porque es el único poder que puede defender absolutamente la vida. “Cuando los individuos se reúnen para constituir un soberano, para delegar a un soberano un poder absoluto, ¿por qué lo hacen? Ellos lo hacen porque están impelidos por un peligro o por la necesidad. Ellos lo hacen, por consiguiente, para proteger la vida. Es para vivir que constituyen un soberano” (FOUCAULT, 2003, p. 287).

El poder soberano no percibe en la vida de los súbditos ninguna potencia positiva para su poder. Aunque se siente responsable de su defensa, no asume el cuidado de su vida ni crea técnicas para el gobierno de sus subjetividades. El poder soberano, por ser indiferente para la vida humana, no crea políticas para cuidarla ni para gobernar las subjetividades. En las sociedades premodernas, la vida humana no es una categoría política. La vida no fue simbolizada como una categoría pública. No se percibió que ella pudiese aumentar el poder del príncipe. El poder soberano ejerce sobre la vida humana una relación de defensa y amenaza pero no de cuidado y promoción. Estas sociedades no perciben que exista en la vida humana de sus súbditos un potencial que amplíe el poder soberano. El poder soberano es un poder absoluto sobre la vida, un poder contradictorio porque garantiza la defensa de la vida contra agresiones externas pero el mismo poder soberano se cierne como una amenaza latente. El poder soberano defiende la vida pero también puede exigirla.

Si ahondamos un poco y llegamos, por decirlo así, hasta la paradoja, en el fondo quiere decir que, frente al poder, el súbdito no está, por pleno derecho, ni vivo ni muerto. Desde el punto de vista de la vida y de la muerte, es neutro y corresponde simplemente a la decisión del soberano que el súbdito tenga derecho a estar vivo o, eventualmente, a estar muerto. En todo caso, la vida y la muerte de los súbditos sólo se convierten en derechos por efecto de la voluntad del soberano (FOUCAULT, 2003, p. 206).

El poder del soberano se relacionaba con la vida humana de sus súbditos a través de los dispositivos de extracción de vida. Para el poder soberano la vida humana es un objeto de expropiación, expropia su trabajo por los impuestos, expropia su cuerpo requiriéndolo para el servicio del soberano sea en las guerras o en otros menesteres y, por último, expropia su vida al poder condenarla a muerte. La vida humana es, para el soberano, un elemento de expropiación del cual exige mucho o todo y sobre el cual sólo tiene la responsabilidad de defenderla contra

agresiones externas. El soberano no tiene ninguna preocupación política por la vida de sus súbditos, la cual considera es considerada una responsabilidad privada. La preocupación política del soberano es saber cómo extraer el máximo provecho de esas vidas que están a su disposición y sobre las cuales tiene el poder de *dejar vivir* y el poder de *hacer morir*.

B. LA VIDA HUMANA Y EL PODER DEL ESTADO MODERNO

El Estado moderno modificó cualitativamente las relaciones de poder con la vida de sus ciudadanos, a los cuales no más les denomina de súbditos. A diferencia del soberano premoderno, el Estado moderno comprendió que su poder estaba directamente relacionado con su población. El Estado percibió que la vida humana de sus ciudadanos afectaba directamente al poder de sus instituciones. El Estado considera útil lo que antes era desconsiderado como inútil por el soberano premoderno, es decir, la vida humana.

El descubrimiento del valor de la vida humana como potencia para incrementar el poder del Estado fue un proceso paulatino. Fue, en realidad, un proceso de significación semántica o de simbolización de la vida humana como nueva categoría política. La vida fue reconsiderada como un bien esencial al poder del Estado, llevando en cuenta que el tipo de vida de las personas afecta a la potencia del Estado. Esa simbolización política de la vida se realizó por varios caminos pero todos ellos tuvieron como eje el concepto de población. La población surge como categoría política en el siglo XVIII. Nuevos conocimientos como la estadística, tuvieron destaque y trajeron a tono la importancia de la vida de las poblaciones para el poder del Estado.

El soberano premoderno consideraba que las variables de la población como la salud, el nacimiento, la muerte, la educación, los conocimientos, la preparación profesional, etc., era un elemento privado que no afectaba a su poder. Por eso no se preocupaba de establecer políticas para cuidar de esos aspectos de la vida humana de los súbditos. Sin embargo el Estado moderno comprendió que una epidemia (tengamos en cuenta que durante los siglos XVI-XVII un conjunto de epidemias como la peste negra diezmaron Europa) afecta directamente al poder del Estado porque con la muerte de las personas muere también una de las principales fuentes de poder del Estado. Con la disminución de la población disminuye la producción, la recaudación y consecuentemente el poder del Estado. La mortandad generalizada de epidemias o enfermedades endémicas hace desaparecer a personas preparadas y calificadas en los diversos estamentos sociales, eso afecta directamente a la producción de la sociedad y

como consecuencia al poder del Estado. De igual modo los nacimientos también afectan al Estado de forma positiva, en los siglos XVII-XIX, pues si nacen pocos o muchos niños influirá en el futuro inmediato de las instituciones. Al hilo de estas dimensiones de la vida humana, otras muchas fueron adquiriendo relevancia para el poder del Estado, tales como los desplazamientos, las emigraciones, la educación, las costumbres, los hábitos, etc. En resumen, el Estado moderno pasa a interesarse por todo lo que forma parte de la vida humana, porque tiene conciencia de que la vida humana afecta directamente a sus dispositivos de poder. De este modo surge la biopolítica.

1. A través de los problemas de poblaciones, el Estado moderno hizo de la vida humana una categoría política nueva sobre la que debería intervenir con políticas específicas. Comprendió que su poder como Estado no depende sólo ni principalmente del territorio y de las riquezas sino que depende principalmente de la población, es decir, de la vida de sus habitantes. De este modo la vida de las personas, en cuanto categoría constitutiva de la población, pasó a formar parte de la preocupación del Estado. La vida humana irrumpe en la escena del poder como verdad política de primera magnitud que afecta a la potencia del Estado.

¿Cuál es el interés central de esa nueva tecnología del poder, esa biopolítica, ese biopoder que está estableciéndose? Hace un momento lo señalaba en dos palabras: se trata de un conjunto de procesos como la proporción de nacimientos y las defunciones, la tasa de reproducción, la fecundidad de una población, etc. (FOUCAULT, 2003, p. 208)

La preocupación del Estado moderno con la vida humana no es como la del soberano premoderno. El Estado comprendió que debía substraer el cuidado de la vida humana del ámbito privado y proponerlo como una cuestión pública, es decir, política. El Estado politizó la vida humana e hizo de ella una nueva categoría pública. No puede dejar el cuidado de la vida humana a la mera responsabilidad privada porque su evolución y desarrollo tiene repercusiones políticas muy importantes. El Estado no decide intervenir en el cuidado de la vida humana por ideales filantrópicos, humanistas, cristianos o iluministas, sino porque entiende que la vida humana es uno de los elementos constitutivos del poder de sus estructuras.

El Estado pasa a cuidar de la vida humana de sus ciudadanos como algo que le afecta directamente, como algo que le pertenece. En este contexto, el Estado invierte la lógica del poder soberano premoderno con la vida humana. Ya no es una amenaza directa para la vida humana sino que, al contrario, se preocupa de producirla y hacerla productiva. Si la máxima del soberano premoderno era

hacer morir y dejar vivir, el Estado moderno invierte esa lógica del modo *hacer vivir y dejar morir*.

El Estado moderno ejerce un nuevo tipo de soberanía, ella no se manifiesta como amenaza sino como cuidado de la vida humana. Al Estado le preocupa que la vida humana sea una vida cualitativamente productiva y eficiente, porque el poder de sus instituciones depende de ello. Tener ciudadanos saludables y no enfermos, educados, jóvenes, habilitados, aptos, etc., es algo que contribuye eficientemente para el desarrollo del poder de un Estado. El Estado se preocupa con una política de control de poblaciones, nacimientos, muertes, vacunas, salud, educación, subjetivación, valores, etc., insistimos, no por ideales filantrópicos sino por intereses estratégicos.

2. La relación del Estado con la muerte también se invierte, respecto del soberano premoderno. Si el soberano premoderno tenía el poder de hacer morir, el Estado intentará por todos los medios cohibir el derecho de muerte sobre alguien. Aunque en muchos casos mantiene el privilegio de poder matar aplicando la pena de muerte, expresando con ello que el poder soberano no es algo superado sino que sólo se ha modificado el modo de su ejercicio. En estos casos como en muchos otros el Estado moderno continúa con prácticas de soberanía absoluta o absolutistas premodernas.

La muerte es el extremo de la vida que se escapa a la influencia del poder del Estado. Éste quiere influir activamente en la producción de la vida humana. Quiere interferir sobre la vida para que sea productiva y eficiente por el mayor tiempo posible: La muerte es el punto de rebeldía de la vida sobre la cual el poder Estado es impotente. El Estado crea políticas públicas para cuidar de la vida, pero no puede impedir la muerte. Puede intervenir sobre la mortalidad, con políticas que la prevengan, disminuyan, etc., pero es impotente ante la muerte. Por eso el *Estado hace vivir y deja morir*.

Esta nueva relación del Estado con la muerte no deja de ser tensa y paradójica. El punto álgido de esta paradoja jurídica se encuentra en la aplicación de la pena de muerte. Al aplicar la pena de muerte el Estado actúa como soberano absoluto, se arroga el derecho de muerte como un derecho absoluto del poder soberano. Al matar, el Estado continúa ejerciendo una amenaza sobre la vida de sus "súbditos". Amenaza que ahora se encuentra amenizada por la ley y mediatizada por el derecho, pero no deja de ser una amenaza disuasiva y una exhibición consciente del poder soberano. El carácter de amenaza es generalizable porque la pena de muerte, por derecho, es una amenaza potencial a todos los ciudadanos que se atrevan a desafiar al Estado en esos supuestos definidos por la ley de ese Estado.

La biopolítica tiene por objetivo gobernar la vida humana de las poblaciones. Para ello utiliza como estrategia la intervención pública en aquellos aspectos de

la vida humana que son estratégicos para el Estado y, como consecuencia, su omisión en aquellos otros en que la vida humana no es considerada importante para sus intereses. La biopolítica usa como táctica el cuidado de la vida humana, como técnica el control sobre ella, como método un cuidado selectivo acorde con los intereses del Estado y como finalidad aumentar el poder del Estado.

Como podemos percibir la biopolítica está marcada por la ambigüedad y la paradoja. Por un lado, es importante para la vida humana que el Estado se preocupe por ella. Las políticas públicas, en muchos casos, traen a los individuos beneficios evidentes aunque en otros casos no sean tan claros esos beneficios. Al mismo tiempo la relación del Estado con la vida humana es una relación estratégica, es una relación dirigida a potenciar el poder de las instituciones del Estado o del Estado como un todo. Eso significa que aquellos aspectos de la vida humana que no sean prioridad para el poder del Estado, fácilmente serán dejados de lado, al cuidado privado de los individuos con todas las consecuencias.

Lo paradójico de la biopolítica es que el interés del Estado en *hacer vivir* tiene como objetivo apropiarse de esa vida humana como un elemento productivo. La condición paradójica de la biopolítica deja apuntados varios e importantes desafíos para los derechos humanos que desarrollaremos más adelante (UGARTE, 2006).

C. LA VIDA HUMANA Y LOS DISPOSITIVOS DE PODER: BIOPODER

La preocupación estratégica con la vida humana no fue algo exclusivo del Estado. La modernidad, y con ella el modelo capitalista de producción, crearon un conjunto de instituciones que antes no existían. Instituciones como la fábrica, el cuartel, la oficina, la escuela, el hospital, el asilo, el hospicio, la cárcel, entre otras. Éstas son instituciones modernas que tienen características muy peculiares: son espacios cerrados donde, a su vez, se encierra a los individuos por un determinado período; en ellos se establecen códigos de comportamientos (normas) para ajustar la conducta de los individuos; su objetivo es normalizar las conductas para conseguir eficiencia institucional; la normalización de los individuos se realiza mediante técnicas de intervención sobre sus cuerpos, sobre sus hábitos, comportamientos, etc., es decir sobre la vida humana como un todo. En resumen las instituciones modernas constituyen la columna vertebral del nuevo modelo social, sin ellas las sociedades modernas no habrían roto con el viejo régimen feudal o premoderno. Todas ellas percibieron que la vida humana es un elemento cualitativo necesario para su buen funcionamiento y que deberían intervenir de forma activa en el cuidado, moldeamiento y entrenamiento de la vida humana, para que ésta se adaptase lo mejor posible a los intereses de las instituciones.

El destino de las instituciones modernas no está dirigido por la tiranía de la fuerza bruta, propia de los regímenes premodernos, sino que su funcionamiento requiere la colaboración eficiente y activa de los individuos que las integran. En ellas no se exige la obediencia sino la colaboración, no se pretende someter los deseos sino dirigirlos, no se utiliza la fuerza para dominar sino que se administran las conductas, no se quiere someter las voluntades sino gobernarlas.

Esta diferencia cualitativa del régimen de administración de los individuos hizo que las relaciones de poder dentro de las instituciones modernas no se pautasen por la fuerza violenta o tiránica de la soberanía, sino por la exigencia de una inserción colaboradora y activa. La sumisión del miedo a la muerte propia del súbdito sólo fomenta la pasividad o la obediencia mínima del ciudadano. La fuerza y el miedo a la muerte arrebatában a los súbditos el fruto de su trabajo de forma puntual, a través de impuestos, confiscaciones o métodos semejantes, por ello son técnicas ineficientes y poco productivas. Son técnicas que desatan mucha resistencia y propician la pasividad. Las instituciones modernas exigen mucho más, necesitan una colaboración activa y productiva de los individuos. Para ello el miedo a la fuerza bruta no es la mejor técnica, necesitan integrar al individuo de forma activa, requieren que todas sus habilidades, conocimientos, dedicación, esfuerzo y atención se plasmen en la realización de los objetivos institucionales. Sin esa colaboración activa, las instituciones modernas son inviables y la eficiencia y el lucro se tornan imposibles (BARRY, 1996).

1. Las instituciones modernas y las nuevas técnicas para gobernar el trabajo y habilidades de los individuos, provocaron también un cambio epistemológico sobre la propia vida humana. Las instituciones modernas comprendieron que el elemento productivo por excelencia es la vida del individuo, entendiendo la vida en un sentido amplio, es decir, su cuerpo, su fuerza, su tiempo, sus conocimientos, sus destrezas, su atención, su motivación y sobre todo su deseo, aquello a lo que él aspira. La vida humana fue significada por el discurso de las instituciones modernas como un bien que había que cuidar, producir y adiestrar, de tal modo que se tornase un bien cualitativamente importante para los objetivos de las instituciones modernas. De este modo, la vida humana abandona la privacidad a que había estado relegada durante milenios y pasa a tener una significación social y pública, pasa a ser un bien precioso para las instituciones modernas.

Como ocurrió con el Estado moderno, para las instituciones modernas la vida humana se volvió un objetivo estratégico de poder, un elemento crucial para su eficiencia. De él dependen los procesos productivos, los resultados de las acciones institucionales, etc. La vida humana afecta directamente a las instituciones, por eso dejó de ser un asunto privado o estatal y se tornó también un objeto de interés social. El interés estratégico de las instituciones modernas por la vida humana no adentra en el campo del biopoder.

2. Una de las principales características de la modernidad es el proceso de intensa racionalización a que sometió toda la realidad para poder extraer el máximo de eficiencia. El principio que BACON estableció para el conocimiento, *saber es poder*, se transformó en una enseña de toda la cultura moderna. Ese principio discursivo se amplió bajo el lema *racionalizar para dominar* (WEBER, 1958). El dominio moderno no es el de la fuerza intimidatoria del soberano premoderno. Es un dominio que se extiende a todos los ámbitos del conocimiento, entre ellos a la vida humana. La vida humana, una vez significada como dimensión con potencial para cualificar los dispositivos de poder institucionales, pasó también a ser un objeto de intenso estudio y producción. La vida humana, que en las sociedades premodernas era considerada como algo privado, emerge como una categoría pública de la modernidad. Ella es un elemento sobre el que todas las instituciones sociales muestran un renovado interés. Ese interés por la vida humana es sin duda un interés estratégico, mucho más estratégico que el del Estado en la medida en que las instituciones privadas están regidas por intereses particulares y el Estado, teóricamente, atiende a intereses generales.

Las instituciones modernas se rigen por el principio del lucro, el cual a su vez utiliza la estrategia de la productividad, que a su vez procura maximizar la eficiencia. Estas categorías: lucro, productividad, eficiencia, entre otras, forman parte del modelo de racionalidad instrumental que tiende a obtener el máximo de beneficio institucional de los diversos procesos de gestión. Esta racionalidad instrumental también forma parte de la lógica del biopoder. Ella administra de modo utilitarista la vida humana para las instituciones modernas.

La vida humana es objeto de cuidado, pero también es producido por las diversas instituciones sociales. El individuo que quiere pertenecer o continuar en una institución moderna debe tener un conjunto de requisitos impuestos por la misma. Esos requisitos son en su mayoría dimensiones de su propia vida, son aspectos de la vida humana que ahora pasan a ser exigidos como condición necesaria para su inserción institucional. Un individuo moderno tiene que haber conseguido habilidades diversas para que con ellas se pueda acceder a una presencia institucional. Para conseguir esas habilidades se establecen saberes, técnicas e instituciones que las propician, entre ellas todo el sistema educativo y académico. Pero también exigen requisitos de otro tipo como edad, género, condición social, salud, apariencia, etc., todos relacionados con la vida humana y se tornan condiciones institucionales para la selección de los individuos.

3. Los dispositivos de biopoder exigen una adaptación flexible de la vida humana a los requisitos institucionales. Con ese presupuesto establecen una especie de usufructo de la vida de los individuos durante el tiempo que dedican a las instituciones. El objetivo final es tornar la vida un elemento productivo,

extrayendo de ella el máximo rendimiento posible. Para ello se pretende rentabilizar al máximo las potencialidades de la vida de cada individuo ¿Cómo se realiza eso? Fundamentalmente a través de procesos de control. Los dispositivos de biopoder tienden a hacer productiva la vida de los individuos a través de técnicas sofisticadas y detalladas de control de sus actividades. Control del tiempo, control de calidad, control de producción, control de gestión, control de creatividad, etc. Los dispositivos de control se extienden sobre todas las dimensiones de la vida humana. La extensión y complejidad de las técnicas de control se amplía día a día estimuladas por las nuevas tecnologías informáticas, biomédicas, etc. La vida pasa a ser un elemento controlado al mínimo detalle para que sea productiva al máximo (VÁZQUEZ, 2006, pp. 73-103).

En las sociedades modernas, la vida humana dejó de ser una preocupación privada y se tornó un objeto de cuidado público, por eso tiende a ser analizada y controlada en sus mínimos detalles. De nuevo la inserción de la vida humana en la esfera del poder social es paradójica. Ella puede reportar grandes beneficios para los sujetos que son objeto de cuidado, pero también puede traer consigo grandes amenazas o atentados contra la propia vida en la medida en que su relación con las instituciones es de carácter estratégico. El control detallado y exhaustivo de las técnicas de biopoder deriva fácilmente en autoritarismo.

El biopoder simbolizó la vida humana como un valor social que debe ser cuidado y producido, no obstante ese cuidado está viciado por la lógica estratégica de las instituciones que lo promueven y por el proceso de racionalidad instrumental que tiende a reducir la vida humana a un elemento útil.

Las técnicas de control posibilitaron ampliar la *anatomo-política* de cada institución en un gobierno biopolítico de la vida humana a escala social, originando el biopoder como dispositivo de gobierno social de la vida humana. “Estamos, por lo tanto, en un poder que se hizo cargo del cuerpo y de la vida o que, si lo prefieren, tomó a su cargo la vida en general con el polo del cuerpo y el polo de la población. Biopoder, por consiguiente, del que se pueden señalar en el acto las paradojas que surgen en el límite mismo de su ejercicio” (FOUCAULT, 2003, p. 217).

D. LA VIDA HUMANA COMO MERA VIDA NATURAL (ZOE)

GIORGIO AGAMBEN también detectó y analizó con profundidad algunas de las contradicciones inherentes al biopoder. AGAMBEN inicia su obra, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* (AGAMBEN, 2003), con un análisis sobre el concepto de vida humana en la sociedad griega. Los griegos no tenían un término único para denominar a la vida, como lo tenemos nosotros. Ellos hacían una

distinción conceptual importante entre la *vida natural* y la *vida humana*. Los griegos designaban a la vida natural con el término *zoe* y a la vida humana digna con el término *bios*.

La vida natural designada por el término *zoe* se refería a la vida natural común a todos los seres vivos en cuanto seres que se diferencian de los no vivos. La vida humana designada con el término *bios* era la vida construida por las significaciones sociales del grupo, una vida diferente de la mera vida natural porque tiene sentidos, valores, costumbres, creencias, hábitos, etc.

La *bios* era la vida creada por la *polis*, en cuanto la *zoe* era la vida dada por la naturaleza. La *zoe* designa la mera vida natural del ser humano en cuanto la *bios* designa la vida humana que va más allá de la mera vida natural. Es decir, *bios* es la vida humana digna en su dimensión social y política. La *zoe* es la vida natural entendida como mera vida biológica regida por las leyes naturales de la especie.

La *zoe*, por ser mera vida natural, se encuentra sometida a las determinaciones de la naturaleza. Es una vida en la que no existe libertad ni espacio de creación. La *zoe* se rige por el principio de la supervivencia que exige adaptarse a las leyes de la naturaleza. La *zoe* vive sobreviviendo. Ella determina la obediencia a los imperativos de las leyes naturales de la vida, sin ellos no es posible sobrevivir, crecer, multiplicarse. Los seres humanos, como todos los seres vivos, también tienen una vida natural, *zoe*, la cual tienen que cuidar obedeciendo las leyes naturales. La *zoe* predetermina a la voluntad humana lo que tiene que hacer si quiere sobrevivir en cuanto vida natural. En el mundo de la *zoe* no hay espacio para la libertad, sólo cabe la obediencia fiel a los imperativos de la naturaleza, bajo pena de destruir o maltratar la propia vida natural.

La *zoe* humana abarca todos los ámbitos corporales, biológicos y psicológicos. La *zoe* impone sus leyes naturales al desarrollo biológico del cuerpo, al crecimiento, a la salud, a la enfermedad, a la alimentación, a la sexualidad, a los instintos, al envejecimiento, a la muerte. La *zoe* existe más allá de la voluntad de las personas, ella tiene reglas que deben ser seguidas. Es una vida impuesta, no elegida. Es la vida que nos vemos obligados a aceptar y cumplir para poder seguir estando vivos. Es una vida que puede ser conocida, cuidada, propiciando las condiciones necesarias para su desarrollo, pero es una vida que en su esencia no puede ser modificada sin poner en peligro la propia existencia humana.

Como indicamos anteriormente, en la *zoe* no hay libertad, sus determinaciones deben ser obedecidas para que la vida pueda subsistir. La *zoe* sustituye la libertad por la necesidad. Ella tiene una ontología determinada por el ser de la naturaleza que extrapola el poder de la voluntad humana. En la comprensión clásica de la política, ésta no tenía *potestas* para interferir en el ámbito

de la *zoe*. La *zoe* para los griegos y por medio de su influencia en la cultura europea premoderna, no formaba parte de los objetivos de la política ni de las instituciones sociales.

El derecho no tenía poder sobre la *zoe*, sino que la *zoe* imponía su ley de forma necesaria. No era posible legislar sobre el comportamiento de la vida natural porque esta pertenecía al ámbito de la naturaleza y no de la política. El derecho no podía imponerse sobre la naturaleza de la *zoe*, en la vida humana natural no existía posibilidad de establecer una normativa pues ella se regula por las determinaciones de la naturaleza. Por todo ello, la *zoe*, en cuanto vida humana natural, no pertenecía al ámbito de la política sino de la naturaleza.

E. LA VIDA HUMANA COMO VIDA POLÍTICA (BIOS)

Si la vida humana fuese mera *zoe*, es decir, simple vida natural, no habría diferencias cualitativas entre la vida humana y la vida de los otros seres vivos. Lo que hace que la vida humana sea cualitativamente diferente de la vida natural de los otros seres vivos es que la vida humana existe más allá de la mera vida natural. Es decir, la vida humana trasciende la vida natural y crea su existencia más allá de las determinaciones de la naturaleza y de la especie. La vida humana está condicionada por la *zoe* pero no está determinada. El ser humano tiene un poder único entre los seres vivos, que es el poder de significar su vida, de dar sentido al mundo en que vive haciendo que la vida natural pueda adquirir sentidos y significados muy diferentes de aquellos que las determinaciones de las leyes naturales exigen para la vida natural. El ser humano tiene una vida que trasciende la vida natural. Es una vida significada socialmente, construida culturalmente, organizada políticamente. Esa vida humana que trasciende la mera vida natural era denominada por los griegos de *bios*.

La *bios* tiene la particularidad de que no se encuentra determinada por las leyes de la naturaleza, por eso la *bios* no puede ser identificada con la mera vida natural, *zoe*. La característica principal de la *bios* es que en ella existe en un espacio no determinado por la naturaleza, que es el espacio de la creación humana. La *bios* es una vida humana donde es posible el ejercicio de la libertad. En ella el ser humano tiene un espacio de construcción de su propia existencia, puede definir sus valores, creencias, gustos, formas de vida, gobernar sus deseos, etcétera, esa vida regida por la decisión de los sujetos es la *bios*.

La posibilidad de una vida humana más allá de la mera vida natural es, a su vez, la condición de posibilidad de la política y del conjunto de las instituciones sociales. La sociedad y el derecho son creaciones de la *bios* humana. La

vida humana plena es *bios*, sólo la vida humana que supera la mera vida natural puede ser considerada realmente humana. Y viceversa, una vida humana que tuviese reducida sus potencialidades creadoras al mínimo, embruteciéndose al nivel de los meros instintos naturales o biológicos, se asimilaría a mera vida natural y perdería su condición específica de vida humana.

F. LA REDUCCIÓN DE LA VIDA HUMANA A MERA VIDA NATURAL

La reflexión anterior sobre las distinciones de la vida humana entre *bios* y *zoe*, así como los análisis que presentamos sobre biopolítica y biopoder dejan abiertos un conjunto de interrogantes sobre los desafíos que estos cambios epistemológicos de discurso y práctica en torno a la vida humana ponen al discurso de los derechos humanos. Es conveniente percibir con cierta claridad cuál es el tipo de vida humana que las instituciones modernas requieren y promueven para entender hasta qué punto nuestros dispositivos de poder estatales y sociales están o no en contradicción con el sentido pleno de aquello que denominan como vida humana.

Sobre esta problemática, puede ser muy esclarecedora la distinción que realiza Aristóteles al inicio del libro VII de su obra *La Política*. En ella afirma que para pensar la vida de la polis, la política, es necesario saber lo que entendemos por vida digna, *airetotatos bios*, porque es en torno a lo que entendamos por vida (*bios*) que desarrollaremos el conjunto de acciones de nuestra sociedad. “Quien se proponga investigar de forma adecuada cuál es la mejor política, debe primero determinar qué es la vida digna (*airetotatos bios*) en cuanto eso no sea definido no percibirá con claridad cuál es la mejor política [...] Por eso debemos, antes de nada, ponernos de acuerdo acerca de qué vida (*bios*) entre todas es, por así decir, la mejor para todos...” (ARISTÓTELES, 1967, p. 209)

ARISTÓTELES vive y participa de una sociedad profundamente contradictoria en lo que se refiere a la vida humana. Por un lado Grecia produjo un discurso ejemplar sobre una serie de valores en defensa de la vida humana digna, libre, etc. Esos discursos produjeron prácticas e instituciones que son hasta hoy referencia para pensar la democracia, la ley, el derecho, etc. El propio texto de ARISTÓTELES enfatiza la importancia de definir la vida digna (*bios*) como la referencia entorno a la cual deben girar la constitución de las instituciones sociales y de las prácticas de los individuos. No obstante esos discursos ejemplares que promovieron prácticas también paradigmáticas de democracia, jurisprudencia, educación, subjetivación, etcétera, llevaban dentro de sí una enorme contradicción. Era una sociedad que producía discursos y prácticas de libertad pero

sólo para una minoría de varones libres de la *polis*. Fuera de esa minoría, los discursos eran ineficientes y las prácticas contradictorias, pues sobreabundaba la esclavitud como sustentáculo social, se preconizaba la inferioridad natural de la mujer, se desestimaba a los trabajadores manuales como inferiores y se excluía a los extranjeros.

Mutatis mutandis es muy probable que nuestras sociedades modernas, también auto-tituladas democráticas y libres, encierren graves contradicciones en la utilización instrumental de la vida humana por los dispositivos de poder. Las sociedades occidentales premodernas siguieron la tradición griega de considerar la vida natural como una dimensión perteneciente al ámbito de las determinaciones naturales y consecuentemente fuera del ámbito de la praxis humana. La vida natural, siguiendo los principios clásicos, fue considerada una dimensión privada de la vida de las personas fuera de las competencias políticas de los dispositivos sociales de poder. La praxis política se preocupaba expresamente de la vida humana en cuanto vida socialmente instituida (*bios*). La acción política y el derecho se dirigían a la *bios*, es decir, al comportamiento, valores, creencias, actitudes, costumbres, etc., de las personas pues esa vida humana era considerada el principio de la acción social y el objetivo de la política. Pero en todas las hipótesis y teorías, la vida natural (*zoe*) era un ámbito de la vida humana que quedaba fuera de la acción política de los dispositivos de poder.

1. Una de las grandes revoluciones silenciosas y poco reconocidas de la modernidad tuvo lugar, precisamente, en el ámbito de la vida humana en relación con los dispositivos de poder. La modernidad identificó en la vida natural (*zoe*) un espacio posible de intervención social. Incluso percibió que la vida natural puede ser incorporada como un elemento importante en la lógica de las instituciones modernas. La modernidad comprendió que la vida humana natural podía (y debía) ser incorporada a la lógica del gobierno y de la administración productiva, porque esa vida natural propicia la utilización cualitativa de la vida humana como un recurso de gestión y producción de las nuevas instituciones. La modernidad retiró la vida humana natural de la esfera de la naturaleza y del ámbito de la responsabilidad privada, y la introdujo en la esfera pública (política) haciendo de ella un recurso nuevo, moderno, para el buen funcionamiento de sus instituciones.

Esta reflexión sobre la vida humana natural (*zoe*) y su inserción pública en la modernidad como un recurso productivo de sus instituciones, conecta con los capítulos anteriores en los cuales describimos la construcción de la biopolítica y el biopoder.

El Estado y las instituciones modernas resignificaron el sentido de la vida humana natural como siendo una dimensión con potencialidad para incremen-

tar el poder de las estructuras sociales. De hecho, la vida humana es el único recurso que tiene un potencial inconmensurable de habilidades únicas para el funcionamiento de las complejas instituciones de la era del conocimiento. No es mera coincidencia que HOBBS representase el Estado moderno, en el *Leviatán*, como un gran cuerpo político donde el poder absoluto del soberano está formado por la asimilación de los cuerpos de una infinitud de individuos, que a modo de una masa anónima, componen el poder del Estado. El Estado también tiene un cuerpo natural que es constituido por la vida natural (*zoe*) de todos los individuos que a él pertenecen. La vida natural de los individuos es parte constitutiva de la vida natural del Estado. La naturaleza del Estado depende de la naturaleza de los individuos pues las leyes que rigen a unos rigen también al otro. El poder soberano del Estado se construye asimilando el poder individual de la vida natural de cada uno de los individuos. El Estado moderno redescubre la potencialidad de la vida natural de los individuos como un potencial que incrementa el poder de sus propias estructuras hasta conseguir un poder absoluto.

El Estado moderno integró la vida humana natural dentro de sus estructuras pero lo hizo de forma estratégica. Para el Estado moderno la vida natural es un elemento que le preocupa porque está directamente relacionado con su poder. Esta utilización estratégica de la vida humana lleva consigo una limitación muy importante y grave para la vida que consiste en reducir la vida humana a mera vida natural. Esta reducción de la vida humana a mera vida natural invierte el paradigma político de la *vida digna (bios)*, propuesto por ARISTÓTELES. La inversión se opera al proponer como objetivo político del Estado el aprovechamiento utilitarista de la vida humana como vida natural y dejar que la vida humana como *bios* sea responsabilidad de cada individuo.

La utilización estratégica de la vida humana reducida a mera vida natural se percibe con mucha nitidez en las formas de gobierno totalitarias, en especial en los Estados totalitarios (ARENDRT, 1987). En este punto América Latina tiene amplias, profundas y terribles experiencias de hasta qué punto las personas y poblaciones enteras pueden ser reducidas a mera vida natural e instrumentalizadas a servicio del poder autoritario.

2. Si la reducción de la vida humana a mera vida natural fuese obra exclusiva de los regímenes o Estados totalitarios, estaríamos hasta cierto punto tranquilos porque significaría que los regímenes o Estados modernos no totalitarios no participan de la reducción de la vida humana a mera vida natural. Pero es precisamente en este punto donde, como ocurría en la sociedad griega, la sociedad moderna presenta su más grave contradicción. El conjunto de las estructuras sociales, construidas bajo el modelo económico capitalista y regidas por su

racionalidad, tienen como principio rector de su funcionamiento la instrumentalización de la vida humana reduciéndola a mera vida natural. Es decir, que la lógica de las instituciones modernas, que es la lógica impuesta en su mayor parte por la racionalidad capitalista, ha reducido la vida humana a un recurso material, a un elemento productivo que administran de forma eficiente y con el cual consiguen gestionar las instituciones maximizando su productividad y beneficios. Esta es la lógica del biopoder. Una lógica y un poder modernos que descubrieron que el potencial de la vida humana y específicamente la vida natural pueden incrementar el poder de las estructuras sociales. El biopoder tiende a reducir la vida humana a mera vida natural haciendo de ella un elemento útil para las instituciones sociales.

En este punto puede ser esclarecedora la teoría política de LOCKE que se presenta como contrapunto de HOBBS, pero del cual resulta ser un perfecto cómplice y discípulo en la reducción que hace de la vida humana a mera vida natural. JOHN LOCKE es considerado uno de los principales teóricos del Estado constitucionalista moderno, defensor de los derechos naturales, entre ellos de forma especial de la propiedad privada. LOCKE afirma que la propiedad es la esencia del estado de naturaleza. Un estado de naturaleza que hasta el día de hoy y bajo diversas versiones se tiende a identificar, a grandes rasgos, con la naturaleza humana o lo que nosotros denominamos de vida natural. Pues bien, para LOCKE, como para una gran parte de los discursos creadores y mantenedores del capitalismo, la propiedad es un elemento constitutivo del estado de naturaleza. Independientemente de las poses que cada individuo pueda tener, lo que le define como individuo natural es su capacidad de ser propietario. LOCKE afirma que todos los seres humanos somos naturalmente propietarios, o dicho de otra forma, que es la propiedad la que nos constituye como seres humanos, o al menos es nuestra seña de identidad natural. “El hombre (siendo señor de sí mismo, y propietario de su propia persona y de sus acciones o de su trabajo) tenía en sí mismo el gran fundamento de la propiedad”. (LOCKE, 2001, pp. 423 y 424)

Para LOCKE, incluso los más pobres también son propietarios y la propiedad natural con la cual pueden contratar y negociar es su cuerpo. Es decir, el pobre, aunque no tenga otra propiedad, posee su vida natural (su cuerpo, salud, juventud, etc.) que puede alquilarlo por un salario contratándose “libremente” donde más le convenga. Es decir, para LOCKE el símbolo de identidad de la vida humana es poder ser reducida a fuerza de trabajo. Esta reducción de la vida humana a mera vida natural o fuerza de trabajo, es una de las verdades más impactantes que ha generado los discursos y prácticas que legitiman las instituciones modernas y el modelo capitalista de producción.

El discurso de LOCKE, con variaciones teóricas, fue seguido en este punto a lo largo de estos siglos y es mantenido hoy en día en su esencia. Este discurso, y su correspondiente práctica, reduce la vida humana (*bios*) a un cuerpo (*zoe*), el cual puede alquilarse o contratarse en un supuesto estado de libertad social para obtener de él el rendimiento que considere más adecuado. En la práctica sabemos que el discurso se cumple sólo en parte. La vida humana, para la lógica capitalista, es reducida a mera vida natural, a un cuerpo que se contrata por un precio y del cual se tiende a extraer el máximo de provecho. También sabemos, por experiencia histórica, que las condiciones libres del contrato raramente se dan y que lo más común es que el individuo deba someterse “humillantemente libre” a las condiciones impuestas por el demiurgo del mercado, es decir, por los intereses del capital.

II. BIOPODER Y CONTROL SOCIAL

Estamos, pues, ante un modelo social que reduce de forma drástica la vida humana a mera vida natural, es decir, instrumentaliza la vida humana al escalafón de un recurso administrable. Este tipo de poder, biopoder, es nuevo porque por primera vez en la historia de la humanidad los dispositivos de poder hegemónicos tanto del Estado como de las instituciones sociales, enfocan la vida humana como un elemento que debe ser controlado a fin de extraer de ella los mejores resultados posibles.

La lógica que impera en el biopoder no es la de la fuerza sino la del control. El dominio sobre la vida humana no se realiza, salvo en casos extremos, por el derecho soberano de *poder matar* sino que se ejerce como derecho público de *hacer vivir*. Ese derecho opera de forma contradictoria porque su objetivo es cuidar de la vida humana, pero su interés estratégico es utilizar la vida humana como un recurso útil, como si fuese mera vida natural. La dominación del biopoder está asociada a los dispositivos de control. Una vez que se configuró la vida natural como el elemento principal que otorga potencia a las instituciones modernas, incluido el Estado, el poder de esas instituciones está vinculado directamente al control de las acciones de los individuos: el control de los recursos humanos necesarios para el funcionamiento eficiente de las estructuras.

El control biopolítico no se ejerce como en las dictaduras ideológicas tradicionales, salvo en casos necesarios, por la imposición de la fuerza bruta. El control biopolítico se realiza por medio de la lógica bipolar de inclusión y exclusión. La exclusión contemporánea es diferente de la marginación clásica. La exclusión contemporánea opera dentro de la lógica institucional y es un dispositivo omnipresente que puede afectar, en cualquier momento, a todos los

individuos por igual. La lógica bipolar inclusión-exclusión opera como dinámica de reconocimiento o de rechazo social de los individuos en su dimensión biopolítica. Para poder conseguir estatus social, el individuo tiene que insertarse institucionalmente, para ello tiene que incluirse en la lógica de institución, es decir, tiene que sujetarse a los requisitos que ella le demanda (ROSE, 1999). Caso no acepte esos requisitos o no consiga acompañar los cambios y las demandas exigidas, el individuo será excluido institucionalmente, lo que en la práctica significa una exclusión social.

La inclusión institucional exige sujeción del sujeto a las normas. Esa sujeción ocurre principalmente a través de dispositivos de control. Las instituciones modernas tienden a evitar mecanismos de fuerza y ampliar los dispositivos de control. El individuo es controlado todo el tiempo que permanece en la institución, controla su producción, la calidad de la misma, sus contribuciones y omisiones, los tiempos muertos y los productivos, sus habilidades y errores, etc. Esta lógica del control productivo del individuo tiene como regencia la maximización útil de su rendimiento, es decir, la explotación máxima de su vida¹.

La lógica del control biopolítico se extiende peligrosamente a los Estados contemporáneos. El Estado tiene un control exhaustivo de cada uno de sus “ciudadanos” y tiende a ampliar ese control como forma de conseguir eficiencia y poder para sus instituciones. Una vez que el Estado moderno operó la inserción de la vida humana como mera vida natural dentro de la lógica del poder estructural, cabe desconfiar hasta dónde el Estado es protector de la vida humana de los ciudadanos y dónde se utiliza de esa prerrogativa para incrementar el poder de sus estructuras. Ésta es una relación paradójica y no de mano única. No hay un Estado bueno o perverso por naturaleza, el Estado es una construcción histórica y como tal ejerce una u otra función en las diversas coyunturas.

El Estado contemporáneo avanza en el control biopolítico con la lógica de *hacer vivir*, o sea, hacer productiva la vida para el Estado. Las nuevas tecnologías informáticas y biogenéticas abrieron un horizonte inimaginable de posibilidades de aumentar y perfeccionar el control social sobre la vida humana. Esta es una nueva frontera del poder, un poder que se presenta cualitativamente diferente de los poderes tradicionales pero cuya potencia se aproxima al ideal de la soberanía absoluta, es decir, del poder autoritario.

1 MICHAEL HARDT y ANTONI NEGRI, en su obra, *Imperio*, en un capítulo titulado, “La producción biopolítica”, analizan la relación del capitalismo y la expansión de los dispositivos de control biopolíticos, criticando a FOUCAULT por no haber sabido percibir esa conexión más amplia.

A. LA VIDA HUMANA Y ESTADO DE EXCEPCIÓN

El modelo de control biopolítico se manifiesta en todo su esplendor en la soberanía que el Estado ejerce en el estado de excepción. En caso de extrema necesidad, es decir, en el estado de excepción, el Estado asumirá la figura del poder absoluto prevista por el Leviatán. ¿Cuándo se da la extrema necesidad que exige un estado de excepción? Casi siempre en momentos de grave inseguridad y amenaza contra la vida de las personas. En esas circunstancias, el Estado retira todas las limitaciones formales de su poder y se reviste con todos los poderes del soberano absoluto. En esos momentos, para proteger la vida humana, crea períodos o espacios excepcionales donde el Estado adquiere un poder absoluto sobre la vida. Él vuelve a ser el soberano que la protege y la amenaza, porque nada limita su poder. El estado de excepción trae a escena la figura contradictoria del soberano absoluto que defiende la vida amenazándola (AGAMBEM, 2003b).

La paradoja jurídica del poder en el Estado de derecho queda evidente cuando confronta la vida humana frente al poder absoluto del Estado en un estado de excepción. “Una ambigüedad constitutiva del orden jurídico por el cual éste parece estar siempre y al mismo tiempo afuera y adentro de sí mismo, a la vez vida y norma, hecho y derecho” (AGAMBEM, 2003b, p. 14). En el estado de excepción el orden jurídico del estado de derecho queda suspenso para proteger la vida de las personas, para dar seguridad, para defender la sociedad, para mantener el orden amenazado. Esta contradicción jurídica no sólo crea una perplejidad epistemológica sino que casi siempre desemboca en tragedia histórica, es decir, violencia. El estado de excepción se ha utilizado y se continúa utilizando como una paradoja jurídica que en nombre de la seguridad y de la defensa de la vida justifica, en muchísimos casos, el autoritarismo y la muerte indiscriminada. Esta es una gran paradoja jurídica del Estado, en ella se muestra la potencia del poder soberano que late en sus principios constitutivos. “Si lo propio del Estado de excepción es una suspensión (total o parcial) del ordenamiento jurídico: ¿cómo puede tal suspensión estar comprendida en el orden legal?” (AGAMBEM, 2003b, p. 56). El estado de excepción es así el reverso de la norma, no lo contrario del orden instituido, sino el principio que le es inmanente.

1. La figura álgida del estado de excepción es el campo de concentración. GIORGIO AGAMBEN llamó la atención para esta realidad sociológica que envuelve una figura jurídica profundamente contradictoria. En el campo de concentración la vida humana es mera vida natural, es una vida desnuda, sin ninguna protección jurídica, y por lo tanto expuesta a todo tipo de abusos sin que nadie en especial se importe con ella o pueda intervenir con eficacia en su defensa. La

figura del campo de concentración va más allá de lo que podemos imaginar. No se limita a lo que ocurrió en los campos de exterminio nazistas, o estalinistas. Es una realidad social y jurídica que se aplicó ya a mediados del siglo XIX, y por primera vez por un Estado moderno, en las reservas indígenas creadas por el gobierno de Estados Unidos para controlar (y exterminar) las tribus indígenas más numerosas y combativas. Conviene recordar que los indígenas, aun estando conquistados y reducidos a los campos de sus reservas, continuaban sin tener ninguna ciudadanía (a diferencia de los mejicanos que vivían en territorios ocupados por EEUU que obtuvieron inmediatamente la ciudadanía americana), y que si un ciudadano americano mataba un indio no había pena legal contra él porque la vida del indio no era protegida por el derecho, era pura vida natural.

“La pregunta correcta con respecto a los horrores cometidos en los campos no es, por consiguiente, aquella que inquiere hipócritamente cómo fue posible cometer delitos tan atroces en relación con seres humanos; sería más honesto, y sobre todo más útil, indagar atentamente acerca de los procedimientos jurídicos y los dispositivos políticos que hicieron posible llegar a privar tan completamente de sus derechos y de sus prerrogativas a unos seres humanos, hasta el extremo de que llevar a cabo cualquier acción contra ellos no se considerara ya como un delito”. (AGAMBEM, 2001, p. 40).

El modelo del campo como espacio de control biopolítico es concomitante con el surgimiento del Estado moderno. Otro ejemplo más reciente es el *apartheid* de África del Sur, que a su vez siguió el modelo de los *concentration camps* creados allí mismo por los ingleses para recluir a los béeres. La figura del campo de concentración es una figura mucho más amplia y actual de lo que podemos imaginar. El modelo del campo reduce la persona a pura vida natural y crea en aquel espacio un estado de excepción en el cual están suspensas, total o parcialmente, las garantías jurídicas a las personas que allí se encuentran. Las personas que habitan ese espacio físico o social están desprotegidas porque son reducidas a mera vida natural. Es una zona fuera del derecho, nadie se responsabiliza por la situación de aquellas personas, y por eso mismo son mucho más vulnerables. Ellos están expuestos a continuas agresiones contra las cuales tienen poca capacidad de defensa. Son pura vida natural cercada en un espacio donde rige, de alguna forma, un estado de excepción. Lo singular de la figura jurídica del campo es que son realidades sociales creadas por los propios Estados para recluir (y excluir) en ellos a personas, grupos, etnias o colectividades que no se ajustan a los intereses estratégicos del Estado y sobre los cuales pretende tener un control absoluto bajo la figura jurídica de la excepción.

El campo se transforma en el paradigma de control de la biopolítica. En el campo, en cuanto espacio de excepción se da una paradoja. Es un territorio que

se sitúa fuera del ordenamiento jurídico normal, pero no es un mero espacio externo. Es una anomalía jurídica que se torna normal por un acto de derecho. La exclusión implícita en la excepcionalidad del campo, es un modo de inclusión en espacios controlados fuera de la norma general del derecho pero creados por derecho. El campo se convierte en una excepcionalidad normatizada y en una exclusión que incluye la excepción como parte del derecho. El campo es la figura en la que el estado de excepción puede realizarse establemente. En él vigora como figura máxima el poder soberano (AGAMBEM, 2000). Cuando el estado de excepción comienza a ser una regla, éste se convierte en campo. En el campo se da la paradoja que el estado de excepción pierde su excepcionalidad y se convierte en normalidad. La suspensión temporal del ordenamiento jurídico se transforma en disposición del ordenamiento normal.

La figura del campo debe ser percibida como un espacio de excepción y control cuya condición de espacio puede ir más allá de la demarcación física. Su característica principal es la reducción de la vida humana a mera vida natural exponiéndola a una vulnerabilidad gradual o total. El campo de excepción es criatura del Estado de derecho y convive con él en multitud de situaciones. Un ejemplo emblemático de campo en que rige el estado de excepción son las prisiones de Guantánamo y otras prisiones secretas donde el estado de derecho está suspendido y la excepción es su norma. Pero también se aplica la figura del campo y la excepcionalidad jurídica a los millones de emigrantes sin papeles que deambulan expuestos a las agresiones o explotaciones porque no tienen la ciudadanía; a las centenas de campos creados en diversos países para recluir a los emigrantes sin papeles en los que rige el principio de la irresponsabilidad jurídica; a los millones de personas concentradas en campos de refugiados, como por ejemplo DARFUR (Sudán), Etiopía, Somalia, Bosnia, Líbano, Camboya, Argelia, etc.; a los territorios palestinos cercados como campos de concentración y sometidos a una presión de acoso y exterminio; a los millones de desplazados por los conflictos sociales de Colombia; a los millones de hutus y tutsis que viven en el Congo, o de Sraharaui en Argelia expuestos a todo tipo de violaciones sin que nadie se sienta responsable por ellos; a las leyes de emergencia y la suspensión parcial de derechos aplicadas por muchos países para reforzar su seguridad. Podríamos añadir una larga lista de situaciones en que ocurre la figura del campo y la excepcionalidad jurídica.

El campo es creado por el Estado como una situación excepcional del estado de derecho; es una situación de excepción en que se niega el derecho. En él brilla el poder soberano, y la vida humana está expuesta y es vulnerable a cualquier tipo de abusos y violencias. El estado de excepción es la obra prima del totalitarismo.

B. PARADOJAS DEL BIPODER Y LOS DERECHOS HUMANOS

La potencialidad del biopoder para instrumentalizar la vida humana, hace que predomine una visión crítica del mismo. No obstante consideramos que el biopoder tiene, como todo poder, una constitución paradójica y polivalente.

La lógica instrumental insertó la vida natural dentro de las instituciones modernas y redujo, en muchos casos, la vida humana a mera vida natural. Sin embargo esa inserción política de la vida humana también trajo consigo un efecto no previsto: que la vida humana se ha constituido en una categoría política nueva con poder para cuestionar las estructuras de dominación social. Éste es un efecto paradójico. Al mismo tiempo que la modernidad resignificó la vida humana como categoría política para poder utilizarla en sus instituciones, provocó que ella, por primera vez en la historia de la humanidad, pudiese ser identificada como una categoría política en favor de los oprimidos.

En toda la teoría política y jurídica clásica se habían construido diversas categorías como la libertad, la justicia, la igualdad, el derecho, etc., con las cuales se crearon los discursos políticos y jurídicos que legitimaron las instituciones sociales y los regímenes de gobierno. Pero nunca antes de la modernidad se había percibido que la vida humana podía ser una categoría política importante para definir las relaciones sociales justas. Fue en la modernidad cuando la vida humana entró en la escena política y lo hizo paradójicamente: al servicio de las estructuras y contra ellas.

Esa condición paradójica de la vida humana permitió construir un nuevo discurso social que es el discurso de los derechos humanos. Un discurso que por principio propone la vida humana como paradigma de referencia para juzgar los objetivos y las prácticas de cualquier institución o estructura. Un discurso cuyos efectos de poder se contraponen, o tienden a contraponerse, a los efectos de poder de la práctica instrumental del biopoder.

El biopoder y la biopolítica son también paradójicos. No son meras prácticas de control y dominación de la vida humana, sino que la inserción de la vida humana como nueva categoría política posibilita crear discursos y prácticas emancipadoras divergentes de aquellas que tienden a instrumentalizarla como mera vida natural. El discurso de los derechos humanos está inserido dentro de esta nueva lógica. Ella tiende a resignificar la vida humana como una alteridad inviolable y no instrumentalizable por las instituciones. Eso hace que sea posible pensar una biopolítica como protección y desarrollo de la vida humana más allá de la mera vida natural, como una vida digna.

En cualquier caso, la crítica a la instrumentalización biopolítica de la vida humana no puede hacerse retirando la dimensión política de la vida humana para

salvaguardarla de instrumentalizaciones. La alternativa que queda es proponer la vida humana como alteridad inviolable, como referencia ético-política que delimite la legitimidad de los dispositivos de poder y sus instituciones. Éste es el nuevo conflicto discursivo (y político), un conflicto de poder sobre la resignificación de la vida humana sus efectos de poder. Éste es uno de los mayores desafíos del discurso de los derechos humanos para el siglo XXI.

C. LA VIDA HUMANA Y EL DERECHO

La relación entre la vida humana y el derecho contemporáneo está también traspasada por la paradoja. El derecho propone ideales y se propone a sí mismo como parangón de la justicia. Pero esa concepción ideal del derecho tropieza con su realidad como discurso e instrumento de poder. La implicación histórica que existe entre derecho y poder hace que todas las concepciones del derecho deban ser matizadas a partir de los efectos de poder que provocan, pues sólo los efectos de poder del derecho (como de cualquier otro discurso) señalan con suficiente claridad la repercusión histórica de sus enunciados (BARTOLOME, 2004).

La relación entre el derecho y la vida humana en las sociedades modernas también es contradictoria. Por un lado, el derecho funciona como el marco jurídico legitimador de la instrumentalización de la vida humana, tal y como lo requieren las instituciones modernas. Por otro, el derecho es también el marco jurídico que define el límite de esa instrumentalización. Aceptar la instrumentalización de la vida humana y limitarla, es una paradoja inherente al derecho moderno. Ella representa la propia condición paradójica del modelo social que la produce.

Las sociedades modernas, en especial los modelos capitalistas ortodoxos, priman la explotación eficiente de la vida humana como un recurso para sus estructuras o, en caso contrario, se verifica una clara tendencia a la exclusión de la misma como un objeto innecesario. Esta lógica de la modernidad (capitalista) es una forma de poder sobre la vida, biopoder, que consiguió legitimar como jurídicamente aceptable el presupuesto filosófico de que la vida humana es un medio instrumental al servicio de un fin estructural. No obstante, el derecho funciona paradójicamente en la medida en que, al mismo tiempo que legitima la lógica del biopoder dentro de un marco legal aceptable, tiende a limitarla estableciendo las condiciones mínimas y máximas de la explotación o de la utilización instrumental de la vida humana.

Se acepta la legitimidad de reducir la vida humana a mera vida natural (*zoe*), pero concomitantemente se tiende a limitar la naturalización de la vida humana evitando lo que se consideran condiciones extremas o peligrosas de manipu-

lación, explotación, alienación, utilitarismo, etc. Estos principios y paradojas afectan a los diversos campos en que la vida humana está en cuestión, como la biogenética, las condiciones laborales de los trabajadores, la utilización de la persona en campañas comerciales, el control de ciudadano por el Estado, los derechos de las empresas sobre la vida privada de las personas, la utilización de información personal para intereses de compañías, el uso de bancos genéticos, las campañas sobre las poblaciones, el control de los emigrantes, la vigilancia de los peligrosos, el castigo de los transgresores, el control de los enfermos, la forma de educar a los niños, los productos transgénicos, los controles de alimentación, la producción de fármacos, y largo etc., donde el elemento central que se discute es la vida humana. En la mayoría de las hipótesis anteriormente mencionadas, la vida humana es rebajada a mera vida natural, a recurso material disponible para el servicio de los objetivos estructurales.

En esta situación histórica tan paradójica, el derecho es convocado a delimitar con precisión legal lo que está permitido o no hacer con la vida de las personas, debe especificar cuál es el límite para utilizar las potencialidades de la vida humana como recurso natural. El derecho juega ese papel ambivalente y paradójico de legitimar el marco legal general del biopoder, es decir, la aceptación consensuada de la reducción de la vida humana a mera vida natural, y al mismo tiempo el derecho es el discurso y la práctica que posibilita la inhibición de violaciones contra la vida humana. El derecho se propone como el discurso defensor de la vida humana pero, concomitantemente, legitima su uso instrumental.

El derecho navega entre una doble condición paradójica, él es un discurso y también herramienta funcional. En cuanto discurso tiene la potencialidad de producir verdades y efectos de poder variados con los que puede contribuir para legitimar o para desconstruir. En cuanto herramienta, el derecho se reduce a un mero instrumento funcional al servicio del orden establecido, al servicio de la legalidad vigente o de los intereses dominantes. La condición funcional del derecho le somete dócilmente a la lógica del sistema social contribuyendo de forma a-crítica al sostenimiento del orden social establecido y consecuentemente favoreciendo a las clases dominantes. Éste es un derecho positivista reducido a mero elemento funcional de la lógica social de la preservación del orden.

En contraposición, el derecho entendido como discurso hermenéutico, tiene el potencial de crear verdades críticas para legitimar prácticas sociales innovadoras. Esta tensión paradójica del derecho, común a otros discursos, posibilita a los sujetos definirse por uno u otro tipo de derecho, por una u otra forma de construcción o aplicación de la ley. En el caso que nos ocupa, el estudio del biopoder, este papel contradictorio del derecho nos parece especialmente

clarividente. El mismo derecho puede jugar un mero papel funcional de legitimar de forma positiva la instrumentalización de la vida humana dentro de los límites legales, o puede resignificar el sentido de la vida humana más allá de la mera vida natural y hacer que la vida humana se constituya no en objeto útil para legitimar las prácticas institucionales, sino en criterio de juicio (de justicia) sobre la validez de las estructuras e instituciones sociales.

El derecho tiene el poder de someter las instituciones al criterio de la vida humana para juzgarlas legítimas o no por las prácticas de promoción y protección de la vida. Pero también tiene el poder de someter la vida a los intereses de las instituciones, como si fuese un mero recurso natural, aunque establezca ciertos límites para esa instrumentalización.

La visión meramente positivista del derecho tiene mucha dificultad para poder superar el círculo vicioso de su propia contradicción, pues en su positividad plana tiende a legitimar lo real como legal y lo legal como legítimo. Esta visión simplificadora del derecho legitima al orden por la legalidad que el propio orden instituye. En la perspectiva positivista se tiende a identificar la justicia con la corrección de los procedimientos consensuados por mayorías. En esta lógica positivista no hay un criterio externo de justicia y el mero procedimiento legal define lo que es justo. De esta forma, la legalidad establece las condiciones mínimas y máximas en que se puede utilizar, explotar o manipular la vida humana como recurso natural, pero no puede proponer a la vida humana como criterio legitimador del propio derecho. La visión funcionalista del derecho no puede comprender que la vida humana sea el criterio de justicia externo al propio derecho, es decir, una alteridad intrasponible que juzga la justicia del propio derecho. Este es uno de los grandes dilemas a que nos enfrentamos en el siglo XXI: reconocer la alteridad de la vida humana como criterio externo de verdad o someterla de forma instrumental a la lógica de nuestras instituciones.

III. BIOPODER, ALTERIDAD Y DERECHOS HUMANOS

El discurso de los derechos humanos tiene la virtualidad de poder superar la visión plana del derecho positivo y constituir un tipo de discurso sobre el derecho que supere la mera funcionalidad. Para ello propone la vida humana como alteridad no reducible a discurso sino que, en cuanto alteridad, juzga la validez del propio discurso. La vida humana es una alteridad que no puede ser reducida a consenso, ni siquiera de mayorías, porque ella es la que juzga la validez y la justicia de los consensos. Es un criterio externo al propio derecho que puede ser incorporado como parte del discurso del derecho pero que no puede ser reducido a mero discurso, porque siempre existe una dimensión

externa de la alteridad de la vida que supera el propio discurso, lo cuestiona y lo somete a juicio constante. La vida humana es: “alteridad de lo único y de lo incomparable, a causa de la pertenencia de cada uno al género humano, la cual, *ipso facto* y de modo paradójico, se anularía, precisamente para permitir que cada hombre sea único en su género” (LEVINAS, 1997, p. 132).

El discurso de los derechos humanos incorpora la alteridad de la vida humana como la verdad articuladora que da sentido al derecho, sin que eso signifique reducir la alteridad a discurso o la vida a derecho. Al insertar la vida humana como verdad articuladora del discurso y referencia para las prácticas e instituciones sociales, el discurso de los derechos humanos se reapropia del biopoder pero utiliza el poder de la vida de forma inversa a la lógica instrumental. En cualquier hipótesis, el biopoder, al introducir la vida humana como categoría política, posibilitó no sólo su instrumentalización sino su insurrección como alteridad, legitimando la reivindicación política contra los dispositivos de poder que la instrumentalizan. La vida humana ha adquirido en nuestras sociedades contemporáneas un poder político inimaginable anteriormente.

El biopoder introdujo la vida humana en la escena pública de forma paradójica. Por un lado redujo la vida humana a mera vida natural para instrumentalizarla como recurso pero, concomitantemente, posibilitó que la vida humana fuese reconocida como una alteridad primera con poder para cuestionar el conjunto de las instituciones sociales. Esa paradoja permitió que la vida humana llegase a ser el primer derecho, o sea, el derecho que en forma de alteridad externa al propio derecho cuestiona toda y cualquier legalidad. Sin pretenderlo inicialmente, el biopoder confirió estatuto político y jurídico a la alteridad de la vida humana. Ésta, a través del discurso de los derechos humanos, se constituye en la verdad externa que tiene el criterio de justicia y que puede definir la legitimidad real de las instituciones y prácticas sociales. La alteridad de la vida humana, al ser resignificada como categoría política y jurídica en el discurso de los derechos humanos, adquiere el poder de cuestionar la legitimidad o no de las propias estructuras del Estado o de cualquier institución social.

Vivimos una coyuntura histórica en que predomina un gran relativismo ético y jurídico. La pérdida de fundamentos últimos para definir lo que es bueno y justo nos lleva a marchas forzadas hacia un “tolerantismo” relativista en el que se tiende a tolerar todo porque no hay criterios de verdad o justicia. El pantano del relativismo nos engulle en una permisividad ilimitada porque hemos perdido las referencias éticas para definir lo que es bueno y justo. En esta crisis de los fundamentos del derecho y de la ética que nos toca vivir, la vida humana resurge como una alteridad que relativiza el relativismo, es decir, como una referencia externa sólida, pero no dogmática, a partir de la cual es posible

pensar la ética y el derecho. La alteridad de la vida humana es un criterio para la ética y el derecho pero no ofrece recetas legales o morales para comportarse o establecer reglamentos (BARTOLOME, 2006).

Al instituir la vida humana de valor político, no como mera vida natural sino como vida digna, se transforma en categoría ético-jurídica fundamental en el doble sentido del término: *fundamento y referencia*. Ella es *fundamento* del derecho y de la ética. La alteridad de la vida humana es un fundamento para la ética que impide los fundamentalismos.

La alteridad de la vida humana es también fundamental porque es *referencia* ético-política y como tal no impone un único modo de vida digno ni limita los valores sociales ni la pluralidad de los estilos de existencia. La alteridad de la vida humana es un criterio de validez universal y universalizable, pero no es autoritario ni impone un pensamiento único sobre la vida. Es posible respetar y promover la vida humana de muchas formas y con una pluralidad indefinida de estilos y valores, aunque el pluralismo axiológico tiene como límite la alteridad humana. Más allá de ese límite entramos en el espacio de la violencia, la negación de la vida, la falta de respeto, la instrumentalización, es decir, la barbarie. Todos los pluralismos y diversidades deben confrontarse con la alteridad de la vida porque ella no es reductible a culturalismos. Hay muchas formas de vivir una vida digna, pero ninguna forma tiene el derecho de transponer la dignidad para legitimar la pluralidad. Hay muchos valores para vivenciar los estilos de vida, pero ningún estilo de vida tiene el derecho de violar la vida humana en nombre de la tolerancia.

A. LOS DERECHOS HUMANOS Y LA HUMANIZACIÓN DEL DERECHO

La insurgencia ética de la vida humana no es armónica ni pacífica. Ella es objeto de graves conflictos de poder con los discursos y prácticas que reducen la vida humana a mera vida natural. Una gran parte de los discursos modernos (capitalistas) utilizan la vida humana como categoría simbólica para legitimar prácticas e instituciones. Hay que pasar los discursos de la vida humana por la criba de la historicidad de sus efectos de poder. A través de los efectos de poder de cada discurso se podrá deslindar de qué vida humana está hablando, si de la vida humana reducida a mera vida natural o de la vida humana como alteridad y vida digna.

En las dos hipótesis anteriores la vida humana se articula discursivamente como efecto de poder, biopoder, pero los efectos de poder de cada uno de los discursos entran claramente en contradicción. Por ejemplo, no es lo mismo

hablar de la libertad como derecho natural de la vida humana para exigir la flexibilización de plantillas, la eliminación de derechos laborales y explotar con más lucro a los trabajadores, etc., que en nombre de esa misma libertad exigir mejores condiciones de trabajo, aumento de salarios, garantías laborales, etc. Los dos discursos se construyen en nombre del principio de la libertad como valor inherente a la vida humana, pero los efectos de poder de cada uno de los discursos son claramente contradictorios. No es lo mismo invocar el derecho de propiedad para patentar los códigos genéticos o las fórmulas químicas de organismos vivos o de seres humanos a favor de un laboratorio o multinacional, que defender el derecho de los pueblos indígenas del Amazonas al dominio de su biodiversidad, o que cada ser humano tenga control de su propio patrimonio genético, o que el conjunto del patrimonio genético de las diversas especies y de la vida humana sea considerado un bien público al servicio del bien común y por lo tanto impropio para explotación comercial. No es lo mismo invocar el derecho de propiedad sobre el agua para explotarla comercialmente por una compañía privada que para defenderla como un bien público. Son discursos que utilizan el concepto de vida humana o de vida en general pero cuyos efectos de poder son contradictorios.

El conflicto semántico en torno a la vida humana es un conflicto simbólico por espacios de poder, por eso la distinción que proponemos entre la vida humana como mera vida natural y la vida humana como vida digna, es un criterio esclarecedor que puede ayudarnos a proponer la vida humana (digna) como alteridad inviolable que sirve de criterio para juzgar. Lo cual significa proponer criterios de justicia a las prácticas sociales y a las instituciones. Este es el principal desafío del discurso contemporáneo de los derechos humanos.

1. Dentro de la lógica instrumental del biopoder, las víctimas constituyen el último escalón de la reducción de la vida humana a mera vida natural. La utilización instrumental de la vida humana lleva a muchas contradicciones, que pretenden legitimarse como prácticas normales. Por ejemplo, aunque se anuncia formalmente que la vida humana es prioridad para el Estado o que las instituciones sociales respetan la vida humana, ese mismo Estado e instituciones invierten en investigación y desarrollo para prevenir enfermedades que consideran rentables a sus instituciones. Pero si existen enfermedades o problemas de salud que afectan, en margen menor, a sus estructuras de poder o que no son muy rentables económicamente, ellas fácilmente quedan relegadas a un segundo plano de las políticas públicas y totalmente ignoradas por la iniciativa privada. El Estado tiende a desentenderse de esa vida natural no rentable, es el caso de muchas enfermedades de países pobres como la enfermedad de Chagas, paludismo, cólera, etc. Lo mismo ocurre con la población que se considera sobrante

en el diseño productivo de los diversos programas de gobierno; el ejército de desempleados es considerado un mal necesario del modo de producción; la altísima tasa de mortandad infantil o de malnutrición, etc., son analizadas como variables inevitables de la división internacional del trabajo. En todos estos casos la vida humana es reducida a mera vida natural y las víctimas son un elemento, en muchos casos ya calculado, de la lógica de las instituciones.

Las víctimas son significadas como efectos colaterales del sistema que se autolegitima como justo porque tiene un marco jurídico que reconoce formalmente todos los derechos humanos habidos y por haber, aunque en la práctica se conculquen de forma estridente en su seno. “No es tal o cual dogma de la democracia, del parlamentarismo, del régimen dictatorial o de la política religiosa lo que está en tela de juicio. Es la propia humanidad del hombre” (LEVINAS, 2006, p. 36).

La inserción biopolítica de la vida propicia que el discurso de los derechos humanos pueda resignificarla desde la perspectiva de la alteridad y evite su reducción a mero recurso de vida natural. El discurso de los derechos humanos, al construirse a partir del sentido de la vida digna como alteridad primera, puede trascender el mero derecho positivo y la lógica plana que lo encierra en un funcionalismo legitimador del sistema.

Esta concepción de los derechos humanos nos aleja también del discurso *ius naturalista*, que pensaba los derechos humanos como verdades formuladas a partir de un derecho natural racionalmente deducible. Los derechos humanos son un discurso histórico, construido en el campo de las disputas de poder, teniendo como criterio de verdad la vida humana como una alteridad primera. Es un discurso que utiliza el biopoder desde la perspectiva de la vida digna, que resignifica la vida como categoría política fundamental para significar el conjunto del derecho y las instituciones sociales. “no significa que los derechos humanos pierdan su estatuto de absolutos para recaer en el nivel de las decisiones que han de tomar algunas subjetividades benevolentes. Significa más bien todo lo absoluto de lo social, del para-otro, que es probablemente el designio de lo humano” (LEVINAS, 2001, 246).

2. Como venimos analizando, uno de los efectos de poder del discurso de los derechos humanos es la inserción en el campo jurídico de la alteridad de la vida humana como criterio de validez para cualquier legislación positiva. Desde esta perspectiva, cualquier legislación vigente se encuentra en entredicho si violenta de alguna forma la vida humana, incluyendo el supuesto derecho del Estado a promover la pena de muerte como si fuese un nuevo soberano premoderno del siglo XXI, o los estados de excepción y sus correspondientes campos de excepcionalidad.

El discurso de los derechos humanos se construye a partir de la conjunción del derecho con la alteridad de vida humana. Esa confluencia discursiva de derecho y alteridad de la vida humana propicia que el derecho trascienda la lógica plana de positivismo, y evita reducir la justicia al procedimiento consensual de las mayorías. El discurso de los derechos humanos consigue ser un discurso con capacidad para cuestionar el propio derecho instituido, así como la legalidad vigente y el orden social, siempre y cuando estos afrenten, alienen o conculquen de algún modo la alteridad de la vida humana.

La alteridad de la vida humana contiene potencialidades discursivas que permiten la construcción del discurso de los derechos humanos como derechos fundamentales no por consenso de mayorías, ni por acuerdos pactados, ni por deducciones de derecho natural, sino porque la vida humana persiste siempre como una alteridad, es decir, un criterio material, objetivo, externo y universal que confronta cualquier derecho, discurso o práctica que de forma real o subrepticia pretenda violentarla o alienarla.

Cuando el discurso jurídico integra la alteridad de la vida humana como verdad y referencia principal para pensar el sentido de la justicia, el derecho supera el reduccionismo funcionalista o el formalismo vacío a que le somete el positivismo instrumental. Al integrar la alteridad de la vida humana como criterio de verdad y de justicia para el derecho, el derecho se hace más humano. Podemos decir que el discurso de los derechos humanos, al incorporar la alteridad de la vida humana como criterio de legitimidad, contribuye también a la humanización del derecho. En este sentido, ¡la vida humana humaniza el derecho!

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEM, GIORGIO. *Homo Sacer (III). El archivo y el testigo*, Valencia, Pre-Textos, 2000.
- AGAMBEM, GIORGIO. “Medios sin fin”, *Notas sobre la política*, Valencia, Pre-Textos, 2001.
- AGAMBEM, GIORGIO. *El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2003.
- AGAMBEM, GIORGIO. *Estado de Excepción*, Buenos Aires, ADRIANA HIDALGO (ed.), 2003b.
- ARENDT, HANNA. *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1987.
- ARISTÓTELES. *Política*, Londres, Oxford University Press, 1967.
- BARRY, A.; T. OSBORNE Y N. ROSE. “Foucault and Political Reason”, *Liberalism, Neoliberalism and Rationalities of Government*, Chicago, Chicago University, 1996.

- BARTOLOME, CASTOR M. M. *Os laberintos do Poder*, Porto Alegre, Escritos, 2004.
- BARTOLOME, CASTOR M. M. *As Encruzilhadas do Humanismo*, Petrópolis, Vozes, 2006.
- FOUCAULT, MICHEL. “La voluntad de saber”, en íd. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*”, Madrid, 1984.
- FOUCAULT, MICHEL. “O nascimento da medicina social”, en íd. *Microfísica do poder*, Rio, Graal, 1993.
- FOUCAULT, MICHEL. *Hay que defender la sociedad*, Madrid, Akal, 2003.
- HARDT, MICHAEL y ANTONI NEGRI. *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002.
- HOBBS, THOMAS. *El Leviatán*, Madrid, Tenos, 1996.
- LEVINAS, EMMANUEL. “Los derechos del hombre y los derechos del otro”, en íd. *Fuera del sujeto*, Madrid, Caparrós, 1997.
- LEVINAS, EMMANUEL. “Derechos humanos y buena voluntad”, en íd. *Entre nosotros. Ensayos para pensar el otro*, Valencia, Pre-Textos, 2001.
- LEVINAS, EMMANUEL. *Los imprevistos de la historia*, Salamanca, Sígueme, 2006.
- LOCKE, JOHN. *Segundo Tratado do Governo*, Martin Fontes, 2005.
- ROSE, NIKOLAS. *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*, Cambridge, Cambridge U.P, 1999.
- UGARTE, JAVIER. (comp.). *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*, Barcelona, Anthropos, 2006.
- VÁZQUEZ, FRANCISCO. “Empresarios de nosotros mismos. Biopolítica, Mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal”, en JAVIER UGARTE (comp.). *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*, Barcelona, Anthropos, 2006.
- WEBER, MAX. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, Charles Scribner’s Sons, 1958.