

Una «biopolítica» para Latinoamérica

Actualmente los conceptos de biopoder y biopolítica han logrado un amplio desarrollo en la obra de varios autores europeos. En la obra de Enrique Dussel, filósofo argentino, quien reflexiona desde la experiencia histórica latinoamericana, el concepto de vida y la obligación de conservarla y reproducirla toman el lugar de fundamento normativo de la ética y de la acción y las instituciones políticas.

Por: Norma Fóscolo (UNCuyo)¹

A «biopolitics» for Latin America

Abstract

Currently the concepts of biopower and biopolitics have achieved great development in the work of several European authors. In the work of Enrique Dussel, Argentinian philosopher, who thinks from the American historical experience, the concept of life and the obligation to preserve and reproduce it take the place of normative foundation of ethics and political action and institutions.

¹ normafoscolo@yahoo.com.ar

Introducción

Andalgalá, provincia de Catamarca, Argentina: *Con exportaciones de cobre, oro, plata y molibdeno por 43.848 millones de pesos hasta 2010, la mina apenas emplea directamente a unos 100 vecinos de Andalgalá, que provee una ínfima parte de los productos que la mina consume.*

14 de febrero de 2012. (www.la.nacion.com)

Provincia de Misiones, Argentina: *Un estudio dado a conocer el año pasado reveló que en Misiones, 5 de cada 1.000 niños nacen con malformaciones. Los casos se reiteran en las zonas tabacaleras y pasteras, donde se usan agrotóxicos, y el problema se traslada a todo el ambiente, con la degradación del suelo, la contaminación del aire y de los cursos de agua.*

3 de marzo 2011 (www.sanvicente.informa)

Una innumerable lista de graves cuestiones urgentes y no resueltas relacionadas con la vida individual y colectiva afecta a las sociedades contemporáneas. En relación con la naturaleza, por ejemplo, no está aún resuelta la cuestión de la *propiedad* de los recursos naturales (acuíferos, minerales, otros) y el medio ambiente (aire, agua) y los efectos de su manipulación en la vida de las comunidades afectadas, y también la cuestión de la propiedad de las plantas con aplicaciones médicas que enfrenta a la industria farmacológica con los usos culturales locales, problema ligado a su vez a la disputa en torno a las patentes medicinales.

En relación con los seres vivos humanos aparece la pregunta por el estatuto jurídico (¿cosas o personas?) y sobre la propiedad de las células madre, el semen, los embriones, los fetos y dudas en lo que respecta a su manejo. De la misma manera, existen dudas respecto de la *propiedad* de órganos y artefactos para trasplantes e injertos. Desde el punto de vista biomédico, no hay consenso respecto de las disposiciones sobre los comatosos y los muertos vivos (¿son personas o no lo son; están vivos o muertos?; ¿el Estado o algún otro decide por ellos?).

En relación con las poblaciones, preocupa la trata y tráfico de personas y las condiciones de trabajo (reaparición del trabajo esclavo, o el trabajo según

la nueva modalidad *toyotista*). Y en el ámbito internacional, la condena a la exclusión y el abandono que sufren países (Haití) y continentes casi enteros (África); las guerras económicas presentadas como *preventivas*; los procedimientos policiales en la guerra contra el terrorismo; las situación extralegal de los inmigrantes, carentes de derechos y por lo tanto al alcance de cualquiera que quiera eliminarlos.

La noción de *biopolítica* se ha impuesto paulatinamente en los trabajos más actuales de la filosofía política europea. Los avances filosóficos respecto de esta categoría permiten revisar conceptos fundamentales de la filosofía política, dirigir una nueva mirada, más compleja, a casi todos los fenómenos relacionados con el Estado de fines del siglo XX y en el siglo XXI y examinar los nuevos fenómenos sociales. Por otra parte, obligan a la disciplina a una revisión epistemológica, práctico-reflexiva y normativa. De manera muy general, podemos adelantar que la *biopolítica* designa el poder *sobre* la vida. Por otra parte, la noción *biopoder* comienza a designar el poder *de* la vida misma en manos de la sociedad, entendida, según los autores, como sujetos, comunidades o multitud, donde se depositan las expectativas de futuros cambios de la vida social y política, económica e institucional. El fenómeno – o conjunto de fenómenos– biopolítico es señalado por casi todos los autores como una de las paradojas más importantes de la modernidad que, al tiempo que buscaba liberar al cuerpo individual de todo tipo de esclavitudes, pareció obligada a tomarlo como objeto mediante intervenciones estatales –y no solo estatales– cada vez más invasoras, tanto sobre el cuerpo individual cuanto sobre el cuerpo de la especie. En el contexto de la bibliografía actual sobre la cuestión de la biopolítica, la noción ha adquirido al menos tres significaciones. En un caso es entendida como estrategias y dispositivos de dominación ejercidos sobre el cuerpo individual y social (Foucault). En otro caso, la vida, como *nuda vida* es lo que queda excluido del orden jurídico y, por lo tanto, aquello a lo que se puede matar impunemente (Agamben). Otra significación adquiere la biopolítica cuando es pensada como el biopoder del que es sujeto la multitud, portadora de potencialidades revolucionarias (Hardt y Negri)². A ellos habría que agregar la importante obra de Roberto

² Para un análisis más detallado de la cuestión en Hardt y Negri, cf.: «Una política de la vida. Dussel, Agamben, Negri». En Webster, J.; Loyo, A., Celi, A. (eds.) *Cultura y desarrollo integral*. Ediciones del Icala, 2010; pp.54-57. ISBN 978-987-1607-05-1.

Esposito³ que, mediante una profunda deconstrucción, lleva a los conceptos modernos de la filosofía política hasta el límite de lo pensable. Además, la cuestión de la vida y su relación con el poder aparece en la filosofía latinoamericana cuando autores latinoamericanos ponen a la vida como el fundamento material universal de toda acción ética y política emancipatorias (Dussel, Roig, Hinkelammert)⁴.

En este trabajo, nos referiremos brevemente a los avances producidos por Foucault y Agamben y nos detendremos en el desarrollo de la cuestión que lleva adelante el filósofo latinoamericano Enrique Dussel sobre la cuestión. De esta manera se pondrán de manifiesto algunas coincidencias y diferencias de una visión latinoamericana respecto de la visión europea. Finalmente mostraremos algunos signos de la aparición del esbozo de un proyecto biopolítico para América Latina.

La vía de estas reflexiones fue abierta, desde los años 70, por Michel Foucault y ha sido seguida por numerosos autores franceses e italianos. Es conocida la preocupación de Foucault por investigar otras técnicas de poder más allá de lo que preocupó siempre a la Filosofía política, el poder de soberanía. En los Cursos del Collège de France dictados desde 1976 a 1979, muchos conceptos clásicos son puestos en cuestión: no porque Foucault haga de ellos una exégesis filosófica, sino que, puestos bajo el ojo genealógico, se devela el origen o el uso de esos conceptos surgidos no ya del desarrollo de las ideas, sino de una serie de técnicas de poder que se configuran a partir de nuevos acontecimientos y transformaciones sociales. Nuevas modalidades de saber y de poder hacen nacer nuevos derechos: los derechos a la vida y su cuidado. Así escribía en 1976:

Desde el siglo pasado, las grandes luchas que ponen en tela de juicio el sistema general del poder ya no se hacen en nombre del reconocimiento de antiguos derechos ni en función del sueño

3 En el marco de un proyecto de investigación SECTYP, hemos desarrollado con mayor amplitud el pensamiento de Esposito en «Vida, violencia y derecho en la obra de Roberto Esposito», de próxima publicación.

4 En «Protesta social y biopolítica», ponencia que presentamos en el XXIV Congreso Nacional de Trabajo Social-FAAPSS 2007 (Mendoza, 4-6 de octubre 2007), se encontrará un desarrollo más amplio del pensamiento de Roig y de Hinkelammert. También se puede consultar el capítulo V de Fóscolo, Norma (coordinadora) *Desafíos éticos del Trabajo Social latinoamericano. Paradignas, necesidades, valores, derechos*. Buenos Aires, Espacio Editorial, 2006; p. 270. ISBN 950-802-254-x.

milenario de un ciclo de tiempos y una edad de oro. Ya no se espera más al emperador de los pobres, ni el reino de los últimos días, ni siquiera el restablecimiento de justicias consideradas como ancestrales; lo que se reivindica y sirve de objetivo es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible. Poco importa si se trata o no de utopía; tenemos ahí un proceso de lucha muy real. La vida como objeto fue en cierto modo tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla (Foucault, 1977, 175).

Pero, a su vez, es también desde la perspectiva genealógica que aparece como objetivo específico de intervención de la política, la vida, la «consideración de la vida por parte del poder... un ejercicio de poder sobre el hombre en cuanto ser viviente, una especie de estatización de lo biológico» (Foucault, 2000, 217). Sobre todo a partir del curso del año 1977-78 (Foucault, 2006), la mirada con la que enfoca Foucault estas técnicas es una mirada de conjunto, que le permite bosquejar *algo así* como un análisis global de la sociedad. Y acepta que se hable del bosquejo de una teoría, no sobre el poder en cuanto tal, sino de «un conjunto de mecanismos y procedimientos cuyo papel, o función y tema, aun cuando no lo logren, consisten precisamente en asegurar el poder» (Id., 16).

En *Defender la sociedad* (2000), Foucault advierte que la pacificación de la guerra de razas acontece cuando las naciones se funden en el Estado-Nación según el ordenamiento moderno, sobre la base del derecho liberal; modelo del derecho público occidental hasta nuestros días. El relato de la reconciliación universal es la historia liberal o burguesa. El Estado, como figura universal, deja la guerra de lado, pero mantiene la tensión y rivalidades por la universalidad del Estado; éste se convierte ahora en la apuesta y campo de batalla de la lucha civil por el espacio del Estado. Es decir, las relaciones belicosas se trasladan entonces al interior de la sociedad civil, en la lucha entre los *iguales* por la defensa de lo que les es propio, sus derechos, la misma lucha que el Estado pretende pacificar. Pero, en el mismo texto, al analizar el fenómeno nazi, Foucault muestra la reaparición de la guerra de razas. Esta vez, bajo el designio del Estado-Nación. El racismo es el medio que introduce en el dominio de la vida un corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir, haciendo la distinción entre razas superiores y razas inferiores; grupos

frente a otros grupos; subdivide a la especie en razas, subgrupos; realiza cesuras al interior del *continuum* biológico. De esa manera permite inscribir la aniquilación del otro, no en una relación negativa, sino en una relación positiva: «cuanto más mates, más harás morir» o «cuanto más dejes morir, más, por eso mismo, vivirás». Es decir: la salud de tu raza depende de la posibilidad de asegurarla contra su degeneración. La muerte del otro hará la vida más sana, más pura.

Seguridad, territorio, población (2006), del mismo autor, abre la posibilidad de revisión de una nueva serie de conceptos clásicos. En efecto, dejada de lado la guerra como enfrentamiento entre las naciones, de lo que se trata a partir del siglo XVIII europeo, es de la competencia que se produce entre los Estados-Nación recientemente instituidos. Y es en nombre de la competencia que surge la necesidad de aumentar las fuerzas del Estado. Esto da lugar a la aparición de una nueva serie de técnicas de poder producidas ahora desde la economía política. Surge la preocupación política por la población, nuevo objeto de intervención. Se trata de reforzar las fuerzas productivas, el comercio, la circulación de los bienes. De allí la construcción de la sociedad reglamentaria: una serie de regulaciones sobre el trabajo y el ordenamiento territorial, el cuidado de la vida de la población a través de la institución de la policía (antecedente de las políticas sociales) y de la población en su relación con el medio. El medio ya no es la naturaleza como sustancia permanente en la que se despliega el territorio político, ni la amenaza permanente de catástrofes, sino que él es aquello que la población construye sobre este sustrato natural: caminos, fuentes fluviales, urbanismo, para el mejor aprovechamiento de los recursos.

En esta racionalidad se inserta luego el interés mismo de los individuos, su deseo, que llevará más tarde al cuestionamiento de las regulaciones. De lo que se trata, a continuación, es de gobernar teniendo en cuenta el deseo de ser gobernados. En este caso Foucault señala la posibilidad de resistencia al poder del Estado por parte de la *sociedad civil*, la cual, sin embargo, ha surgido con la misma racionalidad económica. (cf. las clases del 8 y 15 de febrero de 1978, en *STP*)⁵.

⁵ En nuestro trabajo «Biopoder y derecho en la obra de Michel Foucault. Los cursos en el Collège de France entre 1976 y 1979" (en prensa), hemos trabajado los análisis foucaultianos de las contraconductas.

En *Nacimiento de la biopolítica* (2007) Foucault trabaja particularmente las técnicas de *gobierno de la sociedad* de la economía neoliberal. El poder ha llegado a dominar ya no sólo la *zoé*, la vida en sentido biológico, sino la vida misma de los individuos, su *bíos*, producidos por la racionalidad neoliberal como hombres-empresa o capital humano. El capital humano se compone de elementos innatos y adquiridos: los innatos son recursos: el equipo genético del que dispone el individuo que, conocido, permite prever probabilidades de enfermedad y, aun más, prever el capital genético que se quiere transmitir a los hijos y por lo tanto la posibilidad de la manipulación genética con este fin. En segundo lugar, componen el capital humano los elementos adquiridos; se trata de la formación de ese capital que se debe traducir en inversiones educativas.

Los análisis de Foucault conducen a una revisión de los conceptos clásicos de los cuales se ha revelado su origen y que pueden ser puestos en cuestión: el concepto de soberanía y el de gobierno. El de Estado-nación, el concepto de raza; el concepto de naturaleza y medio y el de la vida individual, y los conceptos basales del derecho moderno: libertad y propiedad, individuo y persona.

A Giorgio Agamben debemos el concepto de *nuda vida* y la necesidad de mantener la distinción entre *zoé* y *bíos*, de gran utilidad hermenéutica. El concepto de vida adquiere una dimensión ontológica en sus obras (Agamben, 1998, y otras). El camino arqueológico escogido por el autor lo lleva a desplazar el centro de interés hacia la vida biológica –*nuda vida*, *homo sacer*– como aquello que el poder de soberanía excluye para constituirse y legitimarse y como aquello que es al mismo tiempo objeto *uccidible* de la soberanía. La *nuda vida* se revela al análisis en las figuras del *musulmán*, del *banido*, es decir, el desterrado, exiliado, a través de las cuales se puede considerar de manera filosóficamente pertinente la situación vital de los inmigrantes y los excluidos, ya muy trabajada por las ciencias sociales, y las figuras de los *cobayos humanos*, de los neomuertos o falsos vivientes, vidas que plantean no pocas cuestiones bioéticas. Agamben los remite a su dimensión biopolítica, como blanco de dispositivos biopolíticos; lo que le permite afirmar que en nuestra contemporaneidad, convertida la excepción en regla, el espacio de la *nuda vida* se ha convertido en el espacio público del campo de concentración.

El cuestionamiento de tal realidad lo lleva a postular la necesidad de una forma de vida política (*bíos*) que tenga como objeto la vida misma (*zoé*), lo cual significaría, por una parte, la extinción de la soberanía basada en la exclusión y, por otra parte, la apropiación por parte del existente de su vida biológica, para hacer de ella su forma de vida, es decir, su vida política.

Con el término forma-de-vida entendemos, por el contrario, una vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que no es nunca posible aislar algo como la nuda vida (Agamben 2001, 13).

Una vida que no puede separarse de su forma es una vida que, en su modo de vivir, se juega el vivir mismo y a la que, en su vivir, le va sobre todo su modo de vivir, es decir, modos, actos y procesos que no son simplemente hechos, sino siempre y sobre todo posibilidad (Id. íd.).

Ahora bien, el *bíos* humano solo puede realizarse en la convivencia. Sigue Agamben:

Por esta razón –es decir en cuanto es un ser de potencia, que puede hacer y no hacer, triunfar o fracasar, perderse o encontrarse– el hombre es el único ser en cuya vida siempre está en juego la felicidad, cuya vida está irremediablemente y dolorosamente asignada a la felicidad, Y esto constituye inmediatamente a la forma-de-vida como vida política (Ídem, 14).

De hecho, la política, en Aristóteles, tiene como fin el *eu zoein*, el vivir bien. Estas reflexiones de Agamben por momentos parecen significar también la negación de las instituciones, es decir, del derecho y del Estado en sus formas conocidas, y una improbable propuesta de una vida política sin ellos.

La experiencia histórica latinoamericana es indisociable de los fenómenos históricos europeos que, entre nosotros, produjeran el genocidio de los pueblos originales, las dictaduras basadas en la razón de Estado, el sometimiento al capitalismo global, con sus consecuencias de marginación

y exclusión. Por lo tanto, la crítica a la modernidad que hacen los autores que hemos mencionado hasta ahora es en buena parte compartida por los filósofos latinoamericanos. Pero a su vez, los desarrollos de Enrique Dussel, que analizaremos particularmente, al tiempo que intentan comprender los procesos históricos que conformaron la realidad latinoamericana y la transformación de los fenómenos sociales, políticos y económicos de la actualidad mundial, y teorizar acerca de la biopolítica y el biopoder, avanzan conteniendo un fuerte acento persuasivo y normativo y para una transformación ética y política de nuestras sociedades. Intenta, de esa manera, superar el acento escéptico de los argumentos de los pensadores posmodernos.

Ya en la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, (1998), Dussel advierte que a nivel del sistema límbico aparece la capacidad evaluativa del cerebro, apta para decidir lo que es bueno o malo para la conservación de la vida. El ser viviente se abre y crea un mundo a partir de las necesidades propias de su corporalidad y dada la finitud e imperfección de la vida. Esta capacidad representa, para Dussel, el criterio de verdad fundamental sobre lo real, juicio de hecho, que es también un criterio valorativo, el cual impone la elección *vital* de adoptar, para el ser corporal, lo que es beneficioso para la vida y evitar lo que la daña (Dussel, 1998, 93 y ss.). El ser humano, por lo tanto, accede a la realidad desde el centro de su propia vida, no desde su razón o desde la ciencia (Id., 129). La vida es pues el criterio material universal de la vida práctica (de todo lo que el hombre hace, por lo tanto, de la vida económica, política y ética) y de la vida teórica, además de ser criterio y principio ético de factibilidad.

Criterio material porque la vida es un hecho empírico, no abstracto o trascendental, que estuviera fuera o más allá de la experiencia. Universal porque la vida es un fenómeno universal. La vida es el modo mismo de realidad del hombre, pero no se trata de la vida nuda de Agamben, *banida* de la comunidad, reducida a la *zoé*. Pues para Dussel, la vida humana se particulariza –se realiza– en distintos modos históricos de vivirla y de concebirla. Las culturas son los modos como las sociedades traducen en objetivaciones, otorgan significaciones y dan sentido al vivir humano.

La *vida humana* no consiste en valores, en virtudes, en felicidad.
No se agota en ninguna cultura, en su historia, etc. La vida

humana se desarrolla concretamente en cada cultura (*Sittlichkeit*), la historia de cada cultura... es su propia historia. En cada cultura la vida humana es la fuente última de todos sus valores (maneras concretas, categorizadas y jerarquizadas de reproducir la *vida humana* en una particularidad concreta): es el origen de las virtudes; organiza toda la vida pulsional; se expresa como felicidad cuando se vive plenamente. La *vida humana* no tiene como referencia a un universal abstracto o a un concepto de vida o a una definición. Es la *vida humana* concreta, empírica, de cada ser humano. Es la vida que para vivirse necesita comer, beber, vestirse, leer, pintar, crear música, danzar, cumplir ritos y extasiarse en las experiencias estéticas y místicas. Vida humana plena, biológica, corporal, gozosa, cultural, que se cumple en los valores supremos de las culturas pero, como hemos dicho, no se identifica con los valores, sino que los origina, los ordena en jerarquías, de distintas maneras, en cada cultura particular (Dussel, 2001, 118).

El juicio de hecho que puede hacerse sobre la vida es porque ella es el modo de realidad del hombre, la cual puede ser objeto de descripciones empíricas. Pero la vida está, también, en el origen del principio ético. Al ser la vida el criterio práctico de todo el obrar humano, ella es principio material universal de la ética. Por lo tanto el deber ser ético, para nuestro autor, no puede sino derivarse de este principio real universal. Dussel lo define de esta manera:

El que actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida desde una *vida buena* cultural e histórica (su modo de concebir la felicidad en una cierta referencia a los valores, y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello con pretensión de rectitud también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad, es decir, en un enunciado normativo con pretensión de verdad práctica y, además, con pretensión de universalidad (Dussel, 1998, 140).

He aquí que la vida, como *zoé*, es decir, sujeto de necesidades se realiza como *bíos*, un modo de vida que tiende a la vida buena.

Como veremos, este principio ético será también un principio político pues la acción e institucionalización de la política tienen en la vida su fundamento. Hay una analogía entre principios éticos y principios políticos; siendo el principio ético el primer analogado, la política sub-sume los principios de la ética (Dussel, 2006, 71 y 2009, 462).

Dussel se separa de una concepción reductivista del poder que atribuye, en algún sentido, a Foucault, aunque podríamos disentir con la lectura que Dussel hace del autor francés, pues este último se rehúsa explícitamente a tratar el poder como figura homogénea, descendente, lo que él llama «el poder como soberanía» y ha hecho señalamientos importantes sobre las posibilidades de resistencia desde las *contraconductas*. Para Dussel, sin embargo, el poder visto solamente como dominación, se refiere, en realidad, a la corrupción del poder, a su fetichización. Un concepto positivo del poder debe partir del rotundo hecho de la vida (Dussel, 2009, 47). «La voluntad es el querer-vivir de la vida, de la vida humana. La esencia del poder es la voluntad, siendo que la esencia de la voluntad es la vida» (Id., íd.). Puesto que el hombre es un ser gregario, «el *querer vivir* de los seres humanos en comunidad se denomina *voluntad*. *La voluntad de vida* es la tendencia originaria de todos los seres humanos» (Dussel, 2006, 23). De manera que para permanecer en la vida «el viviente debe empuñar o inventar medios de sobrevivencia para satisfacer sus necesidades. Necesidades que son negatividades» (...) «Poder empuñar, usar, cumplir los medios para la sobrevivencia es ya el *poder*» (...) «En este sentido, en cuanto al *contenido* y la *motivación* del poder, la *voluntad-de-vida* de los miembros de la comunidad o del pueblo es ya la determinación *material* fundamental de la definición del poder político» (Id., 24).

El poder político será definido por Dussel en sus dos modalidades: como *potentia* y como *potestas*:

Denominaremos entonces *potentia* al poder que tiene la comunidad como una facultad o capacidad que le es inherente a un pueblo en tanto última instancia de la soberanía, de la autoridad, de la gobernabilidad, de lo político. Este poder como *potentia*, que como una red se despliega por todo el campo

político siendo cada actor político un nodo (...), se desarrolla en diversos niveles y esferas, constituyendo así la esencia y fundamento de todo lo político. Podría decirse que lo político es el desarrollo del poder político en todos sus momentos (Dussel 2006, 27).

La *potentia*, como proceso, es el poder instituyente, poder en sí, que se desdobla políticamente en *potestas*, a través de la delegación. La *potestas* es el poder fuera de sí que hace posible las objetivaciones necesarias para la vida y conduce a la institucionalización del orden político. La delegación es por lo tanto necesaria para el ejercicio de la *potentia*. Sin embargo, el poder como *potestas* está constantemente amenazando a la *potentia* cuando se convierte en alienación y fetichismo, cuando se separa de ella y hasta la contradice (Dussel 2009, 51).

En resumen, la soberanía política tiene su fuente en la *potentia* de la comunidad, que es la voluntad-de-vivir, una vez lograda la legitimidad política a través del consenso democrático:

La última instancia de la soberanía, o la última instancia en la toma de decisiones, y por ello el origen del *darse leyes* (...) es la misma comunidad política como pluralidad de voluntades consensuadas. La única soberana es la voluntad política misma como totalidad... El fundamento ontológico primero, como poder instituyente originario, es el poder de la misma comunidad política en su mayor generalidad y extensión, que hemos denominado *potentia* (Dussel 2009, 280).

Pero retornando a la acción política, ésta es presentada por Dussel como un campo de acción estratégica, de fuerzas e intereses en conflicto. En el campo político, a nivel material convergen tres sub-esferas: a) la ecológica que tiene que ver con la corporalidad viviente y la naturaleza; b) la económica, de la producción y el intercambio de productos, y c) la cultural, es decir, de la construcción simbólica. A propósito de los campos y de las esferas, no se trata de momentos incommunicables y autónomos; ellos se interpenetran constantemente sin que se establezca entre ellos una relación jerárquica. No se puede hablar de determinación en última instancia (en el caso de la esfera económica) ni de algún nivel superestructural (como es

considerada por algunos la esfera cultural). «No hay mejor expresión para rebatir al marxismo estándar: *la última instancia* (aunque le pese al pobre Althusser) no es ni la economía ni siquiera la producción material, sino, de manera no mediada, *la vida humana misma*» (Dussel 2009, 235).

Es precisamente en el nivel material donde aparece con fuerza la realidad y el principio de la vida. Respecto, por ejemplo, de la naturaleza, la necesidad de la conservación y el aumento de la vida hace que, en la actualidad se haya comprendido la necesidad de la conservación y el cuidado de la tierra. «Este momento [de enfrentamiento entre la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana y la extinción de la vida en el planeta Tierra], que parece obvio, trivial, ha sido descubierto hace poco como responsabilidad esencial de la política, aunque nadie puede negar que se trata de *la condición absoluta* de todo el resto» (Dussel 2009, 222).

Así, como resultado de la praxis de liberación es posible que «los partidos verdes serán los hegemónicos (cuando vayan descubriendo un diagnóstico suficientemente integral de los orígenes complejos del problema ecológico) desde la *conciencia crítica política* desde el siglo XXI. La *bio-política* se instalará como la dimensión central de lo político en el mediano y largo plazo (en los cien, mil, cinco mil próximos años)» (Id., id.). De manera que «la dimensión ecológica se cruza y los determina a todos ellos [los sub-campos], siendo la *última instancia material*, porque se trata nada menos que de la *cuestión de la vida* (la quintaesencia de la cuestión social y como fundamento de ésta)» (Id., id.).

Respecto de la sub-esfera económica, recordemos que, según la interpretación de Dussel de la filosofía marxiana, el trabajo-vivo, en su contraposición con el trabajo objetivado, es la fuente de valor. El trabajo-vivo es «una categoría trascendental y a priori, *fuentes creadoras* con respecto a la totalidad del capital... es mucho más que un momento *del* capital... es el no-capital por excelencia anterior a él y superior a él, en el tiempo, en la naturaleza y en la dignidad ética (Dussel, 1990, 378). Actividad subjetiva, el trabajo-vivo es trans-ontológico, metafísico, del que el trabajo objetivado en las relaciones capitalistas de producción es su subsunción y su alienación.

Respecto de la sub-esfera cultural, el principio de la vida se traducirá en la obligación de conservar el *bios* particular de cada cultura.

Así, el principio ético material universal de la producción, el mantenimiento y el aumento de la vida deberá presidir el ejercicio de cada una de las instituciones del orden político que se quiera democrático: las instituciones que se ocupan de la producción (nivel material), las instituciones que ordenan mediante procedimientos y normativas derivadas del consenso (esfera formal) y las que ejecutan los contenidos de acción así legitimados (esfera de la factibilidad):

Una descripción mínima del indicado principio material podría enunciarse así: Debemos operar siempre para que toda norma o máxima de toda acción, de toda organización o institución (micro o macro), de todo ejercicio del poder consensual, tenga siempre por propósito la producción, mantenimiento y aumento de las dimensiones propias de la vida inmediata de los ciudadanos de la comunidad política, en último término de toda la humanidad, siendo responsables también de esos objetivos en el mediano largo plazo (los próximos milenios). De esta manera, la acción política y las instituciones podrán tener pretensión política de verdad práctica –no solo de rectitud–, en la sub-esfera económica (de permanencia y desarrollo de la producción, distribución e intercambio de bienes materiales) y en la sub-esfera cultural (de conservación de la identidad y crecimiento de los contenidos lingüísticos, valorativos, estéticos, religiosos, teóricos y prácticos de las tradiciones correspondientes). La satisfacción de las necesidades de la corporalidad viviente de los ciudadanos (ecológicas, económicas y culturales) probará como hecho empírico el logro de la pretensión política de justicia. Es un principio con pretensión universal, cuyo límite es el planeta Tierra y la humanidad en su conjunto, en el presente y hasta en el lejano porvenir (Dussel, 2009, 462).

Las reflexiones sobre la praxis de liberación han sido ya expuestas en parte en la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, en *20 Tesis de Política* y en los volúmenes I y II de la *Política de la liberación*. Se espera un más amplio desarrollo del tema en la parte Crítica de la Política, en un tercer volumen aún no publicado. A diferencia del *homo sacer* de

Agamben, *banido* de la comunidad y limitado a su *nuda vida*, los excluidos y los oprimidos, según Dussel, conforman la *comunidad de las víctimas*. En discusión con Agamben, Dussel muestra las distancias entre el *homo sacer* presentado por el primero y la víctima. Esta *nuda vida* no puede ser vista como excluida por el derecho, pues ella ha sido ya «vestida de una falta de derecho» por el poder. Es en todo caso, una «vida desnuda de juridicidad definida negativamente desde (y en) el campo político». Pero fundamentalmente, la víctima en cuanto viviente es poder» pues el viviente es soberano; porque «la subjetividad viviente no es viviente porque es política, sino que es política porque es viviente» (Dussel 2009, 458).

La insatisfacción de las necesidades por opresión o exclusión del sistema dará lugar, ciertamente, a que una parte de la comunidad política, el *pueblo* (*plebs*), surgido de la fractura interna y estableciendo con esa comunidad una frontera, inicie el camino de la liberación. La práctica de la liberación persigue la transformación del sufrimiento; negando las necesidades cuya satisfacción ha sido negada, busca el reconocimiento, pero tenderá a englobar a todos los ciudadanos (*populus*) «en un nuevo orden futuro donde las actuales reivindicaciones serán satisfechas y alcanzarán una igualdad gracias a una lucha solidaria por los excluidos» (Dussel, 2006, 91).

Las víctimas del sistema político no-pueden-vivir plenamente (por ellos son víctimas). Su voluntad-de-vivir ha sido negada por la voluntad-de-poder de los poderosos. Esa voluntad-de-vivir contra todas las adversidades, el dolor y la inminente muerte se transforman en una infinita fuente de creación de lo nuevo... *La conatio vitae conservandi* (impulso a conservar la vida) se transforma en un impulso vital extraordinario. Rompe los muros de la Totalidad y abre en el límite del sistema un ámbito por el que la Exterioridad irrumpe en la historia (Id., 94).

Si la *potentia* es una capacidad de la comunidad política, ahora dominante, que ha organizado la potestas en favor de sus intereses y contra el pueblo emergente, la *hiperpotentia* es el poder del pueblo, la soberanía y la autoridad del pueblo (...) que emerge en los momentos creadores de la historia para inaugurar grandes transformaciones o revoluciones radicales (Id. 97).

De aquí entonces, el enunciado del principio-liberación, que es ético-crítico y político:

Por su parte, el Principio-Liberación enuncia el deber-ser que obliga éticamente a realizar dicha transformación, exigencia que es cumplida por la propia comunidad de víctimas, bajo su responsabilidad, y que se origina, práctico-materialmente, como normatividad, desde la existencia de un cierto Poder o Capacidad (el ser) en dicha víctima. Por que hay víctimas con una cierta capacidad de transformación se puede y se debe luchar para negar la negación antihumana del dolor de las víctimas, intolerable para una conciencia ético-crítica (Dussel, 1998, 553).

En este punto, creemos que han quedado claramente esbozadas las diferencias entre las concepciones de Dussel frente a Foucault y frente a Agamben. Respecto de la concepción de poder, Dussel, queriendo diferenciarse de Foucault, atribuye al poder una cualidad emancipadora, porque el soberano es el pueblo mismo, el poder es su potencia. Por otra parte, Dussel otorga virtualidad a la vida de los sujetos, pues no se trata ya de la nuda vida de Agamben. Pues, como decíamos más arriba, para el primero, la vida humana se realiza siempre en comunidad, en culturas particulares. Las mismas víctimas, si bien son excluidas del sistema dominante ellas conforman una «comunidad de víctimas» (cf. Dussel, 1998). Diferentes posturas que responden a diferentes experiencias históricas frente a un conjunto de problemas que afectan la vida de la especie humana en su totalidad.

En América Latina, a partir de su experiencia histórica y desde la instauración de gobiernos democráticos surgidos de las luchas de los movimientos sociales comienzan a aparecer signos de la conciencia de la necesidad de una organización política de la vida, que tome a ésta como protagonista y sujeto y no ya como objeto inerte de manipulación. Brevemente, mencionaremos algunas expresiones de las nuevas constituciones de Bolivia y Ecuador, que parecen recoger, de alguna manera, los imperativos de una biopolítica afirmativa y conducen a una formulación totalmente novedosa de los conceptos políticos.

En ambas se rememoran las luchas por la liberación a las que se reconoce como origen histórico de la actual organización política y se afirma la soberanía del pueblo. Reza el Preámbulo de la Nueva Constitución de Bolivia:

El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado.

Por lo tanto, este nuevo Estado no reniega de su historia de luchas y permite comprenderse como el conjunto de una pluralidad, no ya de razas, sino de pueblos o naciones.

Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos (Constitución Política del Estado, Preámbulo).

También la Constitución ecuatoriana reconoce la pluralidad étnica: «Reconociendo nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos» (Constitución del Ecuador, Preámbulo). Ambas Constituciones reconocen la jurisdicción y hasta la justicia indígena.

Por otra parte, al reivindicar las culturas ancestrales de los pueblos originarios, la forma-de-vida política asume los principios de la buena vida: En el artículo 8° de la nueva Constitución boliviana se expresa:

I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble).

II. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales [todo ello] para vivir bien (Constitución política del Estado, Preámbulo, art. 8°).

La concepción de la naturaleza es completamente diferente a la concepción occidental moderna de la naturaleza, como objeto de conocimiento, de explotación y de dominio. La constitución ecuatoriana propone la construcción de «una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsa*» (Constitución del Ecuador, Preámbulo); la naturaleza es celebrada, no ya como territorio político o *medio*, sino como «la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia» (Íd.); no es por lo tanto mero objeto de ocupación, extracción o intervenciones; sino que, por el contrario ella es, ella misma, un sujeto de derecho: «La naturaleza será sujeto de aquellos derechos que le reconozca la Constitución» (Ídem, art. 10°).

Sería inoportuno e ilegítimo establecer una línea de causalidad-determinación que fuera desde las propuestas filosóficas de Dussel hacia las nuevas formas de organización política de la vida expresadas en las constituciones de Bolivia y Ecuador, o viceversa. Aun teniendo en cuenta los aspectos propositivos y normativos de la propuesta de Dussel, preferimos pensar que el papel de la filosofía es, ni más ni menos, el de leer los *signos* de su tiempo.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (1998). *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos.
(2001). *Medios sin fin*. Valencia, Pre-Textos.
- CONSTITUCIÓN DEL ECUADOR: ww.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf
- CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO-BOLIVIA (2009): <http://www.tribunalconstitucional.gob.bo/descargas/cpe.pdf>
- DUSSEL, Enrique (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México, Iztapalapa, Siglo XXI.
(1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, Trotta.
(2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao, Desclée de Brouwer.
(2006). *20 tesis de política*. México, Siglo XXI.
(2007). *Política de la liberación, Historia mundial y crítica*. Madrid, Trotta.
(2009). *Política de la liberación. Volumen II Arquitectónica*. Madrid, Trotta.
- ESPOSITO, Roberto (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Amorrortu.
(2005). *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Madrid, Amorrortu.
(2009). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires, Amorrortu.
- FOSCOLO, Norma (2010). «Una política de la vida. Dussel, Agamben, Negri». En WEBSTER, J.; LOYO, A., CELI, A. (Eds.) *Cultura y desarrollo integral*. Ediciones del Icala; pp.54-57. ISBN 978-987-1607-05-1
(2007). «Protesta social y biopolítica», ponencia que presentamos en el XXIV Congreso Nacional de Trabajo Social- FAAPSS 2007 (Mendoza, 4-6 de octubre 2007)
(2006) (coordinadora). *Desafíos éticos del Trabajo Social latinoamericano. Paradigmas, necesidades, valores, derechos*. Buenos Aires, Espacio Editorial, Capítulo V. ISBN 950-802-254-x.
- FOUCAULT, Michel (1977). *Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber*. México, Siglo XXI.
(2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de de France (1975-1976)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
(2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
(2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

HARDT, Michael y NEGRI, Antonio (2002). *Imperio*. Buenos Aires, Paidós
(2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Buenos Aires,
Debate
HINKELAMMERT, Franz (1984). *Crítica a la razón utópica*. San José de Costa Rica, DEI.
ROIG, Arturo (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza, EDIUNC.