FORUM. Revista Departamento de Ciencia Política
ISSN: 2216-1775
ISSN: 2216-1767
forum_med@unal.edu.co
Universidad Nacional de Colombia
Colombia

Hernández Gamboa**, Rodrigo

Zoé, bíos y biopolítica. Instrumentos para la administración de la vida desde el poder político*

FORUM. Revista Departamento de Ciencia Política, núm. 23, 2023, Enero-Junio, pp. 105-126
Universidad Nacional de Colombia
Colombia

DOI: https://doi.org/10.15446/frdcp.n23.100592

Número completo
Más información del artículo
Página de la revista en redalyc.org

AmeliCA

F

Zoé, bíos y biopolítica. Instrumentos para la administración de la vida desde el poder político*

Rodrigo Hernández-Gamboa**

Universidad Autónoma Metropolitana, México

https://doi.org/10.15446/frdcp.n23.100592

Resumen

La gestión, administración y disciplinamiento de la vida biológica desde el ejercicio del poder político en la modernidad se ha denominado biopolítica. El objetivo de este artículo fue examinar la constitución etimológica del concepto en su discernimiento con la vida entendida como zoé, es decir, como una vida virtuosa. En la antigüedad zoé formaba parte inherente del poder político, no obstante, en el siglo XVI se generó una transición hacia el bíos, como vida entendida en su naturalidad biológica que fue fundamental para el establecimiento del Estado moderno. Desde una metodología hermenéutica este artículo distinguió la relevancia del bíos para el ejercicio del poder político, concluyendo con la sacralidad del bíos para la organización política en la modernidad.

Palabras clave: Estado; vida política; vida animal; poder político; gobierno.

* **Artículo recibido**: 20 de enero de 2022 / **Aceptado**: 25 de abril de 2022 / **Modificado**: 18 de mayo de 2022. Artículo de investigación desarrollado en el marco del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana (México), con financiamiento del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

** Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana, México. Profesor asociado en la línea de Relaciones de poder y Cultura Política en la Universidad Autónoma Metropolitana. Correo electrónico: rodrigo.hgamboa@uam.xoc.mx; rodrigo.hgamboa@gmail.com https://orcid.org/0000-0002-7563-4484

Cómo citar

Hernández-Gamboa, R. (2023). Zoé, bíos y biopolítica. Instrumentos para la administración de la vida desde el poder político. *FORUM. Revista Departamento Ciencia Política*, *23*, 105-126. https://doi.org/10.15446/frdcp.n23.100592

Derechos de autor: Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

Forum. Rev. 23 (enero-junio 2023)
e-ISSN: 2216-1767 / pp. 105-126

Zoé, Bíos and Biopolitics. Instruments for the Administration of Life from Political Power

Abstract

The management, administration and disciplining of biological life from the exercise of the political power in modernity is referred to as biopolitics. The purpose of this article was to examine the etymological constitution of the concept in its discernment with life understood as zoe, that is, as a virtuous life. In ancient times zoe was an inherent part of a political power; however, in the sixteenth century a transition to bios, as life understood in its biological naturalness, took place. This transition was fundamental to the establishment of the modern state. From a hermeneutic methodology, this article distinguished the relevance of the bios for the exercise of political power, and concluded with its sacredness for the political organization of human existence in modernity.

Keywords: State; political life; animal life; political power; government.

Zoé, bios e biopolítica. Instrumentos para a administração da vida do poder político

Resumo

A gestão, administração e disciplina da vida biológica a partir do exercício do poder político na modernidade tem sido chamada de biopolítica. O objetivo deste artigo foi examinar a constituição etimológica do conceito em seu discernimento com a vida entendida como zoé, ou seja, como vida virtuosa. Na antiguidade, a zoé era parte inerente do poder político, porém, no século XVI gerou-se uma transição para o bios, como a vida compreendida em sua naturalidade biológica que foi essencial para a instauração do Estado moderno. A partir de uma metodologia hermenêutica, este artigo distinguiu a relevância do bios para o exercício do poder político, concluindo pela sua sacralidade para a organização política da existência humana na modernidade.

Palavras-chave: Estado; vida politica; vida animal; poder político; governo.

Zoé, bíos y biopolítica

La palabra biopolítica está formada por la adecuación del prefijo bio de origen griego (βιοζ-bíos) que significa vida, pero una vida atravesada por una realidad natural, asociada a su tiempo de existencia y por lo tanto a sus condiciones biológicas. A diferencia de la noción de (Ζωή-zoé) que también significa vida pero que está considerada como una vida extratemporal, virtuosa y eterna que existe más allá de la naturalidad de los individuos y que por ende se utilizó con mayor frecuencia durante el cristianismo para abordar la vida espiritual de los hombres encaminados al reino de los cielos: "yo soy la resurrección y la vida —Είμαι η ανάσταση και η ζωή—; yo les doy la vida eterna —Τους δίνω αιώνια ζωή—; yo he venido para que tengan vida —Έχω έρθει για να έχεις ζωή—; yo soy el pan de vida —Είμαι ο άρτος της ζωής—; la resurrección de vida —ανάσταση της ζωής—" (Biblia Reina Valera, 2009, Juan. 11:25-27).

De esta manera, bíos y zoé que definen la categoría de vida desde la etimología griega sugieren dos grados distintos de existencia. Mientras una refiere a la vida orgánica de los individuos regida por las pasiones, los intereses y las necesidades materiales para la supervivencia biológica de la especie, la otra refiere a la capacidad de existencia permanente por medio del pensamiento, la virtud y la actividad política —*zoon politikon*-ζῷον πολῑτῐκόν— que se transforma en el principio mismo y en la esencia de la vida de los hombres. No obstante, estas distinciones en las nociones de vida no representan en el pensamiento antiguo una contradicción o exclusión de sus sentidos, sino más bien una complementación de sus instancias, una presuposición de continuidad, retroalimentándose mutuamente para hacersen viables, tales como el οἶκος (*oikos*) y la πόλις (*polis*) se requirieron e incluyeron mutuamente para la organización de las ciudades griegas (Borisonik y Beresñak, 2012, p. 13).

La diferencia entre las nociones de bíos y zoé en la etimología griega es clara, no obstante, el desligar estas concepciones se vuelve particularmente problemático dado que la una refiere inevitablemente a la otra. La vida biológica, puramente orgánica de los hombres comprende una actividad creadora en forma de *bíos praktikós* que concebida como una potencia se transforma en *bíos theoretikós* al paso de la experiencia (εμπειρία), generando de esta forma un conocimiento que redunda en la eternidad, tanto en sentido teórico como en sentido político. De igual forma, una existencia virtuosa en torno al desarrollo de la razón, la participación en las asambleas y a la entrega de la vida a la ciudad solo se desplegará en tanto se manifieste una existencia material, situación que se afirmará a través del bíos (Aristóteles, s.f./1992, p. 58). Esta relación conllevaría ineludiblemente de una vida entendida como bíos —natural-orgánica— a otra vida entendida como zoé —cualificada-eterna— en el mismo proceso y viceversa, reconociendo el carácter dialéctico de su vinculación que, si bien difieren por sus características propias en su comprensión estática, no así cuando estas se conciben de forma dinámica.

El bíos y el zoé, por lo tanto, no se reconocen como dos tipos de vida diferentes, sino más bien como dos grados distintos de ser que se delimitan al desarrollar los individuos ciertos rasgos de su existencia que los determinan en sus actividades públicas, pero que ambas se requieren en su existencia para concebirse como una vida propiamente humana. Un individuo dedicado solo a la satisfacción orgánica de sus pasiones, sin tener en consideración los valores éticos de su accionar, los mejores medios para su actuar y la reflexión de su comportamiento futuro estaría más cercano a un animal irracional que a un ser humano. Lo mismo si el individuo solo reviste el carácter racional, religioso, justo y virtuoso de su conducta y pensamiento, pues estaría más cercano a los dioses que a los hombres (Claveras-Pérez, 2007, pp. 14-15). El bíos y el zoé forman parte de la existencia de los sujetos requiriéndosen recíprocamente para determinar los elementos de una existencia eminentemente humana la cual busca satisfacer sus intereses, pasiones y necesidades para conservarse con vida, pero también busca desplegar su razón y virtud para manifestar su compromiso con la comunidad buscando un interés que vaya más allá de su particularidad (Aristóteles, s.f./1985, p. 148).

Más allá de esta comprensión dialéctica del bíos y del zoé, lo que este texto busca enmarcar es cómo estos dos grados distintos de vida se priorizan en distintos momentos históricos para tratar de gestionar la vida de los individuos desde el ejercicio del poder político para legitimar y sostener su autoridad. Se busca ubicar los elementos de la existencia humana que han sido relevantes para determinado ejercicio de dominación y así justificar la predominancia de cierta parte del cuerpo social sobre el resto, reconociendo en estas características las particularidades que determinan la autoridad del poder soberano, constituyen las instituciones públicas y fundan la participación política de los individuos en la comunidad.

Por lo tanto, no se reconocerán a estos grados de vida a través de una presuposición moral sobre sus beneficios o perjuicios, sino que se abordarán a través del tratamiento por parte de las instancias públicas dedicadas a la administración de los sujetos, ubicando cómo se constituyen y legitiman y cómo se accionan los dispositivos para gestionar la vida de los individuos.

La comprensión que se propone en este texto sobre el bíos y el zoé es diferente a la que Agamben (2003) expone, como el principal referente para adentrarse en esta discusión. En esta obra Agamben asocia al zoé (ζωή) como el modo simple de vivir común a todos los seres vivos y, por otro lado, ubica al bíos (βίος) como la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo. Según esta interpretación Aristóteles y Platón diferencian el bíos como una vida política y contemplativa por ende cualificada, y al zoé como el simple modo de vida natural y biológico. El ejemplo que señala Agamben

para apuntalar su argumento reside en la existencia terrenal del Dios antiguo, al cual se le ha dado como nominalidad el ζωή ἄριστος και ἀΐδιος —vida mejor y eterna— no por sus cualidades divinas, sino por su existencia nada banal de ser viviente común a los hombres (2003, pp. 9-10).

> Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra vida. Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común: *zoé*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo [...] no es que el mundo clásico no estuviera familiarizado con la idea de que la vida natural, la simple *zoé* como tal, pudiera ser un bien en sí misma. (Agamben, 2003, pp. 9-10)

Desde la perspectiva del presente artículo, el significado de estos conceptos es radicalmente diferente a lo expuesto por Agamben, que en buena medida adecuó estas nociones para insertarlas a la categoría principal de su investigación que es *exceptio* y que lo obliga a concebir al bíos y al zoé como dos cualidades distintas de vida, y no como una vida solo diferenciada por las capacidades de llegar a ser algo que está comprendido en la esencia misma de los individuos. La distancia que se toma de la interpretación agambeniana sobre la concepción de bíos y de zoé se relaciona a las expresiones etimológicas que se encuentran inmersas en los tratados aristotélicos. En el texto de la *Política* Aristóteles (s.f./1992) analiza la distinción entre los hombres y el resto de los animales, diferencia que se enmarca a través de la utilización del *lógos* (λόγος) como una potencia propia de los hombres centrada en el uso de la palabra y el pensamiento que establece una distancia insalvable para el conjunto de los animales gregarios. *Lógos* adyacente al *Noûs* como condiciones exclusivas del hombre, de aquel que se conduce según un objetivo bajo la comprensión de una realidad que está dotada de sentido, se presenta como una visión intelectual opuesta a la visión sensorial propia de los animales que se conducen solamente por medio de las pasiones y los instintos, lo que podría interpretarse como una vida puramente biológica. De esta forma, los animales solo existen como miembros de una especie cuya vida mortal está garantizada por la procreación derivada de una subsistencia individual, biológica y rectilínea; no así los hombres que la potencia de su eternidad, reside en su obra que solo es posible realizarla en la *polis* como parte de la vida contemplativa de la comunidad a la que pertenece.

El *lógos* conduce a los hombres a una existencia política (Aristóteles, s.f./1992, p. 33). Para categorizar esta existencia que diferencia a los hombres con respecto al resto de los animales, Aristóteles no utiliza la noción de bíos como se supondría desde la interpretación agambeniana procedente de una forma de existencia superior a partir de la

Forum. Rev. 23 (enero-junio 2023)
e-ISSN: 2216-1767 / pp. 105-126

utilización de la razón o la palabra, sino por el contrario, Aristóteles utiliza la categoría de zoé —*zoon politikon*-ζῷον πολιτικόν— como la naturaleza política de los hombres a través del diálogo deliberativo y la retórica:

> ἐκ τούτων οὖν φανερὸν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ ὁ ἄπόλις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαυλός ἐστιν […] διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῷον μᾶλλον, δῆλον. οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἡ φύσις ποιεῖ· λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων· ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστί σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῷοις μέχρι γὰρ τούτου ἡ φύσις αὐτῶν ἐλήληθε, τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις, ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστι τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥοτε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον· τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν· ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν. [De ellos, es obvio que la ciudad es por naturaleza, y que el hombre es una vida política, y que lo es por naturaleza, y no por casualidad, y que el insocial por naturaleza y no por casualidad es o un ser inferior o un ser superior al hombre [...] La razón porque el hombre es un ser político, más que cualquier abeja o vaca, y todas las demás cosas, es porque la naturaleza no hace nada en vano y solo el hombre tiene la palabra; y entonces la palabra es signo de dolor y de placer lo que señala que los demás animales están viviendo, por lo que su naturaleza es igual a la de todos los animales. Pero la palabra en el hombre es para manifestar el interés y lo dañino, así como y lo justo y lo incorrecto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales; poseer el sentido del bien y del mal, y de la ley y del mal, y los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad. (Aristóteles, s.f./1992, p. 42)
>
> ἡ δ᾽ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἤδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζωή ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζωή. […] ζῷον εχουν λογον) […] ευ ζωή. [La comunidad perfecta de varias aldeas es ya la ciudad, porque tiene total autarquía, surgiendo **para vivir, pero es para vivir bien**. [...] El hombre es un ser viviente que tiene palabra [...] lo que lo conduce hacia **la vida política**.]. (Aristóteles, s.f./1992, p. 39, énfasis del autor)

La capacidad para vivir bien y alcanzar una vida cualificada convirtiéndose en un animal político se logra solo a partir de la existencia categorizada a través del vocablo zoé como una existencia superior en tanto engrandecimiento de la vida de los sujetos. Esto no quiere decir que zoé sea una condición de vida generalizada, por el contrario, es una condición de existencia restringida a solo aquellos que desarrollan por medio del *lógos* las cualidades que los conducen hacia la libertad; es decir, hacia una existencia en la que se desarrolla la posibilidad de superarse a través de la razón, la palabra y la acción.

La vida entendida como zoé se traduce como una potencia de los sujetos, por lo que es a través de esta distinción que se legítima la condición de hombre libre y hombre esclavo. Es libre aquel que se ha despojado de las necesidades, pasiones e intereses que lo atan a su materialidad y que le evitan desarrollar su razón, en cambio es esclavo aquel que se encuentra maniatado a su existencia orgánica, más cercano a una condición de

animal doméstico que a la de un hombre libre, pues regido por sus apetitos y placeres se deja guiar por sus instintos antes que por su razón, de la cual solo participa para percibir el mundo a su alrededor (Aristóteles, s.f./1992, pp. 27-32). La corporalidad de los hombres es fundamental para reconocer su superioridad sobre el resto de los seres vivos; ahí se aloja la materialidad divina que lo fortalece y que, a su vez, lo conduce por las actividades más virtuosas del alma, guiándose por su voluntad en la medida de lo posible para lograr una vida superior que dignifique las sustancias divinas que lo conforma (Cicerón, 45 a.C./1993, pp. 56-57). La existencia humana conducida por la racionalidad que tiene por objetivo la felicidad se mostrará virtuosa cuando las acciones de los hombres se guíen hacia la satisfacción verdadera, la cual puede contener o no placeres corporales o materiales, pero reconociendo su finitud como medio a un objetivo superior (Cicerón, 45 a.C./1987, p. 142). Se comprende, por lo tanto, que la noción de zoé también sea utilizada profusamente por los escritos escolásticos del cristianismo primitivo para categorizar un nivel de vida superior que es alcanzado a partir de determinadas acciones espirituales que conllevarían al individuo a una existencia cualificada en este caso en su relación con Dios.

> El ladrón no viene sino para hurtar, y matar y destruir. Yo he venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia [Ο κλέφτης έρχεται μόνο για να κλέψει και να σκοτώσει και να καταστρέψει. Έχω έρθει ώστε να έχουν ζωή και να την έχουν πιο πλούσια] (Biblia Reina Valera, 2009, Juan. 10:10); El espíritu de este intérprete de la ley era malo. Quería, si era posible, atrapar a Jesús. ¿Qué he de hacer para heredar la vida eterna? [Το πνεύμα αυτού του διερμηνέα του νόμου ήταν κακό. Ήθελα αν ήταν"πιθανό, πιάσε τον Ιησού. Τι πρέπει να κάνω για να κληρονομήσω την αιώνια ζωή] (Biblia Reina Valera, 2009, Corintios. 10:9); Y él les dijo: de cierto os digo que no hay nadie que haya dejado casa, o padres, o hermanos, o mujer o hijos por el reino de Dios, que no haya de recibir mucho más en este tiempo, y en el mundo venidero la vida eterna. [Και τους είπε: Πραγματικά σας λέω ότι δεν έχει φύγει κανένας σπίτι, ή γονείς ή αδέλφια, ή γυναίκα ή παιδιά για το βασίλειο του Θεέ μου, δεν πρέπει να λαμβάνω πολλά περισσότερα αυτήν τη στιγμή, και στο κόσμος για να έρθει αιώνια ζωή]. (Biblia Reina Valera, 2009, Lucas. 18:29)

La vida entendida como zoé estará franqueada por el ejercicio del poder político en la antigüedad debido a las capacidades humanas potencializadas por la virtud y el desprendimiento del interés individual. Estos elementos conducirán a los individuos hacia una supuesta existencia superior expresada en los ámbitos religiosos, intelectuales o militares con la finalidad de preservar la organización comunitaria (Aristóteles, s.f./1992, p. 190).

La vida cualificada influirá en el comportamiento y en el pensamiento de los sujetos percibiéndola como legítima para gobernar, en tanto sea la representación de la grandeza humana. El ejercicio del poder político estará estrechamente ligado a la

existencia cualificada ya que esta será un espacio más para su manifestación en tanto su inclinación a resolver los problemas de la comunidad a través de la razón, interviniendo sobre los individuos para lograr una existencia pacífica, participando públicamente en los asuntos comunes para solventar el mantenimiento del orden mediante la dialéctica, resguardando a la ciudad y a la autoridad en común como representación de una existencia imperecedera (Mas-Torres, 2003, p. 71). Esta vinculación establecerá unas relaciones de dominación que se articularán en torno a un aristocracia sacerdotal o militar, una monarquía consagrada a Dios o una república senatorial.

Por otro lado, el bíos (βίος) entendido como la comprensión orgánica de los sujetos, se reconocerá a través de las tres formas de vida que Aristóteles enmarcó en la *Ética Nicomáquea* (s.f./1985). Estas formas o géneros de vida son: la vida del cuerpo —*bíos apolaustikós*-βίος πρακτικός—, la vida con los otros —*bíos politikós*-βίος πολιτικός— y la vida de las ideas en la mente —*bíos theoretikos*-βίος θεορετικός—. Cada una de estas formas de vida aporta para la constitución biológica de los hombres; es decir, expresa los elementos indispensables para categorizar una existencia orgánica como eminentemente humana, en tanto que para reconocerse como tal es necesario hacerse participé de cada una de estas cualidades —cuerpo, razón y comunidad—, por lo que refiere, está sí, a una condición de vida que trasciende a todos los hombres (Aristóteles, s.f./1985, pp. 134-135). La detentación de estas capacidades no hace a los individuos superiores o inferiores a ningún otro, pues como tales estas características las sustentan todos los hombres por igual. La distinción de estas capacidades solo se desarrollará cuando el individuo potencialice estas facultades para convertirse en virtuoso, manifestando su existencia superior a través, por ejemplo, de la valentía, la sabiduría o la política.

La dificultad estriba en el hecho de que generalmente estas tres formas de vida (*bíos*) se contraponen e inclusive se combaten entre sí, generando la necesidad de establecer una preeminencia y una subordinación de determinada existencia sobre otra, constituyendo el comportamiento, los deseos, las pasiones o las virtudes de los hombres a través de la lucha entre las distintas formas de vida. La corporalidad, la comunidad y la razón se enfrentarán entre sí para forjar el perfil del individuo y consolidar cuál es el grado de vida más elegible para cada sujeto, alcanzando, de ser posible, la existencia cualificada que será reconocida así por el resto, legitimándola para comandar. Aunque Aristóteles en algunos pasajes manifiesta la superioridad de la forma de vida contemplativa —βίος θεορετικός— sobre la vida en la comunidad o la vida práctica y por ende placentera, deja entrever la necesidad de la prudencia en la mediación de estas características intrínsecas a la vida de los hombres. La *phronesis* —Φρόνησις— entendida como la sabiduría práctica en la mediación de la desmesura, permite la habilidad de discernir

con respecto a la preeminencia de estas vidas que constituyen a los hombres cercando los grados de vida a través de la medianía, para así alcanzar la existencia cualificada a la que aspiraban los individuos en la antigüedad (Aristóteles, s.f./1985, pp. 138-139).

La vida entendida como *bíos* estará atravesada por el ejercicio del poder, debido a que esta existencia manifestará una estrecha relación entre el individuo y su entorno dado que la propia existencia biológica así lo exige. El objetivo principal del bíos es su conservación, reconociendo su condición biológica y, por tanto, finita como un elemento ineludible de su existencia. El poder —κράτος-*krátos*— entendido como la personificación masculina de la fuerza, la violencia y el poder hacia el otro, no hace sino reafirmar esta existencia biológica en su entorno mediante la imposición y la violencia.

Esta noción de poder como krátos es similar a la noción latina de Vis —ο βια en griego— que refiere a la violencia y a la energía como un recurso humano, impulsivo y rudimentario que se encuentra asociado a la opresión y a la destrucción (Hesíodo, s.f./1978, p. 88). Pero al igual que el krátos el Vis no hace sino reafirmar la vida, ya que la destrucción o imposición sobre el otro a partir de la violencia no conduce sino aseverar la vida en su existencia orgánica. Este impulso hacia la violencia se expresa como un impulso hacia la existencia, como una fuerza de vida en tanto que aquel que oprime y destruye lo hace para liberarse y construir, reafirmando su vida como existencia material.

El bíos atravesado por el ejercicio del poder se manifiesta mediante el perpetuo conflicto por asegurar la existencia orgánica de los individuos, desarrollando mediante la violencia la preservación de la vida biológica que solamente podrá afirmarse a través de la dominación, la fuerza y el aseguramiento de los medios necesarios para amparar la supervivencia y certificar la conservación de la especie como una entidad finita. La mediación de este conflicto; en otras palabras, la conducción de la relación entre el bíos y el krátos, que se declara violento y autodestructivo, será la política como el cauce para detener este enfrentamiento permanente y lograr acuerdos entre los múltiples intereses privados y egoístas que buscarán asegurar la existencia biológica por todos los medios a su disposición. La política en su relación con el bíos se expresará a través de la administración de estas hostilidades con el objetivo de asegurar la supervivencia de la especie, gestionar su existencia y evitar el constante impulso hacia el cataclismo.

La correspondencia entre la polis y el bíos irremediablemente constituirá una relación de dominación (Arendt, 2009, p. 38). La intermediación de las necesidades, intereses y pasiones propias de una existencia efímera, residirá en la administración de estos impulsos, es decir, en la gestión de los elementos que evitarán una guerra permanente derivado de los arrastres propios de la existencia orgánica. La biopolítica, por lo tanto, estribará en una regulación y control estable y permanente sobre la corporalidad, la razón y la comunidad

de los sujetos para asegurar con ello su supervivencia y evitar los conflictos que conlleven a su desaparición. La biopolítica dispondrá sobre la vida y la muerte de los hombres, pero no solo decidiendo si viven o si mueren, sino principalmente desarrollando una intervención en los procesos orgánicos de los individuos para el disciplinamiento, la regulación comunitaria y la conducción de su entendimiento y conciencia. La biopolítica al mismo tiempo que buscará atemperar y regular los conflictos inherentes al bíos, también intentará gobernarlos y conducirlos hacia un propósito en particular detallado solo a partir de quien administre tal intermediación, justificando esta relación de poder a través de la búsqueda incansable de preservar, proteger y optimizar la vida biológica de los hombres.

Los fenómenos englobados alrededor de la noción de biopolítica pueden comprenderse en occidente a partir de la creación y consagración del Estado moderno que, surgido del propósito de circunscribir los conflictos, conllevaron a un enfrentamiento entre los hombres y emergieron para ocupar los vacíos dejados en la administración del bíos por el clero católico, irrumpiendo junto con una serie de medidas gubernamentales para gestionar, proteger y satisfacer el bíos de sus integrantes. Las medidas de los Estados modernos para gestionar la existencia orgánica parten de la disposición sobre la vida y la muerte de sus ciudadanos, pero tales medidas se consagran como mecanismos de dominación cuando se decantan por dirigir la vida de los individuos a través de los senderos que más conviene a estas relaciones de dominación. De este modo, la corporalidad puede ser optimizada para el usufructo económico, la conducta y los deseos pueden ser subjetivizados para los requerimientos mercantiles y las distinciones biológico-raciales pueden ser utilizadas para legitimar una relación de subyugación.

El desarrollo de los fenómenos propios de la biopolítica hace parte primordial en el nacimiento y consagración del Estado moderno, así como de sus normas, leyes e instituciones. No obstante, en las ciudades antiguas la conducción y optimización de la existencia orgánica de los individuos no hace parte relevante del ejercicio del poder político. Estas ciudades encontraron otros mecanismos para justificar sus relaciones de dominación. Esto puede explicar por qué desde la perspectiva aristotélica la propuesta de que el bíos intervenga en los asuntos comunes y la política medie los impulsos de opresión, violencia y destrucción es incompatible en todo sentido. Lo apreciable del animal político aristotélico no es el mero hecho de vivir, conservarse, satisfacerse y reproducirse, sino de establecer una vida cualificada dentro de las polis y con la comunidad. Se vislumbra un ejercicio del poder político centrado no en el bíos sino en el zoé, es decir, en la existencia virtuosa, eterna, valerosa y racional de los individuos que actuarán en el espacio público y que desarrollarán a través del zoé unas relaciones de dominación que serán sumamente relevantes hasta la Baja Edad Media.

La gestión del zoé y del bíos como instrumentos de dominación

La relación entre vida y política en toda la filosofía socrática se centra en la búsqueda por alcanzar un engrandecimiento de la existencia humana a través de una comunicación dialógica-discursiva dentro de las asambleas, por lo que se busca trascender de una vida puramente biológica; como es el caso de los animales, los siervos y los esclavos que solo tienen su trabajo como única aportación a la comunidad, a una vida cualificada; como es el caso de los hombres libres que deliberan en el espacio público con el objetivo de lograr el bien común. Dentro de esta primera relación entre vida y política el resguardo de la vida biológica resultará intrascendente y lo verdaderamente importante será la gestión del zoé.

La comprensión aristotélica de la vida políticamente cualificada como contraste a la vida biológico-familiar también fundó la distinción entre el ámbito público y el ámbito privado en las sociedades grecolatinas, establecidas como dos entidades diferenciadas, bifurcando, por un lado, la esfera de la organización de la *polis* y el mundo del interés común y, por otro lado, la organización de la familia, así como el mundo relativo a las necesidades individuales y la violencia (Arendt, 2009, pp. 38-42). Los asuntos de la *polis* no podían intervenir en la vida privada de los ciudadanos al mantenerlos como límites que rodeaban su propia autonomía, y la vida privada no podía intervenir en los asuntos de la polis, pues representaban el mundo de las necesidades que los mantenían atados a sus carencias y esclavos de sus pasiones. Esto condujo a que en las ciudades-Estado se estableciera una primera separación entre la vida pública —*polis*-cualificada— y la vida privada —*oikos*-biológica—. El ejercicio del poder político entendido desde la perspectiva aristotélica tuvo como finalidad conducir la vida cualificada y eterna propia de los hombres libres, en cambio, la esfera privada gobernó sobre las necesidades, intereses y pasiones de estos a través de los satisfactores que la estructura familiar pudiera ofrecer.

El verdadero hombre de Estado para Aristóteles se ocupará de la virtud, apelando al alma de los ciudadanos en donde se alojará la razón y la moral para lograr guiarlos por los senderos de la probidad. De este modo, es más estimable un político que posea los saberes de las cosas del alma y sepa transmitir estos saberes a los ciudadanos para la conducción de la ciudad-Estado, que un médico que solo tenga conocimientos del cuerpo y de cómo remediar sus males, pero que en ningún sentido los conduzca hacia la felicidad verdadera. Aristóteles además manifiesta una jerarquía entre los elementos que componen al individuo, ya que mientras el alma conduce a la felicidad suprema que es el fin de la humanidad, el cuerpo solo arrastra al bienestar privado, el cual es solamente un medio para inmiscuirse en los asuntos públicos (Aristóteles, s.f./1985, pp. 19-20). Desde esta perspectiva, el cuerpo no regirá hacia la virtud, debido a que

seguirlo irreflexivamente lo llevará a la intemperancia y a la incontinencia lo que transformará al sujeto en vil. En cambio, el alma lo conducirá por el camino de las virtudes, algunas morales como la liberalidad y la templanza, otras intelectuales como la sabiduría, la comprensión y la prudencia, pero que en definitiva ambas se manifestarán como elementos superiores que transitarán a los hombres hacia la felicidad verdadera, que solo será real mientras se desarrolle en el espacio público, en la conducción de los problemas comunes. De ahí que para Aristóteles el gobierno de los mejores prevalecerá por encima de cualquier otra forma de gobierno, debido a que ellos detentarán el zoé que permitirá que los sujetos trasciendan su realidad orgánica y alcancen una vida eterna en el desarrollo de su razón, en la conservación de la ciudad y en la resolución de las dificultades públicas.

Pero no solo la escuela socrática elaborará estos postulados en torno a la vida cualificada como fuente de legitimación para el gobierno de los hombres. También los estoicos utilizarán a la virtud como un componente sustancial para justificar la predominancia de determinada parte del cuerpo social sobre el resto, situación que se desdoblará particularmente durante la República romana. La virtud para los estoicos se establecerá en controlar mediante la *aphateia* —ἀπάθεια— las pasiones, los afectos y los impulsos del mundo exterior de manera individual a través del conocimiento y la sabiduría. Los sabios —*phrónimos*-Φρόνησις— se convertirán en el ideal de los estoicos debido a que la perfección y la felicidad solo se logrará a través de la prudencia y el conocimiento, consintiendo con entereza y serenidad su destino. Con imperturbabilidad espiritual aceptarán los designios de las leyes universales que regirán sobre el cosmos y los hombres, actuando prudentemente en torno a lo público y a lo privado, limitando cualquier emoción de placer o de dolor, buscando en el conocimiento los medios para normar su existencia (Teodoreto de Ciro, 439/1996, p. 14).

Los postulados generales del estoicismo influirán en el ejercicio del poder político en la República romana. Los cónsules y tribunos de la ciudad conservarán cualidades propias de su liderazgo como la valentía militar, la moderación pasional, la frugalidad patrimonial, la sapiencia intelectual, la justicia civil, la piedad religiosa y la habilidad política, lo que los hará dignos de dirigir al pueblo romano, anteponiendo su existencia material, sus necesidades mundanas y sus goces corpóreos a la perpetuidad de la ciudad y de sus dioses, desarrollando con ello una existencia superior, alejados de la búsqueda por preservar su existencia finita. Sin embargo, cuando estas magistraturas públicas abandonaron la virtud para engrandecer una vida efímera centrada en los placeres corpóreos, prefiriendo la riqueza, la vanidad y la liviandad para con sus familiares y amigos en vez de la honorabilidad y la dignidad para con la ciudad y sus dioses, es

que se deslegitimó el ejercicio del poder político alzándose movimientos populares y militares para derrocar a los gobernantes en tanto carecían del fundamento que justificaba su mandato, lo que conllevó en buena medida a la caída de la República romana[1] (Plutarco, s.f./1995, p. 40).

Los postulados del estoicismo también influirían al cristianismo. Derivado de la decadencia pública del Imperio romano, esta religión mística oriental se antepuso a la liberalidad que se desarrollaba en la ciudad eterna, recuperando a la virtud como legitimadora de unas nuevas relaciones de dominación desplegadas alrededor del clero cristiano. Fue Pablo de Tarso quien reinterpretó los postulados filosóficos del estoicismo para adecuarlos a la creencia del Dios cristiano. En la exégesis del apóstol se puede entrever la sinergia entre el estoicismo y el cristianismo, tales como: la razón que gobierna sobre todo el universo que es similar a la voluntad divina que dirige al mundo y a los hombres, la renovación periódica del mundo, la idea del alma como elemento divino de la naturaleza humana que es propia de los hombres resguardar para su conservación en el que a su muerte se desprende para reagruparse con la divinidad (Diógenes Laercio, s.f./2007, p. 159), la naturaleza inalterable de los hombres en el que su objetivo es dejarse guiar por los presumibles componentes que lo constituyen (Cicerón, 45 a.C./1993, pp. 190-191), la aceptación en un destino regido por fuerzas que lo sobrepasan y en el que la voluntad está constreñida a estos preceptos superiores y finalmente la erradicación de los placeres efímeros y las pasiones incontroladas que destruyen al hombre y lo condenan a la irrelevancia. Impresiones que tienen que ser sustituidas por la impavidez de las emociones terrenales, tanto en el goce como en el dolor (Ario Dídimo, 27

1. La decadencia de las virtudes antiguas en las que se antepusieron las pasiones y los placeres en la esfera pública dio como resultado la caída de la República romana. La búsqueda de riquezas, honores y satisfactores enfrentó a la ciudad, y determinó que las legiones y sus generales gobernaran el poder político por encima de las familias tradicionales y los patriarcas. Tal situación concluyó con Augusto como *prínceps* de la ciudad e *imperator* de los ejércitos en la cual el Senado y las magistraturas solo aparecieron como decoraciones al poder del general romano, que para asegurar su predominio concedió riquezas, alimentos y honores a la población romana, satisfaciendo sus necesidades e intereses, y enterrando con ello cualquier emblema de existencia cualificada. Durante el Imperio la entrega de satisfactores por parte del emperador fue una práctica constante, dándole a las legiones y al *populus* alimentos, riquezas y espectáculos para solventar su autoridad. Pero más aún, el emperador liberalizó los componentes del bíos para expresarlos en la esfera pública. La existencia biológica que había sido resguardada por la *gens* y por la autoridad de los patriarcas como los deseos, las ambiciones, las necesidades e intereses, el emperador las exoneró de su administración por parte de las instituciones imperiales ante la caída de estas, y permitió que se expresaran sin embalajes en el espacio público buscando ahí su satisfacción. Por ello se aceptaron múltiples conductas sexuales, se desreguló el pillaje en las provincias, se consintió la práctica de religiones diferentes a las de la ciudad, se permitió la lucha despiadada por el poder político y se accedió a las ambiciones desbordadas de los grandes terratenientes, comerciantes, esclavistas y generales de la ciudad, siendo esta la cimiente para la caída del Imperio romano occidental siglos más tarde.

a.C./1995, p. 14). Para el estoicismo como para el cristianismo el zoé deberá dirigir a los hombres por la vida terrenal a través de una existencia superior, que se representará en el conocimiento verdadero y en la erradicación de los placeres mundanos, convirtiéndose la vida virtuosa en una justificación del gobierno sobre los individuos.

No fueron pocos los escritores estoicos y cristianos que abordaron la necesidad de contener los placeres de la existencia terrenal como medio para el engrandecimiento del espíritu. La diferencia residía en cómo concebían estos pensadores la contención de las pasiones. Para los estoicos la supresión de los impulsos excesivos estaba acorde a la naturaleza humana (Epicteto, s.f./1993, p. 67), puesto que la razón que es la parte dirigente del hombre influiría en los individuos para que estos se alejaran de los impulsos irracionales que los distanciaba de la felicidad (Plutarco, s.f./1995, p. 40). En cambio, para el cristianismo la supresión de las pasiones solo se lograría en el acercamiento a las enseñanzas divinas. El individuo conformado por un elemento de sacralidad en el alma tendería hacia la eliminación de los placeres y de los dolores, en tanto serían guiados por la parte elevada de su existencia (San Agustín, s.f./2017, p. 118). La intermediación del conocimiento verdadero a través de los clérigos y de las liturgias sagradas sería el medio para la erradicación de los placeres y las pasiones incontroladas. A través de los sabios en las leyes de Dios es que se gestionaría la conducta de los hombres y se dirigiría su pensamiento para liberarse de aquello que los ataría a su existencia finita. La contención de las pasiones y el engrandecimiento del espíritu solo se franqueará mediante la revelación de las enseñanzas divinas, las cuales, operadas por las instituciones y los representantes de la fe en cristo constituirán el vínculo para la salvación eterna de los sujetos (San Benito, s.f./2010, pp. 5-17).

Para el cristianismo, la vida biológica de los hombres como creación del ser divino será contenedora de una parte de esta divinidad en la corporalidad en tanto "Dios se hizo hombre" y elemento fundamental para la salvación prometida. El bíos se convertirá en algo sagrado, algo que es necesario mantener y resguardar por las instituciones religiosas ya que es manifestación de la omnipotencia de la divinidad (San Agustín, s.f./2017, p. 240). Se vuelve esencial para las instituciones eclesiásticas el gestionar y conducir el bíos para alcanzar el estadio superior de la vida verdadera en el reino de los cielos.

La existencia biológica para el cristianismo se traducirá en una objetividad en constante perfeccionamiento para su consagración. El bíos será la base para el zoé, ya que a pesar de que lo realmente valioso se encuentra en la fe, en la creencia y en el diálogo permanente del individuo con Dios en el plano de la conciencia, estos elementos existirán solo a través de la condición *sine qua non* de la vida orgánica y de su constante pulcritud mediante las normas y las liturgias inspiradas por Dios entre los hombres

(Tomás de Aquino, 2003, pp. 114-115). Por lo tanto, la política entendida a partir de su mediación con el bíos comenzará a enriquecerse a partir del surgimiento y propagación del cristianismo en el Imperio romano. La existencia biológica dejará de ser desdeñada como lo fue en el pensamiento filosófico antiguo y se desarrollará un engranaje corporativo para la gestión del bíos en las poblaciones cristianas, comenzando a concebirse como un instrumento de valor superior derivado de su naturaleza divina y del elemento que permitirá discernir sobre la salvación de los individuos.

El clero cristiano irrumpirá en los hogares y en las almas de los hombres de forma determinante, conduciendo su existencia y administrando el bíos de los hombres hasta su muerte a través de una concepción doctrinaria que requerirá de una supervisión permanente sobre la conducta y el pensamiento de sus adictos. A través de los sacramentos y de las leyes divinas es que los clérigos se internarán en las necesidades, pasiones e intereses de su rebaño, conduciéndolos por los senderos "más seguros" para la salvación.

Esta conducción de la vida biológica se logra entender mediante la noción del poder pastoral. Será el pastor quien se ocupará de su rebaño en la medida que desarrollará una intervención cotidiana e indeleble sobre el comportamiento de los sujetos en el ámbito de la conciencia y la corporalidad, pero también en el ámbito de los bienes y la riqueza de su rebaño (Foucault, 2014, p. 185). Esta posición del pastor se manifestará como la posición de un médico que se dedicará a salvar el cuerpo por medio de los procedimientos para su sanación que tendrán que ser seguidos al pie de la letra para lograr su efectividad. Masilio de Padua (1275-1343) lo sintetiza al afirmar que "Cristo no vino al mundo a dominar a los hombres [...] ni a gobernar temporalmente" sino a sanar a los heridos por medio de la acción moral, precisamente aduciendo a su carácter interior e individual. La iglesia y en particular el pastor ejercerá su oficio como aquel "que tiene autoridad para enseñar y obrar como el médico, pero no con potestad coactiva sobre ninguno" (Marsilio de Padua, 1324/1989, p. 225).

La obediencia del paciente a su médico o de las ovejas a su pastor será integral, siendo preciso que las enseñanzas abarquen cada instante de manera más o menos discontinua para reconocer el comportamiento general de los individuos por medio de la observación, la vigilancia y la dirección. Los mecanismos de obediencia pastoral no se circunscribirán solo a la conducta corporal sino, sobre todo, a la conciencia que se encuentra en constante examen como un instrumento de dependencia para reconocerse en el camino de la salvación eterna (Foucault, 2014). El poder pastoral intervendrá de manera permanente en los individuos a través de una supervisión y conducción de su existencia, que abarcará todos los rincones de su vida, estableciendo las simientes para la gestión del *bíos* como un instrumento de dominación.

Forum. Rev. 23 (enero-junio 2023)
e-ISSN: 2216-1767 / pp. 105-126

Las guerras de religión en la Europa del siglo XVI y XVII supusieron una transformación para el ejercicio del poder político, consolidando un ente público que alejado tentativamente de las consideraciones religiosas pudiera hacerse cargo de los elementos que determinaban la gestión de la vida biológica desde la esfera privada. El protestantismo aprovechando las desavenencias entre la curia romana y el poder soberano instó a que los príncipes accedieran a las potestades sobre el bíos que tradicionalmente habían sido facultades del clero católico (Morán, 2003). Fue Martín Lutero (1483-1546) quien encabezó un movimiento que cismaría a toda la cristiandad, esclareciendo sus argumentos en tres textos que se publicarían en el año de 1520: *La libertad cristiana* (1520/2016), *La cautividad babilónica de la Iglesia* (1520/2018) y *Manifiesto a la nobleza cristiana de la nación alemana* (1520/2017). Este último texto es particularmente interesante porque contiene un llamado a toda la nación alemana para que se unan en contra de los excesos romanos. Si el papa, dice Lutero, les había entregado a los alemanes el título del Imperio romano, pero se había quedado con todo el poder, las riquezas, el cuerpo y el alma de sus pobladores, es ahora el momento en el que a través de este mismo título imperial los alemanes le arrebaten todas las potestades dadas al papa, regresándolas al emperador:

> Si hacen alarde de habernos entregado un Imperio, bien, ¡que así sea! Administrémoslo, y que el Papa entregue a Roma y cuanto tiene del Imperio, que deje libre nuestro país de sus intolerables tributos y extorsiones; que nos devuelva la libertad, el poder, la fortuna, la honra, el cuerpo y el alma, y que deje existir el Imperio como a este corresponde, cumpliendo con sus palabras y afirmaciones. (Lutero, 1520/2017, p. 40)

Tal enunciación de Lutero es fundamental para entender el traspaso de la gestión de la vida biológica del poder eclesiástico al poder secular, manifestando que la existencia biológica de los hombres únicamente les es propicia a los reyes, emperadores o príncipes, es decir, al poder soberano. En insinuaciones de Lutero, el rey es el único facultado para intervenir en el cuerpo, en el alma y en la libertad de los hombres para conducirlos por los senderos del cristianismo. Lutero afirma que la autoridad de los monarcas seculares es dada por Dios, los cuales se distinguen por castigar a los hombres malos y proteger a los hombres buenos. Por ello, es menester que estos monarcas guíen la corporalidad y el alma de los individuos, obteniendo estas potestades para la salvaguardia de todo el cristianismo, aun y por encima de la jerarquía eclesiástica. El poder secular tendrá que intervenir libremente y sin estorbos en los miembros del cuerpo entero del cristianismo, procediendo a castigarlos cuando así lo merezcan. A través de las leyes humanas y cristianas el príncipe podrá discernir el comportamiento de los individuos y será él quien defienda la naturaleza orgánica de los sujetos (Lutero, 1520/2018, p. 41).

El cisma reformista en el cristianismo fue un parteaguas para la administración del *bíos* desde la esfera pública. La creación del Estado moderno, tolerante de los postulados religiosos, representa la tercera relación entre vida y política que permeará en la modernidad, trasladando la gestión de la vida biológica desde el ámbito privado dirigido por la curia católica hasta el ámbito público dirigida por las instituciones estatales.

El pensador que sistematizó estas nociones como preludio para el ejercicio de la biopolítica fue Hobbes, quien entendió a la vida como "un movimiento de miembros cuya iniciación se halla en alguna parte principal de los mismos" (1651/2017, p. 125), por tanto, la vida ya no es en comunidad, ni la vida es dada y sostenida por dios, sino que depende de cada individuo en tanto que la vida concurre el desarrollarla orgánicamente. Similar interpretación tiene con respecto a la idea de libertad, ya que no es propiamente una potencia desarrollada en la *polis* como tampoco es una facultad inherente a la humanidad, sino que Hobbes la entiende como la ausencia de impedimentos externos a la voluntad, es decir, la facultad que tiene cada hombre para usar su propio poder como desee, en particular, para resguardar su propia vida en tanto que le pertenece.

Estas condiciones conllevarán a un conflicto permanente entre los individuos, debido a que todos estarán en igualdad de circunstancias, buscando, escudados en su libertad, el reclamar un poder sobre el resto, conduciendo a una situación de guerra al no existir un poder que constriña para respetar la vida y los bienes del conjunto. Tal contexto obligará a construir un poder que gobierne sobre la totalidad mediante un pacto como la transferencia mutua de derechos hacia un soberano que dará paso a un Estado civil, el cual podrá constreñir a quien viole este pacto, impidiendo a los contratantes atacar la vida y los bienes del resto, derivado del miedo a la violencia y a la muerte originados por el Leviatán.

El Estado moderno identificado en el Leviatán tendrá solo un objetivo superior, que será la protección de la vida biológica de los contratantes. Al revelarse este objetivo los súbditos no entrarán en contradicción al reducir sus voluntades a una sola que defienda ese propósito por medio de un representante soberano, aun cuando esto afecte a sus intereses privados. El soberano actuará siempre guiado por el propósito rector que es la preservación y defensa de la vida biológica. Este objetivo se cumplirá siempre y cuando se respeten las leyes civiles que guíen a los contratantes dentro del pacto con el soberano.

No obstante, detrás de estas leyes habrá una espada que obligará a que estas leyes se cumplan. La espada flotará constantemente sobre los contratantes en virtud de evitar que rompan las leyes que enmarcan su comportamiento y pongan en riesgo la vida de los individuos y del soberano. El gobernante será juez y policía sobre las opiniones, doctrinas, reuniones, conductas y conciencias de los súbditos para el resguardo de la paz y la vida de los hombres a través de la violencia.

La constitución del Estado civil será la culminación de la administración de las hostilidades propias del *bios* por medio de la política. Será el Estado quien medie el resguardo de la existencia, a través de la amenaza a la aniquilación de la vida biológica. Esto conllevará al traslape de la administración del bíos desde la esfera privada, a la gestión de esta existencia desde el ámbito público mediante la superposición de sus instituciones. Llámese familia, trabajo, sexualidad, reproducción, educación, salud, comunidad, identidad, etcétera, todas pasarán a ser parte sustancial del Estado, como herramientas para la deliberación sobre la vida y, por lo tanto, como parte del ejercicio de su poder. Aunado a lo anterior, los súbditos del Estado no serán sujetos que buscarán ser resguardados pasivamente, sino que constituirán al Leviatán a partir de su propia existencia. La vida de los ciudadanos fungirá tanto para defender al Estado de las amenazas externas, como para alimentar y constituir los órganos que regularán y administrarán la vida del resto de los ciudadanos. "Es indispensable para el Estado que mueras, debes morir, pues sólo con esta condición has vivido hasta entonces seguro" (Rousseau, 1762/2017, p. 53).

La gestión del bíos por parte del poder político se establecerá como el objetivo principal de la organización social moderna, justificando cualquier decisión de las instituciones públicas en favor de su defensa y desarrollando un embalaje institucional para su cuidado, protección y optimización, debido a que se habilitó a la gestión y protección de la vida como fundamento, justificación y legitimación de la autoridad política. Esto conllevará al Estado a intervenir en ámbitos como la reproducción, la natalidad y la mortalidad, la salud y los problemas pandémicos, el control y regulación de las conductas y los credos, así como en el sostenimiento económico de la vida misma. Los Estados modernos actuarán permanentemente sobre los sujetos, debido a que la intervención sobre la vida orgánica justificada en la protección de esta legitimará el ejercicio del poder político y lo salvaguardará, constituyéndolo mediante esta misma vida que lo integra y sostiene. Por el contrario, desatender este objetivo primario de la gestión del bíos pondrá en riesgo la composición y atribuciones del Estado, socavando el ejercicio de autoridad y minando las estructuras económicas que mantendrán a la existencia orgánica como la fuente de poder y riquezas en la actualidad.

La administración de la vida biológica para los Estados modernos se desarrolla a través de múltiples instituciones coercitivas, educativas, médicas, económicas, etcétera, dedicadas a normalizar y disciplinar esta existencia para obtener de su conducta, razonamiento y organización de los medios necesarios para conservar el gobierno sobre los sujetos. Así como en la antigüedad, el zoé se utilizó para justificar la autoridad de los eupátridas, los senadores, los emperadores, los reyes y los papas, así en la modernidad

el bíos será utilizado para justificar la autoridad del Estado sobre los individuos, que preocupado en proteger y satisfacer la vida de los hombres adquirirá de esta preservación de la vida orgánica las potestades para controlar su existencia finita.

La gestión y control del bíos se mantendrá en el centro de las relaciones de dominación en la modernidad, un ejemplo de ello serán las relaciones de producción, las cuales requerirán de la existencia biológica disciplinada, adecuada y vigilada para darle viabilidad al sistema económico. Esta se integrará al modo de producción como una mercancía, no obstante, diferente al resto, ya que esta le integrará valor en la producción, por lo cual de la gestión del bíos se obtendrá un usufructo que será apropiado por el capitalista del cual va a depender su ganancia. El disciplinamiento, control y vigilancia de la existencia orgánica de los hombres será fundamental para mantener al alza la tasa de ganancia. El capital desarrollará esta gestión del bíos, la cual no será posible sin la ayuda del Estado y sus instituciones que intervendrán en la administración de la vida de los sujetos para capacitarla, adecuarla, mantenerla saludable y castigarla de ser necesario, derruyendo cualquier traba a la existencia orgánica que impida su valorización en el mercado.

La satisfacción de las necesidades pasiones e intereses que proporcionará la masificación de las mercancías, difuminará la sola aspiración de una vida superior o virtuosa, la cual quedará desfigurada en occidente entre los preceptos religiosos del cristianismo en sus diferentes ramas, que impulsarán el ascetismo y el humanismo, así como los designios académicos que anhelarán la superación de los hombres a través de la razón. El capitalismo, así como la modernidad serán indiferentes al zoé. La existencia cualificada en la distribución, intercambio y consumo de mercancías por su naturaleza ética quedará relegada a un segundo plano en la esfera privada, en donde tales búsquedas de igualdad y justicia se reconocerán como filantropía que los hombres privados desplegarán para el bienestar de su espíritu.

Conclusión

Agamben (2003) interpreta a las nociones de bíos y zoé a partir de su objetivo el cual es desarrollar una dicotomía entre exclusión e inclusión como paradigma de las sociedades modernas. Esto puede interpretarse como la generación de un Estado de excepción implementado por el soberano como condición de su propia existencia, de modo tal que actúa dentro de una situación que está incluida en el ordenamiento jurídico; no obstante, esta inclusión se da desde la exclusión y resquebrajamiento del propio mandato jurídico que así lo constituye. Este mismo proceso se observa en la nuda vida, que a través por ejemplo del *homo sacer*, refiere a una existencia que está integrada en el

orden jurídico desde su exclusión como individuo, despojado de su humanidad, lo que conlleva a que cualquier hombre pueda asesinar sin recibir un castigo de por medio. Esta relación dicotómica es opuesta a la metodología dialéctica que se puede encontrar en el pensamiento de Aristóteles. De ahí que la interpretación tanto de bíos como de zoé que aborda Agamben en su planteamiento teórico esté desvinculado del proceso de pensamiento del filósofo griego, el cual concibe a la vida como una sola forma de existencia, solo diferenciada por la potencialidad de llegar a ser algo, por los grados que desarrolla el individuo para alcanzar la virtud al paso de la acción, la palabra y la razón.

El zoé reflejará la vida virtuosa desplegada en la esfera pública, como una existencia superior y ética dedicada a administrar los problemas de la comunidad para su salvación y mantenimiento. El zoé se expresará como una vida cualificada que se manifestará como superior a la del conjunto por sus cualidades religiosas, valerosas, de conocimiento, etcétera, y se legitimará para gobernar sobre los sujetos por sus virtudes, gestionando esta existencia para evitar que esta justificación de autoridad se difumine en la irrelevancia.

Esta supuesta existencia cualificada necesitó de instituciones gubernamentales para su cuidado y preservación, las cuales se desdoblaron desde el ámbito público en la antigüedad a través de los centros religiosos, las instituciones de participación política, las fuerzas armadas y las instituciones de enseñanza, las cuales, cercadas por las elites sociales y económicas constituyeron los dispositivos gubernamentales dedicados a legitimar unas determinadas relaciones de dominación. Pero esta vida virtuosa necesitó del bíos para su mantenimiento, entendiendo a estas como las capacidades de la existencia orgánica de los sujetos, es decir, de los elementos que constituyen a la naturaleza de los seres humanos como la corporalidad, la conciencia y la comunidad, elementos que trascienden a todos los individuos.

El bíos estará destinado a amparar la existencia finita de los individuos, por tal motivo, la satisfacción de las necesidades y placeres de los sujetos será el componente a privilegiar por este grado de vida que privilegia la conservación de la vida orgánica. Tanto el zoé como el bíos se complementan, lo relevante de este artículo es reconocer su vinculación con el ejercicio del poder político y los dispositivos creados por este para anteponer un determinado grado de vida a tratar con el fin de salvaguardar ciertas relaciones políticas hegemónicas en cada momento histórico.

En las ciudades antiguas de Grecia y Roma la vida que importaba para la constitución y legitimación del poder político era la vida cualificada, el zoé, de ahí que su gestión desde el ámbito público a través de las ceremonias religiosas y las instituciones públicas determinarán la participación de los individuos en la ciudad-Estado. Tales relaciones de dominación centradas en el zoé se modificaron con el advenimiento de los cultos místericos cristianos y con la caída del Imperio romano occidental. La vida virtuosa estuvo condicionada no ya

por la dirección familiar o por la participación en las asambleas públicas, sino más bien por el virtuosismo desarrollado a través del seguimiento y la comprensión de las prácticas mistéricas cristianas. En el acercamiento a los sacramentos del único Dios verdadero se encontraba la semilla para la salvación eterna y para la dirección de los hombres en la tierra, lo que determinaba ahora la existencia cualificada de los hombres.

El cristianismo, al mismo tiempo que aseveró la vida virtuosa derivado del seguimiento a las leyes y liturgias cristianas, apuntaló a las monarquías occidentales y estableció una sacralización del bíos que se mantuvo recluido en la esfera privada, convirtiéndose en fundamental para manifestar la dominación del clero sobre su rebaño. El control, supervisión y fiscalización que realizó el clero bajo secular sobre el bíos a través de los sacramentos y las leyes religiosas permitió afianzar su autoridad piadosa y civil por más de diez siglos. La potestad de los prelados para decidir sobre el comportamiento, la razón y la organización comunitaria de los hombres con respecto a la educación, la sexualidad, el trabajo, la economía, etcétera, permitió que estos mantuvieran un mando sobre los hombres y sobre las poblaciones, los cuales observaban a su pastor como el guía hacia una existencia celestial. No fue sino hasta el cisma protestante dentro de la propia iglesia católica que el poder eclesiástico perdió su autoridad para dirigir sobre el *bíos*, siendo el luteranismo el impulsor para que tales gestiones de la existencia biológica fueran traspasadas al poder soberano.

Para la modernidad la existencia biológica de los hombres se convirtió en sacra, no solo por ser supuestamente una creación de origen divino como se creía en la escolástica cristiana, sino sobre todo porque a través de ella, de su administración, vigilancia y optimización es que se aseguró el progreso humano. Medido a través de variables como la satisfacción, la felicidad, la natalidad, la mortalidad, la riqueza producida y acumulada, la seguridad y los adelantos médicos, el progreso humano defendido por la modernidad fue determinado a través de la gestión, administración y disciplinarización de la existencia biológica de los individuos para su utilización como una herramienta imprescindible para asegurar el poder político y económico de la contemporaneidad, reconociendo a estos fenómenos como parte integral del desarrollo biopolítico.

Referencias

[1] Agamben, G. (2003). *Homo Sacer*. Pre-textos.
[2] Ario Dídimo. (1995). *Fragmentos*. Gredos. (Original publicado 27 a. C.).
[3] Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Paidós.
[4] Aristóteles. (1985). Ética Nicomáquea. Gredos. (Original publicado en fecha desconocida).
[5] Aristóteles. (1992). *Política*. Gredos. (Original publicado en fecha desconocida).

[6] Biblia Reina Valera. (2009). *La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días*. Herder.

[7] Borisonik, H. y Beresñak, F. (2012). "Bíos y Zoé: una discusión en torno a las prácticas de dominación y a la política". *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía, 13*, 82-90. https://raco.cat/index.php/Astrolabio/article/view/256227

[8] Cicerón. (1987). *Del supremo bien y del supremo mal*. Gredos. (Original publicado 45 a. C.).

[9] Cicerón. (1993). *La naturaleza de los dioses*. Gredos. (Original publicado 45 a. C.).

[10] Claveras-Pérez, R. M. (2007). *El concepto de vida en Aristóteles*. Punto Rojo.

[11] Diógenes Laercio. (2007). Vidas y opiniones de los filósofos ilustres. Libro VIII. Alianza. (Original publicado en fecha desconocida).

[12] Epicteto. (1993). *Disertaciones por Arriano*. Gredos. (Original publicado en fecha desconocida).

[13] Foucault, M. (2014). *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica.

[14] Hesíodo. (1978). *Teogonía*. Gredos. (Original publicado en fecha desconocida).

[15] Hobbes, T. (2017). *Leviatán o la materia forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Fondo de Cultura Económica. (Original publicado en 1651).

[16] Lutero, M. (2016). *La libertad cristiana*. Independently Published. (Original publicado 1520).

[17] Lutero, M. (2017). *Manifiesto a la nobleza cristiana de la nación alemana*. Mexicanos Unidos. (Original publicado 1520).

[18] Lutero, M. (2018). *La cautividad babilónica de la Iglesia*. Mexicanos Unidos. (Original publicado 1520).

[19] Marsilio de Padua. (1989). *El defensor de la paz*. Tecnos. (Original publicado 1324).

[20] Mas-Torres, S. (2003). *Ethos y pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*. Istmo.

[21] Morán, G. M. (2003). *Los laberintos de la identidad política. Religión, nacionalismo, derecho y el legado de las culturas imaginadas de Europa. Del cristianismo como identidad cívica a la génesis de la identidad nacional*. Dykinson. https://www.jstor.org/stable/j.ctt1k231ts

[22] Plutarco. (s.f./1995). *Obras morales y de costumbres VII*. Gredos

[23] Rousseau, J. J. (2017). *El contrato civil*. EMU. (Original publicado 1762).

[24] San Agustín. (2017). *Ciudad de Dios*. Porrúa. (Original publicado en fecha desconocida).

[25] San Benito. (2010). *Reglas de San Benito*. Biblioteca de autores cristianos. (Original publicado en fecha desconocida).

[26] Teodoreto de Ciro. (1996). *Curación de las enfermedades griegas, última apología contra el paganismo*. Alianza (Original publicado 439).

[27] Tomás de Aquino. (2003). *Del ente y de la esencia. Del reino*. Losada. (Original publicado en fecha desconocida).