

## **Bio-oiko-política. Aportes para una genealogía del ambiente desde una lectura biopolítica.**

*Aldo Enrici\**

### **Resumen**

El siguiente artículo propone discutir si se puede establecer un camino intelectual hacia una biopolítica de la naturaleza o del entorno. Dicho menos vulgarmente, una política del gobierno de la vida más allá de lo humano, tratando de pensar en una biopolítica, cruzando el ámbito de la vida pública humana, avanzando sobre la esfera del ambiente. Nos referimos a una *bio-óikos-política*, preocupación que puede extraerse de los mismos discursos ensayísticos de Michel Foucault, especialmente, en su lectura de la ilustración y de los discursos. Por otro lado, la lectura de la *exceptio* de la nuda vida de Giorgio Agamben desde su propuesta de “excepción”, así como desde su seguimiento de las conferencias de Foucault. A partir de ellos se propone la noción de *bio oikos*, como campo abierto, noción precautoria y constante, también como nuevo paradigma de gubernamentalidad.

**Palabras clave:** bio-política – ambiente

## Encuadre teórico-metodológico

Para Foucault hay una dirección hacia la respuesta a la pregunta por la biopolítica. Se trata de la aparición de la noción de población y del cambio de gubernamentalidad, destinada ahora a “dejar vivir” en lugar de quitar la vida o “hacer morir” como ejercicio demostrativo de poder (Foucault, 2000). Para Agamben por su parte el hombre ha sido pensado dentro de la diferencia entre lo humano, *bíos*, y lo animal, *zoé*, mediante una “máquina antropológica” que produce la excepción por la que la vida queda anulada. Una vida separada de lo público, “vida desnuda excepcional sobre la que se actúa” (Agamben, 2007: 6). Nos aventuramos a exponer que la excepción de la *zoé*, equivale a una falta de hospitalidad ecológica. Antes de que la cuestión apareciera Kant indicará, al abordar la pregunta por la *Aufklärung*, la aceptación de la autoridad de algún otro para conducimos en los dominios en los que es conveniente hacer uso de la razón” (Foucault, 1999, p. 337). Ese “algún otro” puede hacer alusión actualmente a la razón ambiental. Una razón no discutida desde que los griegos priorizaran el *Kósmos* en simpatía con la *Pólis*, sin actuar sobre el *óikos* como si fuera un estado de excepción permanente.

## Pensar sobre sí mismo. El velorio de Foucault

Frente al libro, la publicación de los textos ensayísticos, conferencias, entrevistas, en el caso de Foucault, es rescatada a partir de la cuestión de si puede reflexionarse hasta dónde es posible pensar de diferente forma lo que se está pensando. Otro uso del placer de pensar otorga otro pensar el placer, liberados del libro incorruptible, entre las dos tapas que buscan extinguir el tema para siempre. Los libros invocan temas que también se protegen y blindan en el cierre de todo libro: su índice, su cerradura con nombre y apellido. La diferencia posible es hallable entre el libro que agota la temática y el “libro libre”, recolectado o construido desde la libertad compilatoria. El agobio del trabajo finalizado y no posible de cambiar o recrear. Los textos separados en revistas, conferencias, debates y entrevistas, como una preferencia por el afuera.

Vayamos a un momento diferente de los que suelen evocarse de Foucault. Foucault muere en 1984. En su velatorio, ante el cuerpo, están George Dumezil, Simone Signoret, Yves Montand, Claude Mauriac y tantos otros. Hay una carta que se lee de su “amigo de largo aliento”, Gilles Deleuze, algo que se reseña, la palabra, la de la amistad, desdoblada en la voz de Deleuze, que lee un texto escrito por Foucault<sup>1</sup>. Un texto que ya es “texto”. Ese texto, perteneciente a *El uso de los placeres*, indica que se apunta a dirimir

---

<sup>1</sup> Ángel Gabilondo tiene a cargo la compilación y edición de estos textos libres de Foucault, en la interface ética, estética y hermenéutica. El capítulo introductorio es acerca de la creación de modos de vida. Para esto la imagen que evoca es el velorio de Foucault, en el patio trasero de la clínica neurológica de la *Pitié Salpêtrière* donde había fallecido. En ese lugar la enfermedad lo había trastornado neurológicamente. Una simple ceremonia donde, Foucault era nada más que cuerpo, parte de la *zoé*. Allí había trabajado buscando documentación para *la historia de la locura*. Charcot se debatía, en sus momentos, en esos pabellones esperando alguien que piense diferente. Citaremos por tanto a Foucault, cuando sea el caso de textos compilados, el número de capítulo al que nos referimos de esa compilación, con un guión seguido al año, que es 1999.

no lo qué es la filosofía hoy -quiero decir la actividad filosófica- sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo (Foucault, 1984)<sup>2</sup>. Lo interesante son esas formas de racionalidad que el sujeto se aplica a sí mismo. La cuestión, como plantea Ángel Gabilondo, no es, sin más, cómo el sujeto humano se da, así como el objeto de un saber posible, sino a través de qué formas de racionalidad, de qué condiciones históricas y del precio de decir la verdad sobre sí: “Una historia crítica del pensamiento implica una historia también del sujeto y de la razón en la que la cuestión es la de cómo puede decirse la verdad sobre sí mismo” (Gabilondo, 1999, p. 14).

Qué podemos pensar, parece preguntar Michel Foucault, en tanto amarrado: a los diversos sujetos, de placer, de verdad, de poder, de ficción en todos los “atrapamientos” en que se puede caer encarcelado, como sujeto de prisión y vigilancia o “sujeto de vida”, en todas las escapatorias posibles. Escapatorias del habla, de lo dicho, del libro, de lo escrito.

Giorgio Agamben rastrea a Michel Foucault en el tratamiento de la problematización del autor como gesto de catecúmeno y admirador, de conferencia en conferencia, descubriendo cómo va cambiando el eje de las mismas, en su extenso recorrido por Universidades de Estados Unidos. Se detiene en la referida a “qué es un autor” emitida en Búfalo, aunque ya leída públicamente como profesor del Centro Universitario Experimental de Vicennes. La llegada de Foucault a la Universidad de Búfalo, Estados Unidos, le permite a Agamben advertir la tensión entre el “autor función” y el “autor individuo real” ante la necesidad de estar en una escritura no delimitada por el libro, sino adecuándose a la exigencia de la conferencia según el autor, que a menudo se nos aparece como algo tratado, o como un tratado (Agamben, 2009).

### **Sobre los cuerpos y las poblaciones.**

El primer tema biopolítico en importancia refiere al estilo de vida, y es el último que trató Foucault, o al menos el de sus últimos días, en mayo de 1984, ya bastante agotado (Gabilondo, 1999, p. 24), en su entrevista con Barbedette y Scala. Los entrevistadores resaltan la cuestión de estilo en la escritura de Foucault, quien aparece más claro y profundo en sus últimas expresiones. Foucault se expresa contrario a la creencia de que el estilo de vida, un estilo selecto, debía expandirse hacia todos. El estilo de vida pertenece al interior, a una generación dogmática para ser practicada, no es una costumbre pública. Así en los antiguos había varias formas de libertad: la libertad del jefe de estado, o del jefe del ejército, no tenía nada que ver con la del sabio. En la época de

---

<sup>2</sup> La expresión corresponde Foucault, aunque es usada por Ángel Gabilondo rescatándola de la página de despedida de Gilles Deleuze a su amigo Michel Foucault. Si utilizamos la traducción propia a partir del texto en francés, *L'usage des plaisirs*, la expresión se completaría: “ y si, en lugar de legitimar lo que ya se sabe, consiste en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otra manera encarando posteriormente una posible problematización comedianta sobre el orden y la imposición de la verdad. Siempre hay algo irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua; pero es su derecho explorar lo que, en su propio pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño”.

Séneca, y con más razón, en la de Marco Aurelio, debía valer, eventualmente para todo el mundo; jamás era cuestión de ella hacer una obligación para todos. Era un asunto de elección para los individuos; cada uno podía llegar a compartir esta moral. De modo que incluso es muy difícil saber del todo quién participaba de esta moral en la antigüedad y bajo el imperio. Así pues, “estamos muy lejos de las conformidades morales cuyos esquemas elaboran los sociólogos y los historiadores, dirigiéndose a una supuesta población media” (Foucault, 1999, p. 338).

La libertad está muy lejos de una emancipación de clase, pues se trata de eludir toda organización de clases a nivel social, a partir de promedios conductuales. Si se escribe, el primer lector debe ser el sí mismo. Se escribe para mejorar antes que para disfrutar, lo cual fue poco obedecido en la antigüedad (Gabilondo, 1999, p. 24).

El siglo XVIII manifiesta algo capital en Europa. El poder no se ejerce simplemente sobre los súbditos, tal como era la tesis de la monarquía, según la cual existe el soberano y los súbditos. Se descubre que el poder se ejerce sobre la población, la que no es apenas un grupo humano numeroso, sino

*“seres vivos atravesados, mandados y regidos por procesos y leyes biológicas (...) [entonces] el poder se debe ejercer sobre los individuos en tanto que constituyen una especie de entidad biológica que se debe tomar en consideración, si queremos utilizar a esta población como máquina para producir, producir riquezas, bienes, para producir otros individuos” (Foucault, 1999, p. 246).*

Hay dos épocas del poder, una historia del poder con dos segmentos claros en Europa. Antes no había más que súbditos o sujetos jurídicos, a los que por otra parte se podía quitar los bienes y también la vida. Ahora hay cuerpos y poblaciones. El poder se hace materialista. Deja de ser esencialmente jurídico. Deja de regularse por leyes, más bien se trata de crear dispositivos de fluidez. El cuerpo y la vida son más reales. La sexualidad ha sido un elemento capital que articula las disciplinas individuales del cuerpo y las regulaciones de la población. Foucault insiste en que se puede comprender cómo la sexualidad de los adolescentes en el siglo XVIII se convierte en problema médico. Es casi

*“un problema político de primera importancia, ya que a través y bajo el pretexto de ese control de la sexualidad se puede vigilar a los colegiales...la política del sexo va a integrarse dentro de toda esa política de la vida que llegara a ser tan la bisagra biopolítica en el siglo XIX” (Foucault, 1999, p. 247).*

### **La visualización de la biopolítica en el siglo XVIII: Kant leído por la biopolítica**

Para Foucault hay una respuesta a la pregunta por la biopolítica antes de que la pregunta aparezca. A diario se hacen preguntas difíciles en un periódico para que

respondan los lectores. Uno de esos lectores responde a ese periódico, el *Berlinische Monasschrift*. El periódico preguntaba por la ilustración, –*Was ist Aufklärung?*–. Resultó ser que Immanuel Kant respondió como lector. Foucault comenta este texto de Kant con innegable tendencia a pensar que Kant da en la tecla biopolítica antes que cualquiera. La respuesta kantiana no resplandece, como resplandecen otras respuestas de época que mencionan una aurora o una radiante felicidad, un resplandor, sino que piensa la ilustración como desenlace. Esta “salida del lazo” que caracteriza a la *Aufklärung* es un proceso que nos saca del estado de “minoría de edad”. Por “minoría de edad” Foucault entiende cierto estado de nuestra voluntad, “por la que aceptamos la autoridad de algún otro para conducirnos en los dominios en los que es conveniente hacer uso de la razón” (Foucault, 1999, p. 337).

La “salida del lazo” consiste en un proceso que nos saca de la minoría de edad. La minoría supone que estamos dependiendo de alguien que actúa por nosotros, como un rey, un médico o un libro, un consejero espiritual. Todos reemplazan nuestra inteligencia. Existe, no obstante, una consigna que nos lleva a salir, *aude saper* –“ten la audacia de saber”–. Hay dos condiciones para llegar a la mayoría de edad; se trata tener en cuenta, de distinguir éticamente, cuándo se trata de obediencia y cuándo se trata del uso de la razón. Ambas cosas, Kant las define como condiciones esenciales para que el hombre salga de su minoría de edad, citando una expresión muy característica: “obedeced y no razonéis”. Muy típico de la cuestión militar o eclesiástica. La humanidad será mayor cuando ya no tenga que obedecer, sino cuando entienda que obedeciendo se podrá razonar *Räzonieren*, o resistir tanto como se quiera. Razonar, palabra utilizada por Kant, según Foucault “no se refiere a un uso de la razón sino a un uso de la razón en el que ésta no tiene otro fin que ella misma”, por tanto es *Räzonieren* en cuanto “razonar por razonar”, fin en sí mismo, como algo que se satisface con su uso (Foucault, 1999, p. 339). Kant genera ejemplos que son comunes, simples, como pagar los impuestos y protestar por el régimen tributario. Eso es lo que caracteriza el estado de mayoría de edad. También sucede cuando se es “pastor de almas”. Colaborar para que funcione una parroquia no es algo que pueda discutirse, pero discutir los dogmas sí, largamente. Pensar lo que se quiera con tal de que se obedezca como se debe.

La razón debe ser libre en su uso público pero en su uso privado dogmática. El hombre hace uso privado de la razón cuando se es instrumento de una finalidad general de la sociedad. Estaríamos aquí ante un antecedente de la población tal como lo entiende Foucault. No se puede pensar cuando se decide dentro de un engranaje de una máquina. Cuando la razón tiene “una finalidad sin fin” sí lo puede hacer como goce estético, como placer.

Foucault va hacia la confluencia de la reflexión crítica y la reflexión sobre la historia que aboga Kant. Una reflexión de la historia conjuntamente con un análisis singular del momento en que se escribe. Un análisis actual íntimo de ese momento determinado, pero una historia que puede “ontologizarse” libremente:

*“Se puede reconocer en el punto de partida el esbozo de lo que se podría llamar la actitud de modernidad...cabe preguntarse si la modernidad constituye la continuación de la ilustración o ver ahí una ruptura respecto de los principios fundamentales del siglo XVIII” (Foucault, 1999, p. 341).*

Más que un período la modernidad sería una actitud consecuente con la ilustración, un *ethos*, un modo de relación con respecto de la actualidad, con la luz que puja y que obsesiona y trastorna.

Frente a lo fugitivo de la modernidad, la actitud de modernidad no es aceptarla. Recobrar algo eterno que no está más allá del instante presente, ni tras él, sino en él. Esta actitud sería la que permite salirse del dominio del cuerpo y de la especie. En la modernidad se distingue, se capta “lo heroico del momento presente... una voluntad de heroizar el presente” (Foucault, 1999, p. 342). La modernidad encuentra en los trajes negros la relación esencial que la época mantiene con la muerte. La belleza poética como sepultureros, cuando celebramos el gran entierro, el gran entierro de todo momento. Esta heroización se vuelve irónica. No se trata de mantener el momento coleccionista y paseante curioso y moderno (*flanèur*). Va, corre, busca, con una vista más general distinta del placer fugitivo de la modernidad para extraer lo poético de la moda<sup>3</sup>. El “moderno” parte alejado de sus secretos, de su verdad escondida, para lo cual deber buscarse en el veloz cambio. El dandi hace de su cuerpo, de sus sensaciones, en su existencia, una obra de arte (Foucault, 1999, p 344). Esta actitud del cuerpo obligado a crearse para romper la mirada estadista de la generación biopolítica de poblaciones:

*“Le caractère de beauté du dandy consiste surtout dans l’air froid qui vient de l’inébranlable résolution de ne pas être ému; on dirait un feu latent qui se fait deviner, qui pourrait mais qui ne veut pas rayonner. C’est ce qui est, dans ces images, parfaitement exprimé”<sup>4</sup>.*

### **Hacia una biopolítica de la naturaleza**

El discurso biopolítico que aborda la población humana, que estudia e interviene en la vida del ambiente, entendido como un universo total y armónico que se puede articular a la ecología. En una comprimida cuestión diremos que la inquietud es si se puede establecer un camino hacia una biopolítica de la naturaleza, o dicho menos toscamente, una gubernamentalidad del ambiente. La población es el objeto de estudio y ordenación, que hace del estudio de la vida, el lenguaje y el recurso humanos, una

<sup>3</sup> Como ejemplo de modernidad Baudelaire pondera a Constantin Guys, en apariencia un paseante que hace de lo bello algo más bello. La modernidad es captada no como relación con el presente sino como relación consigo mismo, en este sentido se asemeja a la ilustración kantiana.

<sup>4</sup> “El carácter de belleza del dandi consiste sobre todo en el aire frío que proviene de la inquebrantable resolución de no emocionarse; se diría un fuego latente que se deja adivinar, que podría pero que no quiere irradiar. Eso es lo que, en estas imágenes, está expresado perfectamente”.

necesidad. Su avance en cuanto al desarrollo de estos estudios se ajusta sensiblemente al logro de desarrollos en la población tendientes a fortalecer el gobierno. El mercado no es más que un test de la marcha biopolítica, una prueba que evalúa hasta dónde puede dejarse en libertad la discusión.

La advertencia de desequilibrio entre población y recursos naturales se intensifica en el siglo XIX, aunque en el siguiente siglo se agudiza ante el uso de recursos de forma excesiva o el crecimiento desmedido de la población, como si fuera consecuencia de la biopolítica. Pero también es una advertencia para incorporar a la gubernamentalidad de las poblaciones donde dichos discursos “problematizan el ambiente global como un nuevo ámbito de conflicto político social” (Rutherford, 2000, p. 165). El “hacer nacer” es una propuesta liberal que tiene como fin grandes poblaciones que prodigan consumo, escolaridad, ejércitos, necesidad de más recursos. Pero en demasía, sin límites, preguntaremos al modo de la Ilustración cómo hacer para que una población se torne un pueblo lúcido de su poder sobre esos recursos y reconozca el contexto ambiental de los mismos.

### **Nacimiento de la *bio-oiko-política***

La ecología podría verse como despliegue bioeconómico de mantenimiento de fuerzas que habrían sido atacadas desde una economía humana de poca escala en la planificación a largo plazo y antropocéntrica, como ingeniería social encargada de disponer y permitir el cuidado de sí de los ecosistemas. Aunque la investigación científica y, especialmente tecnológica continúe proporcionando el material para fundamentar políticas en función de la regulación industrial, en el plano jurídico legal, se instituyen nuevas formas de gubernamentalidad ecológica en tanto acciones de gobierno no dirigidas a la población sino al ambiente en tanto derecho humano. No es más que asistir al comienzo de la bio-oiko-política, donde, nuevamente, el desafío de la Ilustración como la ve Kant, aparece como audacia de saber dentro de marcos de gubernamentalidad indiscutidos. Frente a lo ambiental en cuanto *contexto de lo humano en constante vinculo relacional con lo humano*, estaríamos nuevamente abiertos al derecho como fuente de vigilancia, y al panóikos como fuente de mirada. Se mira a todo como al sobre la que se puede discutir respetando pautas, puesto que se busca descender el grado de conflicto al que se encuentra asociada. La acción sobre su entorno ha generado un proceso de degradación progresivo, un incremento de impactos impuestos al medio ambiente como resultado del desarrollo industrial científico y tecnológico. Ya no hay enemigos sino riesgos ambientales (Beck, 2002).

La principal manifestación de los daños que el hombre produce sobre el medio ambiente se ha concretado en la figura de la contaminación, que se define como “la introducción por el hombre de sustancias o energía en cualquier sector del medio

ambiente, susceptible de generar efectos nocivos”<sup>5</sup>. Desde esta expresión estamos todavía en la *Ausgang*, en el escape: debería suspenderse toda producción tecnológica, empezar de nuevo, esperar que el no vuelva a peligrar, aguardando que en la repetición se irradie la diferencia a la que queremos asistir y de la que queremos aprender.

Ante este despliegue de un ethos antro-po-ético, ante tanta neutralidad en el trato con el mundo extrahumano, y ante tanta técnica vinculada al ámbito de la necesidad, de modo en que *lo ético que estaba referido al hombre con su prójimo*. La moral kantiana distintiva en la universalización de la obra, “obra de tal modo que el principio de tu acción pueda ser plasmado como máxima universal”, debe traducirse, ahora, por una nueva fórmula “obra de modo que no se incida de ningún modo en la conversación del hombre con la naturaleza, o que la acción fundamente una realidad compatible con la vida” (Jonas, 1995, p. 28). La responsabilidad política es hacer que siga siendo posible una política futura. La preocupación es que lo sublime, sin medida, incalculable, en el entendimiento kantiano, cobre mayoría de edad. Respetar extremadamente lo sublime con la libertad de criticarlo<sup>6</sup>. Se considera valioso el aporte del pensamiento filosófico a disciplinas con un desarrollo actual destacable como la historia, la antropología cultural, la ciencia política, los debates ambientales lo cual solicita la apertura de un camino de discusión sobre filosofía de la historia, filosofía política, filosofía del arte, filosofía de la cultura, eco filosofía. Más que la conciencia de un brusco apocalipsis, predomina el sentimiento de un deterioro gradual, resultante del creciente peligro presentado por los riesgos del progreso técnico global y su utilización inadecuada. Hasta ese entonces, el alcance de las prescripciones éticas estaba restringido al ámbito de la relación con el prójimo en el momento presente. Era una ética antropocéntrica y dirigida a la contemporaneidad. La moderna intervención tecnológica cambió drásticamente esa plácida realidad al poner la naturaleza al servicio del hombre y susceptible de ser alterada radicalmente. De ese modo, la comunidad política pasó a tener una relación de responsabilidad con el ambiente a través de su arte, su cultura y su acción política. Además de la intervención en la naturaleza extrahumana, es grave la manipulación del patrimonio genético del ser humano, que podrá introducir alteraciones duraderas de consecuencias futuras imprevisibles. Resulta imprescindible una propuesta ética, que contemple no sólo la persona humana, sino la naturaleza también (Siqueira, 2001).

### **De la zoé al oikos. De Aristóteles a Agamben**

---

<sup>5</sup> Extraemos esta definición del artículo 1.4 de la convención sobre derechos del mar de 1982, ONU se define la contaminación del medio marino, que fue firmada en Montego Bay. Entra en vigor en 1994.

<sup>6</sup> La obra de Hans Jonas está hoy en el centro del debate ecológico. Hans Jonas ha tenido una “fama póstuma”. En vida, lo obscureció un “optimismo tecnológico” muy propio del progresismo político. Jonas tuvo en vida tres tipos de impugnaciones: los marxistas que creían en el principio utopía (Bloch), los utilitaristas que ven en la crisis ecológica sólo un momento pasajero pero que se arreglará con “más” ciencia y, finalmente, los existencialistas que sólo consideraban importantes los problemas individuales y veían cualquier apelación a lo colectivo sólo el aspecto político (el famoso “compromiso”) pero desgajado de una consecuencia ecológica. No pudo ser comprendido porque marxistas, utilitaristas y existencialistas son producto de la sociedad industrial y él, en cambio, se sintió fuera de esa tradición.

Aristóteles establece una demarcación entre lo que se encuentra dentro y fuera de la *Pólis*: la zoé, el ambiente, la biósfera, el entorno, podríamos decir hoy, es excluida de ella y recluida en el ámbito no-libre del *oikos*, presumimos que en un sentido extenso, como “hacienda”, “territorio” en un sentido ordenado. La política surge precisamente a través de esta exclusión, ya que a partir de ella se da el paso hacia una vida cualificada que es caracterizada por la acción libre con miras al vivir bien. La división aristotélica de *zoé* y *bíos*, encuentra después su paralelo en la separación de las teorías contractualistas entre un ámbito pre-político y uno político. Generalmente se deriva de este hecho que la existencia de la política está determinada por la exclusión de la vida natural. Pero, además, aborda que esta concepción de la política está asociada, desde Aristóteles, a la idea misma de humanidad. En cierto sentido, lo propiamente humano sólo es tal en el ámbito de la esfera pública. La salida de la animalidad del estado preexistente al político permite el ingreso a una vida cualificada<sup>7</sup>.

Vale de mucho el pensamiento de Agamben, por cuanto no busca mostrar un desplazamiento entre el clásico poder soberano y el biopoder, tal como lo hizo Foucault. Precisamente, el hecho de que la *exceptio* de la nuda vida sea el núcleo originario del poder soberano, implica que biopolítica y soberanía son inseparables. Siguiendo la idea de Karl Schmitt de que soberano es aquel que puede decretar el estado de excepción, Agamben ha señalado que el estado de excepción se ha convertido en la condición permanente de la política actual. La teoría política clásica señala que uno de los orígenes del estado de excepción se encuentra en la figura romana del *dictador*, que ejercía poderes casi ilimitados durante un lapso que el senado considerara suficiente para superar el estado de necesidad o calamidad que motivaba la solicitud a un ciudadano notable para que asumiera tal magistratura. Otro límite impuesto a esa magistratura era que el *dictador* no podía modificar las leyes fundamentales, puesto que no ejercía un poder soberano originario sino uno delegado por el senado (Agamben, 2003). Estos dos límites –lapso prefijado e imposibilidad de modificar la Constitución- son, junto con la inviolabilidad de los derechos humanos, características habituales de los actuales estados de excepción, de sitio o de conmoción, que están tutelados en la mayoría de las Constituciones democráticas del mundo<sup>8</sup>.

Aristóteles, en su búsqueda del origen de la sociabilidad humana que llevará como cumbre a la ciudad (*polis*), alude a su condición de unidad básica de subsistencia que se caracteriza por compartir el mismo alimento y vivir bajo el mismo techo. La pareja humana se diferencia de los animales en que no sólo se une para la procreación, sino

---

<sup>7</sup> Cuando se hacen referencias a la política de los griegos y aquella de los modernos, no se busca establecer igualdades borrando las particularidades de cada época. Es obvio que existe una marcada diferencia entre la manera como Aristóteles concibe la política y la ruptura que Hobbes realiza en los inicios de la modernidad, Hobbes, Thomas. Pero, para efectos de la argumentación, tenemos en cuenta que Agamben sostiene que ambas formas de concebir la política terminan por tener una base en común, en la medida en que se fundan sobre la exclusión de la vida natural.

<sup>8</sup> El Caso paradigmático en el estudio Agamben es la suspensión indefinida de la Constitución de Weimar por Hitler en el momento en que asumió la Cancillería. Hitler usó el estado de excepción permanente para legitimar una serie de medidas –entre ellas la llamada solución final de los campos de concentración- que acaso no hubiera podido ejecutar tan expeditamente sin los poderes plenos de la excepción, que lo liberaban de los límites impuestos en la política ordinaria por las garantías constitucionales.

también “para los demás fines de la vida” (Aristóteles, 1992a, 1161a16-29)<sup>9</sup>. Esta comunidad humana básica recibe en griego el nombre de (u *oikia*), palabra sin equivalente en castellano, y que ha sido normalmente traducida como “casa”, “hacienda” o “familia” y, por qué no, “ambiente”. Términos muy limitados, que apenas llegan a definir partes del concepto griego, sin alcanzar el significado de la acepción general de la palabra. El término era ya de por sí bastante amplio y ambiguo en griego. De este modo, podía ser utilizado para referirse a esta célula básica de la sociedad griega en su conjunto, pero también separadamente, dependiendo del contexto, en las diferentes acepciones que, como hemos indicado arriba, son traducibles al castellano. Es decir, que también puede designar sólo al espacio físico de la casa en una ocasión; en otra, a las propiedades; y en otras, a la familia (Aristóteles, 1992b: 1253b1-11); la casa de Aristóteles alude a la vivienda y las propiedades; la mujer, al germen de la familia; y el buey de labranza, a la agricultura como sustento básico y la mano de obra, aquí animal, otras veces esclava.

El concepto de *óikos* se opone de *campo*, como extremo antípodo. Campo de reconciliación, de reencuentro de la *bíos* con la *zoé*: *Exceptio* de la *exceptio*. Devenida *nuda vida*, el campo de concentración que nos espera. La doble excepción se marca en un *hiper panoikismo*, en el que todos tememos que el mínimo error desate el máximo horror ambiental. La relación de exclusión es verdaderamente una *exceptio*. Por eso, para mostrar que la vida siempre ha estado incluida en la política, Agamben se detiene en un análisis conceptual de la estructura de la excepción. La excepción soberana es “el dispositivo original a través del cual el derecho se refiere a la vida y la incluye dentro de sí por medio de la propia suspensión” (Agamben, 2004, p. 24). Esto se observa claramente en uno de los usos del paradigma del “campo de concentración”. El campo de concentración es un fenómeno histórico singular, aplicado por Agamben como una radicalización de la biopolítica que siempre ha estado en el centro de la soberanía. El concepto de “campo” puede ser entendido a partir de las categorías que están a la base de la fundación de la política occidental, porque él es el riesgo extremo de seguir pensando una política que esté fundada en la excepción de la nuda vida. El humanismo amansador y domesticador marcha como el “poder subrepticio del antropotecnicismo”. El desafío actual sería por lo tanto tratar de encontrar una clausura a estas antropotécnicas biopolíticas. Cuando la excepción (el estado de excepción) se convierte en regla se genera el “campo de concentración” –o los variados tipos de dictaduras (Agamben, 2003)-, el espacio en el cual se reúnen lo que desde Aristóteles permanecía separado: la vida biológica de los individuos, *zoé*, y su vida política, *bíos*. El “campo” crea *nuda vida*, algo que no es ni vida ni muerte, una vida que ya no es la vida del resto de los mortales sino una vida animal con restricción para la *zoé* pero que todavía no es muerte. Esta *nuda vida* es la auténtica condición terrible de la política moderna. El hombre no es, ni ha de ser o realizar

---

<sup>9</sup> Citamos a Aristóteles de acuerdo al modo clásico, a dos columnas de las obras conservadas de Aristóteles: nombre de la obra, libro, capítulo, página de Bekker, columna (la columna se indica con una "a" o una "b"), renglones.

ninguna esencia, ninguna vocación histórica o espiritual, ningún destino biológico. El estado de excepción se ha convertido en la condición permanente de la política actual.

El medioambiente debe ser reordenado, en cuanto “estado de excepción”, *zoé* privada de *bíos publica*, respecto al cuidado de la interrelación del hombre con su entorno en virtud a su futuro sostenible y a su pasado memorable, lo cual abre la puerta de lo mantenible, como *hipokéimēnos*, sostén ligado al futuro sostenible y articulado al pasado. El medioambiente yace en excepción, especialmente el reciente pasado tecnológico, envuelto en un error interpretativo: una naturaleza indomable y una humanidad salvaje, a las que había que detener y controlar: el agua, el fuego, los volcanes, la tierra, pueden hacer feliz al hombre que entiende la lucha y la necesidad de mayor progreso como de mayor amistad. Colón se asombra ante la presencia de caníbales en el Nuevo Mundo. En aquel momento se soñaba con seres maravillosos y mundos mejores. Primero la palabra y luego la realidad para generar un mito. Sucede como si la realidad abriera un aura que hay que alcanzar para descubrirla: “*First the Word, then the object. It was in this immutable order that the legend of the cannibal was transmitted and orchestrated*” (Lestrinant, 1997, p. 33)<sup>10</sup>.

Se puede interrogar al presente para intentar descifrar en él los signos anunciadores de un acontecimiento próximo. Ahí se da el principio de cierta hermenéutica histórica de la que Agustín podría ofrecer un ejemplo. Se puede igualmente analizar el presente como un punto de transición hacia la aurora de un mundo nuevo<sup>11</sup>.

Se puede replantear la *Aufklärung* a la manera kantiana, desde un pan-oikismo casi de un modo completamente negativo, como una *Ausgang*, “desenlace inesperable”. No es el punto en que se puede hablar desde la libertad que nos legan Newton y Rousseau sin necesidad de oponernos a pagar nuestros impuestos. En sus otros textos sobre la historia, lo que sucede es que Kant plantea cuestiones de origen o define la finalidad interior de un proceso histórico. En el texto sobre la *Aufklärung*, la cuestión concierne a la pura actualidad. No busca comprender el presente a partir de un acabamiento futuro, busca una diferencia (Foucault, 1999, pp. 335-353). El desenlace inesperado concierne a la actitud a tomar frente a la ruptura de la vida, al campo de concentración universal que sospechamos.

### Precaución ante la excepción *óikos*-política

---

<sup>10</sup> Arrinconar la nuda vida fue llevar la fantasía europea a América, acercando en otro horror interpretativo, al hombre inhumano, vuelto animal, como los caníbales, -nombre inventado por Colón para referir antropófagos que comían a sus enemigos, reuniendo la palabra “Caribo”, con el cual eran conocidos en Meso-América, con la aguda fantasía y sabiduría de Plinio, que decía que había hombres con cabeza de perros (*can*) que eran feroces comedores de carne. De ahí “can-ibal”.

<sup>11</sup> Esto es lo que describe Vico en el último capítulo de *Los principios de una ciencia nueva*, en torno a la naturaleza común de las naciones: “expandirse la más completa civilización entre los pueblos sometidos en su mayoría a algunos grandes monarcas”, y también “Europa radiante por una incomparable civilización”, en la que finalmente abundan “todos los bienes que componen la felicidad de la vida humana”.

La preocupación ambiental es deudora del fermento filosófico que puso en crisis los valores de la sociedad de consumo y que tuvo su capítulo más destacado en la llamada “revolución de mayo” francesa de 1968 (Gómez Palacios, 2005, p. 22). En los años siguientes, la alarma lanzada por los científicos propició el nacimiento de un nuevo pensamiento ecológico o “verde”, al que siguió una movilización ciudadana” (Ruiz, 2010). A partir de ese momento la Organización de Naciones Unidas (ONU) promovió reuniones internacionales para discutir los problemas ambientales, que se plasmaron en instrumentos como la Declaración de Estocolmo de 1972. En ella se reconoce que “el hombre es obra y artífice del medio que lo rodea, el cual le da sustento material y le brinda la oportunidad de desarrollarse intelectual, moral, social y espiritualmente”<sup>12</sup>, explicitando los dos aspectos del medio humano: natural y artificial (cultural), la idea de sustentabilidad y de preservación del patrimonio natural<sup>13</sup>.

Mediante resolución tomada por el Consejo Europeo en diciembre del 2000 en Niza, los estados miembros de la Unión Europea precisaron el principio de precaución:

*“Cuando una evaluación pluridisciplinaria, contradictoria, independiente y transparente, realizada sobre la base de datos disponibles, no permite concluir con certeza sobre un cierto nivel de riesgo, entonces las medidas de gestión del riesgo deben ser tomadas sobre la base de una apreciación política que determine el nivel de protección buscado”.*

Es decir que se fue avanzando desde el principio de prevención al principio de precaución. Estamos queriendo afirmar que no hubo precaución con lo que ha quedado fuera de lo biopolítico, con la casa, con el lugar de lo íntimo, desde el momento en que ingresó la zoé-política al interés del gobierno. Hubo excepción total. Las sociedades mantienen una relación con los riesgos en un programa político, que va cambiando conforme épocas y lugares. Si estudiáramos los cambios ocurridos en los fines del siglo XVIII y principios del XIX, se constataría que

*“su origen debería ser analizado en el ámbito de la transformación del sistema de explicación de daños. Todo deriva de esto: los objetivos políticos colocan en*

---

<sup>12</sup> Declaración de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano, Estocolmo, 16 de junio de 1972

<sup>13</sup> En la década de los ´80 aparecen nuevos documentos internacionales que serán el marco para la definición del paradigma ideológico centrado en el desarrollo sustentable o sostenido. La Asamblea General de las Naciones Unidas creó en el año 1983 la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo, que en 1987 presentó el informe “Nuestro futuro común”, más conocido como Informe Brundtland, que expone la valoración de expertos políticos, científicos y ecologistas sobre los peligros a los que se enfrenta el planeta y propone que para garantizar su continuidad es necesario un desarrollo sustentable. Es en este informe donde se define -por primera vez en un documento internacional- el concepto de “desarrollo sustentable”. Ya en 1992, la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo (CNUMAD) reunió a la mayoría de los jefes de estado mundiales para debatir no sólo los problemas ambientales sino también su relación con el desarrollo de los distintos países. Veinte años después de Estocolmo, la Conferencia de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo retomó sus principios y su espíritu fue incorporado en las constituciones reformadas en la década del 90.

*primer lugar la prevención y la reparación; la técnica está al servicio de evitar o controlar los riesgos” (Hermitte, 2007: 22).*

### **Conclusiones**

Hemos visto como Foucault desde Kant y Agamben desde Aristóteles, permiten la lectura de una gubernamentalidad amplificada al entorno, al ambiente, a la reunión de *zoé y bíos*, a la población no solo de humanos sino de animales y piedras.

Hermitte narra que en las grandes metrópolis de Europa el riesgo de incendio era notable a fines del siglo XVIII. Casas de madera contigua, falta de agua, excesiva paja por la sobre habitación de caballos. Hasta el descubrimiento de la relación entre causa y efecto y su comprensión sólo se realizaban procesiones para agradecer el final de los incendios o para pedir que no ocurrieran. El conocimiento científico al revelar una relación secuencial entre causa y efecto permitió el uso de políticas de prevención. La confianza aumentada en el conocimiento científico intensifica la prevención. A no ser que el análisis retrospectivo de las causas de los daños lleve a la prevención, después de ocurridos los accidentes. Así en Japón el accidente complejo de marzo de 2011, no pudo prevenirse por falta de cautela, por exceso de temeridad, por desenfreno, falta de la kantiana audacia de saber. Esta falta de audacia se explica como la sucesiva toma de conciencia de que dentro de la ciencia se previene, pero dentro de la tecnología es imposible, porque la tecnología entre otras cosas está ligada al sistema de mercado, la opinión política, el lobby. El desastre natural-tecnológico de un tsunami afectando una planta de energía atómica se resume en la cuestión que radica en tener audacia para saber que la intimidad de la naturaleza interactúa con la tecnología cotidiana, en este caso. Actualmente, el sentimiento de irreversibilidad afecta el optimismo del modelo inicial, e implica un esfuerzo por anticipar daños no ocurridos, por lo tanto difíciles de anticipar y prevenir. El riesgo se transforma en un desafío político, lo que implica: la transformación del riesgo en objeto político, una renovación en la relación entre ciencia y política, un contexto más amplio de irrupción de los gobernados en los campos de poder, reservados en principio a los gobernantes. (Hermitte, 2007). Tanto Foucault como Agamben habrán de leerse en este estudio desde la concepción de desenlace kantiana. No debemos temer a saber, no debemos temer a reconocer, que lo tecnológico atenta contra nosotros, contra la misma tecnología, contra el *óikos*. El *óikos* debe salir de la gran excepción que el universo político le ha impuesto por definición. El *óikos* suele pensarse como algo cerrado, como campo de concentración de lo público y puede haber un error interpretativo en ello, quizás un error de traducción histórica. Ahora es el centro fuera de centro de la política, el centro fuera de centro de la vida.

### Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES (1992a): "Ética a Nicómaco". En Aristóteles (1992) *Obra*. Madrid: Editorial Gredos. Edición trilingüe de Valentín García Yebra.
- ARISTÓTELES (1992b): "Política". En Aristóteles (1992) *Obra*. Madrid: Editorial Gredos. Edición trilingüe de Valentín García Yebra
- AGAMBEN, Giorgio (2003). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- AGAMBEN, Giorgio (2004). *Estado de excepción. Homo sacer II*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- AGAMBEN, Giorgio (2007). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- AGAMBEN, Giorgio (2009). "El autor como gesto". En AGAMBEN, Giorgio (2009). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- BAUDELAIRE, Charles (1885) "Le Peintre de la vie moderne". En *Œuvres complètes de Charles Baudelaire* (III. L'Art romantique pp. 96-99). Paris: Calmann Lévy.
- BECK, Ulrich (2002). *La Sociedad de Riesgo*. Barcelona. Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (1984). *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité 2*. Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1999). *Obras esenciales, volume III. Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, Michel (2000). *Defender la sociedad*. Barcelona: Fondo de Cultura Económica.
- GABILONDO, Ángel (1999). "La creación de modos de vida". En Foucault, Michel (1999) *Obras esenciales, volume III. Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- GÓMEZ PALACIOS, Priscila (2005). *Análisis de la agenda 21 y su impacto en las políticas sobre el manejo y eliminación de los desechos sólidos en Guatemala*. Tesis de grado. Universidad de San Carlos de Guatemala. Recuperado a partir de <http://polidoc.usac.edu.gt/digital/cedec4450.pdf>.
- HERMITTE, Marie-Angèle (2007). "Los fundamentos jurídicos de la sociedad del riesgo. Un análisis de Ulrich Beck". En SOZZO, Gonzalo (Coord.) (2007). *El gobierno de los riesgos*. Santa Fe: Ediciones Universidad Nacional del Litoral.
- HOBBS, Thomas, (1999). *Tratado sobre el ciudadano*, Madrid: Trotta.
- JONAS, Hans (1995). *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Madrid: Herder.
- LESTRINANT, Frank. (1997). *Cannibals: The discovery and representation of the cannibal, from Columbus to Jules Verne*. Cambridge: Polity press.
- RUIZ, José Juste (2010). "La protección del medio ambiente en el ámbito internacional". Notas de cátedra. Maestría en derecho Ambiental y Urbanístico. Facultad de ciencias Jurídicas. Santa Fe: Universidad del Litoral.
- RUTHERFORD, Paul (2000). "Ecología, ciencia natural y biopolítica" en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 62, No.3. México DF.

SIQUEIRA, José Eduardo de (2001) "El Principio de Responsabilidad de Hans Jonas". En revista *Acta Bioethica* 7(2). Santiago de Chile.

\* \* \*

\* **Aldo Enrici**: Dr. en Filosofía, especialidad Hermenéutica Aplicada (Universidad Autónoma de Madrid). Docente titular de la Universidad Nacional de la Patagonia Austral y de la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco. Categoría de investigador I, miembro de la Asociación Internacional de Críticos de Arte. [E-mail: [enrici\\_20@hotmail.com](mailto:enrici_20@hotmail.com)].