

Repensando el giro biopolítico: Del paradigma tanatopolítico al geneapolítico

*Rethinking the Biopolitical Turn:
From the Thanatopolitical to the Geneapolitical Paradigm*

Chiara Bottici

The New School for Social Research, Estados Unidos

botticic@newschool.edu

Resumen: Este artículo pretende repensar el sentido de la noción de “biopolítica” situándola dentro de una genealogía general de la “política” y analizando las implicaciones filosóficas de su emergencia y proliferación: ¿por qué la “biopolítica” ha surgido en un tiempo determinado y de una manera tan específica? Tras reconstruir brevemente las dos rupturas fundamentales en la genealogía de la “política,” se argumenta que tanto el modelo biopolítico de Foucault como el de Agamben están arraigados en una tradición filosófica occidental que consistentemente privilegia la muerte sobre el nacimiento como el momento definitorio de nuestra condición existencial y, por lo tanto, es intrínsecamente tanatopolítica. Pero, ¿qué pasaría si el nacimiento tuviera una prioridad ontológica y política sobre la muerte –ontológica porque sólo morimos como consecuencia de haber nacido y política porque, mientras podemos morir solas, siempre nacemos en compañía de alguien más? Si los seres humanos son concebidos como seres-tras-el-nacimiento, en lugar de seres-para-la-muerte, emerge una perspectiva distinta: una que es tanto feminista como afirmativa y que se denomina geneapolítica (proveniente del griego antiguo γενεά, que significa nacimiento).

Palabras clave: biopolítica, geneapolítica, tanatopolítica, nacimiento, cuerpos.

Abstract: Este artículo pretende repensar el sentido de la noción de “biopolítica” situándola dentro de una genealogía general de la “política” y analizando las implicaciones filosóficas de su emergencia y proliferación: ¿por qué la “biopolítica” ha surgido en un tiempo determinado y de una manera tan específica? Tras reconstruir brevemente las dos rupturas fundamentales en la genealogía de la “política,” se argumenta que tanto el modelo biopolítico de Foucault como el de Agamben están arraigados en una tradición filosófica occidental que consistentemente privilegia la muerte sobre el nacimiento como el momento definitorio de nuestra condición existencial y, por lo tanto, es intrínsecamente tanatopolítica. Pero, ¿qué pasaría si el nacimiento tuviera una prioridad ontológica y política sobre la muerte –ontológica porque sólo morimos como consecuencia de haber nacido y política porque, mientras podemos morir solas, siempre nacemos en compañía de alguien más? Si los seres humanos son concebidos como seres-tras-el-nacimiento, en lugar de seres-para-la-muerte, emerge una perspectiva distinta: una que es tanto feminista como afirmativa y que se denomina geneapolítica (proveniente del griego antiguo γενεά, que significa nacimiento).

Keywords: biopolitics, geneapolitics, thanatopolitics, birth, bodies.

Una versión anterior de este artículo apareció como BOTTICI, Chiara. “Rethinking the Biopolitical Turn: From the Thanatopolitical to the Geneapolitical Paradigm.” En *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 36, no. 1, 2015, 175-197. La presente traducción fue realizada por Gonzalo Bustamante Moya con el permiso expreso de la autora y el *Graduate Faculty Philosophy Journal*.

He mantenido las citas y referencias de la versión original en inglés; sin embargo, en caso de contar con la referencia en castellano, la indico entre corchetes o paréntesis [N. del T.].

1. Introducción

Empecemos con Mefistófeles. En una escena del *Fausto* de Goethe, Mefistófeles declara “precisamente donde los conceptos faltan surge una nueva palabra en el momento justo.”¹ Ahí donde el significado falla, aparecen nuevas palabras. Cuando el vocabulario disponible resulta insuficiente, creamos nuevas palabras o modificamos el uso de las existentes. Por ello, la tarea del genealogista es muy similar a la del filólogo: ambos buscan tanto las rupturas de sentido como los intereses y procesos materiales que los sustentan.² Considerando que recientemente se ha introducido una serie de nuevas palabras con el sufijo “bio-” en nuestro vocabulario, ¿cuál es la falta de sentido a la que responden? ¿Qué era la política anteriormente y en qué se ha convertido tras el denominado giro biopolítico?

Estas son las preguntas que abordaré a lo largo del presente texto. Para responderlas, en primer lugar, ubicaré la emergencia de la noción de biopolítica dentro de una genealogía más amplia de la “política.” Comenzaré por un breve recuento de dos rupturas fundamentales en la genealogía de la política occidental y, posteriormente, clarificaré el sentido de la aparición de la palabra “biopolítica” en este contexto. Específicamente, argumentaré que la biopolítica se ha concebido principalmente dentro de un paradigma tanatopolítico —es decir, uno en el que la muerte se adopta como característica determinante de nuestro horizonte existencial. Pero, ¿qué pasaría si se le diera prioridad ontológica y política al nacimiento por encima de la muerte? Ontológica ya que solo morimos como consecuencia de haber nacido y política porque, aunque muramos solas, siempre nacemos en compañía de alguien más. Si concebimos a los seres humanos como seres-tras-el-nacimiento en lugar de seres-para-la-muerte, tal y como sucede en el paradigma tanatopolítico, una nueva perspectiva es posible —una perspectiva a la que me gustaría llamar geneapolítica (proveniente del griego γενεά, que significa “nacimiento”).

2. La genealogía de la política: dos rupturas fundamentales

Es ampliamente aceptado que el significado del término “política” ha cambiado de manera significativa de una época a otra. Lo que no se reconoce comúnmente, al menos fuera de los círculos de historiadores o filólogos, es que el término “política” no ha existido desde siempre.³ Tras una revisión de la historia del término, se

1 GOETHE, Johann Wolfgang von. *Faust: A Tragedy*. Whittaker and Company, Londres, 1840, 120. [*Fausto*. Plaza & Janés, Barcelona, 1986, 83].

2 Para una interpretación similar de este pasaje, véase STERNBERGER, Dolf. “Das Wort ‘Politik’ und der Begriff des Politischen.” En *Politische Vierteljahresschrift*, vol. 24, no. 1, 1983, 6-14.

3 Véase, por ejemplo, SELLIN, Volker. “Politik.” En BRUNNER, Otto; CONZE, Werner y KOSELLECK, Reinhart (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Vol. 4, Klett-Cotta, Stuttgart, 1978, 789-874; RUBINSTEIN, Nicolai. “The History of the Word *Politicus* in Early-Modern

puede apreciar claramente que es una invención moderna. A pesar de que se deriva del adjetivo πολιτικός (que generalmente indica todo lo relacionado con la πόλις), el uso del sustantivo “política” es un fenómeno típicamente moderno.⁴

Esta sorprendente ruptura se vislumbra de manera más clara si consideramos que los antiguos griegos ni siquiera contaban con una palabra que correspondiera a nuestro término “política.” Para ellos, existía la πόλις, la ciudad-Estado concreta en la que habitaban, y τὰ πολιτικά, la versión sustantivada del adjetivo πολιτικός, que denotaba todas las cosas relacionadas a los asuntos de la ciudad-Estado. En otras palabras, el ámbito de la πόλις se concebía como coextensivo a la totalidad de la vida pública en general y no indicaba un tipo específico de actividad dentro de la esfera pública.

Más aún, τὰ πολιτικά, al igual que πολιτική τέχνη, refiere también a un tipo de conocimiento. Por lo tanto, los dos términos abstractos usados por los griegos para denominar lo que nosotros llamaríamos “política” refieren tanto a los asuntos de la πόλις —entendida en sentido amplio como el sitio de la vida pública en contraste con la vida privada, y no con un tipo de actividad específica dentro de ella⁵— como al conocimiento de dichos asuntos. Este uso del término está tan alejado del significado actual que asociamos con el término “política” que no sería exagerado decir que los griegos, a quienes se les ha atribuido el invento de la política, no tenían una palabra específica para designarla.

Claramente esto no significa que es incorrecto usar la experiencia griega como modelo de lo que la política es o pudiera ser; es posible tener una cosa y no nombrarla, o tenerla y nombrarla de manera distinta. Sin embargo, debemos ser conscientes de que cuando hablamos de la concepción griega de la política, lo hacemos con una palabra que fue inventada en una etapa posterior. En sentido estricto, es un anacronismo. Asimismo, dicha invención apunta a la emergencia

Europe.” En PAGDEN, Anthony (ed.). *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*. Cambridge University Press, Cambridge, 1987, 41–56; VIROLI, Maurizio. “The Revolution in the Concept of Politics.” En *Political Theory*, vol. 20, no. 3, 1992, 473–95. Incluso teóricos influidos por la historia tales como Norberto Bobbio y Dolf Sternberger identifican que, a pesar de sus orígenes griegos, la palabra “política” es una invención moderna; véase BOBBIO, Norberto. “Diritto.” En BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola y PASQUINO, Gianfranco (eds.). *Dizionario di Politica*. Unione Tipografico-Editrice Torinese, Turín, 1990, 312–6 [“Derecho.” En BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola y PASQUINO, Gianfranco (eds.). *Diccionario de política*. Siglo XXI, México, 1997, 453–458]; BOBBIO, Norberto. “Politica.” En BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola y PASQUINO, Gianfranco (eds.). *Dizionario di Politica*. Unione Tipografico-Editrice Torinese, Turín, 1990, 800–9 [“Política.” En BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola y PASQUINO, Gianfranco (eds.). *Diccionario de política*. Siglo XXI, México, 1997, 1215–1225]; y STERNBERGER, Dolf. “Das Wort ‘Politik’ und der Begriff des Politischen.”

4 Anteriormente he abordado de manera más extensa esta genealogía, por lo que aquí me limitaré a indicar algunas rupturas fundamentales. Para una reconstrucción más detallada, véase BOTTICI, Chiara. *Imaginal Politics: Images Beyond Imagination and the Imaginary*. Columbia University Press, Nueva York, 2014, 75–90.

5 La oposición entre la πόλις y el οἶκος es un lugar común [véase, por ejemplo, ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. University of Chicago Press, Chicago, 1958, 28–37 (*La condición humana*. Paidós, Buenos Aires, 2009, 41–48)]. Sin embargo, habría que notar que la idea de una oposición rígida entre el οἶκος y la πόλις también puede ser una interpretación posterior. Por ejemplo, según Platón y Aristóteles, la πόλις se deriva de la división del trabajo y, por lo tanto, de la satisfacción de las necesidades básicas de la vida —una idea que sugiere una relación más fluida entre el οἶκος en tanto sitio primario para la satisfacción de las necesidades corporales y una forma superior de comunidad tal como la πόλις. Véase específicamente PLATÓN. *Diálogos IV: República*, 368b. Gredos, Madrid, 1986, 120; y ARISTÓTELES. *Política*, 1252b30. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997.

de algo nuevo y a la insuficiencia del vocabulario existente para designarlo. Por el contrario, en su vida cotidiana, los griegos antiguos sentían que la πόλις –el espacio concreto donde tenía lugar la vida pública– era suficiente para designar las actividades a las que normalmente denominamos “política.”

Cuando los antiguos griegos querían abordar dichas actividades en los términos más abstractos, no sentían la necesidad de hablar de “política”, sino que usaban dos expresiones (τὰ πολιτικά y πολιτικὴ τέχνη) que denotan tanto las “cosas relacionadas a la πόλις” como “el conocimiento de estas cosas.”⁶ Es importante enfatizar este punto más a detalle antes de continuar. Específicamente, debemos recordar que τὰ πολιτικά es el título que se le da a los libros de Aristóteles que tratan sobre lo que nosotros denominamos “política” y, como veremos, la influencia de dicha obra es en gran medida responsable por la introducción del término “política” a nuestro vocabulario.⁷

La carencia de una palabra para la “política” en el griego antiguo es algo que no puede sino sorprender al genealogista-filólogo. Es aún más sorprendente la total ausencia de dicha palabra en el latín clásico. Los romanos –quienes eran, según algunos expertos, los más “políticos” de entre los pueblos antiguos⁸– ni siquiera sentían la necesidad de usar un término como “política.” Más aún, en el latín clásico no existe el adjetivo *politicus*, es decir el término que corresponde al griego πολιτικός. De hecho, *politicus* solamente aparece una vez en el latín clásico como un grecismo inusual, mientras que el sustantivo *politica* se introduce en el habla común hasta la Edad Media, después de la traducción del libro de Aristóteles sobre la política (τὰ πολιτικά).¹⁰

Éste es quizá el giro más sorprendente en lo que va de nuestra historia: los romanos, ese pueblo eminentemente político y quienes tomaron tanto de los griegos, no sintieron la necesidad de importar el término πολιτικός. Como los griegos, carecían de un sustantivo que correspondiera a nuestra “política”; además, tampoco tenían un adjetivo que correspondiera a nuestro “político”, para el que

6 Nótese que, en griego antiguo, el término τέχνη no sólo denota una técnica neutral, sino que también implica un conocimiento específico.

7 Como es bien sabido, Aristóteles jamás escribió un libro titulado Τὰ Πολιτικά. Sus obras publicadas incluían diálogos que se han perdido y de los que tenemos conocimiento gracias a diversos testimonios. Los textos que componen el *corpus* aristotélico son las notas que el Estagirita usaba en sus clases. De hecho, ni siquiera podemos afirmar que tengamos los textos de sus lecciones esotéricas: la configuración actual del *corpus* aristotélico se deriva de la edición a dichas notas que hizo Andrónico de Rodas, un discípulo tardío de los peripatéticos que dividió el *corpus* según la visión cultural del primer siglo a.C. y no de acuerdo a las intenciones de Aristóteles (véase ADORNO, Francesco. *La Formazione del Pensiero Filosofico dale Origine a Platone VI-VII Secolo*. Vol. 2 de *La Filosofia Antica*. Feltrinelli, Milán, 1961, 287).

8 Véase, por ejemplo, ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, 7-8 [*La condición humana*, 21-22].

9 Esto puede deberse al hecho de que los romanos eran tan políticos que, en su universo lingüístico, la política abarcara la totalidad de la vida pública y, por ello, no tenían la necesidad de distinguir entre la política y otras esferas de la vida pública en general. Esto parece indicar que, tanto para los griegos como para los romanos, el campo semántico correspondiente a lo que hoy denominaríamos política era tan amplio que no hubiera sido necesario distinguirla de otras actividades públicas.

10 Véase RUBINSTEIN, Nicolai. “The History of the Word *Politicus* in Early-Modern Europe,” 41; y VIROLI, Maurizio. “The Revolution in the Concept of Politics.”

los griegos usaban πολιτικός. Los romanos tenían sus propios términos y quizá también sus propias cosas: los adjetivos *civilis* (civil), *publicus* (público) y *socialis* (social), así como los sustantivos *res publica* (literalmente, la “cosa pública”), *publica negotia* (los “asuntos públicos”) y la *res civilis* (la “cosa cívica”). Dichas palabra eran suficientes para designar lo que ellos querían decir sobre la política.¹¹

No puedo abordar detalladamente aquí el nacimiento de la “política.”¹² Sin embargo, resulta indispensable enfatizar el hecho de que es un invento decisivamente moderno. En ese sentido, la ruptura con usos previos del término no podría ser más profunda. Para algunos, esta innovación es el resultado del curioso hecho de que cuando Wilhelm von Moerbeke tradujo los libros de Aristóteles sobre política (τὰ πολιτικά) al latín cerca de 1260, no usó las palabras estándar que por siglos se utilizaron en el latín (*socialis, civilis, publicus*), sino que importó directamente del griego los términos *politicus, politica* y *politicum*.¹³ De entre los términos importados por von Moerbeke no sólo se encuentra el adjetivo *politicus*, sino también el sustantivo *politica*—una traducción muy excéntrica en ese tiempo pero que tendría innumerables consecuencias.

Esta decisión excéntrica quizá se deba al hecho de que von Moerbeke no estaba seguro del significado preciso de estos términos y decidió dejarlos en el original, aunque con una versión ligeramente latinizada (*politicus* en lugar de πολιτικός, *politica* en lugar de τὰ πολιτικά).¹⁴ Así es como surge la pregunta: ¿el nacimiento de la “política” es meramente el resultado de una imprecisión? Aun si esta interpretación es correcta y el nacimiento de la “política” derivara en última instancia de una mala traducción, esto todavía no explica por qué el término eclipsó de manera tan exitosa las ilustres palabras en latín que los escritores habían usado por más de un milenio. Más aún, el solo hecho de que von Moerbeke tuviera dudas sobre su uso es ya un signo de que algo había cambiado: el mundo político del siglo XIII en Europa en el que escribió von Moerbeke no podía ser designado con las palabras que los romanos y la cristiandad latina habían utilizado en siglos anteriores.

Por otro lado, el hecho de que la palabra *politica* llegara al latín moderno mediante la traducción de la *Politica* de Aristóteles no resulta sorprendente. En un contexto en el que la batalla política más importante conllevaba una

11 El sustantivo πόλις fue traducido por los romanos como *civitas* y *societas*, un uso que todavía aparece en diversas fuentes de la modernidad temprana. El hecho de que la esfera de lo político se pensara en términos de *publicus, civilis* y *socialis* es en sí mismo significativo. Aunado a *civitas*—literalmente “ciudad”—, los romanos tradujeron el griego πόλις como *societas*, que, como su adjetivo correspondiente *socialis*, proviene de *socius*, que significa “aliado”, “asociado” o “compañero.” Esta es una innovación importante pues representa el primer paso hacia el nacimiento de lo social y, por lo tanto, de la distinción entre sociedad y política. Sin embargo, como ambos todavía se piensan en términos de *publicus*, podemos concluir que los romanos no concebían la “política” como un ámbito separado dentro del campo más general de lo público y lo social—o, al menos, que no pensaban que dicha distinción fuera tan crucial como para darle un nombre particular.

12 Este tema ya ha sido discutido a profundidad por Sellin, Viroli y Rubinstein. Véase n. 5 más arriba.

13 Véase la discusión de este tema en STERNBERGER, Dolf. “Das Wort ‘Politik’ und der Begriff des Politischen.”

14 Véase STERNBERGER, Dolf. “Das Wort ‘Politik’ und der Begriff des Politischen.”

confrontación directa con los defensores de la iglesia, la traducción y la circulación de la obra política de Aristóteles resultó ser una arma muy poderosa para defender la autonomía de una autoridad mundana. Si la πόλις se deriva del hecho de que, como lo explica Aristóteles, el hombre es un ζῷον πολιτικόν, entonces aquella se fundamenta en la naturaleza humana y, por lo tanto, posee su propia autonomía respecto de la iglesia. Para el siglo XIV, este argumento se había vuelto crucial para los oponentes del agustinismo. La discusión giraba alrededor de la idea de que, como lo decía Agustín, sin la justicia divina las asociaciones políticas humanas (*regna*) sólo podían ser *magna latrocinia* (bandas de ladrones),¹⁵ por lo que resultaba necesario que el poder temporal se subordinara al espiritual y, por ende, a la iglesia.

Sin embargo, a pesar de la aparición del término *politica* en el medioevo tardío, no debemos olvidar que por siglos se siguió utilizando con un significado antiguo: el arte o la ciencia del gobierno. Como los términos correspondientes “física” y “economía,” “política” se usó por mucho tiempo para denotar las obras dedicadas al estudio de aquellas cosas que se relacionan con la πόλις y no a la cosa en sí misma.¹⁶ El momento decisivo para el nacimiento de la “política” así entendida fue la revolución iniciada en los albores de la modernidad por los teóricos de la “razón de estado.”¹⁷ Con esta expresión, Giovanni Botero se refiere a “el conocimiento de los medios apropiados para establecer, mantener y expandir un Estado, definido como un ‘dominio firme sobre un pueblo.’”¹⁸ Solo por medio de esta revolución es que el término “política” cesa de tener su significado antiguo de filosofía civil —el conocimiento sobre los asuntos de la πόλις— y asume su sentido específicamente moderno del arte de preservar el Estado; con ello, se prepara el pasaje de un énfasis en el *conocimiento* hacia un énfasis en la *cosa* en sí misma.

Tras la decisión aparentemente arbitraria de un traductor al introducir el término *politica* al latín, existe una falla de sentido que se percibe vis-à-vis la emergencia de una novedad política radical: la del Estado soberano, entendido como el dominio firme sobre un pueblo dentro de un territorio. El Estado moderno, que apareció en Europa entre los siglos XVI y XVII,¹⁹ era de hecho una forma de comunidad política sin precedentes, cuya novedad se vislumbra con mayor claridad si se considera que la Europa medieval se había caracterizado por un sistema de autoridades caótico y superpuesto, en donde ningún poder político podía declarar autoridad soberana sobre un territorio definido. En otras palabras,

15 AGUSTÍN, San. *La ciudad de Dios: Libros I-VII*. Gredos, Madrid, 2007, IV.4.

16 Véase BOBBIO, Norberto. “Politica,” 800 [“Política,” 1215].

17 Véase VIROLI, Maurizio. “The Revolution in the Concept of Politics.”

18 BOTERO, Giovanni. *Della Ragion di Stato*. FIRPO, Luigi (ed.). Unione Tipografico-Editrice Torinese, Turín, 1948, 55; citado en VIROLI, Maurizio. “The Revolution in the Concept of Politics,” 420, n. 2.

19 La cronología del nacimiento de los Estados soberanos modernos todavía es un tema controversial entre intérpretes, aunque la mayoría concuerda en que el siglo XVII es un punto de quiebre. Para la naturaleza e historia de los Estados soberanos modernos, véase POGGI, Gianfranco. *The State: Its Nature, Development, and Prospects*. Stanford University Press, Stanford, 1990; y PIERSON, Christopher. *The Modern State*. Routledge, Nueva York, 1996.

es solamente para designar y enfatizar la novedad radical de esta institución emergente que el pasaje del conocimiento de la cosa (“política” como filosofía cívica) a la cosa en sí misma (“política” como la actividad relacionada a los asuntos del Estado, es decir, de una parte de nuestra vida social) tiene lugar.²⁰

A pesar de lo que comúnmente se asume, tomó mucho tiempo para que el término “política” fuera parte del vocabulario político cotidiano. En el siglo XVI, Maquiavelo –uno de los grandes teóricos de la razón de estado y contribuidor decisivo a la emergencia del concepto moderno de política como autónoma de la ética y la religión– jamás utilizó el término “política” (*politica*).²¹ En su obra solamente utiliza la expresión *vivere politico* (vida política) un puñado de veces.²² Sin embargo, Maquiavelo, como veremos más adelante, representa un punto de inflexión fundamental: a pesar de que el término “política” no fuera parte de su vocabulario, él estableció todo el dispositivo para que dicho concepto emergiera; es decir, para que la “política” fuera percibida como un dominio autónomo. Esto no debe de sorprendernos si consideramos que un siglo después, incluso Thomas Hobbes, al referirse a lo que nosotros llamaríamos “política,” mantiene principalmente el uso tradicional del latín y habla sobre un Estado (*commonwealth*), una traducción literal de *res publica*, que contrapone a la condición natural del hombre.²³ Por lo tanto, si es verdad que, en gran medida, Hobbes ha inventado el lenguaje filosófico en inglés (ya que anteriormente el latín era la lengua oficial de la filosofía), entonces debemos concluir que la “política” todavía no era parte integral de él.

Dondequiera que se sitúe el nacimiento del término “política,” es evidente que dicho término implicó una reducción notable del campo semántico. No es necesario que discutamos a detalle las vicisitudes del término moderno de “política.” Basta con señalar que para cuando Max Weber retoma el término en los inicios del siglo XX, éste se ha reducido a su núcleo semántico mínimo: ya no refiere a un conocimiento sobre la totalidad de la vida social, sino a una pequeña parte de la cosa en sí misma –ese tipo peculiar de poder que se caracteriza por el recurso potencial del uso legítimo de la coacción física.²⁴ Weber estaba tan

20 Hay un consenso general entre historiadores del pensamiento político respecto a la relación entre el nacimiento del término “política” y la emergencia del Estado moderno. Además de VIROLI, Maurizio. “The Revolution in the Concept of Politics,” véase BOBBIO, Norberto. “Politica” [“Política”]; SELLIN, Volker. “Politik;” y RUBINSTEIN, Nicolai. “The History of the Word *Politicus* in Early-Modern Europe.”

21 Si consideramos que otros teóricos de la razón de estado –tales como Botero– ya utilizaban sistemáticamente la palabra *politica*, es imposible no estar de acuerdo con la interpretación de Virolí, según la cual Maquiavelo es una ambivalente figura de transición. Véase VIROLI, Maurizio. “The Revolution in the Concept of Politics,” 487-90.

22 MACHIAVELLI, Niccolò. *Discourses on Livy*. University of Chicago Press, Chicago, 1996, 20–3, 49–52, 60–1, 109–13 [MAQUIAVELO, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. En *Obras*. Gredos, Madrid, 2011, 314-317, 347-349, 358, 411-414]. Sin embargo, con esta expresión Maquiavelo se refiere a vivir de acuerdo a ciertas leyes. Por esta aclaración, estoy en deuda con Jeremie Barthes.

23 Véase HOBBS, Thomas. “Introducción.” En *Leviathan*. Penguin Books, Londres, 1968, 81–83 [“Introducción.” En *Leviatán: o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Alianza, Madrid, 2009, 13-15].

24 Para esta definición, véase WEBER, Max. *Economy and Society*. University of California Press, Berkeley, 1978, 54–6 [Economía y sociedad. Fondo de Cultura Económica, México, 2008, 43-45].

obsesionado con las definiciones que su *Economía y sociedad* puede describirse como un intento de ofrecer una definición para cada aspecto de nuestra vida social. Lo anterior quizá explica por qué sus definiciones han sido tan importantes en la literatura. Sin embargo, para nuestra genealogía es importante notar que el éxito de una definición que reduce la política al Estado es inseparable del hecho de que refleja un cambio crucial que está ocurriendo en la vida política: es precisamente debido a la aparición del Estado moderno —una forma de comunidad política que se caracteriza por el monopolio soberano de la coacción legítima dentro de ciertos límites territoriales— que las personas sienten la necesidad de una nueva palabra.²⁵ Al enfrentarse a la transformación de la vida pública dentro de los Estados nación modernos, las personas sentían una sensación de novedad y eligieron el término “política” para expresarla.

Respecto a dicha visión tan restringida de la “política,” muchos pensadores se sintieron constreñidos. Esta resistencia marcó la segunda gran ruptura dentro de la genealogía del concepto que aquí nos compete. Afirmando que dicha restricción en el campo semántico del término “política” acarrearía una pérdida crucial, diversos autores buscaron inspiración en la antigüedad clásica para expandirlo de nuevo, mientras que otros crearon nuevos términos y añadieron nuevas connotaciones. Hannah Arendt es un ejemplo del primer tipo, pues vio el modelo de democracia ateniense como el epítome de la política real: ella atribuye a los griegos la invención de la política, mientras que ve en la modernidad el ascenso de lo social, lo cual se ilustra de manera ejemplar en la emergencia de la pregunta social en la Revolución francesa.²⁶ Ya debería ser evidente que, desde un punto de vista filológico, esto es propiamente un anacronismo porque los griegos no contaban con la palabra “política.” La modernidad dio a luz a lo social, como piensa Arendt, solamente porque de igual forma dio a luz a la “política,” separándola tanto de lo público como de lo social. Regresaremos a Arendt más adelante, pero lo que habría que enfatizar en este punto es que ella, al igual que otros autores, pensaba que la identificación de la política con la actividad que tiene lugar dentro de Estados-nación modernos era demasiado limitada. Su respuesta fue la de intentar expandir el lenguaje mediante la imposición de sentidos nuevos y alternativos al término “política.” En la mayoría de los casos, el resultado fue una expansión del núcleo semántico del término y no un retorno imposible a los antiguos.

El intento de ampliar el núcleo semántico del término “política” también puede notarse, como ocurre comúnmente, en la creación de nuevas palabras: tanto la expresión “lo político” como el término “biopolítica” deben entenderse como parte de dicho intento. No puedo abordar a detalle las vicisitudes del término

25 Para las novedades que trae consigo el Estado moderno, véase POGGI, Gianfranco. *The State: Its Nature, Development, and Prospects*; y BOBBIO, Norberto. *Stato, governo, società: per una teoria generale della politica*. Einaudi, Turín, 1985 [*Estado, gobierno y sociedad: Por una teoría general de la política*. Fondo de Cultura Económica, México, 2012].

26 Véase ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, 38-49 [*La condición humana*, 48-59].

“lo político,” pero mencionaré solamente el hecho de que apunta a un retorno al adjetivo que, como ya hemos visto, se origina mucho antes de la era moderna. Sin embargo, el interés por el término ha recaído en su forma sustantivada: “lo político.” Al reflexionar sobre el significado de este giro de la “política” a “lo político,” Pierre Rosanvallon ha señalado el cambio de perspectiva que está en juego: de la política entendida como el conflicto weberiano por el monopolio de la coacción legítima dentro del Estado moderno hacia una examinación del contexto, de las condiciones ontológicas necesarias para la existencia de la política como tal.²⁷

Ya sea que se esté o no de acuerdo con Rosanvallon, es relevante para lo que nos concierne que la emergencia del término apunta de nuevo a la necesidad de una ampliación semántica, lo cual refuerza la idea de una segunda ruptura fundamental en nuestra genealogía. Con estas dos rupturas en mente —primero, la invención moderna de la política en sí misma y, segundo, los diversos intentos para ampliar sus campos semánticos—, ahora podemos enfocarnos en la biopolítica.

3. La emergencia de la “biopolítica”

El término “biopolítica,” utilizado célebremente por Michel Foucault en los setenta,²⁸ ganó terreno posteriormente en los debates públicos y académicos, de la mano de los términos correspondientes construidos con el sufijo “bio”: bioética, bioderecho, biomedicina, biotecnología, bioguerra, bioterrorismo, bioarmas, bioeconomía, etc. Estas nuevas palabras apuntan a un rol distinto o, al menos, más significativo de la noción de vida (βίος). Volveremos a esto más adelante, pero por el momento basta con notar que el concepto de biopolítica mantiene un énfasis típicamente moderno en los mecanismos institucionales del poder, mientras que simultáneamente incluye un tipo de conocimiento, tal como era el caso en la noción antigua de política. Para decirlo de la manera más clara, la política es —tanto para Weber como para Foucault— algo que tiene que ver con el poder, aunque con una diferencia fundamental: para Foucault el poder es ubicuo porque es inseparable del saber.²⁹ Consecuentemente, al igual que “lo político”, el término

27 Véase ROSANVALLON, Pierre. *Pour une histoire conceptuelle du politique*. Seuil, París, 2003. La noción de lo político que fue acuñada por Carl Schmitt [véase SCHMITT, Carl. *The Concept of the Political*. University of Chicago Press, Chicago, 1996 (*El concepto de lo político*. Alianza, Madrid, 2009)] y ha sido desarrollada recientemente por Chantal Mouffe en su modelo agonista de democracia [véase MOUFFE, Chantal. *On the Political*. Routledge, Londres, 2005 (*En torno a lo político*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009)]. Sobre la noción más amplia de “lo político” como *le politique* en el contexto francés, véase ROSANVALLON, Pierre. “Towards a Philosophical History of the Political.” En CASTIGLIONE, Dario y HAMPSHER-MONK, Ian (eds.). *The History of Political Thought in a National Context*. Cambridge University Press, Cambridge, 2001. Véase también LEFORT, Claude. *Essais sur le politique*, Seuil, París, 1986; y GAUCHET, Marcel. *La condition politique*. Gallimard, 2005, 504–557.

28 La palabra tiene diversos usos que datan de inicios del siglo XX. Para una reconstrucción cuidadosa de la historia del término, véase CUTRO, Antonella. *Biopolítica: Storia e attualità di un concetto*. Ombra Corte, Verona, 2005.

29 Esto también explica por qué, en mi opinión, Foucault no es tan consistente en su uso de los términos

“biopolítica” también apunta a una ampliación semántica decisiva. Veamos a continuación qué tipo de ampliación está en juego y por qué era necesaria.

Para Foucault, tal ampliación, y por lo tanto dicho término, era necesaria para denotar lo que él consideraba que era un cambio profundo en la naturaleza del poder político moderno. Según Foucault, mientras que la soberanía clásica era un poder enfocado en el control de la vida mediante la amenaza constante de dar muerte, la nueva forma del poder que emerge a mediados del siglo XIX es una que se enfoca en promover y preservar la vida.³⁰ En sus palabras, mientras que el poder soberano –simbolizado por la espada– era esencialmente un poder de matar, un poder para quitar la vida o dejarla morir, el nuevo biopoder se manifiesta como “un poder de *hacer* vivir y *dejar* morir.”³¹ Con ello se entiende la importancia adquirida por la vida biológica como un medio en donde el poder se expresa.

En el análisis de Foucault, es en el siglo XIX cuando emerge “la consideración de la vida por parte del poder;” este es el momento en el que lo biológico pasa a ser del dominio del Estado, o al menos el momento en el que la tendencia hacia el control estatal de lo biológico se vuelve particularmente significativo.³² En esta reconstrucción, el surgimiento de la biopolítica se manifiesta en la inclusión sistemática de disciplinas tales como la demografía, la higiene pública, el control de la natalidad, etc., en las prácticas del gobierno. Este cambio manifiesta un intento directo por parte del gobierno de controlar la vida, no meramente mediante la amenaza de dar muerte (el poder de la espada), sino incitando, promoviendo y disciplinando la vida.

Mientras que para Foucault este punto denota una gran diferencia entre las formas clásicas de soberanía y la biopolítica, Giorgio Agamben ha enfatizado cómo la biopolítica se inscribe en el núcleo de la modernidad desde su nacimiento. Para Agamben, la paradoja de la soberanía moderna es precisamente que siempre ha estado simultáneamente dentro y fuera del orden jurídico, puesto que su poder deriva de su capacidad para decidir el estado de excepción y, por lo tanto, de dar muerte a sus propios sujetos.³³ Mientras que el paradigma moderno, al menos desde Hobbes, ha justificado la existencia de un poder soberano en términos de

“biopoder” y “biopolítica,” los cuales en ocasiones parecen ser intercambiables. Sobre lo anterior, véase HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Commonwealth*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 2009, 57 [*Commonwealth: El proyecto de una revolución del común*. Akal, Madrid, 2011, 71-72].

30 Nótese, sin embargo, que esta cronología es incierta y cambia de un texto a otro. Por ejemplo, Foucault parece situar el inicio de este proceso mucho antes en FOUCAULT, Michel. *The History of Sexuality. Volume 1: An Introduction*. Vintage Books, Nueva York, 1990. [*Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Siglo XXI, México, 1998].

31 FOUCAULT, Michel. *The History of Sexuality. Volume 1: An Introduction*, 136 [*Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*, 165]; véase también FOUCAULT, Michel. “*Society Must be Defended*”: *Lectures at the Collège de France, 1975–1976*. Picador, Nueva York, 2003, 241 [*Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica, México, 2006, 218].

32 FOUCAULT, Michel. “*Society Must be Defended*”: *Lectures at the Collège de France, 1975–1976*, 239-240 [*Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*, 217-218].

33 Véase AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford University Press, Stanford, 1998, 15–70 [*Homo sacer I: El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos, Valencia, 2006, 27-89].

su capacidad de garantizar la seguridad de sus ciudadanos, Agamben revela la sorprendente paradoja que se encuentra en su núcleo: el soberano es el soberano porque puede garantizar nuestra seguridad potencialmente dándonos muerte de manera impune. En ese sentido, como nos recuerda el título de su obra, todos somos *homini sacri* (hombres sagrados), seres humanos sacrificiales, a quienes – como la correspondiente figura en el derecho romano– se les puede dar muerte impunemente.³⁴

Por lo tanto, Agamben puede afirmar que lo auténticamente político es la nuda vida, pues el soberano, quien tiene el derecho de dar muerte impunemente, está al mismo tiempo dentro y fuera del orden jurídico. Esto se manifiesta en su capacidad de decidir el estado de excepción, lo cual hace de los campos de concentración nazis no una desviación de la modernidad, sino el epítome de su paradigma biopolítico.³⁵ Consecuentemente, mientras que los antiguos griegos todavía eran capaces de distinguir entre ζωή (nuda vida) y βίος (la vida determinada, tal como en las expresiones βίος πολιτικός o βίος θεωρητικός), y por ende también entre la esfera de lo doméstico (οἶκος) y la de la πόλις, esta posibilidad está clausurada para nosotros porque la vida en sí misma se ha transformado en la cuestión política por excelencia.³⁶

A pesar de que Agamben ubica el nacimiento de la biopolítica en los inicios de la modernidad, él está de acuerdo con la idea fundamental de Foucault: mientras que, por milenios, el hombre fue tal como lo describió Aristóteles –un animal vivo con la capacidad adicional de existir políticamente–, el hombre específicamente moderno es un animal cuya política pone en entredicho su existencia como ser vivo. No es casualidad, por ende, que las políticas racistas del nazismo sean para ambos autores el punto culminante del giro biopolítico³⁷: el nazismo llevó la interrelación entre el derecho soberano a matar y el mecanismo del biopoder que está inscrito en el desarrollo de todo Estado al punto paroxístico del campo de exterminio.³⁸ Por lo tanto, para ambos autores, la biopolítica culmina en una forma de *tanatopolítica*.

En ese sentido, no es sorprendente que Achille Mbembe haya resumido las perspectivas de Foucault y Agamben respecto a la soberanía moderna mediante el

34 AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 79-83 [*Homo sacer I: El poder soberano y la nuda vida*, 104-110].

35 AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 129-131 [*Homo sacer I: El poder soberano y la nuda vida*, 162-166].

36 AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 1-3 [*Homo sacer I: El poder soberano y la nuda vida*, 9-11].

37 AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 129-160 [*Homo sacer I: El poder soberano y la nuda vida*, 162-202]; FOUCAULT, Michel. "Society Must be Defended": *Lectures at the Collège de France, 1975–1976*, 259 [*Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*, 233-234].

38 AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 129 [*Homo sacer I: El poder soberano y la nuda vida*, 163-164]; FOUCAULT, Michel. "Society Must be Defended": *Lectures at the Collège de France, 1975–1976*, 260 [*Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*, 234-235].

término “necropolítica.”³⁹ Según Mbembe, la soberanía reside en

el poder de y la capacidad de decidir quién puede vivir y quién debe morir. Hacer morir o dejar vivir constituye, por tanto, los límites de la soberanía, sus principales atributos. La soberanía consiste en ejercer un control sobre la mortalidad y definir la vida como el despliegue y la manifestación del poder.⁴⁰

Precisamente porque la naturaleza biopolítica de la soberanía moderna se expresa en el derecho a determinar “quién puede vivir y quién debe morir,” el racismo debe ser un elemento crucial de la política moderna desde sus orígenes: lejos de ser una aberración dentro del camino moderno hacia la libertad y la racionalidad, el campo de concentración nazi simplemente es una extensión dentro del territorio europeo de las técnicas biopolíticas de terror que Occidente ha ejercido por mucho tiempo en sus colonias —ya sea mediante la exterminación de pueblos nativos o mediante la dominación total de cuerpos de esclavos en el sistema de plantaciones.

Aunque la lectura poscolonial de Mbembe de las obras de Foucault y Agamben merecería mayor espacio del que le puedo otorgar en el presente texto, es relevante notar cuán fácilmente las aproximaciones de Foucault y Agamben pueden derivar en interpretaciones “necropolíticas.” Ahora bien, la cuestión central que nos compete es si ésta es la única manera de pensar la biopolítica. ¿La biopolítica siempre niega la vida mientras la sostiene? Roberto Esposito ha tratado de revertir el paradigma tanatopolítico del nazismo en su opuesto para elaborar un modelo afirmativo de biopolítica que se configure no como una política *sobre* la vida (*sulla vita*), sino como una política *de* la vida (*della vita*).⁴¹

Para lograrlo, Esposito transforma los tres sitios donde el nazismo desplegó su biopoder —el cuerpo, el nacimiento y la norma— en términos afirmativos, los cuales potencialmente pueden desviar el giro biopolítico que vivimos de su conclusión fatal.⁴² No obstante, aunque apunta hacia la necesidad de superar el modelo tanatopolítico, Esposito no logra superarlo exitosamente. Esto es evidente en el hecho de que la muerte sigue apareciendo en su obra y, de manera significativa, cuando habla del nacimiento: tal parece que incluso cuando aborda el nacimiento, Esposito lo hace desde el punto de vista de la muerte, entendiéndola como el evento que dota de sentido y determina nuestro horizonte existencial. De hecho, en su intento de transformar la tanatopolítica del paradigma inmunitario — que culmina en el nazismo— en la biopolítica afirmativa de lo que denomina *communitas* (comunidad), más o menos explícitamente asume el paradigma moderno que relaciona la existencia de la comunidad política a la posibilidad de

39 Véase MBEMBE, Achille. “Necropolitics.” En *Public Culture*, vol. 15, no. 1, 2003, 11–40 [*Necropolítica; Seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Melusina, España, 2011, 19–76].

40 MBEMBE, Achille. “Necropolitics,” 11–12 [*Necropolítica; Seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, 19–20].

41 Véase ESPOSITO, Roberto. *Bios: Biopolitics and Philosophy*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 2008 [*Bios: Biopolítica y filosofía*. Amorrortu, Buenos Aires, 2006].

42 ESPOSITO, Roberto. *Bios: Biopolitics and Philosophy*, 146–190 [*Bios: Biopolítica y filosofía*, 265–306].

la muerte. Desde su obra temprana respecto a la noción de comunidad, Esposito ha pensado consistentemente el término de *communitas* en conjunto con nuestra propia fragilidad respecto a la posibilidad de morir. Por lo tanto, ha sido incapaz de elaborar una forma de pensar la política que se deslinde de la muerte.⁴³

Ahora bien, este énfasis en la muerte es una actitud que va más allá de Foucault y Agamben. Como ha enfatizado Adriana Cavarero, siguiendo a Arendt, los filósofos —al menos desde Platón— han tendido a considerar a los seres humanos como seres-para-la-muerte. Muy rara vez han adoptado la perspectiva opuesta de verles como seres-tras-el-nacimiento,⁴⁴ un hecho curioso en sí mismo dada la prioridad ontológica del nacimiento sobre la muerte. Esto es así ya que, aunque es cierto que somos seres-para-la-muerte, es igualmente cierto que lo somos porque, en primer lugar, somos seres-tras-el-nacimiento. A los filósofos les gusta recordarnos la primera verdad (que vamos a morir), pero tienden a olvidarse de la segunda (que hemos nacido).

Lo anterior tiene consecuencias fundamentales respecto a la manera en la que se enmarca la política, ya que aproximarse a los seres humanos desde la perspectiva de la muerte conlleva abordarlos de una manera específica. En primer lugar, orilla a un desinterés respecto a la diferencia entre cuerpos que pueden dar vida y cuerpos que no (y la consistente indiferencia de los teóricos biopolíticos previamente mencionados acerca de la naturaleza generizada [*gendered nature*] del cuerpo, lo cual es sorprendente en sí mismo).⁴⁵ Abordar a los seres humanos como primordialmente seres-tras-el-nacimiento no sólo pone énfasis en el hecho de que los cuerpos nunca son neutrales en cuestión de género, sino que también apunta al hecho de que esto deriva en una manera particular de concebir a los seres humanos. La muerte es uno de los pocos eventos en nuestra vida en los que estamos solas, mientras que en el nacimiento siempre, y necesariamente, estamos acompañadas. Esto es así porque mientras puedo darme muerte a mí misma —esto es, puedo anticiparme a ella y suicidarme— literalmente soy incapaz de darme a luz a mí misma. Esta particularidad del nacimiento tiene una significación doble. En primer lugar, apunta al hecho de que para dar a luz es necesario contar con

43 Véase ESPOSITO, Roberto. *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Stanford University Press, Stanford, 2009 [*Communitas: Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu, Buenos Aires, 2007].

44 Entre las notables excepciones se encuentra Hannah Arendt [véase, por ejemplo, ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*. University of Chicago Press, Chicago, 1996, 54–5 y 146–8 (*El concepto de amor en san Agustín*. Encuentro, Madrid, 2001, 81–82); y ARENDT, Hannah. *The Promise of Politics*. Schocken Books, Nueva York, 2005, 126–7 (¿Qué es la política? Paidós, Barcelona, 2015, 77)]. Véase también CAVARERO, Adriana. *Nonostante Platone: Figure femminili nella filosofia antica*. Ombre Corte, Verona, 2009, quien toma mucho de Arendt; y O'BYRNE, Anne. *Nativity and Finitude*. Indiana University Press, Bloomington, 2010, quien se enfoca en la relación entre natalidad y finitud, y por ello reintroduce el tema de la muerte. Considerando el trabajo académico feminista más reciente que se mueve en la misma dirección, véase SCHOTT, Robin May (ed.). *Birth, Death, and Femininity: Philosophies of Embodiment*. Indiana University Press, Bloomington, 2010; mientras que DIPROSE, Rosalyn; ZIAREK, Ewa Plonowska. “Time for Beginners: Natality, Biopolitics, and Political Theology.” En *philoSOPHIA*, vol. 3, no. 2, 2013, 107–120, se enfocan específicamente en la biopolítica, lo hacen en el contexto del debate australiano del 2005 respecto a la licencia de la droga RU486.

45 Para un mayor tratamiento de la naturaleza generizada de las operaciones biopolíticas, véase DIPROSE, Rosalyn; ZIAREK, Ewa Plonowska. “Time for Beginners: Natality, Biopolitics, and Political Theology.”

alguien más: al menos en nuestra situación actual, un donador de esperma u otro ser humano que tenga útero. La situación puede cambiar en el futuro, en caso de que se desarrollen vientres artificiales, pero es algo que todavía está por verse. En segundo lugar, mientras que la muerte es algo que puedo darme *a mí misma*, el nacimiento es algo que sólo puedo darle *a alguien más*. De nuevo, la situación puede cambiar en el futuro, en caso de que sea posible la clonación humana, pero aún eso jamás afectaría el hecho fundamental de que dar a luz siempre incluye a un otro: este otro incluso podría ser un doble exacto a nosotras, un duplicado perfecto, pero tendría que ser otro en tanto distinguible de nosotras en espacio y tiempo.

En suma, mientras que la muerte es algo que podemos *darnos* a nosotras mismas anticipándonos a ella, el nacimiento siempre es algo que *recibimos* de un otro. El cuerpo que puede morir solo siempre nace de alguien más. Sorprendentemente, a pesar de esta peculiaridad del nacimiento, la mayoría de los filósofos se han enfocado en la muerte.⁴⁶ En ese sentido, no es casualidad que, desde la filosofía griega, el término “mortales” (βροτοί) se convirtiera en un sinónimo de “seres humanos.”⁴⁷ Según Cavarero, los filósofos privilegian la muerte sobre la vida porque conciben a la filosofía como una actividad que separa el alma de la prisión corporal que adquirió en el nacimiento. Mientras que las mujeres están confinadas en el espacio del cuerpo, la filosofía es la actividad que prepara a los hombres para la liberación del alma de su aprisionamiento corpóreo y, por tanto, también los prepara para la muerte.⁴⁸ En suma, es precisamente por el afincado dualismo entre el cuerpo y el alma, que tan comúnmente ha sido utilizado para relegar a las mujeres a la esfera de las necesidades corporales, que los filósofos (occidentales) han privilegiado consistentemente a la muerte por encima del nacimiento.

Sin embargo, si tomamos el camino opuesto y consideramos a los seres humanos como seres-tras-el-nacimiento, emerge una perspectiva completamente distinta.⁴⁹ En términos filosóficos más generales, se vuelve evidente que la vida siempre ha estado al centro de la política, no sólo porque la vida y sus necesidades son temas políticos fundamentales, sino también porque el nacimiento –como lo afirma Arendt– es el momento político por excelencia.⁵⁰ Si es cierto que la muerte es el momento en donde necesariamente estamos solas, mientras que el nacimiento

46 Para las razones por las que los filósofos tienden a privilegiar la muerte, véase ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. BEINER, Ronald (ed.). University of Chicago Press, Chicago, 1996 [*Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. BEINER, Ronald (ed.). Paidós, Barcelona, 2003]; y CRITCHLEY, Simon. *The Book of Dead Philosophers*. Vintage Books, Nueva York, 2008 [*El libro de los filósofos muertos*. Taurus, México, 2009].

47 El hecho de que “mortales” continúe siendo utilizado como sinónimo de “seres humanos” expresa qué tan arraigado está dicho prejuicio en nuestra cultura. Véase CAVARERO, Adriana. *Nonostante Platone*, 55 y 75.

48 Véase CAVARERO, Adriana. *Nonostante Platone*, 21-39.

49 Además de la obra de Arendt y Cavarero, véase también O'BYRNE, Anne. *Nativity and Finitude*, quien elabora su pensamiento partiendo de la obra de Arendt, Dilthey, Heidegger y Nancy.

50 Como ya he mencionado, este es el punto desarrollado por Arendt en su lectura de Agustín [véase, por ejemplo, ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*, 54-5 y 146-8 (*El concepto de amor en san Agustín*, 81-82); y ARENDT, Hannah. *The Promise of Politics*, 126-7 (¿Qué es la política?, 77)]. Esto ha sido recientemente retomado por Cavarero en *Nonostante Platone*.

siempre es en común, entonces tenemos que concluir que el nacimiento, más que la muerte, debe estar en el centro de nuestro pensamiento político. Podemos morir rodeadas de personas e incluso podemos coordinar un suicidio colectivo, pero es un hecho que nuestro cuerpo muere solo, mientras que en el nacimiento siempre está acompañado: no hay nacimiento que no sea en común. Para ponerlo en los términos de Arendt, “el milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y «natural» es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraiza ontológicamente la facultad de la acción.”⁵¹ El hecho de que los recién nacidos llegan constantemente al mundo no explica meramente cómo es posible lo nuevo, sino por qué y cómo la pluralidad, sin la cual es imposible cualquier política, tiene lugar.⁵²

Si la política presupone pluralidad, debemos concluir que el nacimiento precede a la muerte como el momento político fundamental. El hecho de que esta verdad elemental haya sido ignorada tan sistemáticamente no tiene que ver solamente con que la mayoría de los filósofos que constituyen el canon filosófico occidental han sido varones. Habiendo experimentado el nacimiento sólo al inicio de su vida, es fácil entender por qué tienden a olvidarse de ello. Seguramente se hubiera escrito una genealogía de la política muy distinta si las mujeres hubieran tenido una mayor participación. Aun así, también debemos recordar que la mayoría de las sociedades han tratado de regular y disciplinar este “milagro” del nacimiento de diversas maneras.⁵³

Asimismo, lo anterior apunta al hecho de que el poder ejercido sobre el cuerpo de las mujeres, percibidos como los cuerpos primordialmente a cargo de dar vida, nunca ha sido el puro poder de la espada. Siempre ha sido biopoder porque siempre ha sido un poder enfocado en incitar, mantener y disciplinar la vida –y nótese que no sólo estoy pensando en la vida individual sino también en la vida de la población, en la política del cuerpo. Enfatizando el mecanismo de la soberanía moderna, los pensadores biopolíticos comúnmente han asumido de manera implícita la ficción jurídica moderna de un portador de derechos de género neutral. Sin embargo, hay una gran diferencia entre ser un *homo sacer* y una *femina sacra*. En palabras de Carole Pateman, detrás del contrato social siempre ha habido un “contrato sexual” mediante el cual los cuerpos de las mujeres han

51 ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, 247 [*La condición humana*, 266].

52 Sin embargo, deberíamos notar que Arendt no es muy consistente en su tratamiento de la natalidad, la cual a veces parece coincidir con el nacimiento biológico, mientras que en otros casos parece encontrar su realización plena en lo que ella llama “segundo nacimiento:” esto es, el momento en el que se atestiguan nuevos comienzos en palabras y acciones [véase ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, 176 (*La condición humana*, 201)]. Creo que esto es consecuencia de su aparato conceptual y de su noción tan específica de la política, la cual no le permite considerar plenamente el rol político del cuerpo generizado. Respecto al concepto de “segundo nacimiento,” véase BIRMINGHAM, Peg. *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*. Indiana University Press, Bloomington, 2006, quien enfatiza que el nacer siempre implica ser bienvenido y, por lo tanto, el ser nombrado; en ese sentido, el segundo nacimiento no se sobrepone al primero sino que ocurren simultáneamente.

53 Un buen comienzo para investigar este tema sigue siendo la obra maestra de Simone de Beauvoir, la cual describe extensamente cómo la capacidad de dar vida ha sido un sitio crucial para el ejercicio del patriarcado. Véase BEAUVOIR, Simone de. *Le Deuxième Sexe*. Gallimard, París, 1949 [*El segundo sexo*. México: Debolsillo, 2015].

sido disciplinados, controlados, mantenidos y obligados a dar vida.⁵⁴ Agamben tiene razón en decir que la vida misma es lo auténticamente político, pero esto no es así porque se le pueda *dar muerte*: propiamente, la vida es política porque *nace*. Para resumir este punto, si abordamos lo anterior desde la perspectiva de los cuerpos que son capaces de dar vida, no podemos sino concluir que la política (moderna) es biopolítica precisamente porque es geneapolítica mucho antes de ser tanatopolítica –donde geneapolítica es un término que deriva de la unión del término griego para “nacimiento” (γενεά) con el término “política.”⁵⁵

4. Geneapolítica maquiaveliana

En lugar de mencionar una lista interminable de todas las prácticas disciplinarias que han sometido a las mujeres menstruantes, embarazadas y productoras en las sociedades patriarcales,⁵⁶ quiero mostrar la imbricación entre la política moderna y la biopolítica de los cuerpos de las mujeres enfocándome en un filósofo que la evidenció claramente en los albores de la modernidad: Nicolás Maquiavelo. Tal imbricación emerge vívidamente si se aborda su obra política y literaria simultáneamente. De hecho, hay una división disciplinaria en juego aquí: las mujeres raramente aparecen en las obras políticas de Maquiavelo y están confinadas a sus obras de teatro y poesía, por lo que los teóricos políticos se han enfocado en lo primero y han cedido el análisis de la obra literaria a los teóricos literarios.⁵⁷

Consecuentemente, los teóricos políticos han ignorado lo que he denominado las ideas geneapolíticas de Maquiavelo: como partidario de la importancia de la fuerza en la política, Maquiavelo claramente está consciente de que no es a través del poder de la espada que la política se ha ejercido sobre el cuerpo femenino. Mientras que sus escritos políticos afirman que, dado que el príncipe no puede estar seguro de ser amado por sus sujetos, es más seguro ser temido,⁵⁸ en *La mandrágora* –su obra maestra literaria–, Maquiavelo clarifica aquéllo añadiendo lo

54 Véase PATEMAN, Carole. *The Sexual Contract*. Stanford University Press, Stanford, 1989 [*El contrato sexual*. Anthropos, Barcelona, 1995].

55 Por lo tanto, *geneapolítica* combina γενεά con “política,” la cual –como ya vimos– no existía en la Grecia antigua. Por ello, propiamente hablando es un anacronismo pero uno que utilizo conscientemente para mostrar los límites de la noción de *tanatopolítica*.

56 Para quien esté interesado en esta línea, la cual rebasa los límites del presente texto, el punto de partida indiscutible sigue siendo *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, por su análisis tanto de los mitos de la feminidad como de la experiencia vivida de las mujeres, desde sus años de formación hasta su situación actual.

57 Una notable excepción es la obra seminal de Hanna Fenichel Pitkin: PITKIN, Hanna Fenichel. *Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*. Chicago University Press, Chicago, 1984; y más recientemente DURING, Lisabeth; POOLE, Ross. “Rape and the Republic.” Conferencia presentada en el simposio *Philosophy and Social Science* en Praga, 2012, obra que retomaré en mi lectura de *La mandrágora* de Maquiavelo. Para una posible lectura feminista de Maquiavelo, véanse los ensayos compilados en FALCO, Maria J. (ed.). *Feminist Interpretations of Niccolò Machiavelli*. University of Pennsylvania Press, University Park, PA, 2004.

58 Véase MACHIAVELLI, Niccolò. *The Prince*. SKINNER, Quentin y PRICE, Russell (eds.). Cambridge University Press, Cambridge, 1988, 59 [MAQUIAVELO, Nicolás. *El príncipe*. En *Obras*. Gredos, Madrid, 2011, 146].

siguiente: le donne si sogliono con le buone parole condurre dove altri vuole [a las mujeres se las lleva a donde uno quiere sólo con buenas palabras].⁵⁹

El hecho de que *La mandrágora* –probablemente el primer libro escrito por Maquiavelo tras *El príncipe*– debe leerse en continuidad con éste, ha sido ignorado constantemente.⁶⁰ Mientras que *El príncipe* teoriza la autonomía de la política señalando el rol fundamental de las virtudes políticas (las del zorro y el león), que son independientes de la moral y la religión, el despliegue del argumento se ve amenazado por la aparición de lo desconocido e impredecible: la *fortuna*. Mientras leemos el complejo capítulo 25 de *El príncipe*, la fortuna amenaza con destruir al más prudente y virtuoso de los príncipes: es como “uno de esos ríos torrenciales que, al enfurecerse, inundan los llanos, asuelan árboles y edificios, arrancan tierra de esta parte y se la llevan a aquélla.”⁶¹ Ante dicho poder, el príncipe solamente puede intentar contener y limitarlo “mediante malecones y diques.”⁶²

Tras dar algunos consejos provisionales (aunque ineficaces) y habiendo notado que para contener a la fortuna el príncipe debería ser capaz de adaptarse a circunstancias que mutan constantemente,⁶³ Maquiavelo cambia la metáfora de la fortuna-río por otra que aparece recurrentemente en sus escritos: “la fortuna es mujer y, es necesario, si se la quiere poseer, forzarla y golpearla.”⁶⁴ Quisiera enfatizar la dimensión erótica de este pasaje, la cual puede pasar desapercibida en la traducción. El original italiano reza así: “la fortuna è donna; et è necessario, volendola tenere sotto, batterla et urtarla.”⁶⁵ Además de la exhortación a la acción –lo cual es típico del temperamento de Maquiavelo–, debemos notar que los términos italianos tienen una connotación sexual evidente: *tenerla sotto* se refiere a la posición sexual canónica de las mujeres, *batterla* evoca el ritmo del acto sexual y *urtarla* (golpearla) añade un tono sexista e incluso sádico a la escena.

Esta curiosa metáfora que cierra la obra maestra de Maquiavelo y que, como han indicado muchos teóricos, inaugura la modernidad política occidental, ha sido sujeta a un sinnúmero de interpretaciones. ¿Qué significa que la *fortuna* sea una mujer? ¿Qué implica el hecho de que sea necesario construir malecones y diques

59 MACHIAVELLI, Niccolò. *The Mandrake*. En SICES, David y ATKINSON, James B. (eds.). *The Comedies of Niccolò Machiavelli*. Hackett Publishing, Indianapolis, 2007, 192–3 [MAQUIAVELO, Nicolás. *La mandrágora*. En *El príncipe; La mandrágora*. Cátedra, Madrid, 1999, 201].

60 Todavía se discute la periodización de los escritos de Maquiavelo. Para el caso de *La mandrágora*, véase la introducción de James B. Atkinson en *The Comedies of Niccolò Machiavelli*.

61 MACHIAVELLI, Niccolò. *The Prince*, 85. [MAQUIAVELO, Nicolás. *El príncipe*, 169].

62 MACHIAVELLI, Niccolò. *The Prince*, 85. [MAQUIAVELO, Nicolás. *El príncipe*, 169].

63 MACHIAVELLI, Niccolò. *The Prince*, 86. [MAQUIAVELO, Nicolás. *El príncipe*, 170].

64 MACHIAVELLI, Niccolò. *The Prince*, 87. [MAQUIAVELO, Nicolás. *El príncipe*, 170]. Pitkin analiza la tradición completa de dichas metáforas, la cual se remite hasta la diosa romana Fortuna y continúa en su reinterpretación medieval. Aunque es evidente que Maquiavelo se separa de la tradición medieval, en la que la fortuna es un agente de providencia divina, no podría afirmarse que recupere la tradición antigua porque la *fortuna* de Maquiavelo no tiene las características de una diosa. Véase PITKIN, Hanna Fenichel. *Fortune is a Woman*, 144.

65 MACHIAVELLI, Niccolò. *Il principe*. En BERTELLI, Sergio (ed.). *Il principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Vol. 1 de *Opere*. Feltrinelli, Milán, 1960, 101.

para controlarla? Se han dado innumerables respuestas a estas cuestiones,⁶⁶ pero lo que se ha ignorado comúnmente es que *La mandrágora*, probablemente escrita unos años después de *El príncipe*, puede contener una respuesta directa a tales preguntas. Permítaseme recordar brevemente la trama.

Lucrecia, la heroína de la obra, es conocida por su belleza, la cual ha orillado al astuto Callimaco a abandonar París para ir a Florencia e intentar seducirla. Desafortunadamente (o afortunadamente, como veremos), ella también es conocida por su castidad: está casada con el viejo y acaudalado Nicias, a quien le es completamente fiel. Sin embargo, además de ser estúpido, Nicias quiere ser padre de un varón y Lucrecia no ha logrado dárselo. Para cumplir su propio deseo, Callimaco –quien encarna todas las virtudes del príncipe maquiaveliano– solicita la ayuda de Ligurio, un parásito, Timoteo, un fraile, y la madre de Lucrecia. Tras persuadir a Nicias de que la esterilidad de su mujer se puede curar con una poción a base de mandrágora pero que matará al primer hombre que se acueste con ella, Callimaco logra meterse a la cama de la bella Lucrecia con consentimiento de su marido. Sin embargo, persuadir a Lucrecia resulta mucho más difícil de lo esperado; a lo largo de la obra, ella es presentada no sólo como bella sino como tan virtuosa que es “capaz de gobernar un reino.”⁶⁷ Es sólo ante los argumentos eruditos del doctor, que ha estudiado ciencias y ha resuelto los problemas de fertilidad de los soberanos franceses, y por medio del poder pastoral de su confesor, que Lucrecia finalmente da su consentimiento a lo que ella percibe como un vituperio, un abuso de su cuerpo. Como aprenderemos en la consecuente obra de teatro de Maquiavelo, *Clizia*, la unión será bendecida por todos los hombres de la obra y Nicias tendrá la dicha de un varón que garantizará la continuidad de la familia (y, por lo tanto, también de la república). En el caso de Lucrecia, ella también parece haber ganado algo. Tal y como le expresa a Callimaco al final de la obra:

Ya que tu astucia, la estupidez de mi marido, la simpleza de mi madre, y la avaricia de mi confesor me han llevado a hacer algo que por mí misma nunca habría hecho, quiero creer que sea celeste disposición el que así haya sido, y que yo no soy quién para rehusar lo que el cielo quiere que acepte. Así que te tomo como señor, amo y guía: tú eres mi padre, tú mi defensor, y quiero que seas tú todo mi bien; y lo que mi marido ha querido para una noche quiero yo que lo tenga para siempre.⁶⁸

66 Sólo para dar algunos ejemplos, para Cassirer *fortuna* es el residuo mítico de la filosofía política de Maquiavelo, la cual expresa en todo momento el intento de la racionalidad científica occidental por dominarlo [véase CASSIRER, Ernst. *The Myth of the State*. Yale University Press, New Haven 1946, 156-162 (*El mito del Estado*. Fondo de Cultura Económica, México, 1974, 185-193)], mientras que para Leo Strauss no hay nada mítico en esta noción, pues simplemente denota cualquier “accidente extrínseco” que puede sucederle a un hombre sin responsabilidad alguna, por lo que la personificación es meramente un recurso retórico [véase STRAUSS, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. University of Chicago Press, Chicago, 1978, 216 (*Meditación sobre Maquiavelo*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1964, 260-261)].

67 MACHIAVELLI, Niccolò. *The Mandrake*, 175 [MAQUIAVELO, Nicolás. *La mandrágora*, 192].

68 MACHIAVELLI, Niccolò. *The Mandrake*, 269 [MAQUIAVELO, Nicolás. *La mandrágora*, 239].

En la fantasía maleocrática de Maquiavelo, Lucrecia gana un hijo y un amante, pero también ha perdido algo: ella, que era capaz de gobernar un reino al inicio de la obra, ahora se ha subordinado felizmente a los placeres de ser gobernada.⁶⁹ Por otro lado, Callimaco ha probado ser la encarnación perfecta de lo que Maquiavelo describe en *El príncipe*, cuya metáfora final vale la pena citar extensivamente para mostrar su continuidad con *La mandrágora*:

Ésta es, por cierto, mi opinión: es mejor ser impetuoso que cauto, porque la fortuna es mujer y, es necesario, si se la quiere poseer, forzarla y golpearla. Y se ve que se deja someter más por éstos que por quienes fríamente proceden. Por ello, es siempre, como mujer, amiga de los jóvenes, pues éstos son menos cautos, más fieros y le dan órdenes con más audacia.⁷⁰

Constreñida como un río entre los diques de una casa, Lucrecia —como todas las mujeres de su tiempo— experimenta el poder primordialmente como biopoder, como un poder que domina la vida: su propia vida, pero también la vida que ella es obligada a dar a luz. Y esto es así porque, a fin de cuentas, la continuidad del linaje de Nicias y de la república misma recaen en el cuerpo de las mujeres.

5. Conclusiones

Ahora podemos decir, invirtiendo la frase aristotélica replanteada por Foucault, que las *mujeres* siempre han sido animales cuya existencia como seres vivos ha sido puesta en cuestión por parte de la política. Por lo tanto, la política siempre ha sido biopolítica porque, de cualquier manera que la concibamos, siempre ha cuestionado nuestra existencia en tanto seres vivos que han *nacido*. Dicho de otra forma, la política es biopolítica porque es *geneapolítica* antes de ser *tanatopolítica*.

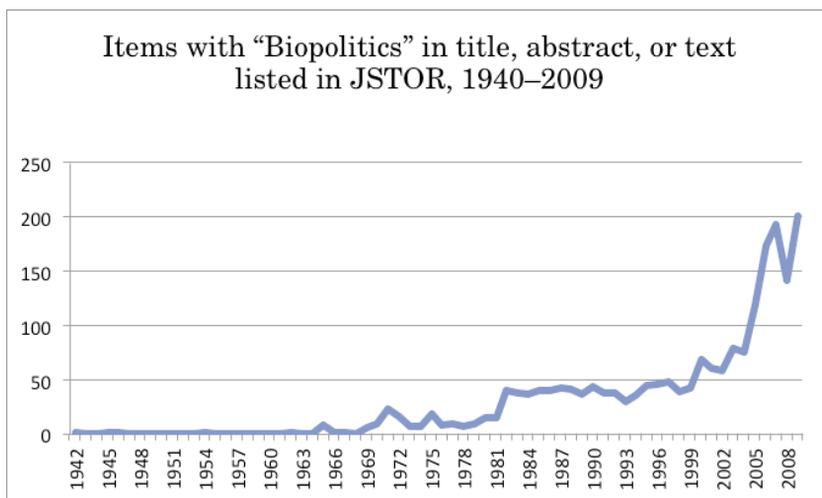
En este punto del argumento una podría preguntarse: si la política siempre ha sido biopolítica, ¿por qué surgió este término en este momento histórico particular? Una razón es la tendencia capitalista a intensificar la relación entre la política y la vida. A través de los desarrollos tecnológicos del siglo pasado y la incorporación de la vida misma en los mecanismos de producción, los seres humanos han podido penetrar en los mecanismos de la vida de una manera nunca antes vista. Por lo tanto, el término “biopolítica” emerge para referir a la capacidad del estado de apropiarse el poder sobre la vida biológica. Al igual que el nacimiento del Estado moderno le dio a la política una autonomía que jamás había poseído anteriormente —justificando con ello el nacimiento de un término nuevo, “política”— así también las transformaciones capitalistas que han convertido a la vida en un problema político fundamental han ocasionado un giro biopolítico que requiere de un nuevo término para denominarlo, a saber “biopolítica.”

⁶⁹ En este punto, al igual que sobre la relación entre violación y república, estoy en deuda con DURING, Lisabeth; POOLE, Ross. “Rape and the Republic.”

⁷⁰ MACHIAVELLI, Niccolò. *The Prince*, 87. [MAQUIAVELO, Nicolás. *El príncipe*, 170].

Es probable que Foucault hubiera estado de acuerdo con esto, afirmando que la necesidad del concepto y la palabra “biopolítica” resulta de una intensificación de la captura de la vida por parte del poder. Sin embargo, Foucault tiende a desatender cómo distintas técnicas biopolíticas impactan a cuerpos diversamente generizados; tanto así que no tiene sentido, cuando se traen a cuenta tales diferencias, hablar sobre una época clásica de la soberanía cuando el poder aparentemente era solo el poder de la espada. El poder ejercido sobre los cuerpos de las mujeres en las sociedades patriarcales siempre ha sido biopolítico. Y solamente si vemos a los seres humanos primordialmente como seres-para-la-muerte –en oposición a seres-tras-el-nacimiento– es que podemos ignorar la diferencia entre los cuerpos que son obligados dar vida y los que no. Lo que ha cambiado con el giro biopolítico descrito por Foucault es que dichas técnicas biopolíticas ahora incluyen a todo género.

Sería provechoso notar que, a pesar de que Foucault empezó a utilizar el término “biopolítica” en los setenta, fue mucho después cuando el término se volvió prominente en los debates públicos. La gráfica debajo ilustra la frecuencia de la palabra en revistas académicas publicadas entre 1940 y el 2009 recopiladas en JSTOR, una enorme biblioteca digital que incluye más de 2,000 publicaciones. Considerando el número de artículos, libros, panfletos, etc. que incluyen el término “biopolítica” en sus títulos, resúmenes o en el cuerpo del texto y que provienen de todas las disciplinas (historia, filosofía, política, ciencias, etc.) y subdisciplinas (estudios de área, etc.), es claro que su primer auge se da en los ochenta.⁷¹



71 Esta gráfica refleja los datos disponibles hasta agosto de 2013. Sin embargo, debe notarse que la mayoría de las revistas en JSTOR tienen un retraso de 3-5 años en la inclusión de su material a la base de datos. Por lo tanto, la gráfica no se extiende más allá del 2009.

Nótese que los ochenta fueron los años en los que las sociedades occidentales empezaron a procesar las críticas de la segunda ola feminista, con su vigoroso cuestionamiento de los “diques y malecones” que habían sometido a las mujeres en la esfera privada por siglos. Pero el resultado más sorprendente es que la cumbre en el uso del término es mucho más reciente: alrededor del 2006 –esto es, en los años en los que proliferan las clínicas de género y los debates sobre las identidades transexuales y su regulación.

A pesar de ser sumamente breve, un análisis del uso de los términos en los debates académicos confirma que, si es verdad que la vida siempre ha sido crucial para la política, nunca lo ha sido al grado y con tal inclusividad de género como lo es hoy. Un aforismo célebre acerca de los límites que la naturaleza misma impone al poder político –que A. V. Dicey tomó de un escritor del siglo XVIII y volvió famoso– reza así: “Es un principio fundamental de los abogados ingleses que el parlamento puede hacer todo excepto transformar en hombre a una mujer y en mujer a un hombre.”⁷² Vivimos en una época en la que, por el contrario, los parlamentos pueden y, de hecho, legislan sobre el cambio de sexo. Las nuevas posibilidades tecnológicas y políticas han vuelto obsoleto dicho aforismo. Es con el fin de señalar tal novedad, así como el fracaso del vocabulario existente para designarlo, que un nuevo término ha emergido y florecido. Como diría Mefistófeles, “en el momento justo.”

72 DICEY, Albert Venn. *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*. St. Martin's Press, Nueva York, 1959, 43.

6. Bibliografía

- ADORNO, Francesco. *La Formación del Pensiero Filosófico dale Origine a Platone VI–VII Secolo*. Vol. 2 de *La Filosofia Antica*. Feltrinelli, Milán, 1961.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Trad. Daniel Heller-Roazen. Stanford University Press, Stanford, 1998. Versión en castellano: AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I: El poder soberano y la nuda vida*. Trad. Antonio Gimeno Cuspínera. Pre-Textos, Valencia, 2006.
- AGUSTÍN, San. *La ciudad de Dios: Libros I-VII*. Trad. Rosa Ma. Marina Sáez. Gredos, Madrid, 2007.
- ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. BEINER, Ronald (ed.). University of Chicago Press, Chicago, 1996. Versión en castellano: ARENDT, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Trad. Carmen Corral. BEINER, Ronald (ed.). Paidós, Barcelona, 2003.
- ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*. University of Chicago Press, Chicago, 1996. Versión en castellano: ARENDT, Hannah. *El concepto de amor en san Agustín*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Encuentro, Madrid, 2001.
- ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. University of Chicago Press, Chicago, 1958. Versión en castellano: ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novalés. Paidós, Buenos Aires, 2009.
- ARENDT, Hannah. *The Promise of Politics*. Schocken Books, Nueva York, 2005. Versión en castellano: *¿Qué es la política?* Trad. Rosa Sala Carbó. Paidós, Barcelona, 2015.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Julián Marías y María Araujo. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997.
- BEAUVOIR, Simone de. *Le Deuxième Sexe*. Gallimard, París, 1949. Versión en castellano: BEAUVOIR, Simone de. *El segundo sexo*. Trad. Juan García Ponce. México: Debolsillo, 2015.
- BIRMINGHAM, Peg. *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*. Indiana University Press, Bloomington, 2006.
- BOBBIO, Norberto. “Diritto.” En BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola y PASQUINO, Gianfranco (eds.). *Dizionario di Politica*. Unione Tipografico-Editrice Torinese, Turín, 1990, 312–6. Versión en castellano: BOBBIO, Norberto. “Derecho.” En BOBBIO, Norberto;

- MATTEUCCI, Nicola y PASQUINO, Gianfranco (eds.). *Diccionario de política*. Trad. Raúl Crisafio, Alfonso García et al. Siglo XXI, México, 1997, 453-458.
- BOBBIO, Norberto. "Politica." En BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola y PASQUINO, Gianfranco (eds.). *Dizionario di Politica*. Unione Tipografico-Editrice Torinese, Turín, 1990, 800-9. Versión en castellano: BOBBIO, Norberto. "Política." En BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola y PASQUINO, Gianfranco (eds.). *Diccionario de política*. Trad. Raúl Crisafio, Alfonso García et al. Siglo XXI, México, 1997, 1215-1225.
- BOBBIO, Norberto. *Stato, governo, società: per una teoria generale della politica*. Einaudi, Turín, 1985. Versión en castellano: BOBBIO, Norberto. *Estado, gobierno y sociedad: Por una teoría general de la política*. Trad. José F. Fernández Santillán. Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
- BOTERO, Giovanni. *Della Ragion di Stato*. FIRPO, Luigi (ed.). Unione Tipografico-Editrice Torinese, Turín, 1948.
- BOTTICI, Chiara. *Imaginal Politics: Images Beyond Imagination and the Imaginary*. Columbia University Press, Nueva York, 2014.
- CASSIRER, Ernst. *The Myth of the State*. Yale University Press, New Haven 1946. Versión en castellano: CASSIRER, Ernst. *El mito del Estado*. Trad. Eduardo Nicol. Fondo de Cultura Económica, México, 1974.
- CAVARERO, Adriana. *Nonostante Platone: Figure femminili nella filosofia antica*. Ombre Corte, Verona, 2009.
- CRITCHLEY, Simon. *The Book of Dead Philosophers*. Vintage Books, Nueva York, 2008. Versión en castellano: CRITCHLEY, Simon. *El libro de los filósofos muertos*. Trad. Alejandro Pradera. Taurus, México, 2009.
- CUTRO, Antonella. *Biopolitica: Storia e attualità di un concetto*. Ombra Corte, Verona, 2005.
- DICEY, Albert Venn. *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*. St. Martin's Press, Nueva York, 1959.
- DIPROSE, Rosalyn; ZIAREK, Ewa Płonowska. "Time for Beginners: Natality, Biopolitics, and Political Theology." En *philoSOPHIA*, vol. 3, no. 2, 2013, 107-120.
- DURING, Lisabeth; POOLE, Ross. "Rape and the Republic." Conferencia presentada en el simposio *Philosophy and Social Science* en Praga, 2012.

- ESPOSITO, Roberto. *Bios: Biopolitics and Philosophy*. Trad. Timothy Campbell. University of Minnesota Press, Minneapolis, 2008. Versión en castellano: ESPOSITO, Roberto. *Bios: Biopolítica y filosofía*. Trad. Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
- ESPOSITO, Roberto. *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Trad. Timothy Campbell. Stanford University Press, Stanford, 2009. Versión en castellano: ESPOSITO, Roberto. *Communitas: Origen y destino de la comunidad*. Trad. Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
- FALCO, Maria J. (ed.). *Feminist Interpretations of Niccolò Machiavelli*. University of Pennsylvania Press, University Park, PA, 2004.
- FOUCAULT, Michel. "Society Must be Defended": *Lectures at the Collège de France, 1975–1976*. Trad. David Macey. Picador, Nueva York, 2003, 241. Versión en castellano: FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *The History of Sexuality. Volume 1: An Introduction*. Trad. Robert Hurley. Vintage Books, Nueva York, 1990. Versión en castellano: FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Trad. Ulises Guíñazú. Siglo XXI, México, 1998.
- GAUCHET, Marcel. *La condition politique*. Gallimard, París, 2005.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Faust: A Tragedy*. Trad. John Hills. Whittaker and Company, Londres, 1840. Versión en castellano: GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto*. Trad. Pedro Gálvez. Plaza & Janés, Barcelona, 1986.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Commonwealth*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 2009. Versión en castellano: HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Commonwealth: El proyecto de una revolución del común*. Trad. Raúl Sánchez Cedillo. Akal, Madrid, 201.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Penguin Books, Londres, 1968. Versión en castellano: HOBBS, Thomas. *Leviatán: o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Trad. Carlos Mellizo. Alianza, Madrid, 2009.
- LEFORT, Claude. *Essais sur le politique*, Seuil, París, 1986.
- MACHIAVELLI, Niccolò. *Discourses on Livy*. Trad. Harvey Mansfield y Nathan Tarcov. University of Chicago Press, Chicago. Versión en castellano: MAQUIAVELO, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Tito*

- Livio*. En *Obras*. Trad. Antonio Hermosa Andújar. Gredos, Madrid, 2011.
- MACHIAVELLI, Niccolò. *Il principe*. En BERTELLI, Sergio (ed.). *Il principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Vol. 1 de *Opere*. Feltrinelli, Milán, 1960. Versión en castellano: MAQUIAVELO, Nicolás. *El príncipe*. En *Obras*. Trad. Antonio Hermosa Andújar et al. Gredos, Madrid, 2011.
- MACHIAVELLI, Niccolò. *The Mandrake*. En SICES, David y ATKINSON, James B. (eds. y trad.). *The Comedies of Niccolò Machiavelli*. Hackett Publishing, Indianapolis, 2007. Versión en castellano: MAQUIAVELO, Nicolás. *La mandrágora*. En *El príncipe; La mandrágora*. Trad. Helena Puigdoménech. Cátedra, Madrid, 1999.
- MACHIAVELLI, Niccolò. *The Prince*. Trad. Russell Price. SKINNER, Quentin y PRICE, Russell (eds.). Cambridge University Press, Cambridge, 1988. Versión en castellano: MAQUIAVELO, Nicolás. *El príncipe*. En *Obras*. Trad. Antonio Hermosa Andújar et al. Gredos, Madrid, 2011.
- MBEMBE, Achille. “Necropolitics.” En *Public Culture*, vol. 15, no. 1, 2003, 11–40. Versión en castellano: MBEMBE, Achille. *Necropolítica; Seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Trad. Elisabeth Falomir Archambault. Melusina, España, 2011, 19-76.
- MOUFFE, Chantal. *On the Political*. Routledge, Londres, 2005. Versión en castellano: MOUFFE, Chantal. *En torno a lo político*. Trad. Soledad Laclau. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.
- O’BYRNE, Anne. *Natality and Finitude*. Indiana University Press, Bloomington, 2010.
- PATEMAN, Carole. *The Sexual Contract*. Stanford University Press, Stanford, 1989. Versión en castellano: PATEMAN, Carole. *El contrato sexual*. Trad. Ma. Luisa Femenías. Anthropos, Barcelona, 1995.
- PIERSON, Christopher. *The Modern State*. Routledge, Nueva York, 1996.
- PITKIN, Hanna Fenichel. *Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*. Chicago University Press, Chicago, 1984.
- PLATÓN. *Diálogos IV: República*. Trad. Conrado Eggers Lan. Gredos, Madrid, 1986.
- POGGI, Gianfranco. *The State: Its Nature, Development, and Prospects*. Stanford University Press, Stanford, 1990.

- ROSANVALLON, Pierre. *Pour une histoire conceptuelle du politique*. Seuil, París, 2003.
- ROSANVALLON, Pierre. "Towards a Philosophical History of the Political." En CASTIGLIONE, Dario y HAMPSHER-MONK, Ian (eds.). *The History of Political Thought in a National Context*. Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- RUBINSTEIN, Nicolai. "The History of the Word *Politicus* in Early-Modern Europe." En PAGDEN, Anthony (ed.). *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*. Cambridge University Press, Cambridge, 1987, 41–56.
- SCHMITT, Carl. *The Concept of the Political*. Trad. George Schwab. University of Chicago Press, Chicago, 1996. Versión en castellano: SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*. Trad. Rafael Agapito. Alianza, Madrid, 2009.
- SCHOTT, Robin May (ed.). *Birth, Death, and Femininity: Philosophies of Embodiment*. Indiana University Press, Bloomington, 2010.
- SELLIN, Volker. "Politik." En BRUNNER, Otto; CONZE, Werner y KOSELLECK, Reinhart (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Vol. 4, Klett-Cotta, Stuttgart, 1978, 789–874.
- STERNBERGER, Dolf. "Das Wort 'Politik' und der Begriff des Politischen." En *Politische Vierteljahresschrift*, vol. 24, no. 1, 1983, 6-14.
- STRAUSS, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. University of Chicago Press, Chicago, 1978. Versión en castellano: STRAUSS, Leo. *Meditación sobre Maquiavelo*. Trad. Carmela Gutiérrez de Gamba. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1964.
- VIROLI, Maurizio. "The Revolution in the Concept of Politics." En *Political Theory*, vol. 20, no. 3, 1992, 473–95.
- WEBER, Max. *Economy and Society*. Trad. Ephraim Fischhoff et al. ROTH, Guenther y Wittich, Claus (eds.). University of California Press, Berkeley, 1978. Versión en castellano: WEBER, Max. *Economía y sociedad*. Trad. José Medina Echavarría et al. Fondo de Cultura Económica, México, 2008.

Traducción del inglés: Gonzalo Bustamante Moya