

Vida y Política: Tensiones entre la Antigüedad griega y la Modernidad occidental.

Déborah Pou

Introducción

El siguiente trabajo intentará exponer algunos desarrollos teóricos de Michel Foucault y Hannah Arendt en relación a la biologización de la política. Si bien ambos autores coinciden en señalar que la preocupación por la vida de la población es el rasgo característico de los estados modernos, arriban a conclusiones muy diversas en tanto a qué significa este proceso para la política actual.

La intención del trabajo es contraponer en forma muy esquemática las tensiones más evidentes en cuanto a definiciones claves de conceptos tales como libertad, vida, política, lo privado y lo público, entendiendo que es en estas conceptualizaciones en donde hallan su fundamento las tesis de ambos autores.

Se partirá de la tesis contractualista de Hobbes, y se irán exponiendo argumentos propios de cada autor, en la medida que ofrezcan una perspectiva enriquecedora sobre las continuidades y discontinuidades entre las funciones del estado moderno y la polis griega.

Para finalizar, se definirá la biopolítica siguiendo a Foucault, señalando su trasfondo en la pastoral cristiana y sus modos originales de individualización.

Vida, política y libertad

Toda filosofía política moderna parte de una ficción fundante que tiene como postulado inicial un estado de naturaleza pre político, el cual es superado mediante un contrato social entre individuos. Es solo a través de éste que los hombres se constituyen como ciudadanos con derechos e inauguran, de este modo, tanto el poder soberano como todos los problemas que pueden surgir de la relación entre individuo y Estado. Tanto Arendt como Foucault son sumamente críticos de estas concepciones artificiosas.

Hobbes, por ejemplo, habla de un estado anterior al vínculo civil donde se tiende a la guerra por naturaleza. Al respecto, afirma “hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria” (Hobbes, 2013, p. 88)

Establece como punto de partida que los hombres son iguales por naturaleza, y están regidos por un mismo deseo de posesión. Dado que todos tienen el mismo derecho a poseer, y los derechos propietarios son excluyentes, nace la competencia y la desconfianza entre ellos, la cual sumada a la gloria que implica la conquista a la que aspiran conlleva a un estado de guerra permanente.

La sociedad se instala cuando todos los hombres renuncian a este derecho, instaurando una ley a la cual todos deben someterse a cambio de protección. Así, la sociedad es entendida en términos de contrato, y es el Estado quien ejerce el monopolio de la violencia y mantiene el orden social.

Es posible ubicar aquí una primera articulación entre vida y política. El Estado Leviatan tiene por objetivo la defensa y protección de los hombres de los peligros de la vida en común (Hobbes, 2013, pág. 9). Hobbes pareciese suponer, por ende, una disociación total entre Estado y guerra: si hay guerra, no hay estado, si no hay estado, hay guerra.

Sin embargo Roberto Esposito, siguiendo a Foucault, afirma “Hobbes no es el filósofo del conflicto —como suele repetirse a propósito de la «guerra de todos contra todos»—, sino el filósofo de la paz” (Esposito, 2006, p. 99).

Según Foucault, el Estado en Hobbes no nace de batallas reales, del triunfo de vencedores o la rendición de vencidos. Por el contrario, nace justamente como prevención ante la posibilidad teórica e hipotética de lucha, legitimado por la voluntad propia de los hombres de ceder parte de sus derechos con la condición de que los demás lo hagan también. El estado de paz, entonces, no es otra cosa que “la continuación de la guerra por otros medios” (Foucault, 2001, pág. 27)¹.

Foucault, mediante un análisis genealógico del contexto de producción de la obra del filósofo inglés, argumenta que el desarrollo contractualista no es más que un intento epocal de esquivar el problema de la conquista inglesa. “El discurso filosófico jurídico de Hobbes fue una manera de bloquear ese historicismo político que era, en consecuencia, el discurso y el saber efectivamente activos en las luchas políticas del siglo XVII” (Foucault, 2001, p. 109). La filosofía política hobbesiana, entonces, no es más que el discurso legitimado de un vencedor, el cual alcanza esa posición sólo en la medida que los vencidos deciden priorizar la defensa de su vida biológica y ceder parte de su libertad a cambio de seguridad. Esta voluntad tiene su raíz en el terror convocado por una muerte violenta.

En esta línea, es inevitable la contraposición con la concepción griega de la política, incompatible con la posibilidad de fundar una sociedad en la cobardía de los hombres. De ninguna manera puede pensarse en la política griega como un medio destinado a proteger a la sociedad, sino que por el contrario “sólo era libre quien estaba dispuesto a arriesgar la vida; no lo era y tenía un alma esclava quien se aferraba a la vida con un amor demasiado grande” (Arendt, 1997, p. 73).

En la antigüedad, la libertad no era entendida en términos kantianos de posibilidad de, de movimiento sin obstáculo, sino en génesis de nueva posibilidad, de libertad para. En otras palabras, la libertad se definía en forma positiva, en la autodeterminación de todos los ciudadanos, para quienes la ley significaba una frontera de la propia existencia, y no un límite impuesto desde afuera, al cual se debía obedecer. En palabras de Arendt “La ley es aquello según lo cual la polis inicia su vida sucesiva, aquello que no puede abolirse sin renunciar a la propia identidad” (Arendt, 1997, pág. 122)

Como contracara de ésta, y en la línea de la filosofía política moderna, Hobbes dice: “La ley no fue traída al mundo sino para limitar la libertad natural de los hombres individuales, de tal modo que no pudieran dañarse sino asistirse uno a otro y mantenerse unidos contra el enemigo común” (Hobbes, 2013, pág. 184). La idea de una ley restrictiva en cuidado de una vida pacífica y segura en comunidad es impensada para la Grecia antigua, porque la noción misma de política sólo puede pensarse dentro de la polis, fuera de la órbita privada y desligada por completo del problema de la subsistencia o de la vida biológica de un individuo en particular.

La acción y la palabra política, situadas en el ámbito de lo público, son las que habilitan una existencia auténticamente humana, y tienen como condición la independencia de lo útil y de lo necesario. La polis no puede entenderse como una continuación del núcleo familiar, sino que establece un nuevo orden de existencia donde el ciudadano se constituye plenamente entre sus

¹ Inversión de Carl von Clausewitz, *Vom Kriege* (1832–1834), 1984, pág. 35: «Así pues, vemos que la guerra no es meramente un acto político sino un verdadero instrumento político, una continuación de la relación política, una realización de la misma con otros medios.», expuesta también por Hannah Arendt: “Precisamente porque una guerra no puede hacerse sin órdenes ni obediencia ni dejando las decisiones al criterio de la convicción, los griegos pensaban que pertenecía a un ámbito no-político [nicht-politisch.]. Ahora bien, al ámbito político pertenecía fundamentalmente todo aquello que nosotros entendemos por extrapolítico. Para nosotros la guerra no es la continuación por otros medios de la política, sino a la inversa la negociación y los tratados siempre una continuación de la guerra por otros medios: los de la astucia y el engaño” (Arendt, 1997, p. 109)

iguales.

De este modo lo privado, ámbito donde se incluye tanto la economía doméstica como los placeres, no deja de ser social pero si deja de ser político. Las relaciones de obediencia propias del amo y el esclavo, la lógica del gobernante y el gobernado, son en este sentido prepolíticas, asociables a la familia y al hogar, pero impensables fuera de este plano. Dada la correspondencia unívoca entre libertad y política, “el gobierno absoluto, irreatado, y la esfera política propiamente hablando se excluían mutuamente” (Arendt, 2003, pág. 41)

Del sujeto a la población

El relato de lo privado no se consideraba digno de literatura en la antigüedad, y no es hasta la modernidad cuando surge como tal. Foucault ubica este pasaje en el surgimiento del poder disciplinar y en la inversión del eje político de la individualización (Foucault, 1989, pág. 192). La historia de la literatura es testimonio, así, de la aparición de la subjetividad.

En un régimen disciplinario, la individualización poco tiene que ver con los rituales que apuntan a la visibilidad de aquel que ejerce la soberanía. Por el contrario, la individualización es descendente, y -se da mediante el tránsito por las diversas instituciones. La vigilancia jerarquizada, continua y funcional, y el examen normalizador y ritualizado, por ejemplo, son dos mecanismos científico-disciplinarios, que hacen a un poder cada vez más anónimo y funcional. Este poder disciplinar, a diferencia del soberano planteado por Hobbes, es un poder productivo, produce realidad: ámbitos de objetos y rituales de verdad (Foucault, 1989, pág. 198).

El crecimiento de una economía capitalista, junto al surgimiento de la población -nuevo sujeto social- ha permitido, según Foucault, la modalidad específica de una nueva forma de poder, que no se excluye con el disciplinar, sino que por el contrario se le articula y lo complementa. (Foucault, 2001, pág. 226)

Este nuevo poder es el biopolítico. Se define en el entrecruzamiento de la vida y la política, pero rebasando los esquemas propios del poder soberano planteado por la filosofía política occidental.

En Hobbes, el rol del soberano es restrictivo: “El castigo es una consecuencia manifiesta de la violación de las leyes en cada Estado” (Hobbes, 2013, pág. 201). Es decir que la intervención del rey sólo puede implicar un castigo, haciendo que su poder sea binario, simétrico y específico. Contrapuesto a esta forma de poder negativa, que en la acción hace morir y en la inacción deja vivir, surge otra forma de poder que “(...) yo llamaría de regularización y que consiste, al contrario, en hacer vivir y dejar morir.” (Foucault, 2001, pág. 223).

Esta nueva forma de poder biopolítico implica un modo positivo de entender a la política, donde diversas estrategias son ejercidas en función de la población a la cual administran. La muerte ya no es un mecanismo de intervención correctivo, sino que se pierde como fenómeno propio y da paso a su conceptualización como variable estadística. En palabras de Foucault: “Ya no se trata de hacer jugar a la muerte en el campo de la soberanía, sino de distribuir lo viviente en un dominio de valor y de utilidad” (Foucault, 1983, pág. 174).

Se establecen en este sentido una serie de tecnologías que no toman a los individuos como objeto sino a la población, nuevo sujeto político configurado en función de mecanismos reguladores “que puedan fijar un equilibrio, mantener un promedio, establecer una especie de homeostasis (...) optimizar, si ustedes quieren, un estado de vida” (Foucault, 2001, pág. 223)

Foucault ubica el umbral del Estado moderno en el punto donde “la gubernamentalidad se convierte efectivamente en una práctica política calculada y meditada” (Foucault, 2000, pág. 193).

Con la medición estadística de la natalidad, la mortalidad y la longevidad, el Estado queda a cargo de la administración de la vida, la cual sólo es posible mediante un registro denso de cada una de las individualidades. De esta medición y del establecimiento de constantes, surge la población, configurando así una economía política.

Tensiones entre el pensamiento griego y el moderno

Si bien Arendt nunca utiliza el término biopolítica en su obra, podría decirse que “ambos pensadores detectan que el sustento y la preservación de la vida, entendida como el valor supremo del hombre, constituye el fin declarado de la politicidad actual” (Ilivitzky, 2012, pág. 37). Como se desarrolló en el apartado anterior, la obra de ambos autores marca un viraje en la forma de entender los objetivos de la política occidental con la modernidad, que pasa de una forma de poder soberana –tendiente a hacer morir y dejar vivir- a otra forma de poder diferente –que busca hacer vivir y casi, a regañadientes, dejar morir-.

Sin embargo, es en la formulación de una política de lo privado, de una economía política, donde los desarrollos teóricos de Foucault y Arendt se distancian en forma irreconciliable: mientras el primero ve potencia y nuevas formas de subjetivación, la segunda ve un oxímoron, y la muerte inminente de lo específicamente político.

Como ya se explicitó, la economía en el pensamiento griego pertenece al ámbito de lo privado, y lo privado se define como incompatible con lo público. Una política de lo privado implicaría “una especie de «administración doméstica colectiva»” (Arendt, 2003, pág. 42), lo cual involucra en sí mismo una contradicción interna.

El concepto de población tampoco tendría buena recepción en la Grecia Antigua, porque se funda en una igualdad artificiosa de desiguales, en una homogeneización de los hombres donde todos pierden sus atributos específicos en una masa amorfa que inhabilita el encuentro entre iguales. En palabras de la autora: “Esta unión de muchos en uno es básicamente antipolítica; es el extremo opuesto de esa contigüidad que prevalece en las comunidades políticas o comerciales” (Arendt, 2003, pág. 236).

Para Arendt, quien ubica un corte insuperable entre lo meramente privado y lo público, entre el hogar y la polis, entre la familia y la asamblea, entre lo animal y lo auténticamente humano, entre lo social y lo político, la biopolítica no puede significar otra cosa que la degradación de un orden superior de existencia. Pueden rastrearse ciertas consideraciones al respecto en su obra, y es tajante al exponer lo que piensa al respecto: “el hecho de que en la actualidad en política no se trate ya más que de la mera existencia de todos es la señal más clara de la desgracia a que ha ido a parar nuestro mundo —una desgracia que, entre otras cosas, amenaza con liquidar a la política” (Arendt, 1997, pág. 92).

La tesis de Foucault, en cambio, postula que en esta gubernamentalidad calculada surgen los Estados Modernos. Y que sus nuevas preocupaciones están relacionadas con una nueva forma de subjetivación.

Sin embargo, Foucault puntualiza que, si el hombre occidental ha aprendido a considerarse oveja entre el rebaño, no lo hizo a partir de lecturas griegas o romanas. (Foucault, 2000, pág. 159) El antecedente lo sitúa en un modelo Oriental que no coincide con una política, ni con una pedagogía ni con una retórica, sino que por el contrario, se define como un arte, una forma, una técnica, un modo de gobernar (Foucault, 2000, pág. 193).

Antes de detallar los procesos de masificación e individualización que surgen de la cristianización del poder pastoral –es decir, de la coagulación de la pastoral oriental en mecanismos, procesos e instituciones definidas-, vale explicitar la originalidad de la metáfora del pastor frente a

la conceptualización griega de la política.

No se niega que la analogía se encuentre presente entre los griegos. Platón pondera la posibilidad de pensar al poder político articulado a la relación entre el pastor y su rebaño en sus escritos, pero la descarta. Dentro del paradigma político griego es inconcebible la relación de dominio que implica una articulación gobernante-gobernado entre dos ciudadanos libres e iguales. La obediencia y la servidumbre, como ya se explicitó, sólo tiene lugar dentro del campo de lo privado, relacionado con el mundo del trabajo y del hogar². En segundo lugar pero en la misma línea, el político griego, a diferencia del pastor, no se encarga del cuidado en general de sus ovejas, sino que “ejerce su arte sobre la ciudad” (Lastra & Garmendia, 2015, pág. 4).

Este “arte” ejercido por el político es asociado por Platón a la imagen del tejedor (Bolton, 2009, pág. 213), quien entiende al obrar público como el entretejimiento de todos los hombres en la polis- comprendida ésta última como estructura de un orden superior a los hogares privados. .Esto se traduce en “el privilegio que siempre ha tenido la política para, en determinadas circunstancias, exigir a los implicados en ella el sacrificio de sus vidas” (Arendt, 1997, pág. 92).

Siguiendo a Lastra & Garmendia, el análisis que Hannah Arendt realiza en su obra sobre la ciencia política de Platón puede utilizarse como argumentación a favor de la tesis foucaultiana de la originalidad propia de la pastoral frente al mundo grecorromano.

Según la autora, Platón fue el primero en plantear una separación dentro del concepto griego de acción entre saber hacer y actuar. Esta apertura del término se justificaba en un intento de controlar el carácter impredecible de la acción mediante un dispositivo de ordenamiento de los asuntos públicos.

Este arte político implica una primera degradación de la libertad, que en la polis era entendida como sinónimo de la acción. Arendt denuncia que gran parte de la filosofía política desde Platón es un intento de legitimar la trivial noción de que toda comunidad política esta formada por quienes gobiernan y quienes son gobernados. Esta se fundamenta exclusivamente en la sospecha que inspira la acción, entendida como genesis de posibilidad y no como medio para un fin. “El signo característico de tales huidas es el concepto de gobierno, o sea, el concepto de que los hombres sólo pueden vivir juntos legal y políticamente cuando algunos tienen el derecho a mandar” (Arendt, 2003, pág. 242)

Pensar lo público en relaciones de obediencia anula la acción política auténtica, y la convierte en mera conducta. Decir que “las normas de conducta en los asuntos públicos debían derivarse de la relación amo-esclavo en una familia bien ordenada, significaba realmente que la acción no tenía que desempeñar parte alguna en los asuntos humanos” (Arendt, 2003, pág. 244).

Las consideraciones precedentes tienen como objetivo marcar lo ajeno que resulta al pensamiento griego la posibilidad de fundar un poder en términos de obediencia. La introducción de relaciones del índole amo-esclavo, gobernante-gobernado, pastor-rebaño, implica la clausura de la acción y por consiguiente de la política, “ya que la acción es la actividad política por excelencia” (Arendt, 2003, pág. 23).

El poder pastoral como trasfondo de la biopolítica

Foucault trabaja tres rasgos (salvación, ley, verdad) que suelen relacionarse comúnmente al poder pastoral. Complejiza ciertas especificidades y originalidades propias de la versión cristiana.

La salvación, por su parte, que se asigna como objetivo esencial guiar a los individuos en la

² Al respecto: “esclavos y animales domésticos, atienden con sus cuerpos a las necesidades de la vida” (Arendt, 2003, pag. 98)

dirección correcta, se reedita en el cristianismo en “una economía detallada de los méritos y deméritos entre los cuales, en definitiva, Dios decidirá” (Foucault, 2000, pág. 204). Se abren, de esta forma, los matices de las categorías binarias del bien y del mal, de lo correcto y lo incorrecto, de lo legal y lo ilegal. Con los dispositivos de poder disciplinar es posible una vigilancia y un examen continuo, que dan como resultado un sinfín de archivos que luego pueden ser estudiados estadísticamente. La población nace, entonces, como un conjunto de individuos que se identifican en relación a una variable en particular. Se establece una norma y todos pueden definirse en relación a ella.

Extrapolando ese juego de descomposición que define a cada instante el equilibrio, el juego y la circulación de prestigios y desprestigios, es posible señalar un nuevo modo de individualización que no es de estatus, sino de identificación analítica (Foucault, 2000, pág. 218).

Con la biopolítica “se amplía en forma exponencial el límite y la frontera divisoria sobre lo que es factible de ser regularizado y lo que no” (Ilivitzky, 2012, pág. 28). Ocurre una operación donde lo privado se torna de interés público, permitiendo entonces ejercer el poder sobre la población y no sólo sobre el territorio: juzgar al conjunto de individuos y no sólo a sus acciones.

Las conceptualizaciones de Dios que tienen griegos y cristianos pueden ofrecer un punto de apoyo para pensar las diferencias políticas que competen a sus sociedades. El Dios griego construye, nombra, aconseja, se fastidia, se reconcilia, pero nunca conduce al modo en que lo hace el Dios cristiano. Los hombres, libres e iguales, tienen como objetivo último la gloria de la polis, y poco significa la muerte de un individuo en la ecuación final. Su Dios puede ser benévolo y recompensar los triunfos de los héroes, pero lejos está de velar por todos y cada uno de los hombres que luchan o trabajan.

El Dios cristiano, como contracara, es benévolo como justificación última. Camina entre los hombres y los empuja hacia una meta: la salvación. Tiene el objetivo paradójico del cuidado de todos y cada uno de ellos. El sacrificio de un hombre (o una oveja) no podría ser pensado en forma análoga en ambas sociedades, porque se parte de conceptualizaciones diversas sobre qué significa ser humano, individuo, sujeto o ciudadano, y que significa ser libre.

La ley, en tanto sometimiento a la voluntad de Dios, se traduce en el cristianismo en una forma de obediencia integral, pura y no finalista. Se define como conducta unitaria que se especifica y justifica a sí misma en el acto mismo de sumisión; “es ponerse por entero bajo la dependencia de alguien porque es alguien” (Foucault, 2000, pág. 207)

La obediencia cristiana como fenómeno público de la vida en comunidad es inconcebible para el ciudadano griego, en tanto éste nunca obedece a otro hombre, sino que “sólo acepta que lo dirijan dos cosas: la ley y la persuasión” (Foucault, 2000, pág. 205). Ninguna de ellas implica la renuncia a la propia voluntad, la cual no tiene sentido para los griegos en el ámbito público.

Por el contrario, en el cristianismo se establece una especie de campo generalizado de la obediencia (Foucault, 2000, pág. 213). A su vez, como para el cristianismo toda voluntad individual es egoísta y pecaminosa, se configura una conceptualización novedosa de la apatía, opuesta a la griega. Si bien ambas tienen como finalidad última la ausencia total de pasiones, en la versión cristiana se entiende a los sentimientos, egoísmos y voluntades como propios del yo, por lo que al contrario de la versión griega –donde la templanza buscaba anular los placeres que avasallaban la voluntad- este intento de anular las tempestades que dominan al yo cristiano tiene por objetivo final la aniquilación misma del individuo. En palabras de Foucault: “El fin de la obediencia es mortificar la propia voluntad, hacer que ésta, como tal, muera: que no haya otra voluntad que la de no tenerla” (Foucault, 2000, pág. 211)

Extrapolando esta exclusión del egoísmo como forma nuclear del individuo, y considerando la constitución de una red de servidumbres propia de esa obediencia integral mencionada, la relación de la ley con el poder pastoral lleva a una nueva forma de individualización que se aleja de la

designación jerárquica y se desentiende de una afirmación de dominio sobre uno mismo. Se trata, por el contrario, de una individualización por sujeción. (Foucault, 2000, pág. 219)

Tercero y último, Foucault toca el problema de la verdad. Apunta que el poder pastoral cristiano extiende la enseñanza discontinua de lecciones a una dirección continua, sistémica, sobre la conducta de cada individuo. En sus palabras: “es preciso que la enseñanza pase por una observación, una vigilancia, una dirección ejercida en cada instante y de la manera menos discontinua posible sobre la conducta integral, total de las ovejas” (Foucault, 2000, pág. 215)

En lo privado, y en relación a una estética de la existencia, podría pensarse cierta dirección de conducta en los ámbitos de la gimnasia o la dietética, por ejemplo. La diferencia fundamental con el cristianismo es que ésta obediencia es voluntaria, circunstancial y finalista: “en el hecho de que el griego se someta en un momento dado a la voluntad o las órdenes de otro, siempre hay (...) un objeto, la salud, la virtud, la verdad, y un fin” (Foucault, 2000, pág. 210).

El examen de conciencia tal como se lo entiende hoy en día, sistematizado y legitimado en la cultura occidental con la génesis del Psicoanálisis –continuación del dispositivo de confesión pastoral- no tiene precedentes en el mundo griego. En la Antigüedad se tenía como meta que quien se examinara tomase control de sí, superase situaciones específicas de aflicción o duelo. En la actualidad, por el contrario, el examen de conciencia no hace otra cosa que “marcar, anclar aún mejor la relación de dependencia con el otro” (Foucault, 2000, pág. 217). Es en este sentido que puede afirmarse una tercera forma de individualización en los estados modernos, donde no hay una verdad reconocida con la cual relacionarse sino una verdad interior, secreta y oculta que se produce en forma individual.

En síntesis, Foucault afirma que el pastorado prelude la gubernamentalidad propia del siglo XVI de dos maneras: por las nuevas relaciones que se instauran en función de la ley, la salvación y la verdad, y por su rol constituyente de un tipo de sujeto específico que se identifica de manera analítica, se ata a redes continuas de obediencia y se subjetiviza en función de una verdad interior. (Foucault, 2000, pág. 219). Su estudio permite entender la forma de poder propia del Estado sin caer en un estudio histórico de la institución o en una justificación filosófica de su razón de ser.

A modo de cierre

Ambos autores concuerdan en que lo novedoso de los estados modernos es la articulación de políticas en consideración de la vida de las poblaciones. La superposición de lo público y lo privado implica para Foucault una nueva forma de poder, con nuevos sujetos y nuevas preocupaciones políticas. Para Arendt, por el contrario, significa la negación de lo auténticamente político.

Para entender la diferencia entre ambas posturas es necesario analizar las distancias que median entre las conceptualizaciones griegas de lo privado, lo público, la vida, la libertad, lo común y las ideas modernas del sujeto político actual. A lo largo del trabajo se intentó contraponer ambos puntos de vista a partir, principalmente, de la lectura de los dos autores mencionados en el párrafo anterior.

En el último apartado, para finalizar, se trató de definir la biopolítica en términos foucaulteanos, que con sus sistemas regulativos y sus mecanismos pastorales, depende del surgimiento de un nuevo tipo de sujeto disciplinar pero no se ejerce sobre él, sino sobre poblaciones. El gobierno de las poblaciones y la disciplina de los cuerpos configuran, según el autor, nuestro panorama político actual.

Sería interesante en un trabajo futuro abordar los últimos textos de Foucault, y trabajar en profundidad sus escritos sobre estética. Por una necesidad de acotar temas y espacios esto no ha

sido posible en el presente trabajo.

Bibliografía Primaria:

Arendt, H. (1997). *Que es política*. (R. S. Carbó, Trad.) Barcelona, España: Ediciones Paidós.

Arendt, H. (2003). *La condición humana*. (R. G. Novales, Trad.) Ciudad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Esposito, R. (2006). El enigma de la biopolítica. En R. Esposito & G. Einaudi, (Ed.), & C. R. Marotto, (Trad.) *Bios. Biopolítica y Filosofía*. (pags. 23-63). Ciudad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina: Amorrurtu.

Foucault, M. (1983). Derecho de muerte y poder sobre la vida. En M. Foucault, *Historia de la Sexualidad I La Voluntad de Saber*. (pags. 163-194). Distrito Federal, Mexico: Andrómeda.

Foucault, M. (1989). Los medios del buen encauzamiento. En M. Foucault & A. G. Camino, (Trad.), *Vigilar y Castigar*. (pags. 175-199). Ciudad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.

Foucault, M. (2000). Clases del 8 de Febrero de 1978 y 22 de Febrero de 1978. En M. Foucault & M. Senellart, (Ed.), & H. Pons, (Trad.), *Seguridad, territorio, población. Curso en el College de France (1977-1978)*. (págs. 139-159; 191-219). Ciudad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2001). Clases del 7 de Enero de 1976, del 4 de Febrero de 1976 y del 17 de Marzo de 1976. En M. Foucault, & A. F. Mauro Bertani (Ed.), *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)* (pags. 15-32; 85-109; 217-237). Ciudad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Hobbes, T. (2003). Introducción, caps. XII, XXVI y XXVII. En T. Hobbes, *Leviatan*. (pags. 9-10; 56- 90; 182-199; 199-212). Ciudad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina: Ediciones Libertador.

Bibliografía Secundaria

Bolton, R. K. (2009). Aporías de la Gubernamentalidad. Elementos para una genealogía "teológica" de la subjetividad en el pensamiento de Michel Foucault. *Psicoperspectivas*, VIII(2), 193-223. Obtenido de <http://www.redalyc.org/comocitar.oa?id=171014434010>

Ilivitzky, M. (2012). Orígenes de la biopolítica: tensiones entre Foucault y Arendt. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 14(27), 24-41. Obtenido de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28223180002>

Lastra, M., & Garmendia, M. (2015). ¿Pastor o Tejedor? La interpretación foucaultiana de "El Político" de Platón bajo el enfoque del concepto de gubernamentalidad. Buenos Aires: Jornadas Internacionales "Discurso y poder: Foucault, las ciencias sociales y lo jurídico" A 40 años de la publicación de Vigilar y Castigar. Obtenido de http://www.academia.edu/17916392/_Pastor_o_Tejedor_La_interpretaci%C3%B3n_foucaultiana_de_El_Pol%C3%ADtico_de_Plat%C3%B3n_bajo_el_enfoque_del_concepto_de_gubernamentalidad