

# DE LA ONTOLOGÍA DE LA VIDA A LA BIOPOLÍTICA (Y VUELTA): UN PASEO CON ARISTÓTELES Y EL *CHE* GUEVARA.

Alberto Rábano

## Advertencia preliminar

Antes de la pandemia solía viajar con frecuencia. Eran viajes más o menos cortos por la península para dar charlas o para trabajar con colaboradores de otras ciudades, o viajes más largos para asistir a reuniones de proyectos europeos. Siempre los hacía en coche, como dicta mi inveterada aerofobia. Viajar en coche, escuchando música o radio, ha sido para mí (*amor fati*) un auténtico placer noético. Volviendo de Francia, una vez (atravesaba el País Vasco, recuerdo, aquellos espléndidos paisajes), escuché en la radio una entrevista a un conocido periodista *senior*, que ofrecía algunos consejos retóricos para dirigirse al público en una charla. Nunca se debe comenzar una conferencia con una disculpa, decía. ¿Nunca?, pensé, recordando algunas ocasiones en que yo mismo lo había hecho, creyendo que funcionaba, que ponía en juego esa peculiar humildad (ficcional, más que ficticia) de quien está en el uso de la palabra.

Tampoco en esta ocasión seguiré la recomendación del rétor, y comenzaré pidiendo disculpas, aun por partida doble. Las primeras tienen que ver también con un viaje, el que sugiere el título de este texto. Viaje inacabado, solo comenzado, del que pedimos, con Cavafis, que sea largo, como la vida<sup>1</sup>. Estas disculpas atañen, pues, a la incompletitud o inmadurez del texto, y aun peor (o mejor, si escuchamos a Beckett<sup>2</sup>), a la de las lecturas previas necesarias. A caballo, como suelo estar, entre la ciencia y la filosofía, no dejo de pensar (y padecer) que siempre parece posible leer todo lo pertinente (en un momento dado) sobre una cuestión científica, pero no tanto cuando se trata de un problema filosófico<sup>3</sup>. Mientras que los datos científicos *relevantes*<sup>4</sup> son finitos (abarcables), no lo son (tanto) los textos filosóficos (y sus interpretaciones). El dominio de los datos puede representarse como una extensión horizontal acotada, delimitada, en expansión, mientras que la reflexión que acompaña a los textos filosóficos va ganando indefinidamente en altura, ofreciendo siempre múltiples perspectivas cada vez más amplias. Consuela imaginar, en todo caso, que se trataría aquí de una dificultad relativa, que puede reducirse con el tiempo (de lectura y reflexión, de vida)<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> “Cuando salgas hacia Ítaca / ruega por que el camino sea largo, / lleno de peripecias y descubrimientos (...). Al final del viaje, de vuelta en la isla –nos dice el poeta–, viejos ya, es posible que no encontremos lo que buscábamos, y que entendamos entonces “qué querían decir las Ítacas”. (*Ítaca*, en C. P. Cavafis. *Poesía completa*. Trad. Juan Manuel Macías. Valencia: Pre-Textos, 2015, pp. 54-55)

<sup>2</sup> En caso de fracaso, que el siguiente (fracaso) sea “mejor”. (Samuel Beckett. *Rumbo a peor*. Trad. L. Aguilera, D. Aguirre, G. Dols, R. Falcó y M. Martínez Lage. Ed. Lumen. Barcelona, 2001.)

<sup>3</sup> Esta afirmación general parece especialmente aplicable a la “inflación” de textos sobre biopolítica publicados en torno al cambio de siglo (Marzocca, 2020). El presente texto recoge la experiencia de una primera (y prolongada) inmersión en el pensamiento de los principales autores en este ámbito de reflexión.

<sup>4</sup> “Datos relevantes” es una colocación de uso frecuente en el ámbito científico actual, que suscita, como otras colocaciones, preguntas sobre lo que oculta su encadenamiento automático. ¿Quién decide, cómo se decide, qué datos son los relevantes? Alguna referencia a esta cuestión se encontrará en los siguientes apartados.

<sup>5</sup> Contra este consuelo cabe recordar la extensa multidisciplinariedad actual de la biopolítica, que afecta a diversos ámbitos científicos y filosóficos, desde la antropología cultural a la sociología y economía de la salud, desde la filosofía política a la ontología. Naturalmente, no parece posible llegar a tener una *competencia* equivalente en todos ellos, sino, en todo caso, un suficiente grado de *comprensión*.

Una segunda disculpa tiene que ver con *el orden del discurso*<sup>6</sup>. Me pregunto a veces por el límite, si existe, entre la nota personal, tal como la define Gadamer<sup>7</sup>, y el texto público, publicable, comunicable a otras personas. Límite no exento de riesgos, incluidos los autobiográficos<sup>8</sup>. Algunas revistas científicas incluyen entre sus “recomendaciones para los autores” la de que el artículo no esté escrito en primera persona. Es esta otra recomendación que no podré seguir en este texto, que tanto tiene, como digo, de viaje personal, también temporal, en la memoria (siempre personal y colectiva). Así, este texto puede considerarse como un pequeño viaje, un primer itinerario<sup>9</sup>, a través de algunas notas personales más o menos enlazadas, que se han esforzado por hacerse comunicables.

## Un viaje por la isla

Mi primera lectura de biopolítica no fue un libro, sino un cartel. Fue en enero de 1993. Antonio Gades, el bailarín, había organizado un viaje a Cuba con todos los médicos que le habían atendido a lo largo de su vida. Entre ellos estábamos José Luis Barros, conocido cirujano, muy amigo de Antonio Gades (y mentor mío durante mis años de aprendizaje médico), y yo mismo, que iba en representación de mi padre, ya fallecido. (Mi padre, Alberto Rábano Navas<sup>10</sup>, neurólogo, había atendido a Gades muchos años antes por un problema en una rodilla, derivado de un paso de baile que después modificó.) Cuba se encontraba entonces en el peor momento del "periodo especial" que sucedió a la desaparición de la URSS y la intensificación del embargo (bloqueo) por parte de Estados Unidos<sup>11</sup>. Llevábamos con nosotros un buen cargamento de material sanitario, y durante nuestra estancia dimos charlas y sesiones prácticas de actualización sobre distintas especialidades médicas y quirúrgicas. Todos, los convencidos igual que los más escépticos del grupo, quedamos admirados de la capacidad de resistencia de aquella gente, y de sus infinitos recursos para superar las carencias de la vida diaria, también en

---

<sup>6</sup> Más bien con los *desniveles* del discurso, entre lo que se dice (o se anota, añado yo) incidentalmente, y los discursos "(...) que están en el origen de cierto número de actos nuevos de palabras que los reanudan, los transforman o hablan de ellos (...)". "Es cierto que esta diferencia no es ni estable, ni constante, ni absoluta." De hecho, las notas personales pueden constituir ahí un nivel intermedio. "La desaparición radical de este desnivel no puede ser nunca más que juego, utopía o angustia." (M. Foucault. *El orden del discurso*. Trad. A. González Troyano. Barcelona: Austral, 2019, pp. 26 – 27.)

<sup>7</sup> "(...) los apuntes privados, las notas, la escritura al dictado. (...) Un texto de este tipo no se enuncia a sí mismo y, si fuese publicado, no sería nada que "dice" algo. Es solo la huella escrita de un recuerdo que vive por sí mismo." (H.-G. Gadamer. *Acerca de la verdad de la palabra*, en *Arte y verdad de la palabra*. Buenos Aires: Paidós, 1998, p. 22)

<sup>8</sup> No me resisto a evocar aquí un texto de Derrida con el que resuenan algunas ideas contenidas en este artículo. "La autobiografía, la escritura de sí del ser vivo, la huella del ser vivo para sí, el ser para sí, la auto-afección o la auto-infección como memoria o archivo de lo vivo sería un movimiento inmunitario (por consiguiente un movimiento de salvación, de salvamento y de redención de lo salvo, de lo santo, de lo inmune, de lo indemne, de la desnudez virginal e intacta) pero un movimiento inmunitario siempre amenazado de tornarse auto-inmunitario (...)". (J. Derrida. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel. Madrid: Trotta, 2008, p. 64)

<sup>9</sup> La “vuelta” anunciada en el título hace referencia indirecta a un texto en el que S. Žižek, como tantos otros pensadores contemporáneos, hizo alguna incursión en la biopolítica, también “con vuelta”. En mi caso, este movimiento de “vuelta”, aquí solo iniciado, sugiere lo que la ontología de la vida tiene que ganar, que aprender, de la biopolítica. (S. Žižek. *From politics to biopolitics... and back*. The South Atlantic Quarterly 103:2/3, Spring/Summer 2004)

<sup>10</sup> Aquí una nota biográfica: <https://www.fundacionromanillos.es/premio3.html>

<sup>11</sup> Bloqueo que muestra una evidente dimensión biopolítica, agudizada durante la pandemia de COVID-19, tanto en el ejercicio de un biopoder imperial (imperialista) sobre la vida del pueblo cubano, como en la respuesta biotecnológica del país, que ha permitido la inmunización masiva de la población con su propia vacuna.

el ámbito sanitario. Allí pudimos percibir un vínculo entre cada persona y la existencia colectiva, cuando se ve amenazada, que raras veces vemos en nuestro mundo político.

Un día nuestros anfitriones nos llevaron desde La Habana a Varadero en una pequeña guagua. Yo iba sentado delante, al lado del conductor, disfrutando de la arquitectura de La Habana, y fascinado con el suave color azul de muchos edificios, el "azul de La Habana". Unos días antes nos lo había señalado y explicado Eusebio Leal, el historiador de la ciudad, recientemente fallecido, y tan querido dentro y fuera de Cuba. Pasamos por delante de una construcción sobria y bonita, también suavemente azul, con una amplia entrada. "Es el Hospital Calixto García, el hospital universitario más antiguo de La Habana", me dijo el conductor con orgullo. Por encima de la entrada principal había un cartel grande con un texto. "¿Puede parar un momento, por favor?", le pedí al conductor. Me bajé de la guagua e hice la foto que me ha acompañado desde entonces por mis despachos en hospitales y centros de investigación. El cartel, recordemos, a la entrada de un hospital universitario, dice:

"Vale, pero millones de veces más, la vida de un solo ser humano, que todas las propiedades del hombre más rico de la tierra"<sup>12</sup>.

En la firma, muy pequeña, se lee: *Che*. Ernesto (*Che*) Guevara, médico y revolucionario. A partir de esta frase, de esta idea radicalmente humanista, puede iniciarse una reflexión sobre la posibilidad de una, por decir así, sana (sanadora) biopolítica.

### **Una vida, la vida, el ser vivo**

La vida de un (solo) ser humano, dice el *Che*, una vida, la inmanencia absoluta, como apunta ese último texto difícil de Deleuze<sup>13</sup>, al que habrá que volver aquí más adelante. Esa vida, una vida, que cuando más se pone en evidencia es en el momento de salvarla, como en el relato de Dickens<sup>14</sup> citado por Deleuze, como en el hospital donde se muestra la frase del *Che*, como en cualquier hospital del mundo.

En aquellos años, precisamente, había tenido mi primer encuentro con Aristóteles y su noción de vida y de ser vivo. La pregunta por la vida se había convertido ya en un problema teórico importante para mí, después de unos años de intensa lectura y reflexión junto a Faustino Cordón y su biología antirreduccionista<sup>15</sup>. En otro lugar he intentado explicar y entender algunas claves de ese otro viaje, este noético, que me había llevado poco antes desde FIBE (la *Fundación para la Investigación de la Biología Evolucionista*,

---

<sup>12</sup> La frase puede encontrarse en Ernesto *Che* Guevara, *El socialismo y el hombre nuevo*. México, D. F. Siglo XXI, 1979, p. 23.

<sup>13</sup> Gilles Deleuze. *La inmanencia: una vida...* En: *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. G. Giorgi, F. Rodríguez (comps.). Buenos Aires: Paidós, 2007.

<sup>14</sup> Charles Dickens. *Nuestro común amigo*. Trad. C. Miró. Barcelona: Espasa, 2008. El episodio al que hace referencia Deleuze está recogido en *El mismo personaje en sus metamorfosis*, pp. 386 – 391.

<sup>15</sup> Creo que acierta J. L. González Recio cuando sitúa a Aristóteles como antecedente de la biología antirreduccionista actual, y podría pensarse que su texto hace referencia, en el ámbito de nuestro país, precisamente a Cordón, a quien no cita. Sí menciona a Ernst Mayr, un autor a quien Cordón tradujo y siguió en gran medida. Es probable que el antirreduccionismo y el antimecanicismo sean los rasgos principales de la biología teórica de Cordón, aun antes que su evolucionismo. (J. L. González Recio. *Teorías de la vida*. Madrid: Síntesis, 2011, p. 58 ss.)

creada por Cordón) hasta la Facultad de Filosofía de la UNED<sup>16</sup>. El problema del ser vivo, de la vida, inseparable del de la vida humana -y me ha costado muchos años entender esto último, gracias a Heidegger, *malgré lui*<sup>17</sup>.

Quizá convenga explicar aquí algo más en qué consistía para mí entonces la cuestión del ser vivo, y cómo había llegado a ser un problema, trabajando, precisamente, en la biología teórica de Faustino Cordón. Este había propuesto un modelo de ser vivo de arquitectura elegantemente minimalista<sup>18</sup>. Tres niveles de ser vivo (el *basibión*<sup>19</sup> –la proteína–, la célula y el animal), cada uno de ellos definido por un modo de acción y experiencia sostenido por el juego de tres campos físicos (aferente, eferente, y el campo propio del *organismo*<sup>20</sup> del ser vivo). En cada nivel, estos campos dependen de la actividad conjunta de individuos especializados del nivel inmediatamente inferior, integrados en el cuerpo (*soma*) del ser vivo (los campos del animal, a partir de células especializadas, las neuronas; los de la célula, de proteínas integradas en las membranas celulares; los de los *basibiones* –las proteínas– de residuos moleculares que determinan su conformación, su estructura, tridimensional). El objetivo de este complejo sistema de actividades (aunque evitábamos entonces hablar de “sistema”, término hoy totalmente incorporado a la *biología de sistemas*, uno de los paradigmas de la biología actual) no era otro que el mantenimiento, el sostenimiento, del ser vivo superior en cada caso, con la alimentación como eje primario de actividad. A cada nivel, así, correspondería una forma de integración energético-material, un modo de acción y experiencia, y un tipo de campo físico como sustrato de la unidad dinámica del ser vivo.

Tres niveles de actividad, de entidad, la existencia (persistencia) del ser vivo en cada caso como fin, y la nutrición como actividad fundamental. No tardaría en darme cuenta de lo cerca que nos encontrábamos, veinticuatro siglos después, del Libro II de *De anima (DA)*. Surgieron entonces para mí dos problemas, principalmente. Por una parte, aunque muchos datos descriptivos y experimentales que reuníamos con esmero se ajustaban (o podían ajustarse de un modo más o menos metafórico) al modelo, otros muchos no lo hacían. En particular, los campos físicos en los que se debía (por así decir, *hegelianamente*) sustentar el dinamismo de la acción y experiencia se mostraban especialmente esquivos a la

---

<sup>16</sup> Alberto Rábano. *Zoonosis: la vida oculta de los animales (que somos)*. En: N. Escutia, B. Fleitas, T. Oñate y Zubía (coord.). *Pandemia, globalización, ecología. ¿Qué piensa la hermenéutica crítica?* Madrid: UNED, 2020, pp. 105 – 114.

<sup>17</sup> Mientras que un marco comparado (Aristóteles) y evolutivo (Darwin) puede proporcionar una noción general de la naturaleza (*physis*) del ser vivo, y particular de la naturaleza humana (que encontramos en las diversas antropologías biológicas), al modo de ser propio del ser vivo, la vida, solo podemos acceder a través de la existencia (vida) humana (*Dasein*). “La vida es un modo peculiar de ser, pero solo accesible en el *Dasein*. La ontología de la vida se lleva a cabo por la vía de una interpretación privativa; ella determina lo que debe ser para que pueda haber algo así como un «mero vivir» [*nur-noch-leben*].” (M. Heidegger. *Ser y tiempo*. Trad. J. E. Rivera C. Trotta: Madrid, 2009, p. 71.) Si digo *malgré lui* es porque considero que esa aproximación anuda y tensa un lazo (*zoé-bios*) que Heidegger no logró (ni intentó, seguramente) nunca deshacer. Fiel a su antidarwinismo militante juvenil, en los años de elaboración de *Ser y tiempo*, dejó a un lado al Aristóteles de *De anima (zoé)* para centrarse en las Éticas (*bios*). Creo, sin embargo, que la sombra de *zoé* no dejó nunca de perseguirle, desde el *Curso de 1929 – 1930*, hasta los cursos sobre Nietzsche, la *Carta sobre el Humanismo* o los *Seminarios de Zollikon*.

<sup>18</sup> Puede encontrarse una presentación divulgativa del modelo en A. Núñez. *Conversaciones con Faustino Cordón sobre biología evolucionista*. Península: Barcelona, 1979.

<sup>19</sup> Por aquellos años bautizamos al ser vivo básico, la proteína globular, con este nuevo tecnicismo: *basibion*, ser vivo básico.

<sup>20</sup> A este último campo físico solía referirse Cordón coloquialmente como el *ánima* del ser vivo.

demostración experimental, y parecían remitirnos continuamente (en cada uno de los tres niveles de ser vivo) a la estructura material del *soma* (*eidós*, *morphé*, de nuevo en la vecindad de Aristóteles). Por su parte, el proceso evolutivo que habría dado lugar sucesivamente a los tres niveles (en un marco general darwinista), de acuerdo con un mismo patrón de desarrollo (la proteína sobre un agregado molecular, la célula sobre una asociación de proteínas, y el animal sobre una asociación de células), no permitía asimilar bien la teoría endosimbiótica de Lynn Margulis (hoy aceptada en su mayor parte). Esta teoría, al igual que otras similares, sugiere que las primeras células eucariotas (nucleadas, como las que constituyen el cuerpo de las plantas y los animales) surgieron evolutivamente de una simbiosis seriada entre células procariotas (anucleadas)<sup>21</sup>. ¿Habría, pues, diferentes niveles intermedios de actividad, de integración, de agente, dentro de la célula, entre la proteína y la célula? ¿Ocurriría algo similar en el nivel de las proteínas y en el de los animales?<sup>22</sup>

Ese era, pues, uno de los problemas: que nuestra teoría debería ser capaz de desplegarse en múltiples perspectivas que permitieran acoger en ellas hechos y teorías científicas actualmente insoslayables. El otro problema, alimentado, además, por algunas lecturas e inquietudes filosóficas, era de otro orden. Podíamos tener un modelo más o menos adecuado de ser vivo, una “máquina” cartesiana sofisticada, dotada de algún dispositivo antirreduccionista y antimecanicista como sede (*res extensa*) de la libertad y la conciencia (*res cogitans*) en cada uno de los niveles de ser vivo (la dinámica del campo físico). Podríamos, incluso, acertar más o menos con nuestro modelo, en términos de la ciencia experimental y teórica del momento; pero al cabo no sería eso lo más importante, esto es, si la vida *funciona* de una u otra manera en nosotros (los seres vivos), le prestemos o no atención, intentemos o no entenderla, seamos más o menos conscientes (o cognoscentes) de lo que ocurre, infinitesimalmente, en nuestro cuerpo viviente, en nosotros mismos como seres vivos. Entender la vida puede (debe) servir *sobre todo* para curar sus enfermedades, para sostenerla y cuidarla, para diferir su final, y puede ser útil, por ello, especialmente para la Medicina. Sin embargo, lo que no nos resolvía nuestro planteamiento teórico, porque ya no se trataba de una pregunta *científica*, es qué quiere decir vivir, qué género especial de hecho, de acontecimiento, es, para quien “la existe”<sup>23</sup>, la vida. Una pregunta, por cierto, que ya se había hecho Aristóteles.

### **Zoé, la vida como actividad**

¿Qué es la vida, qué quiere decir vivir, para Aristóteles? ¿Cómo se puede definir el modo de ser propio del ser vivo, de los seres vivos? El de todos los seres vivos, y entre ellos el ser humano, porque la biología aristotélica es esencialmente comparada<sup>24</sup>. Detengámonos

---

<sup>21</sup> Una versión reciente de las ideas de Lynn Margulis sobre la vida puede encontrarse en L. Margulis and D. Sagan. *Sentient symphony*. In: *The nature of life. Classical and contemporary perspectives from philosophy and science*. M. A. Bedau and C. E. Cleland (Eds.). Cambridge: Cambridge UP, 2018, pp. 340-354.

<sup>22</sup> M. Levin y D. C. Dennett proponen la existencia de múltiples niveles intermedios de *agency* en *Biology's next great horizon is to understand cells, tissues and organisms as agents with agendas (even if unthinking ones)*, Aeon, 13 October 2020: <https://aeon.co/essays/how-to-understand-cells-tissues-and-organisms-as-agents-with-agendas>.

<sup>23</sup> Aplico aquí a la vida el virtual uso transitivo de “existir” que propone R. Esposito para el cuerpo, y que toma a su vez de Sartre (J.-P. Sartre. *El ser y la nada*. Alianza: Madrid, 1989, p. 330) (R. Esposito. *Personas, cosas, cuerpos*. Trad. Albert Jiménez. Trotta: Madrid, 2017, p. 95.)

<sup>24</sup> M. Vegetti. *Biologia*. En: *Guida ad Aristotele*. E. Berti (Ed.). Bari – Roma: Laterza, 1997.

primero brevemente en algunos pasajes famosos de *De partibus animalium (PA)* I, V para recordar el tono afectivo con el que Aristóteles nos invita a acercarnos a los seres vivos<sup>25</sup>. Si el estudio de las “cosas divinas” (los astros y las esferas celestes), difícil, porque escapa en gran medida a nuestros sentidos, puede proporcionarnos, no obstante, un placer, una alegría, equivalente al que nos ofrece una mirada fugaz a aquellos que amamos (*ton erómenon*), el de los animales, incluso el de los menos atractivos para los sentidos, proporciona al filósofo placeres, satisfacciones, inconmensurables (644b 32 - 645a 10). Ambos miembros de este binomio se combinan, a continuación, en la famosa historia de Heráclito en su cocina: “Entrad, no temáis, también aquí están los dioses”<sup>26</sup>; y algo más adelante el texto cierra esta argumentación, por decir así, implícita, con una rotunda referencia al ser humano (y al lector): “Pero si alguien considera que el estudio de los otros animales es despreciable, es preciso que piense también del mismo modo sobre el estudio de sí mismo (...).” (645a 26-29)

Los que saben dicen que debemos perseguir la noción aristotélica de vida, de vivir, por un camino que atraviesa el Libro II de la *Física*, el Libro II de *DA* y los Libros 7, 8 y 9 de la *Metafísica*<sup>27</sup>. Este camino lleva desde la noción de *kinesis*, movimiento, a la de actividad, *enérgeia*, la actividad propia de los seres vivos, esto es, vivir; y desde la noción de *ousía*, entidad, a la de *psyché*, esto es, la modalidad que adopta la entidad en su actualización efectiva y plena como ser vivo, *entelecheia*, como este ser vivo aquí con su forma específica (*eidos*) de vivir. El vivir (*zen*), como *enérgeia*, deviene ser vivo (*zoon*) actual bajo el principio unificador, integrador (*pros hen*) de *psyché*, “entelequia primera de un cuerpo natural organizado” (*DA* II 412b 5). Y ello, como indicaba Cordón, filogénicamente, ontogénicamente e instante a instante. Para encontrar la vida, tenemos que levantar cuidadosamente ese finísimo velo, dinámico, fugaz y evanescente, que constituye *psyché*. “(...) si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista” (412b 19-20). Y vivir, en su dinámica incesante, sería, continuando la metáfora, ver, estar viendo, haber visto, ir a ver<sup>28</sup>.

Por lo demás, vivir, también se dice de muchas maneras, y “cabe decir de algo que vive aun en el caso de que solamente le corresponda alguna de ellas, por ejemplo, intelecto, sensación, movimiento y reposo locales, amén del movimiento entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo” (413a 23-25). Vivir, diríamos hoy, implica una jerarquía de funciones, una estructura de niveles por la que la vida se eleva desde la alimentación al intelecto, niveles definidos en Aristóteles por el alma nutritiva, el alma sensitiva y el alma intelectual. La vida, así lo veíamos también con Cordón, se define por

---

<sup>25</sup> Cito de Aristóteles. *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimientos de los animales*. Trad. E. Jiménez Sánchez-Escariche y A. Alonso Miguel. Madrid: Gredos, 2000.

<sup>26</sup> Traduzco, solo aquí, a partir de la versión inglesa de Ed. Loeb (1983), con traducción de A. L. Peck.

<sup>27</sup> Esto es, Libros que forman parte de la serie de “La unidad de la entidad o la causa” (T. Oñate y Zubía. *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Madrid: Dykinson, 2001). Este camino está trazado en L. Couloubaritsis. *The complex organization of Aristotle's thought*. In: D. Sfendoni-Mentzou (Ed.). *Aristotle – Contemporary perspectives on his thought*. De Gruyter: Boston, 2018. Puede recorrerse en diferentes sentidos, como indica T. Calvo en su interesante contribución al citado volumen colectivo (T. Calvo. *On the notions of Psyché and Zoé in the aristotelian biology*.) Por mi parte, dentro de la distinción que allí establece T. Calvo entre los intérpretes (nota 1, p. 96), encuentro mayor afinidad con aquellos que leen la *Metafísica* desde la biología aristotélica.

<sup>28</sup> Así lo resume T. Calvo: “El alma -que no se identifica sin más con la vida- es también acto. De este modo el alma resulta ser la entelequia o acto primero del viviente y la vida su acto segundo.” (Aristóteles. *Acercas del alma*. Introducción y traducción de T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2000, p. 31)

su nivel inferior, por la actividad trófica del ser vivo, la alimentación. ¿Qué quiere decir, entonces, alimentarse?

La vida nutritiva, la capacidad nutritiva, a diferencia de la sensitiva y la intelectual, actúa en todo momento, incesantemente. Su función, ejercida por el alma nutritiva, la primera (*prote psyché*) (416b 22), es convertir lo diferente (el alimento no digerido) en lo igual (el alimento digerido) al cuerpo, mediante el calor (fuego), posibilitando el crecimiento y la reproducción. Su capacidad principal es salvar (*sozéin*) al ser que la ejerce y su forma de ser, de vida.<sup>29</sup> Como apunta R. Polansky<sup>30</sup>, la salvación (*sozéin*), lograda instante a instante por la nutrición, la vida nutritiva, y también en sus respectivos niveles de actividad por las almas sensitiva e intelectual, tiene la “sorprendente” función, en contraste con el automovimiento característico del alma platónica, de detener (extáticamente) el movimiento, en este caso el de la decadencia que conduce a la muerte. Frente a la noción platónica de vida, la autosalvación en lugar del automovimiento, es la característica distintiva de la vida en Aristóteles. La salvación, por parte del ser vivo, de su propia forma (*eidos*) de vida, también a través de la generación de nuevos entes vivos, derivada, como el crecimiento, de la función nutritiva.

También señala Polansky que fue Maimónides quien favoreció especialmente la interpretación de *sozéin* en *DA* como salvación, en un texto que nos recuerda la dimensión cosmo-teológica de esta noción, y que enlaza la supervivencia (salvación) de los seres vivos, de cada forma de vida sobre la tierra, con la de los astros vivientes (inmortales) del mundo supralunar<sup>31</sup>. La vida, el vivir, viene, por decir así, como la claridad en el verso de Claudio Rodríguez, del cielo<sup>32</sup>. Naturalmente, no conservamos ya el sentido físico y *metabiológico* de esta conexión universal de lo viviente mortal e inmortal, aunque sí (y de forma renovada por el pensamiento ecologista y animalista actual) su sentido moral, el de la vida, también en el sentido nietzscheano<sup>33</sup>, como el valor más alto.

### **Bios, maneras de vivir**

Hay otra dimensión de la vida, del vivir, en Aristóteles, que recogen los términos *bios* y *biontai*, y que aparece siempre vinculada al modo en que un individuo, una especie o un género de seres vivos (una forma de vida) despliega las capacidades propias de la vida en el medio que le es propio<sup>34</sup>. Modo de vida, manera de vivir, tipo de vida, género de vida, todas estas expresiones se encuentran en los tratados biológicos. J. Lennox (2013) ha analizado en detalle el uso de estos términos en *Historia animalium* (*HA*) I y en *PA* IV, donde hacen referencia, en una perspectiva que hoy denominaríamos ecológica y

---

<sup>29</sup> “Luego el principio del alma al que corresponden tales funciones será una potencia capaz de conservar (*sozéin*) el sujeto que la posee en cuanto tal, mientras que el alimento es, por su parte, aquello que la dispone a actuar (*energein*), de ahí que un ser privado de alimento no pueda continuar existiendo.” (416b 17-20)

<sup>30</sup> Ronald Polansky. *Aristotle's De anima*. New York: Cambridge UP, 2007, p. 218.

<sup>31</sup> *Guía para perplejos*, II 10. L. Couloubaritsis (2018, p. 264) contrapone la simplicidad de la vida (*zoé*) divina con la complejidad de la vida (*bios*) humana, dentro de la “organización compleja” del pensamiento aristotélico.

<sup>32</sup> “Siempre la claridad viene del cielo; / es un don (...)”. *Don de la ebriedad*.

<sup>33</sup> Ver, p. ej., V. Lemm. *Nietzsche's animal philosophy: culture, politics and the animality of the human being*. New York: Fordham UP, 2009 (especialmente el capítulo “*Conclusion: Biopolitics and the question of animal life*”, pp. 152-156).

<sup>34</sup> Se han señalado, no obstante, algunos lugares del *Corpus* donde se utilizan indistintamente y de forma intercambiable los términos *zoé* y *bios*: *HA* IX 7 612b 18-19, *EN* IX 9 1170a 28-29 y *EE* I 3 1215a 4-5.

etológica, a las diferentes formas de vida (*way of life*) de los animales, incluido el ser humano, y que explica sus diferencias morfológicas y permite su análisis comparado y clasificación<sup>35</sup>. Unos animales son terrestres y tienen pulmones, mientras que otros son acuáticos y tienen branquias, aunque también hay animales terrestres “que se alimentan y viven en el agua” (*HA* 487a 20); unos son carnívoros, otros gramnívoros y otros omnívoros (488a 15); unos son nocturnos, y otros “viven a la luz del día” (488a 26); unos son solitarios y otros gregarios, y otros, como el hombre, participan de ambas formas de vida (488a 8); unos animales son mansos, y otros salvajes, aunque “todas las especies domésticas se encuentran igualmente en estado salvaje” (488a 28), entre ellas también el hombre<sup>36</sup>. Vivir quiere decir aquí habitar el mundo, en la forma propia de cada ser vivo, y con la estructura corporal adecuada a cada forma de vida.

Es esta noción de vida, *bios*, la que denota, en las *Éticas* y en la *Política*, las diferentes formas de vida que puede adoptar un ser humano: p. ej., la vida nómada (*Pol* I 8 1256b 1, también *PA* IV 6 682b 7), la vida agrícola (*Pol* 1256b 2), la vida militar (*Pol* II 9 1270a 5) o la vida tiránica (*Pol* VII 2 1324a 10). Sin embargo, en el contexto y el desarrollo de las virtudes que conducen a la felicidad humana, hay que considerar en primer lugar la vida apoláustica, dedicada a los placeres corporales (*EN* I 5 1095b 16-17, *EE* I 4 1215b 1 4-5), también considerada como la vida propiamente animal<sup>37</sup>. Mientras que la única vida totalmente humana es la vida práctica y política, una vida de virtud moral (*EN* X 7 1177b 26 – 28), la vida teórica (contemplativa) es la que comparten los dioses y los hombres (*EN* X 7 1177b 26 – 31, *Met* XII 7 1072b 13- 30). Así, mientras que los animales no humanos viven la vida que corresponde a las características específicas de su mundo, su actividad y su cuerpo, *el ser humano es capaz de vivir diversas vidas posibles*. De hecho, a lo largo de su devenir individual, un ser humano puede atravesar distintas formas de vida, desde la vida vegetal del feto (*GA* II 3 736b 12-13, III 2 753b 25-28, V 1 779a 1-2), a la vida animal del niño (*Pol* VII 15 1334b 17-25, *DA* III 10 433a 11-12), y la vida propiamente humana<sup>38</sup>.

Giorgio Agamben cita un texto de la *Política* como ejemplo de la aplicación diferencial de las nociones de *zoé* y *bios* al ser humano (1278b, 23-31).

“Éste es [el vivir según el bien], efectivamente, el fin principal, tanto de todos en común como aisladamente. Pero también se reúnen [los hombres] por el mero vivir, y constituyen la comunidad política. Pues quizá en el mero hecho de vivir hay una cierta parte del bien (*katá to zen autó mónon*), si en la vida (*katá ton bíon*) no predominan en exceso las penalidades. Es evidente que la mayoría de los hombres soportan muchos sufrimientos por su vivo deseo de vivir (*zoé*), como si en el vivir hubiera una cierta felicidad y dulzura natural.”<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> Las citas proceden de Aristóteles. *Investigación sobre los animales*. Trad. J. Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1992.

<sup>36</sup> Son especialmente significativas las descripciones de las partes externas de las aves en *PA* IV, 12, donde la forma del pico, las patas, las alas y otras características corporales de diferentes especies de aves, se ponen en relación con el medio y la alimentación propias de cada una de ellas. Es inevitable evocar, al leerlas, la minuciosa descripción de los picos de los pinzones que hizo Darwin en las Islas Galápagos.

<sup>37</sup> Una vida propia del ganado: *EN* I 5 1095b 20, *EE* I 5 1215b 30 - 1216a 2, *HA* VIII 1 589a 2-5).

<sup>38</sup> D. Keyt. *The meaning of bios in Aristotle's Ethics and Politics*. *Ancient Philosophy* (1989) 9(1): 15-21.

<sup>39</sup> Agamben G. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos; 2016. p. 9.

## La biopolítica, ¿más allá de *zoé* y *bíos*?

Por aquellos años, precisamente, en torno al cambio de siglo, mientras mis reflexiones sobre los seres vivos me llevaban de la ciencia teórica a la(s) filosofía(s) de la vida por los caminos de la fenomenología existencial y la *Naturphilosophie*, había eclosionado el ámbito de reflexión que conocemos como biopolítica. Es en este espacio donde he vuelto a encontrar el binomio *zoé-bíos*, con el que ya me había familiarizado en los tratados aristotélicos (y que tan sugerente me ha parecido desde entonces para comprender el ser vivo, incluido el humano, como totalidad). Sin embargo, el carácter binario de la vida fue abordado entonces desde una nueva perspectiva, la que había iniciado Foucault tres décadas antes. Aunque la noción y el término “biopolítica” no eran nuevos<sup>40</sup>, sí lo era el sentido preciso que Foucault le quiso dar entonces; o, mejor, los distintos sentidos, como veremos enseguida. Antes debemos dedicar un momento a algo sorprendente (para mí) que el propio Foucault nos había dicho una década antes, esto es, que la vida, la noción moderna de vida, había nacido a principios del s. XIX. No solo la biología, el término empleado entonces por primera vez por Lamarck –eso era bien sabido–, sino, por decir así, la vida misma. “En efecto, hasta fines del siglo XVIII, la vida no existía.” Sobre el *a priori* histórico de la historia natural, de la creación del lenguaje que describe y clasifica hasta en sus mínimos detalles diferenciales (caracteres) a los seres vivos (Linneo, Buffon, Lamarck y Cuvier, entre otros), la vida “se convierte en objeto de conocimiento entre los demás”<sup>41</sup>. La vida *zoé*, para situarla en el orden de este, actual, discurso. Es esta dimensión de la vida la que Foucault incluye en su primera definición de biopolítica<sup>42</sup>, mientras que más adelante el análisis de la forma liberal de gobierno le llevará a una formulación más amplia, que comprende ambas dimensiones clásicas, esto es, tanto “las formas de ser físico-biológicas” (*zoé*) como “los procesos de subjetivación y los modos de existencia moral-políticos” (*bíos*)<sup>43</sup>.

O. Marzocca (2020) ha resumido el devenir de la distinción *zoé-bíos* en los autores fundamentales de la biopolítica reciente, desde Hanna Arendt hasta Roberto Esposito, pasando por Foucault, Giorgio Agamben y Antonio Negri. Se trata aquí de un complejo diálogo en el que el interlocutor nuclear, *a parte ante* o *a parte post*, es siempre Foucault. Repasaremos a continuación solo algunas claves de esta genealogía.

Agamben parte de esta distinción en la reflexión que inicia en *Homo sacer*, y la presenta como un rasgo común a Foucault y Arendt<sup>44</sup>. Ambos autores explicarían la evolución de la política Occidental precisamente en términos de la disolución de esta diferenciación.

---

<sup>40</sup> T. Lemke. *Introducción a la biopolítica*. México: FCE, 2017, p. 22.

<sup>41</sup> M. Foucault. *Las palabras y las cosas*. Traducción de E. C. Frost. Madrid: Siglo XXI, 1999, p. 163.

<sup>42</sup> “(...) habría que hablar de «biopolítica» para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana (...).” “Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente.” (M. Foucault. *Historia de la sexualidad. (1) La voluntad de saber*. Trad. U. Guiñazú. México: Siglo XXI, 2007, p. 173.)

<sup>43</sup> M. Foucault. *Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Akal, 2012.

<sup>44</sup> “El carácter mortal del hombre estriba en el hecho de que la vida individual, una *bíos* con una historia vital reconocible, desde el nacimiento hasta la muerte, surge de la vida biológica, *zoé*. Esta vida individual se distingue de todas las demás cosas por su movimiento rectilíneo que, por decirlo así, atraviesa los movimientos circulares de la vida biológica.” (H. Arendt. *Entre el pasado y el futuro*. Trad. Ana Poljak. Barcelona: Península, 1996, p. 50)

Para Agamben, si bien puede decirse que en la Antigüedad la *nuda vida* (*zoé*) estaba sometida a la “vida cualificada” (*bios*), esta diferenciación no se sostiene ya en la actualidad<sup>45</sup>. Negri, por su parte, también considera que la diferenciación binaria de la vida resulta hoy inútil, y que el vínculo sugerido por Arendt entre *zoé* y el trabajo como actividad dirigida a responder a las necesidades biológicas (*animal laborans*) ya no existe. Para Negri, en el mundo biopolítico actual los procesos de producción y reproducción social, económica y política coinciden, y el trabajo abarca también a la esfera del *bios*<sup>46</sup>. Tampoco para Esposito tiene sentido mantener esta diferenciación en la reflexión biopolítica actual<sup>47</sup>, y considera más importante el hecho de que la “carne”, la vida sin especificación –en el sentido propuesto por Merleau-Ponty– ocupe ahora un lugar central en la *polis* global<sup>48</sup>.

Para el último Foucault, sin embargo, sí resultó importante reconsiderar la diferenciación *zoé/bios*, no tanto para constatar su difuminación en el mundo actual, como para repensarla en términos de un tercer elemento, el *ethos*, la posibilidad de desvinculación de la existencia singular y colectiva del poder sobre la vida (biopoder). En su Curso de 1980 – 1981, Foucault examinó cuidadosamente la distinción entre *zoé* y *bios*. Sigue considerando entonces que *zoé* para los griegos clásicos correspondía al hecho natural de vivir, mientras que *bios* no representa meramente la “vida cualificada”, la “vida política” (como su expresión más eminente), sino más bien “la vida que puede ser cualificada”, el curso de la existencia que puede tomar una u otra dirección; y puede ser objeto del cuidado de sí, de la *techné peri bion*, el “arte de la existencia”. *Bios*, así, no representaría la vida cualificada sino la vida por cualificar, entendida como una existencia singular en proceso de subjetivación mediante prácticas de autogobierno<sup>49</sup>.

¿Por qué ha sido necesario recordar ahora, en las últimas décadas, el carácter binario de la vida, aunque sea para problematizarlo y en cierto modo también para negarlo (o superarlo)? Quizás, me respondo, porque, sea debido al desarrollo alcanzado por el conocimiento de la vida (la vida *zoé* foucaultiana) y la posibilidad técnica de actuar sobre ella (biotecnología), sea por el alcance que el poder político tiene actualmente sobre todos los aspectos y niveles de la vida humana<sup>50</sup>, o sea, en fin, porque en la dimensión potencial, originaria y auténtica de la vida podamos encontrar un instrumento de resistencia al poder biopolítico (biopoder), hoy nos resulta impensable la existencia humana, individual y

---

<sup>45</sup> G. Agamben recupera el sentido binario antiguo de la noción de vida, pero solo, al parecer, para indicar que el objeto del gobierno político, de la biopolítica, es la vida *zoé*, la *nuda vida*, término que toma de W. Benjamin. A lo largo de su obra, hasta el momento actual, Agamben ha desarrollado su noción de biotánato-política adoptando como paradigma, sucesivamente, el *homo sacer* del derecho romano, el campo de concentración nazi (*Lager*), la vida monástica cristiana (el cenobio, *koinos bios*) y el esclavo antiguo como instrumento vivo. En todos ellos, la diferenciación originaria *zoé/bios* se colapsa hacia la noción singular de *zoé* como objeto biopolítico, la *nuda vida*.

<sup>46</sup> Antonio Negri reinterpreta la noción foucaultiana de biopolítica en términos de una economía política de la vida, donde la vida humana se produce y reproduce, como “trabajo biopolítico” de acuerdo con los procesos propios del capitalismo.

<sup>47</sup> Si Agamben debate con Foucault desde la perspectiva del poder y Negri lo hace desde la economía política, Roberto Esposito parece profundizar en la dimensión médica de la biopolítica, tal como la planteó originalmente Foucault. Esposito, en su noción fundamental de inmunidad, como dispositivo biopolítico (en la dimensión *bios*), ha creado una metáfora de la inmunidad biológica (*zoé*).

<sup>48</sup> R. Esposito. *Bios. Biopolítica y filosofía*. Trad. C. R. Molinari Narotto. Amorrortu: Buenos Aires, 2011, p. 255 ss.

<sup>49</sup> M. Foucault. *Subjetividad y verdad*. Madrid: Akal, 2020, p. 253 ss.

<sup>50</sup> T. Lemke (2017), *ibid.*, p. 145 ss.

colectiva, *bíos*, sin aproximarnos continuamente a esa línea de unión (como ha señalado Esposito) entre *zoé* y *bios*<sup>51</sup>. Entre la vida que se da naturalmente en nosotros y la vida que ética y políticamente hacemos. Es como si ambas dimensiones de la vida estuvieran separadas por una membrana que se hubiera vuelto cada vez más transparente, como si estuviéramos viendo siempre el correlato *zoé* de cada fenómeno *bios*, y viceversa, y no pudiéramos olvidar ya nuestra condición de seres vivos, diferentes (*zoon logon exon*), pero seres vivos, al fin y al cabo.

### La bolsa o la vida

Vale más, dice el *Che*... ¿cuánto vale la vida, una vida humana? ¿cuánto vale la vida de cualquier forma de vida? ¿Quién, cuándo y cómo establece su valor? Un colega oncólogo, al que tengo mucho aprecio, se acercó una vez a leer la frase del *Che* en mi foto y me dijo, categóricamente: “eso es mentira.” Sí, al menos cuando no se trata de un ser humano enfermo, o en riesgo de perder la vida. Como Roger Riderhood, el personaje de Dickens que cita Deleuze, y a quien todos desprecian profundamente, salvo cuando se encuentra, como suele decirse, entre la vida y la muerte. A ese proceso Dickens lo llama “metamorfosis del personaje”, genuina transición entre los polos *bios* y *zoé* en los límites de una vida singular.<sup>52</sup> Sí, en la praxis médica, y especialmente en las situaciones “críticas” parece producirse un colapso, una cuasi-fusión de la binariedad de la vida humana que la convierte en lo más valioso, lo absolutamente prioritario. ¿*Zoé* o *bios*? Ambas dimensiones, cada una en función de la otra. Sin embargo, ¿qué ocurre fuera del hospital, de la “clínica”, para decirlo con Foucault? ¿Cuánto vale entonces, *ahí fuera*, la vida?

En *Personas, cosas, cuerpos*, Esposito recuerda “la muy conocida formulación de Ulpiano, según la cual al cuerpo de un hombre libre jamás se le puede asignar un valor económico.”<sup>53</sup> Unas páginas antes el filósofo italiano emplea las nociones marxianas de valor de uso y valor de cambio para explicar el doble “encantamiento” que, en el mercado capitalista, “atribuye a las cosas la autonomía de figuras dotadas de vida propia”, al tiempo que “convierte a las personas en cosas”<sup>54</sup>. Podemos preguntarnos, ¿quién decide hoy el valor (o el precio) de la vida humana? Nikolas Rose, que ha explorado aspectos claves de la biopolítica actual, como la política del riesgo, la biopolítica molecular y la ética somática, identifica y clasifica a los tasadores de la vida, irónicamente, a través de su presencia en una búsqueda en Google<sup>55</sup>: 1) las autoridades religiosas, especialmente en lo que los *bioeticistas* llaman los confines de la vida (el nacimiento y la muerte); 2) los economistas de la salud y los economistas de la guerra, en las cuestiones que hoy se reúnen bajo la denominación de *bioeconomía*; 3) los abogados que intervienen en litigios relacionados, también especialmente, con el nacimiento y la muerte (y las correspondientes compañías aseguradoras); y, por último, 4) el capital, esto es, la propia vida (*life itself*) convertida en capital, *biocapital*, desde las capacidades y competencias de trabajo de un ser humano (*capital humano*), hasta sus rasgos biológicos y genéticos, e

---

<sup>51</sup> R. Esposito, *ibid.*, p. 25.

<sup>52</sup> “Esa masa inerte de carne humana en la que todos trabajan con tanto valor y paciencia no da un signo de vida. Si realmente has muerto, Roger Riderhood, el hecho es grave, aunque no lo sería menos tu retorno a la vida.” Charles Dickens, *ibid.*, p. 387.

<sup>53</sup> R. Esposito. *Personas, cosas, cuerpos*. Trad. Albert Jiménez. Trotta: Madrid, 2017, p. 83.

<sup>54</sup> R. Esposito, *ibid.*, p. 73 ss.

<sup>55</sup> N. Rose. *The value of life: somatic ethics & the spirit of biocapital*. Daedalus, 2008, 137 (1): 36-48.

incluso los órganos y las muestras procedentes de su cuerpo. Sin embargo, desde cualquiera de estos planos de valoración de la vida, es evidente la diferencia *abismal* existente entre “cualquier ser humano” y “el hombre más rico de la tierra”.<sup>56</sup> ¿Cómo puede ser que la vida humana, el valor más alto, también (formalmente) en la sociedad capitalista neoliberal hoy hegemónica, pueda adoptar valores tan radicalmente diferentes, tan desiguales? Es notable que los sociólogos y antropólogos que, principalmente, han abordado esta cuestión no dejan de enfocarla desde la bidimensionalidad original de la vida. P. Rabinow y N. Rose (2006) proponen un concepto de biopoder que debe incluir 1) “uno o más discursos sobre la verdad del carácter *vital* del ser humano” (*zoé*), (2) “estrategias para una intervención sobre la existencia colectiva en nombre de la vida y la salud” (la propia biopolítica, en el sentido de Negri), y 3) “modos de subjetivación, a través de los cuales los individuos operan sobre ellos mismos (...) en nombre de su propia vida o salud, la de su familia o de alguna otra colectividad” (*bios*). D. Fassin (2018), en un análisis de las éticas de la vida aplicado a los enfermos de sida, muestra la tensión existente entre una dimensión social y política (*bios*) y otra física y biológica (*zoé*)<sup>57</sup>. Por su parte, R. Marsland y R. Prince (2012), en su abordaje de la biopolítica fuera de las coordenadas del Occidente desarrollado, retoman la doble concepción de la vida de G. Canguilhem, 1) como forma (*zoé*), y 2) como experiencia (*bios*)<sup>58</sup>.

Parecería, pues, que, mientras que para la biopolítica filosófica ya no resulta útil la diferenciación clásica *zoé/bios*, esta sigue siendo necesaria, implícitamente, para la sociología y la antropología, y les permite captar empíricamente la condición de millones de seres humanos que se encuentran en los (extensos) márgenes, allí donde el ser humano es “(...) un ser envilecido, humillado, abandonado, despreciado.”<sup>59</sup>

### **Para una biopolítica afirmativa**

Hay, por decir así, un lado *oscuro* de la biopolítica, que ha sido analizado extensamente en sus formas tanatopolíticas más extremas y excepcionales del s. XX (como la biopolítica nazi), y también en sus expresiones *normalizadas* en el s. XXI (el maltrato sistémico a los migrantes y refugiados, la desnutrición y la miseria en países poscoloniales, el *apartheid*, la enfermedad allí donde no llegan los fármacos del “primer mundo”, o el papel del capital farmacéutico y biotecnológico en la investigación biomédica). Didier Fassin, que ha estudiado con especial profundidad analítica y ética las desigualdades de las vidas humanas actuales, propone la noción de “esperanza de vida” y sus inmensas diferencias, como cifra (cuantitativa, y también cualitativa, como emblema) de estas –señala él– iniquidades, allí donde la desigualdad de las vidas humanas es la norma<sup>60</sup>. Esta noción, precisamente, nos acerca al otro lado, reactivo, *luminoso*, de la biopolítica, el horizonte (filosófico y científico) rico y diverso de la biopolítica afirmativa y crítica, donde encontraremos al último Foucault, a Negri y Hardt, a Esposito (con Deleuze), a T. C. Campbell, y al propio Fassin, entre otr/os/as.

---

<sup>56</sup> Didier Fassin. *De l'inegalité des vies*. Domont: Fayard, 2020.

<sup>57</sup> D. Fassin. *La vie. Mode d'emploi critique*. Paris: Seuil, 2018, p. 71.

<sup>58</sup> Las autoras toman esta diferenciación propuesta por G. Canguilhem de Paul Rabinow. *French Enlightenment: truth, life*. Economy and society (1998), 27(2): 193-201.

<sup>59</sup> Karl Marx. *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2010.

<sup>60</sup> D. Fassin (2020), *ibid.*, p. 45.

Quedará esa nueva exploración para otro momento y otro texto. Concluiremos este con una última mirada al carácter binario, aristotélico de la vida, como posible punto de arranque de una biopolítica afirmativa.

De *zoé*, la vida misma (*life itself*), tomaremos su carácter primordial, absolutamente prioritario, su altísimo valor (“...pero millones de veces más...”), a la vez que su propia actividad esencial, vivir, con la salvación, permanente, extática, como fin; vida que requiere conocimiento y cuidado, saber cada vez más de la vida para cuidar cada vez mejor de ella. De *bios*, la manera de vivir (*way of life*), tomaremos su carácter individual y comunitario (impersonal, en el sentido de Esposito) (“...la vida de un solo ser humano...”), biográfico y abierto, lleno de posibilidades y esperanzas, autoconstruida y autogobernada (en el sentido de Foucault), en el juego de las singularidades enlazadas en la *polis* (en el sentido de T. Oñate, también con su salvación extática como fin).

Una biopolítica afirmativa, filosófica y científica, utópica, que no renuncie a que la “felicidad y dulzura natural” que hay en el vivir pueda llegar a ser el destino natural de todos los seres humanos.

## Fuentes bibliográficas

### Libros

Agamben Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos; 2016.

Arendt Hanna. *Entre el pasado y el futuro*. Trad. Ana Poljak. Barcelona: Península, 1996.

Aristóteles. *Investigación sobre los animales*. Trad. J. Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1992.

Aristóteles. *Acerca del alma*; Trad. Tomás Calvo Martínez. Gredos, Madrid, 2000.

Aristóteles. *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimientos de los animales*. Trad. E. Jiménez Sánchez-Escariche y A. Alonso Miguel. Madrid: Gredos, 2000.

Beckett Samuel. *Rumbo a peor*. Trad. L. Aguilera, D. Aguirre, G. Dols, R. Falcó y M. Martínez Lage. Ed. Lumen. Barcelona, 2001.

Calvo Tomás. *On the notions of Psyché and Zoé in the aristotelian biology*. In: D. Sfondoni-Mentzou (Ed.). *Aristotle – Contemporary perspectives on his thought*. De Gruyter: Boston, 2018.

Cavafis, C. P. *Poesía completa*. Traducción de Juan Manuel Macías. Valencia: Pre-Textos, 2015.

Couloubaritsis Lambros. *The complex organization of Aristotle's thought*. In: D. Sfondoni-Mentzou (Ed.). *Aristotle – Contemporary perspectives on his thought*. De Gruyter: Boston, 2018.

Deleuze Gilles. *La inmanencia: una vida... En: Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. G. Giorgi, F. Rodríguez (comps.). Buenos Aires: Paidós, 2007.

Derrida Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Traducción de Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel. Madrid: Ed. Trotta, 2008.

- Dickens Charles. *Nuestro común amigo*. Trad. C. Miró. Barcelona: Espasa, 2008.
- Esposito Roberto. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Trad. C. R. Molinari Narotto. Amorrortu: Buenos Aires, 2011.
- Esposito Roberto. *Personas, cosas, cuerpos*. Trad. Albert Jiménez. Trotta: Madrid, 2017.
- Fassin Didier. *La vie. Mode d'emploi critique*. Paris: Seuil, 2018,
- Fassin Didier. *De l'inegalité des vies*. Domont: Fayard, 2020.
- Foucault Michel. *Las palabras y las cosas*. Traducción de E. C. Frost. Madrid: Siglo XXI, 1999.
- Foucault Michel. *Historia de la sexualidad. (1) La voluntad de saber*. Trad. U. Guiñazú. México: Siglo XXI, 2007.
- Foucault Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Akal, 2012.
- Foucault Michel. *El orden del discurso*. Trad. Alberto González Troyano. Barcelona: Ed. Austral, 2019.
- Foucault Michel. *Subjetividad y verdad*. Madrid: Akal, 2020.
- Gadamer H.-G.. *Acerca de la verdad de la palabra*, en *Arte y verdad de la palabra*, Ed. Paidós, 1998.
- González Recio J. L. *Teorías de la vida*. Madrid: Síntesis, 2011.
- Guevara Ernesto *Che, El socialismo y el hombre nuevo*. México, D. F.: Siglo XXI, 1979.
- Heidegger Martin. *Ser y tiempo*. Trad. J. E. Rivera C. Trotta: Madrid, 2009.
- Lemke Thomas. *Introducción a la biopolítica*. México: FCE, 2017.
- Lemm Vanessa. *Nietzsche's animal philosophy: culture, politics and the animality of the human being*. New York: Fordham UP, 2009.
- Lennox James G. *Form, essence and explanation in Aristotle's biology*. In: *A companion to Aristotle*, G. Agnastopoulos (Ed.). Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.
- Margulis L. and Sagan D.. *Sentient symphony*. In: *The nature of life. Classical and contemporary perspectives from philosophy and science*. M. A. Bedau and C. E. Cleland (Eds.). Cambridge: Cambridge UP
- Marzocca Ottavio. *Biopolitics for beginners*. Milan: Mimesis International, 2020.
- Marx Karl. *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2010.
- Núñez Antonio. *Conversaciones con Faustino Cordón sobre biología evolucionista*. Península: Barcelona, 1979.
- Oñate y Zubía Teresa. *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Madrid: Dykinson, 2001.
- Polansky Ronald. *Aristotle's De anima*. New York: Cambridge UP, 2007.
- Rábano Alberto. *Zoonosis: la vida oculta de los animales (que somos)*. En: N. Escutia, B. Fleitas, T. Oñate y Zubía (coord.). *Pandemia, globalización, ecología. ¿Qué piensa la hermenéutica crítica?* Madrid: UNED, 2020.

Sartre Jean-Paul. *El ser y la nada*. Alianza: Madrid, 1989.

Vegetti Mario. *Biologia*. En: *Guida ad Aristotele*. E. Berti (Ed.). Bari – Roma: Laterza, 1997.

### ***Publicaciones en Revistas***

Keyt D.. *The meaning of bios in Aristotle's Ethics and Politics*. *Ancient Philosophy* (1989) 9(1): 15-21.

Marsland R. y Prince R.. *What is life worth*. *Medical Anthropology Quarterly* (2012) Vol 26(4): 453-469.

Rabinow P.. *French Enlightenment: truth, life*. *Economy and society* (1998), 27(2): 193-201

Rose N.. *The value of life: somatic ethics & the spirit of biocapital*. *Daedalus*, 2008, 137 (1): 36-48.

Zizek, S.. *From politics to biopolitics... and back*. *The South Atlantic Quarterly* 103:2/3, Spring/Summer 2004.

### ***Publicaciones digitales***

Fundación Romanillos: <https://www.fundacionromanillos.es/premio3.html>

Levin M. and Dennett D. C. *Biology's next great horizon is to understand cells, tissues and organisms as agents with agendas (even if unthinking ones)*, *Aeon*, 13 October 2020: <https://aeon.co/essays/how-to-understand-cells-tissues-and-organisms-as-agents-with-agendas>.