

Gilles Deleuze y el debate biopolítico contemporáneo

Marcelo Antonelli

CIF-CONICET
Argentina
antonelli.ms@gmail.com

Cita sugerida: Antonelli, M. (2015). Gilles Deleuze y el debate biopolítico contemporáneo. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, (46). Recuperado de: <http://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/RFyTPn46a01>

Resumen

Este trabajo investiga el aporte de Gilles Deleuze al debate contemporáneo en torno al biopoder. En primer lugar, analizamos su interpretación de la concepción foucaultiana de la biopolítica, en particular la matriz vitalista de su lectura, y examinamos su impacto en la distinción entre “biopoder” y “biopolítica” de ciertos autores (Lazzarato, Negri, Revel). Luego, relevamos la presencia de nociones deleuzeanas en otras perspectivas (lo “impersonal” en Esposito, la “sociedad de control” en Negri). Finalmente, proponemos renovar las tensiones fundamentales del debate acerca de la vida, la política, el lenguaje y la condición del hombre, sirviéndonos de conceptos elaborados por Deleuze.

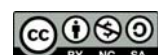
Palabras clave: Deleuze; Biopolítica; Vitalismo

Gilles Deleuze and the contemporary biopolitical debate

Abstract

The present work is a research on Gilles Deleuze's contribution to the contemporary biopolitical debate. To begin with, we analyze his interpretation of Foucault's conception of biopolitics, especially the vitalist matrix of his reading, and we examine its impact on the distinction between “biopower” and “biopolitics” according to certain authors (Lazzarato, Negri, Revel). We then reveal the presence of deleuzian notions in other perspectives (the “impersonal” in Esposito, the “society of control” in Negri). Finally, we propose renewing the fundamental tensions of the debate on Life, Politics, Language and the Condition of Man, based on concepts elaborated by Deleuze.

Keywords: Deleuze; Biopolitics; Vitalism



I. Introducción. Biopolítica: del concepto al campo de estudio¹

Como lo atestigua la abundante bibliografía, en el transcurso de los últimos quince años el concepto de “biopolítica” ha pasado a ocupar un lugar relevante en la filosofía política contemporánea. Si bien el término se remonta a la obra del sueco Rudolf Kjellén, de principios del siglo XX, su uso se expandió gracias a Michel Foucault, en particular tras la publicación póstuma de los cursos dictados en el Collège de France entre 1976 y 1979.² Las indagaciones foucaulteanas han sido retomadas por destacados pensadores contemporáneos como Giorgio Agamben, Roberto Esposito y Toni Negri, entre otros, lo cual ha dado lugar a una “corriente biopolítica” de pensamiento (Castro, 2010b, p. 21; 2011a, pp. 11, 40, 42).³

Ahora bien, a causa de su reciente expansión en las ciencias humanas, el valor hermenéutico del concepto se ha vuelto objeto de cuestionamientos. Así, se critica su “uso automático e irreflexivo” para “todo tipo de propósito”, lo cual hace que se vuelva “una palabra fetiche” (Virno, 2003, pp. 82, 134); se observa que aparece atravesado por una incertidumbre, una inquietud y una oscilación que impiden cualquier connotación estable (Esposito, 2007, pp. 25, 38); e incluso se afirma que la noción ha agotado sus recursos analíticos (Keck, 2008, pp. 296 y ss., 311). En suma, el término “biopolítica” se ha convertido en una palabra de moda, como lo fue hace unas décadas “posmodernidad”, por lo cual corre el riesgo de perder su contenido específico (Castro, 2011a, p. 16; 2011c, p. 10; 2012c).

Considerado desde otro ángulo, la biopolítica ha dejado de ser un concepto filosófico elaborado por un autor (Kjellén, Foucault o Agamben) para volverse un fecundo *campo de estudio*, un “paradigma” o una “constelación” de conceptos, temas y autores heterogéneos.⁴ En efecto, la biopolítica ha suscitado la reflexión en torno a cuestiones diversas como el poder, la vida, la animalidad, así como el interés en algunos de los problemas clásicos de la tradición filosófica, como el método y el programa político. El debate, asimismo, está atravesado por distintos ejes (la medicina, la soberanía, la guerra, la economía), que remiten a los modos en que aparece el concepto en la obra foucaulteanas entre 1974 y 1979.⁵ En lo relativo al presente trabajo, resulta de especial importancia la configuración del campo biopolítico de acuerdo con una serie de tensiones conceptuales: la vida es comprendida como *bíos* y *zoé*; el poder, como ley y norma (o soberanía y gobierno); el lenguaje, como *phoné* y *lógos*; la condición del hombre oscila entre la humanidad y la animalidad.

II. Deleuze y la biopolítica: perspectivas para la investigación

En el horizonte de la bibliografía sobre la biopolítica, el rol de Deleuze en el debate ha suscitado la atención de diversos trabajos. Algunos artículos (Braidotti, 2006;⁶ Buchanan, 2008;⁷ Colebrook, 2008;⁸ Hanafin, 2009;⁹ Villani, 2009¹⁰) abordan el tema de manera breve e indirecta; otros lo tratan más ampliamente (Cherniavsky, 2011;¹¹ Ferreyra, 2011¹²), aunque con enfoques y propósitos diferentes de los nuestros.

Estos textos, desde orientaciones heterogéneas, presentan visiones fértiles sobre la temática. Sin embargo, de acuerdo con la hipótesis que presentamos en este artículo, el estudio de los aportes de Deleuze al debate biopolítico debe comenzar por una distinción que está ausente en el estado de la cuestión. Por un lado, es preciso indagar la contribución que Deleuze *efectivamente* proporcionó a la problemática del biopoder, la cual se hace patente en el debate contemporáneo en dos sentidos: primero, su interpretación de la temática, en particular su matriz vitalista, ha sido retomada por diversos autores (Lazzarato, Negri, Revel); segundo, ciertos conceptos de su obra (lo impersonal, la sociedad de control), que no están ligados a su lectura de la biopolítica, han sido empleados por autores biopolíticos en sus propias elaboraciones (Esposito, Negri). Por otro lado, más allá de esta presencia comprobada de Deleuze en el debate, creemos conveniente explorar la contribución que *puede* hacerse al campo biopolítico sirviéndonos de ciertas perspectivas que, según buscaremos demostrar, permiten reformular el modo en que se plantea la discusión contemporánea. En otras palabras, es necesario diferenciar: i) la interpretación deleuzeana de la biopolítica; ii) el modo en que Deleuze aparece en el debate contemporáneo (que no sólo remite a dicha interpretación sino, además, a otros enfoques de su obra); iii) otras posibilidades que su pensamiento brinda para repensar el campo biopolítico.

El objetivo general de nuestro artículo radica en desplegar estas vías de investigación con vistas a ampliar los estudios sobre Deleuze y la corriente biopolítica. Siguiendo las pistas de lectura que venimos de presentar, nos abocaremos, en primer lugar, a la interpretación deleuzeana de la biopolítica (§ III) a fin de dar cuenta de las apropiaciones contemporáneas de esta lectura (§ IV.1.). Nuestra indagación buscará elucidar el carácter vitalista que Deleuze encuentra en las elaboraciones foucaulteanas sobre el biopoder. Luego, nos referiremos a la presencia de ciertas nociones deleuzeanas, ajenas al marco de su interpretación de la biopolítica, en el debate contemporáneo (§ IV.2.). Finalmente, propondremos nuevos aportes al campo biopolítico desde puntos de vista deleuzeanos (§ V).

III. La interpretación deleuzeana de la biopolítica

Deleuze trata el problema de la biopolítica sólo unas pocas veces y de manera concisa.¹³ Este lugar subalterno se debe a que el único texto foucaulteano publicado sobre el biopoder, en los años en que escribió Deleuze, era *La volonté de savoir*. Además, la biopolítica no era una cuestión difundida como en la actualidad. Pese a su brevedad, estos comentarios revisten gran interés filosófico. Su rasgo distintivo es el *vitalismo* que Deleuze encuentra en los pasajes finales de *La volonté de savoir*:

Quando el poder deviene bio-poder, la resistencia deviene poder de la vida, poder-vital que no se deja detener en las especies, los medios y los caminos de tal o cual diagrama. La fuerza venida del afuera, ¿no es una cierta idea de la Vida, un cierto vitalismo en el que culmina el pensamiento de Foucault? ¿No es la vida esta capacidad de resistir de la fuerza? (Deleuze, 2004d, p. 98)

Para Deleuze, el carácter vitalista del pensamiento de Foucault no se limita a su derrotero biopolítico, sino que se reitera en su obra y adopta matices diferentes de acuerdo con el horizonte en que se inscribe.¹⁴ Así, distingue “dos puntos esenciales” alrededor de los cuales existe un vitalismo de Foucault que es “independiente de todo ‘optimismo’”. El primero es un vitalismo “sobre el fondo de mortalismo” (la expresión es de Foucault) que remite a la apropiación en *La naissance de la clinique* de Bichat, a quien Foucault admiraría por haber pluralizado las muertes parciales, haciendo de la muerte una fuerza co-extensiva a la vida, y por haber inventado un nuevo vitalismo que define la vida como el “conjunto de funciones que resisten a la muerte” (Deleuze, 2004d, pp. 98-99; 2005, p. 125). El segundo se da “sobre un fondo de estética” y concierne al eje de la “subjetivación”, comprendida como la invención de nuevas posibilidades de vida o como la constitución de modos de existencia inéditos (Deleuze, 2005, pp. 125).¹⁵

A estos dos ejes se agrega el vitalismo propiamente biopolítico, según el cual el poder de la vida o “poder-vital” emerge cuando el poder toma por objeto la vida y se vuelve biopoder. Concretamente, la especificidad de la lectura deleuzeana de la biopolítica radica en tres ideas: a) la vida escapa a cualquier “diagrama” de poder; b) la resistencia al poder descansa en la “Vida” comprendida como la fuerza “del Afuera”; c) la resistencia al bio-poder se funda en el poder inmanente a la vida misma.

En relación con el primer punto, Deleuze destaca la *exterioridad* de la vida respecto del poder (“poder-vital que no se deja fijar en las especies...”). Esta idea involucra dos perspectivas que no se restringen a su interpretación de la biopolítica. Por un lado, según Deleuze, la vida se realiza sobre todo en las líneas de fuga o de desterritorialización; ella está primariamente por fuera de los estratos y organizaciones de poder: “potente vida no orgánica que escapa a los estratos, atraviesa los agenciamientos y traza una línea abstracta” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 633); “una línea de vida que no se mide más según las relaciones de fuerza” (Deleuze, 2004d, p. 130).¹⁶ Por otro lado, el poder es descrito a partir de sus limitaciones: “los centros de poder se definen por lo que les escapa o por su impotencia, mucho más que por su zona de potencia” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 265). La idea sobre la cual Deleuze vuelve repetidas veces afirma que “siempre algo se fuga” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 263).

Es interesante observar que, en el caso de Foucault, los ejemplos sobre la situación de la vida por fuera del biopoder son negativos. En *La voluntad de saber*, tras definir la biopolítica como el ingreso de la vida en el dominio de los cálculos del poder-saber, aclara:

Esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominan y administran; *ella escapa sin cesar*. Fuera del mundo occidental, el hambre existe, a una escala más importante que nunca; y los riesgos biológicos enfrentados por la especie son quizá más grandes, más graves en todo caso, que antes del nacimiento de la micro-biología (Foucault, 1976, p. 188; las *cursivas* son nuestras).

La situación de exterioridad de la vida respecto del dispositivo de poder-saber aparece también en el curso de los años '75-'76. Foucault sostiene que, en el contexto de un poder que busca asegurar la vida e intervenir sobre la manera de vivir, la muerte se revela como su límite o extremo; el final de la vida pasa a estar “afuera” con respecto al biopoder (Foucault, 1997, p. 221).¹⁷

Ahora bien, lo expuesto demuestra que los ejemplos puestos en juego al momento de señalar las figuras de la vida por fuera del poder son de índole opuesta: Foucault alude, en el contexto de sus trabajos biopolíticos, a casos indudablemente negativos (el hambre, el riesgo biológico, la muerte),¹⁸ mientras que, según Deleuze, la vida que atraviesa los organismos, los sujetos y, en general, toda organización de poder; es la vida “liberada”, “la línea *más viviente*, la más creativa” (Deleuze, 2003, p. 164). El enfoque deleuzeano se define por la primacía de las líneas de fuga y de desterritorialización en detrimento de los estratos que las recubren y

aprisionan (Deleuze y Guattari, 2006, p. 230; véase *infra* V. 1, especialmente las notas al pie 40 y 41)¹⁹. En suma, el primer rasgo del vitalismo que Deleuze presenta a propósito de la biopolítica se aleja netamente de Foucault. El envite deleuzeano consiste en liberar la vida de las formas, los modos de organización y los poderes que la encierran, bloquean y controlan, mientras que, en la noción foucaultea de biopolítica, hay una dimensión que no se deja encerrar en la alternativa de la aceptación o el rechazo de las formas de poder (Castro, 2011c, p. 11).

La segunda idea que aparece en la interpretación de Deleuze afirma que la resistencia al poder se basa en la “Vida” comprendida como la fuerza “del Afuera”. Nuestro autor encuentra en Foucault una ontología de las fuerzas que remiten a un “afuera irreductible”, diferente de la mera exterioridad,²⁰ que está hecho de “distancias indescomponibles [*indécomposables*] por las cuales una fuerza actúa sobre otra o es actuada por otra” (Deleuze, 2004a, p. 92). Las fuerzas “siempre vienen del afuera” y se caracterizan por el devenir perpetuo, la mutación o el cambio, la “micro-agitación”, la “batalla”, la “zona de turbulencia” (Deleuze, 2004a, pp. 79, 92-93, 129). En virtud de estas características, las “fuerzas componentes” hacen variar “la forma constituida”, así como el diagrama de poder, por definición inestable.

Deleuze atribuye a Foucault, basándose en ciertos pasajes de *Vigilar y castigar*, una concepción del “diagrama” en tanto conjunto de las relaciones de fuerza de una formación histórica. Así, la “anátomo-política” y la “bio-política” son los dos diagramas de la modernidad: el primero se define por la función de imponer una conducta a una multiplicidad poco numerosa de individuos en un espacio limitado; la segunda controla la vida de una multiplicidad numerosa (la población) en un espacio abierto (Deleuze, 2004a, p. 79).

Gracias a su relación esencial con el afuera, en el cual “todo se metamorfosea”, la fuerza no se agota en el diagrama existente, sino que puede entrar en nuevas relaciones y composiciones. En este sentido, ella dispone de “un potencial”, con respecto al diagrama, que Deleuze denomina “capacidad de ‘resistencia’” (Deleuze, 2004a, p. 95). Todo diagrama de fuerzas presenta relaciones de poder y, “al lado” o “frente a ellas”, “punto, nudos, focos” de resistencia cuyo rol fundamental es hacer que el cambio sea posible. Ahora bien, la tesis que nuestro autor encuentra en la teoría foucaultea del poder es que “la resistencia es primera”, lo cual obedece al hecho de que los puntos de resistencia se vinculan con el afuera,²¹ mientras que las relaciones de poder se ciñen al diagrama; de allí que “el pensamiento del afuera es un

pensamiento de la resistencia” (Deleuze, 2004a, p. 96).²² En síntesis, la segunda nota de la lectura deleuzeana en clave vitalista implica que, en el diagrama biopolítico, las fuerzas entran en relación con “la vida como potencia del afuera” y dan lugar así a la resistencia (Deleuze, 2004a, p. 102).

El tercer elemento de la lectura deleuzeana reside en la idea de que la resistencia al bio-poder se asienta en el *poder de la vida*. Se trata de un doble movimiento: cuando el poder toma la vida como objeto de administración y captura, la resistencia se apoya en la misma vida y la vuelve contra el poder. Es posible encontrar aquí una de las ambigüedades semánticas del concepto de biopolítica, que radica en la articulación de la vida y la política; esto es, en la idea de una política *de* la vida. Como explica Castro (2011a, p. 15), “el doble valor del genitivo introduce desde el inicio una ambivalencia: la vida puede ser tanto el sujeto como el objeto de la política”.²³ Veremos que los autores “vitalistas” enfatizan esta oscilación y hacen de la vida como sujeto político una apuesta filosófica.

A primera vista, este tercer rasgo de la interpretación deleuzeana no parece ir más allá de lo señalado por Foucault en *La volonté de savoir*: las fuerzas que resisten se apoyaron sobre el mismo objeto investido por el poder –i.e., el hombre en tanto ser viviente.²⁴ Más aún, Deleuze emplea el mismo término que Foucault para referirse al momento en que la vida, como “objeto político”, es vuelta [*retournée*] contra el sistema que pretendía controlarla (Foucault, 1976, pp. 190-191).

Ahora bien, Deleuze desprende de esta consideración foucaulteana una tesis vinculada a la relación entre la biopolítica y el hombre que no se encuentra en Foucault.²⁵ Para Deleuze, la resistencia al biopoder aparece ligada al superhombre –concepto ausente en los trabajos foucaulteanos sobre biopolítica- antes que al hombre. La irrupción de la vida como objeto del poder y como lugar de resistencia demostraría que es posible prescindir de la figura del hombre:

Contrariamente a lo que decía el discurso establecido, no hay ninguna necesidad de recurrir al hombre para resistir. Lo que la resistencia extraía del viejo hombre, son las fuerzas, como decía Nietzsche, de una vida más amplia, más activa, más afirmativa, más rica en posibilidades. El superhombre jamás quiso decir otra cosa: es *en el hombre mismo* que es necesario liberar la vida, pues el hombre es una manera de aprisionarla (Deleuze, 2004d, p. 98; 139).

Deleuze considera que la forma-hombre encierra la vida, mientras que el superhombre es su liberación inmanente. La resistencia al biopoder en nombre de la vida, ya no del hombre, indicaría el fin de éste y el advenimiento del superhombre.²⁶

Tras esta exposición de las claves de lectura de la interpretación deleuzeana de la biopolítica, nos referiremos a los autores que han recurrido a ella en sus indagaciones sobre el biopoder.

IV. Presencia de Deleuze en el debate biopolítico actual

IV. 1. Lecturas vitalistas: el biopoder versus la biopolítica

La interpretación deleuzeana que venimos de delinear ha impactado en el debate biopolítico. En particular, algunos de los rasgos de su vitalismo han sido adoptados por autores que distinguen entre el *biopoder*, definido como un poder trascendente a la vida que la toma como objeto, y la *biopolítica*, comprendida como la potencia creadora inmanente a la vida.

Es necesario realizar ciertas observaciones sobre esta diferenciación. En primer lugar, ella está sustentada en una determinada toma de posición respecto del *valor* de la política de la vida: el biopoder aparece como una instancia repudiable a causa de su función cosificadora de la vida, mientras que la biopolítica constituiría una reserva productiva, creadora, plural. Este desdoblamiento no está presente en Foucault²⁷ y tampoco lo está, *literalmente*, en la interpretación de Deleuze. No obstante, su filiación deleuzeana se muestra en al menos dos aspectos. Por un lado, retoma y profundiza la capacidad de resistencia activa de las fuerzas, así como la idea de un poder de la vida vuelto contra el poder que quiere capturarla; por otro lado, hace uso de la dicotomía, central en la filosofía de Deleuze, entre la inmanencia y la trascendencia, que valoriza la primera en detrimento de la segunda.²⁸

En esta línea interpretativa, Revel (2005) prolonga la distinción entre la vida como potencia y la vida como objeto del poder en el par “resistencia creativa” y “poder reactivo”. Su análisis acentúa la asimetría entre el poder y la libertad en lo que respecta al tipo de productividad: el poder “reacciona” a las prácticas de libertad que contribuye a suscitar, mientras que la resistencia “inventa” a partir de la “potencia creadora de la vida”. En sus estudios sobre los griegos, Foucault habría encontrado los elementos para una nueva política

de la resistencia o biopolítica que se expresaría en la producción de afectos y de lenguajes, en la invención de nuevas formas de relación consigo mismo y con los demás, entre otros.²⁹

Lazzarato (2000), por su parte, establece una sucesión entre biopoder y biopolítica de modo tal que el primero, en tanto ordenamiento trascendente a la vida, deja lugar a la segunda, comprendida como la emergencia de una potencia múltiple y continua que permite la creación de nuevas formas de vida por parte de la vida misma.³⁰ Foucault se habría interesado en determinar, en la nueva dinámica de las fuerzas, aquello que resiste al biopoder y crea “formas de subjetivación y formas de vida”. La lectura de Lazzarato debe a Deleuze, más notablemente que los restantes autores, la idea de que en Foucault existe una “ontología de las fuerzas” que subtiende sus análisis históricos. El esfuerzo de este autor reside en demostrar que la distinción entre biopoder y biopolítica no es una mera invención retórica suya, sino que tiene un anclaje sólido en la obra foucaultea, cuyo recorrido permitiría pensar la inversión del “arte de gobernar” en producción de nuevas formas de vida.

Hardt y Negri conciben el biopoder como una autoridad soberana –esto es: una instancia trascendente a la producción social-, mientras que la biopolítica designaría la producción inmanente a la sociedad que crea relaciones sociales a través de las formas colaborativas de trabajo. El prefijo común “bio” designa el hecho de que ambos afecten la vida social, no obstante lo cual lo hacen de manera diversa: el biopoder gobierna la vida imponiendo su orden desde el exterior, situado por encima de la sociedad, mientras que la producción biopolítica, inmanente a la sociedad, produce bienes materiales, relaciones sociales reales y formas de vida. La apuesta de los autores radica en pasar del biopoder a la producción biopolítica (Negri y Hardt, 2004, pp. 122-124).

Esposito distingue el biopoder o “política sobre la vida” y la biopolítica o “política de la vida”. En el caso del primero, la vida se ve sometida al dominio de la política, mientras que en el segundo la política se lleva a cabo en nombre de la vida. Se trata de una alternativa que constituye el “enigma de la biopolítica” (Esposito, 2004, p. 3 y ss.).³¹ La propuesta del autor consiste en la elaboración de una “biopolítica afirmativa” que no sea una política ejercida *sobre* la vida sino *de* la vida. A tal efecto, recurre al último texto publicado por Deleuze, en el cual descubre los signos anticipatorios de la misma (Esposito, 2004, p. 211 y ss.). En particular, el concepto deleuzeano de “campo trascendental”, comprendido como “plano de inmanencia” por fuera del sujeto y el objeto, pondría en juego la cuestión del *bíos* en el

horizonte de la *communitas*. Asimismo, Esposito retoma términos deleuzeanos (singularidad, impersonal) que anticipan los desarrollos de *Terza persona*.

IV. 2. Otros conceptos deleuzeanos en el campo biopolítico

Además del impacto de su lectura vitalista en los autores que venimos de ver, Deleuze se hace presente en el debate biopolítico mediante conceptos ajenos a su interpretación de Foucault. Se destacan, en esta vía, tres casos.

En primer lugar, Agamben recurre a la última publicación en vida de Deleuze, “L’immanence: une vie...” (Deleuze, 2003, pp. 359-363), para postular la necesidad de una genealogía del concepto de “vida”.³² Según este autor, los últimos textos publicados por Foucault y por Deleuze, dedicados al concepto de “vida”, conforman una suerte de “testamento” del cual debe hacerse cargo “la filosofía que viene”. La herencia legada por ambos pensadores apuntaría a la necesidad de un trabajo genealógico sobre el término “vida” que, de acuerdo con el italiano, es antes una noción filosófica-política-teológica que médico-científica (Agamben, 1998, pp. 165, 188). La impronta de Deleuze sobre Agamben es, por tanto, indirecta, dado que no se da en sus textos propiamente biopolíticos.³³ En *Homo sacer*, por ejemplo, hay apenas una alusión a Deleuze a propósito de la idea de soberanía.³⁴

Desde otra vertiente, Negri y Hardt (2004, p. 39 y ss.) acuden a la descripción deleuzeana de la “sociedad de control” a fin de señalar las limitaciones de la descripción foucaulteana del biopoder. Desde su perspectiva, Deleuze permitiría captar la dinámica real de la producción en la sociedad biopolítica, mientras que Foucault no habría alcanzado a aprehenderla debido a la epistemología estructuralista de sus investigaciones. Estos autores afirman que la hipótesis foucaulteana de la naturaleza biopolítica del nuevo paradigma de poder confluye con la transición de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control.³⁵ Dicho de otro modo, los efectos del biopoder en la sociedad disciplinaria eran parciales porque se trataba de una lógica cerrada, geométrica y cuantitativa. Por el contrario, el poder se vuelve por completo biopolítico cuando invade el conjunto del cuerpo social, de acuerdo con la lógica abierta, cualitativa y afectiva del control (Hardt y Negri, 2000, pp. 36-37).

Esposito ha empleado numerosas perspectivas deleuzeanas para sus indagaciones biopolíticas, en particular para la construcción de una biopolítica “afirmativa” y en relación con lo “impersonal”. Dado que tratamos la primera en el apartado anterior, abordaremos ahora

la segunda. Según Esposito (2004, pp. 214-215), la filosofía deleuzeana operaría una rotación del horizonte filosófico contemporáneo en dirección a una teoría del acontecimiento preindividual e impersonal, neutro, indiferente al sujeto y al objeto. La elaboración de Deleuze sobre lo impersonal, comprendido como el modo vital de la singularidad, permitiría desarmar el “nudo bio-jurídico” en torno a la noción de persona, deconstruir sistemáticamente la categoría en todas sus expresiones –teológica, jurídica, filosófica. En este sentido, el concepto deleuzeano de “cuerpo sin órganos” constituye para Esposito una crítica a la idea de la persona propietaria de sus propios órganos, así como la del cuerpo orgánico separado de la persona que lo habita (Esposito, 2007, p. 173 y ss.). El autor italiano encuentra en Deleuze tres modos de desarmar la estructura de la persona: la categoría de “virtualidad” frente a la de posibilidad; la individuación por “heceidad” en lugar de la individuación subjetiva; la idea de “devenir-animal” frente a la tradición teológica, filosófica y política que define al hombre en contraste con el animal. Esposito considera que el devenir-animal de Deleuze es una alternativa a la animalización contemporánea del hombre que resultó del dispositivo de la persona, así como del poder tanatopolítico (Esposito, 2007, p. 180 y ss.).

V. Aportes deleuzeanos para repensar el debate biopolítico

La tercera razón por la cual Deleuze es un pensador relevante en el debate contemporáneo remite a nuestra hipótesis de que su filosofía provee una serie de herramientas conceptuales que permiten reformular las nociones vertebrales del mapa biopolítico: la vida, el poder, el lenguaje, la condición del hombre.³⁶ Cada uno de estos conceptos aparece atravesado por tensiones irreductibles: *zoé-bíos*, *ley-norma*, *phoné-logos*, *animalidad-humanidad*. Si bien estas oscilaciones semánticas se remontan a los inicios de la tradición filosófica occidental, el debate biopolítico las ha reactivado (Castro, 2011a, p. 17).

Dicho de otro modo, si bien suele destacarse la relevancia de Deleuze en el debate biopolítico a causa del impacto de su interpretación de Foucault, creemos que sus aportes más valiosos sobre la temática deben buscarse en los puntos de vista renovadores que ofrece en relación con sus ejes fundamentales: la vida, la política, el lenguaje y la condición del hombre. Nuestra propuesta consiste en plantear nuevos enfoques sobre estos conceptos y sobre las tensiones que los atraviesan haciendo uso de ciertas perspectivas de su obra no ligadas al marco biopolítico. Primero, creemos que la comprensión de la vida como vitalidad impersonal y como inmanencia absoluta renueva la concepción biopolítica que oscila entre concebir la vida como *zoé* o como *bíos*. Segundo, el concepto deleuzeano de micropolítica

reformularía el abordaje del poder como ley y como norma. Luego, la distinción entre usos mayores y menores de la lengua puede desplazar la discusión en torno al lenguaje entendido como *phoné* o *lógos*. Por último, la noción de devenir-animal permite desarticular la dicotomía entre la animalidad y la humanidad. De esta manera, buscamos elaborar un uso novedoso de algunos de los principales conceptos del corpus deleuzeano y, a la vez, reorganizar los ejes vertebradores del campo biopolítico. Es conveniente aclarar que no desarrollaremos las perspectivas de cada autor aludido, sino que nos referiremos a ellas sólo con vistas a ejemplificar las tensiones conceptuales en juego.

V. 1. La vida, entre *zoé* y *bíos*

En primer lugar, la problemática biopolítica ha sido responsable de renovar la atención dedicada a la cuestión de la vida, que se hizo presente con especial intensidad tanto al inicio como al final del siglo XX (Castro, 2012a, §1). El concepto de vida, atravesado por la bipolaridad entre *zoé* y *bíos*, está en la base de la problemática biopolítica (Castro, 2010b, p. 21; 2011a, p. 16 y ss.; 2012a, §2; 2012b, §1; Esposito, 2004, p. 3 y ss.). Si bien los dos términos griegos se traducen como “vida”, el primero refiere al simple hecho de vivir, fundamentalmente biológico, común a todos los seres vivos (plantas, animales, hombres e, incluso, los dioses para los griegos), mientras que el segundo designa la forma de vida de un individuo o de un grupo, su estilo de vida o la vida en un sentido político.³⁷ Foucault no alude explícitamente a dicha diferencia en sus trabajos biopolíticos, pero la supone en pasajes clave de *La volonté de savoir* (Foucault, 1976, p. 188). En Agamben (1995) esta separación es particularmente importante, dado que el autor italiano considera que, en la Modernidad, *bíos* y *zoé* habrían entrado en una zona de indistinción a causa del dispositivo de soberanía.³⁸

Cabe señalar que, además de su función de diagnóstico del poder moderno en su relación con la vida, la distinción comporta un aspecto programático, puesto que una de las apuestas de “la política futura” no es simplemente la *zoé* sino el *bíos*, la “forma-de-vida”. Dicho de otro modo, los autores de la corriente biopolítica se han propuesto pensar la vida más allá de la biopolítica; es decir, más allá de los mecanismos y dispositivos que buscan sujetar la vida a la forma de la ley o de la norma (Castro, 2012c, “Introducción”). Así, Foucault consagró sus últimos cursos en el Collège de France a determinar el modo en que el sujeto, tomado como objeto en la modernidad por parte de las ciencias humanas, los dispositivos disciplinarios y la biopolítica, puede hacer de su vida una práctica de subjetivación; esto es, darle una forma o un *bíos* (Castro, 2011a, p. 209).

En este contexto, Agamben (1998) ha puesto de relieve la importancia de la reflexión deleuzeana sobre la vida, concebida como no orgánica –inorgánica o anorgánica- y no personal o impersonal (Deleuze y Guattari, 2005b, p. 172; 2006, pp. 619-624; Deleuze, 1991, pp. 75-82; 2003, p. 164; Deleuze y Parnet, 1996a, pp. 12, 61, 169). Para Deleuze, la potencia creadora de la vida es inasible en la medida en que escapa a todo estrato u organización de poder. La línea de vida es primera, mientras que los organismos son desvíos y encierros que la bloquean (Montebello, 2008, p. 175 y ss.; Sauvagnargues, 2006, p. 83 y ss.).³⁹ El vitalismo deleuzeano se define por el privilegio del movimiento en lugar del reposo, la variación continua en vez de la forma y la estructura; en suma, por el primado ontológico y axiológico de la desterritorialización (Deleuze y Guattari, 2006, p. 230; Mengue, 1994, p. 71 y ss.).⁴⁰

A la luz de lo expuesto acerca del debate biopolítico, la conceptualización deleuzeana de la vida se diferencia tanto en el aspecto descriptivo como en el programático. De un lado, la vida inorgánica resulta irreductible a la distinción entre *zoé* y *bíos*; del otro lado, en razón de su condición excedente respecto de toda formación de poder, funciona como una matriz de des-subjetivación (Agamben, 1998, p. 180; Colebrook, 2011). A diferencia de los autores biopolíticos, la propuesta filosófica de Deleuze no reside en generar una determinada “forma-de-vida”,⁴¹ sino en alcanzar la vitalidad inorgánica que atraviesa lo real a partir de un ejercicio de “prudencia práctica experimental”.⁴²

Por otro lado, en el último texto publicado por Deleuze (2003, pp. 359-363), la vida aparece caracterizada a partir de la idea de inmanencia, pero no en un sentido relativo, como “inmanente a” otra cosa, sino en un sentido absoluto, como plano de inmanencia sin referencia a ninguna instancia exterior (conciencia, yo, sujeto) (Deleuze, 2003, p. 361; Deleuze y Guattari, 2005b, p. 46 y ss.; Ciccarelli, 2008). Desde este ángulo, es posible oponer, a la vida concebida como “inmanente a la norma” y al poder, la vida como inmanencia absoluta.⁴³ Esposito (2004, pp. 214-215) sigue esta dirección en sus observaciones sobre dicho texto, en el cual encuentra las bases para postular una “norma de vida” que no oponga la vida a la trascendencia de la norma, sino que haga de la norma el impulso inmanente de la vida.

V. 2. Poder, política, post-historia: entre la ley y la norma

El segundo concepto cardinal del campo biopolítico es el de la política. Ésta se vuelve problemática a causa de dos formas diferentes de comprenderla: desde un ángulo

fundamentalmente institucional y jurídico –que involucra la soberanía, la ley, los poderes y las formas de organización del Estado-, o bien desde una perspectiva primariamente social, a partir de las formas no-jurídicas y no estatales del gobierno de los individuos y de la población. En una palabra, se trata de la oscilación entre la ley y la norma, que se remonta a la tensión semántica en la lengua griega entre *ánax* y *basileús* (Castro, 2008b, p. 205; 2010b, p. 25 y ss.; 2011a, p. 20 y ss.). Al concepto de política se le asocia el de poder, por dos razones: primero, porque en algunas formulaciones Foucault emplea *biopolítica* y *biopoder* como términos intercambiables (Foucault, 2004a, pp. 3, 23); segundo, porque la estructura política de la biopolítica remite a dicha duplicidad de maneras de comprender el poder, como soberanía y como gobierno (Castro, 2010b, p. 32).⁴⁴

La ambivalencia entre la ley y la norma remite al propio Foucault, que se desplazó de un abordaje ligado al problema de la soberanía y la reformulación de la guerra de razas (Foucault, 1997), hacia el estudio de la gubernamentalidad y las formas de gobierno (Foucault, 2004a, 2004b). Esta pluralidad de enfoques se hace presente en debate biopolítico: Agamben investigó el dispositivo soberano (1995), pero también llevó a cabo una genealogía de la economía y el gobierno (2007); Esposito (2002) estudió especialmente el aspecto normalizador del biopoder, expresado en la medicina, mientras que Negri buscó reformular el paradigma de la soberanía imperial (Negri y Hardt, 2000, 2004).

En el caso de Deleuze, su enfoque recusa la dicotomía entre la soberanía y el gobierno. De un lado, a la soberanía estatal contraponen la exterioridad de los nómades y la máquina de guerra, así como la axiomática capitalista –pues los estados sólo son modos de efectuación del capital en el mercado mundial (Deleuze y Guattari, 1973, p. 299 y ss.; 2006, p. 568). De otro lado, al funcionamiento normalizador de los poderes en el tejido social, opone la idea de micro-política como conjunto de prácticas tendientes a la singularización (Deleuze y Parnet, 1996a; Deleuze y Guattari, 2006, p. 253 y ss.). El abordaje deleuzeano del poder tiende a enfatizar su condición inestable frente a los flujos que pretende dominar, así como frente a la axiomática capitalista que lo excede. Además, para Deleuze el poder es un fenómeno secundario en relación con el deseo. En suma, las investigaciones deleuzeanas relativizan la eficacia del poder político y de sus mecanismos de captura.

Por otra parte, para Deleuze la filosofía política debe girar alrededor del capitalismo y sus desarrollos (Deleuze, 2005, p. 232). Ahora bien, éste constituye el “fin de la historia”, lo cual remite a la célebre tesis de Kojève (Deleuze y Guattari, 1973, pp. 155, 180; Kojève,

1979). La cuestión de la posthistoria presenta una marcada relevancia en el debate biopolítico dado que diversos autores han llevado a cabo “lecturas biopolíticas de Kojève” tendientes a acercar a Foucault con Kojève; esto es, situar los desarrollos biopolíticos del primero en el mundo posthistórico descrito por el segundo, para quien, en la posthistoria, la vida está dominada por su aspecto animal, por las cuestiones de alimentación y de sexualidad (Agamben, 2002, p. 9 y ss.; Castro, 2008a, pp. 73-74, 82 y ss.; 2008c, pp. 119, 146; 2011a, cap. III “Biopolítica y posthistoria”; Drury, 1994, p. 139). Por otro lado, Agamben (1982) y Esposito (2007) han retomado la problemática de la posthistoria con relación al derecho, pero desde perspectivas heterogéneas.⁴⁵ De todas formas, la posición deleuzeana se concentra en el lazo entre la posthistoria y el capitalismo y rechaza la idea según la cual el fin de la historia habría advenido en todos los órdenes de la vida social.

V. 3. El lenguaje: *phoné* y *lógos*

El tercer eje fundamental del debate biopolítico remite al problema del lenguaje. Por un lado, según Kojève (1979, p. 436), en el período posthistórico el lenguaje humano se volvería análogo al de las abejas –esto es: un mero sistema de señales, estímulos y respuestas–, lo cual pone en tela de juicio el estatuto del discurso propiamente humano. En este sentido, Castro (2012a, §5) sostiene que, en la Modernidad, cambia el modo en el que la *zoé* posee el lenguaje, de manera que la biopolítica coincidiría con el momento en el que el *lógos* de la política se convierte en *phoné*.

La referencia fundamental de esta problemática es la tesis de Aristóteles según la cual la existencia de la *pólis* se explica porque el hombre es el animal que posee el *lógos* (*zôon lógon échon*). La politicidad del hombre se funda en la distancia entre el *lógos* y la *phoné*: la política surge cuando la *zoé* expresa mediante el lenguaje un bien que trasciende el bien biológico. La diferencia entre la mera voz (*phoné*) y la palabra o el lenguaje (*lógos*) radica en que la primera, compartida con los demás animales, sirve para manifestar el dolor y el placer, pero sólo la segunda –propiedad exclusiva del hombre– dice lo útil y lo nocivo, así como lo justo y lo injusto (Aristóteles, 2005, 1253a, 7-15).⁴⁶ La distinción aristotélica marca la diferencia entre el hombre y el animal, entre la voz animal y la voz propiamente humana (Agamben, 1982, p. 48 y ss.; Castro, 2008a, p. 91; 2008c, p. 44 y ss.).

Desde otra vertiente, la atención por la temática del lenguaje ha sido suscitada por el renovado interés en la cuestión de la vida (Lawlor, 2006, pp. 144-145). Para los teóricos de la

biopolítica, una de las apuestas de la política futura no es simplemente la *zoé*, sino el *bíos*, la forma-de-vida. Ahora bien, esta tarea pasa inevitablemente por explorar las formas en que el hombre posee y usa el lenguaje (Castro, 2012c). En este sentido, tanto Foucault como Agamben apuntan a repensar la relación entre la vida y el lenguaje, aunque en direcciones distintas. El primero lo hace más allá de las formas de normación disciplinaria y de normalización política de la vida biológica de la especie. Su referencia en la tradición son los cínicos y la experiencia privilegiada es la *parresía*, dado que en ella la vida entra en contacto con el lenguaje sin mediación doctrinaria (Foucault, 2009). El segundo lo busca más allá de los dispositivos lingüísticos de la ley y la soberanía; su referencia histórica es el movimiento franciscano y su enfoque desemboca en el estudio de la performatividad, a diferencia de la dramática del discurso indagada por Foucault (Agamben, 2008; Castro, 2011a, pp. 209).

Deleuze comparte esta tarea de repensar los modos en los que el hombre emplea el lenguaje y propone generar usos “menores” de la lengua con vistas a fragilizar internamente todo sistema de “mayoría”. La mayoría designa un criterio o patrón que supone un estado de dominación política, social, cultural. En Occidente, dicho criterio reside en la figura del “Hombre – blanco – varón – adulto – habitante de las ciudades – hablante de una lengua estándar – europeo – heterosexual”, de manera tal que todo el resto de los seres (las mujeres, los niños, los animales) son considerados minoritarios (Deleuze y Guattari, 2006, pp. 133, 355 y ss.; Zourabichvili, 2003, p. 30).

Las creaciones enunciativas –literarias, políticas o filosóficas- son “menores” en tanto logran crear un nuevo lenguaje en el lenguaje dominante y forjan una sensibilidad diferente. Deleuze recurre al “balbuceo” y al “tartamudeo” como maneras de usar la lengua en un sentido no normativo, por oposición al “hablar bien” mayoritario. Su enfoque rechaza el tratamiento de elevación hacia el uso “mayor”, que por definición normaliza, y se inclina por la “minorización” (Deleuze 2002, pp. 11 y ss., 135 y ss.; 2004b, pp. 97, 125; y Guattari 2005a; 2006, p. 127 y ss.; y Parnet 1996a, pp. 30, 72; Sibertin-Blanc 2010, p. 40 y ss.). En suma, la propuesta deleuzeana no radica en volver del *lógos* a la *phoné*, sino en usar el *lógos* de un modo creativo que permita tomar distancia de la propia lengua.

V. 4. Animalidad y humanidad

El cuarto y último eje de análisis que proponemos abordar remite a la relación entre lo humano y lo animal. Dicho vínculo aparece de dos modos en el debate biopolítico: por un

lado, en la post-historia, asistiríamos a la animalización del hombre. Esto implica que los hombres se convierten en “monos sabios”: si bien permanecen biológicamente vivos, se despojan del error y de la acción negadora (Castro, 2008a, p. 84; Kojève, 1979, p. 436).⁴⁷ Por otro lado, la biopolítica se dirige a vida biológica o animal del hombre. En ambos casos, la célebre aseveración aristotélica según la cual el hombre es un *zoón politikón* vuelve a presentarse (Castro, 2012d).

Desde el punto de vista de esta tensión entre animalidad y humanidad, se destacan dos ideas de Deleuze: i) su orientación anti-humanista, que se verifica en su interpretación del “fin del hombre” de Foucault y en la “vergüenza de ser hombre” que refiere a Primo Levi; ii) la propuesta de “devenir-animal”.

Por un lado, Deleuze se sitúa en un marco no humanista, tanto desde el punto de vista de su diagnóstico de la época como del programa filosófico.⁴⁸ Nuestro autor observa, en la tesis foucaulteana de la muerte del hombre, el advenimiento de una época signada por fuerzas cuya combinación con las fuerzas del hombre darán por resultado una forma que no será ni la de Dios ni la del hombre (Deleuze, 2004d, pp. 131 y ss.). Por otro lado, las referencias a Primo Levi muestran la desconfianza de Deleuze hacia la figura del hombre, en la medida en que se trata de un ser que da “vergüenza” a causa de los compromisos que mantiene con los sucesos más horribles de cada época (Deleuze y Guattari, 2005b, pp. 102 y ss.).

Este enfoque no implica, sin embargo, una opción por la animalización del hombre en los términos kojévianos. La idea deleuzeana de “devenir-animal” no radica en volverse un animal –esto es, cambiar una forma constituida por otra-, sino en alcanzar una zona de indistinción que haga posible la comunicación entre formas y sujetos heterogéneos.⁴⁹ Se trata de una perspectiva que tiende a rechazar la dicotomía entre lo humano y lo animal en beneficio de un pensamiento de lo común y lo indiscernible (Deleuze 2002, p. 10 y ss.; 2005, p. 22; y Guattari 2006, p. 284 y ss.; y Parnet 1996a, pp. 34, 60, 88 y ss.; 1996b, “A comme Animal”).

VI. Conclusiones

El objetivo de este artículo ha sido contribuir a las investigaciones en torno al lugar de Deleuze en el pensamiento biopolítico contemporáneo. Nuestro trabajo no tiene un carácter acabado sino el de una indagación en curso que enlaza con la expansión del campo biopolítico

desde hace dos décadas y con la multiplicación de estudios sobre la filosofía deleuzeana desde su muerte en 1995.

Hemos organizado nuestra exposición siguiendo tres vías. En primer lugar, analizamos la interpretación deleuzeana de la biopolítica y mostramos divergencias con Foucault en lo que hace a las tesis vitalistas (la vida atravesaría todo dispositivo de poder; la resistencia gozaría de una primacía sobre el poder; la resistencia a la biopolítica marcaría el fin del hombre).

En segundo lugar, indagamos el rol de Deleuze en los pensadores del debate contemporáneo. Su lectura de Foucault se halla particularmente presente en ciertos autores (Lazzarato, Negri, Revel) que diferencian el biopoder y la biopolítica –o la biopolítica negativa y la afirmativa, como Esposito–, y hacen de la segunda el objeto de su apuesta filosófica. Si bien esta distinción no se halla como tal en Deleuze, resulta deudora de su perspectiva vitalista. Por otra parte, ciertos conceptos deleuzeanos, que no aparecen en el marco de su interpretación de la biopolítica, son retomados con usos heterogéneos. En el caso de Agamben, Deleuze no tiene un influjo notorio en sus elaboraciones biopolíticas, no obstante lo cual dio lugar a un artículo del italiano que ha renovado los estudios sobre la noción de vida en la filosofía contemporánea. En el caso de Negri, su apropiación de la idea de la sociedad de control complementa el paradigma biopolítico foucaulteano. Esposito es, en este marco, el autor que más ha recurrido a Deleuze en sus estudios sobre biopolítica: el francés está presente en su propuesta de una biopolítica afirmativa, en su concepción del lazo entre la vida y la norma y en su construcción de una filosofía de lo impersonal.⁵⁰

En tercer lugar, propusimos abordar nuestra temática desde un punto de vista diferente: en lugar de enfocarnos en las maneras en que el pensamiento de Deleuze aparece efectivamente en el debate, sugerimos investigar los ejes vertebradores de la biopolítica desde la óptica de su filosofía. Así, ensayamos un mapa de la cuestión basado en la idea de que los enfoques deleuzeanos renuevan los planteos usuales. Dado que se trata de una propuesta de indagación, su carácter es forzosamente abierto; las nociones deleuzeanas podrían ponerse al servicio de la reformulación de otros conceptos clave de la biopolítica. Hemos escogido cuatro ejes destacados, tratados por numerosos pensadores biopolíticos: la vida, la política, el lenguaje, la condición del hombre. Cada eje está atravesado por tensiones semánticas y filosóficas que los vuelven ambivalentes, susceptibles de enfoques diversos.

En suma, nuestra meta ha sido pensar la biopolítica desde Deleuze más allá de cómo él lo hizo y de cómo fueron recuperados sus conceptos y puntos de vista. En este sentido, los principales aportes de su filosofía al campo biopolítico están aún por venir y radican no sólo en sus consideraciones sobre la temática sino también en los usos que los futuros estudios habrán de dar a sus conceptos.

Notas

1 Agradecemos los comentarios del evaluador anónimo, que nos han permitido realizar modificaciones pertinentes y presentar de manera más adecuada algunas ideas de este artículo.

2 La historia del concepto reconoce dos etapas en las cuales ha tenido sentidos diferentes. El primero de ellos, dominante hasta los años '70 del siglo XX, remite a una concepción biológica de la sociedad, el Estado y la política, en la cual la vida aparece como sujeto de la política. El segundo, que se volvió hegemónico a partir de las investigaciones de Foucault, refiere al hecho de que el Estado se hace cargo de la vida biológica del hombre, devenida fundamentalmente objeto. La importancia del filósofo francés obedece, en buena medida, a que sus trabajos constituyen el punto de inflexión entre estos abordajes (cf. Castro, 2008b, p. 187).

3 Castro menciona cinco factores al momento de explicar el surgimiento de la “corriente biopolítica foucaultea”. En primer lugar, los cuatro volúmenes de *Dits et écrits*, aparecidos en 1994, recopilan publicaciones dispersas de Foucault que perfilan una imagen no perceptible en sus libros. Cabe recordar que, en las más de 3.000 páginas publicadas por Foucault, apenas 15 –las correspondientes a la última sección de *La volonté de savoir*–, se refieren a la biopolítica. En segundo lugar, la edición y publicación a partir de 1997 de los cursos dictados en el Collège de France entre 1970 y 1984 (aún resta publicar el curso de 1971-1972 *Théories et institutions pénales*) ha permitido contar con los cursos en los que la biopolítica es objeto de extensos análisis. Ligado a ello, en tercer lugar, el recorrido por el biopoder ayuda a comprender el tránsito foucaultea desde el primer tomo de la *Histoire de la sexualité* (1976), cuyas páginas finales presentan los conceptos de biopoder y biopolítica, hasta los últimos dos (1983 y 1984), consagrados a la ética griega de los placeres en los siglos VI y V a.C. En cuarto lugar, Castro señala un “efecto anticipación”: Foucault se adelantó, en temas como la medicalización de la vida y el neoliberalismo, a la importancia que éstos cobrarían años más tarde con la hegemonía del neoliberalismo de Reagan y Thatcher. Por último, Castro alude a un “efecto retrospectión” que refiere a la lectura anticipada de la biopolítica por parte de Agamben en su texto *Homo sacer*, de 1995, que preparó el terreno para los temas abordados por Foucault en los cursos que comenzarían a publicarse dos años después. Cf. Castro (2011a, pp. 40-43; 2011c, pp. 7-8).

4 Tomamos de Castro (2011c, p. 8) las alusiones a la biopolítica en tanto “constelación” y “paradigma”. Este sentido no debe confundirse con aquél ligado a la problemática del ejemplo (el término “paradigma” proviene del griego *parádeigma* y fue volcado al latín por *exemplum*). Véase Castro (2012c), donde se ensaya el proyecto de una “biopolítica de la ejemplaridad”.

5 Castro vincula esta matriz plural del pensamiento biopolítico con las investigaciones de Dumézil en torno a la tripartición fundamental que domina el sistema semántico de las lenguas indoeuropeas (Castro, 2009, p. 514 y ss.; 2010c, p. 74; 2011a, p. 101 y ss.).

6 Braidotti (2006, p. 133 y ss., 141) define la cultura biopolítica por la búsqueda compulsiva de la “salud”, en el marco de la hegemonía neo-liberal basada en el manejo de cada individuo de sus recursos corporales, su potencial de salud, su capital-vital, etc. Su hipótesis es que la ética deleuzeana, que combina el compromiso por el cambio con una crítica del exceso, constituye una perspectiva

novedosa que difiere radicalmente de la “fuerza normativa de la biopolítica contemporánea” que convoca a la moderación y al dominio de la salud.

[7](#) Buchanan (2008, pp. 32-33) sostiene que la comprensión deleuzeana del capitalismo en términos de “axiomática” implica que su época no se superpone con la biopolítica sino que constituye un paso más allá. El rasgo crucial de las sociedades modernas es que las relaciones de alianza y filiación que estructuraban las formaciones sociales precedentes ya no se aplican sobre las personas sino sobre el dinero. En este sentido, la axiomática capitalista no lidia en absoluto con el *bíos* sino con el capital financiero.

[8](#) Colebrook (2008, p. 123 y ss.) vincula a Deleuze con la biopolítica por medio de los análisis de Foucault en *Les mots et les choses*. Allí, Foucault relacionaría el legado kantiano con la biopolítica mediante la inscripción de Kant en una episteme dominada por la cuestión de la vida y el problema del hombre como un animal político. El proyecto crítico kantiano explicaría la condición política del hombre según leyes generales de la vida, en lugar de recurrir a una naturaleza o una racionalidad específicamente humanas. Foucault, por su parte, respondería al proyecto crítico de dos maneras: abordando la materialidad del lenguaje y a través de la experimentación. Esta segunda vía, en contraste con la subjetividad trascendental, reconoce la opacidad y la positividad del cuerpo, sus placeres y las normas dentro de las cuales el sí mismo crea una relación consigo. Ahora bien, según Colebrook, Deleuze hallaría la propuesta foucaultea demasiado kantiana y dualista; su perspectiva consistiría en liberar la vida de la biología y el trabajo de la economía, de modo análogo a como Foucault sitúa la literatura más allá de la finitud del hombre. La elección del concepto de “deseo” en detrimento del “poder” sería la clave de la política deleuzeana, que se focalizaría en la génesis de los sistemas, no en su mera permutación. La teoría política de Deleuze se distinguiría tanto de los enfoques críticos sobre los términos del debate político (la “democracia por venir” de Derrida), como de las críticas al auto-gobierno ilustrado (Foucault) y de la mera forma del procedimiento político como fidelidad subjetiva a una verdad (Badiou). El abordaje propiamente deleuzeano radicaría en una teoría positiva y empíricamente fundada de la emergencia de estructuras políticas, una “física política” (Protevi) o una “teoría de los agenciamientos sociales” (De Landa).

[9](#) Hanafin (2009, p. 84 y ss.) recurre a consideraciones de Deleuze sobre el rol de la ley y la jurisprudencia a fin de analizar el problema de la eutanasia. En el marco de una “biopolítica de la muerte” –esto es, un orden legal que prohíbe el suicidio incluso en casos de enfermedad terminal-, el autor defiende los derechos de quienes quieren finalizar su vida “con dignidad”. Así, adopta el enfoque crítico de Deleuze acerca de la ley como una “estructura de ilegalidades” y su propuesta de “inventar jurisprudencia”.

[10](#) Villani (2009, p. 56) no emplea los términos “biopoder” o “biopolítica” pero alude al fenómeno en términos del “gobierno burocrático de la vida”. La geo-filosofía de Deleuze y Guattari ofrecería herramientas para desactivar este control sobre la vida, que se manifiesta igualmente en su lenguaje de gobierno.

[11](#) Cherniavsky (2011) explora un pensamiento deleuzeano de la biopolítica a partir de la comprensión de la política como el diagnóstico del modo en que un fenómeno gestiona la potencia y el poder, y la definición de la vida como la vida de los cuerpos, del espíritu y del ser. El autor entiende la biopolítica como la actividad de denuncia de los fenómenos que detienen la producción de novedad y de defensa de aquellos que estimulan esta producción; la pregunta biopolítica sería cuál es nuestra política, como especie, ante cualquier fenómeno, incluida la política misma como técnica para alcanzar el poder.

[12](#) Ferreyra (2011) se concentra en las lecturas realizadas por Esposito y, en particular, por Agamben, del último texto publicado en vida por Deleuze. Su meta es refutar la filosofía política deleuzeana que Agamben elaboraría a partir de la exégesis del concepto deleuzeano de vida. Además, sugiere que tanto Foucault como Deleuze ofrecen elementos de resistencia al biopoder y plantea como cuestión clave en el segundo la creación de valores.

13 En orden cronológico, el concepto aparece en “*Désir et plaisir*”, la carta que le hizo llegar a Foucault por intermedio de François Ewald en 1977 (Deleuze, 2003, pp. 120-121); en una nota al pie de *Mille Plateaux*, el texto en co-autoría con Guattari, de 1980 (Deleuze y Guattari, 2006, p. 175); en una página de su *Foucault*, de 1986 (Deleuze, 2004d, pp. 98-99). Si bien el término aparece en el artículo “*L’ascension du social*” (Deleuze, 2003, p. 108, nota al pie), Deleuze no lo comenta y remite rápidamente a *La volonté de savoir* de Foucault.

14 La dimensión vitalista de la lectura deleuzeana ha sido objetada por comentaristas de Foucault. Véase, por ejemplo, Gros (1995), quien la considera “una ficción metafísica”, y Mauer (2012, p. 167 y ss.).

15 Para los procesos de subjetivación como invención de nuevas posibilidades de vida, cf. Deleuze (2005, pp. 131-135; 2004d, p. 103).

16 Hemos desarrollado las características de la posición vitalista de Deleuze en Antonelli (2013a).

17 Cabe señalar que no pretendemos desarrollar el tratamiento foucaulteano del vínculo entre el poder y la vida en la era del biopoder, dado que se trata de un objetivo que excedería los propósitos de este trabajo. Nuestra intención se limita a presentar los pocos casos en los que Foucault, en el marco de sus trabajos biopolíticos, sugiere una posición de exterioridad de la vida con respecto al poder.

18 En rigor, las figuras negativas se dan en el interior de la propia lógica biopolítica. El caso del racismo es paradigmático, pues el surgimiento del biopoder hizo de él un mecanismo fundamental del poder. La hipótesis foucaultea afirma que la función mortífera de un Estado que funciona en la modalidad del biopoder sólo puede ser asegurada por el racismo, que constituye “la condición gracias a la cual se puede ejercer el derecho de matar” (Foucault, 1997, pp. 227-228).

19 Mengue (1994, p. 71 y ss.) matiza dicho privilegio a la luz de la necesidad de los movimientos de reterritorialización.

20 Deleuze diferencia el afuera como “elemento informe de las fuerzas”, el exterior en tanto “medio de los agenciamientos concretos, donde se actualizan las relaciones de fuerza” y las formas de exterioridad, pues la actualización se lleva a cabo en la disyunción de formas diferenciadas y exteriores entre sí. La exterioridad es una forma, mientras que el afuera no tiene forma y concierne la fuerza. Cf. Deleuze (2004a, pp. 51, 92).

21 “(...) *la línea del afuera* de la cual hablaba Melville, sin comienzo ni final, línea oceánica que pasa por todos los puntos de resistencia...”. Deleuze (2004a, p. 51).

22 La cuestión de la *resistencia* hace patente, en un marco que excede la biopolítica, otro punto de alejamiento entre Deleuze y Foucault. Para el primero, los diagramas están atravesados por líneas de fuga que *no se reducen a fenómenos de resistencia* o de respuesta al poder –tal como ocurriría en Foucault-, sino que conforman líneas de creación y de desterritorialización. A diferencia de Foucault, quien sostendría que la resistencia es primera, Deleuze indica que las líneas de fuga son primeras en un campo social; más aún, “una sociedad se define por sus líneas de fuga” antes que por sus mecanismos de poder (cf. Deleuze y Guattari, 2006, pp. 175, 263). En el caso de Foucault, incluso la resistencia forma parte de las relaciones de poder, según afirma en *La volonté de savoir*: “donde hay poder hay resistencia”. El carácter relacional del poder se traduce en que sólo existe “en función de una multiplicidad de puntos de resistencia (...) que están presentes por todas partes en la red de poder”. Ahora bien, dichos puntos no “escapan” al poder, no se sitúan por fuera de él; antes bien, “no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder” (Foucault, 1976, pp. 125-126). La dificultad que Deleuze encuentra en la idea foucaultea de que los dispositivos de poder son “constituyentes” remite al *estatuto* de los fenómenos de resistencia. En otros términos, Deleuze observa que, en *La volonté de savoir*, la resistencia aparece como una “imagen invertida” de los

dispositivos, que incluso comparte sus rasgos (heterogeneidad, carácter difuso), lo cual le parece “tapar [*boucher*] las salidas antes que encontrar una”. Cf. Deleuze (2003, pp. 116-117).

[23](#) La oscilación del genitivo no es una mera cuestión de gramática, sino que remite a las oscilaciones propias de la “analítica de la finitud”; en términos foucaulteanos, la ambivalencia sujeto-objeto obedece a la anfibología de la figura del hombre propia del humanismo. Cf. Castro (2011a, p. 34).

[24](#) Foucault plantea que la biopolítica es la era de la invención del hombre, en la medida en que la biopolítica toma por objeto a la población, cuya figura en el orden del saber-poder es el hombre. Hacia el final de la lección del 25 de enero de 1978 de *Securité, territoire, population*, vuelve a los análisis de *Les mots et les choses* y los corrige: afirma que fue la población, y no el hombre, la que operó la transformación en los saberes que hizo pasar de la historia natural a la biología, del análisis de la riqueza a la economía política, de la gramática general a la filología. Su tesis es que la temática del hombre desplegada por las ciencias humanas debe ser comprendida a partir de la emergencia de la población como correlato del poder y como objeto del saber. En una palabra, el hombre no es más que “una figura de la población”, que es el objeto del ejercicio biopolítico (Foucault, 2004a, pp. 80-81).

[25](#) Otra divergencia entre Deleuze y Foucault, mencionada por Deleuze en este contexto biopolítico, concierne a la constitución de los dispositivos y su acción sobre los cuerpos. Deleuze sostiene que los dispositivos (o “agenciamientos”) son esencialmente de deseo, mientras que el poder sería sólo uno de sus componentes estratificados; Foucault, por el contrario, concibe los dispositivos constituidos por el poder, al tiempo que rechaza el concepto de deseo. Ligado a ello, es posible observar que, para Foucault, los dispositivos de poder tienen una relación inmediata y directa con el cuerpo, mientras que para Deleuze ello sólo ocurre en la medida en que dichos dispositivos le imponen al cuerpo un organismo; es decir, una organización centrada, vertical, jerárquica, destinada a extraer sus energías útiles. Los poderes actúan sobre el “cuerpo sin órganos”, que consiste en una realidad corporal intensiva, a la vez biológica, colectiva y política, que no se encuentra organizada según el modelo del organismo (Deleuze, 2003, pp. 114-119; Deleuze y Guattari, 2006, p. 175, nota al pie).

[26](#) Deleuze sostiene que, para Foucault, toda forma es un compuesto de relaciones de fuerza, derivado de la relación entre ciertas fuerzas dadas y las “fuerzas del afuera”. Por ejemplo, las fuerzas de concebir, imaginar, recordar, etc. en el hombre –que no lo presuponen en tanto que forma, sino sólo como “región de lo existente”– entraron en contacto con las fuerzas “de elevación al infinito” de la formación histórica clásica y dieron por consecuencia la “forma-Dios”; luego, las fuerzas del afuera se volvieron las de la finitud y la forma resultante fue la “forma-hombre”. Deleuze sostiene que hoy, en nuestra época, las fuerzas del afuera ya no son las de la finitud, sino las de lo “finito-ilimitado”, cuya puesta en relación con las fuerzas del hombre dan por resultado el “superhombre” (Deleuze, 2004a, pp. 131, 138 y ss.).

[27](#) Castro (2012a) observa que, en Foucault, “ningún texto da pie a esta interpretación”. Sostiene que, si la vida es sujeto en Foucault, lo es en el sentido de un *ethos*—de donde su análisis del cinismo antiguo—, no como una forma de política. Con todo, algunos de los autores que hacen uso de esta distinción admiten que se trata de una operación de lectura propia. Así, por ejemplo, “Le pouvoir et la résistance”, el texto colectivo que abre el número de la revista *Multitudes* dedicado a la biopolítica, afirma que “de una hipótesis formulada por Foucault que concierne a las transformaciones del poder a partir del siglo XVIII, la biopolítica ha venido a designar, especialmente en ciertos textos de la revista *Futur Antérieur*, un proceso positivo de subjetivación alternativa que se confirmaría en la actualidad de las luchas. Hemos querido poner a prueba aquí esta inversión semántica”. Cf. Alliez, Karsenti, Lazzarato y Querrien (2000).

[28](#) Lazzarato (2000) emplea el término “trascendencia inmanente” para referirse a la integración actual del biopoder y el poder soberano.

[29](#) Para una reconstrucción concisa de la posición de Revel, véase Mauer (2012, pp. 173-174).

[30](#) Mauer (2012, pp. 175-176) critica la argumentación de Lazzarato en lo que hace a la sucesión de estos fenómenos en la obra foucaultiana.

[31](#) Esposito (2004, p. XII y ss.) plantea una serie de interrogantes a propósito de la biopolítica, que conforman su “incerteza epistémica”; por ejemplo, se pregunta si precede, sucede o coincide temporalmente con la Modernidad; si se trata de una dimensión original, epocal o histórica. La propuesta del autor es reconducir la biopolítica al paradigma de la inmunización, dado que éste permitiría resolver las dificultades que se hallan en los trabajos del propio Foucault y que persisten en el debate contemporáneo.

[32](#) Para los diferentes conceptos de “vida” que atraviesan la obra agambeniana, véase Castro (2010a).

[33](#) Otra línea de indagación sobre los vínculos entre Agamben y Deleuze está dada por las nociones de “máquina” y de “zona de indistinción”, muy frecuentes en el italiano.

[34](#) En el marco del análisis de la “paradoja de la soberanía”, según la cual “el soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico”, Agamben se detiene en la idea de “excepción” como caso individual excluido de la norma general. Lo crucial de la excepción es que lo excluido queda vinculado con la norma en la forma de la suspensión; la excepción es, en rigor, “sacada afuera”, no meramente excluida. A este respecto, Agamben cita la idea expuesta por Deleuze y Guattari en *Mille Plateaux* de acuerdo con la cual “la soberanía no reina más que sobre aquello que es capaz de interiorizar” y la enlaza con la tesis de que el orden jurídico-político tiene la estructura de una inclusión de aquello que es rechazado hacia afuera (Agamben, 1995, §1.1, 1.2).

[35](#) Foucault presenta la hipótesis de una sociedad pos-disciplinaria denominada “sociedad de seguridad”, que caracteriza la era del biopoder y que coincide, en ciertos aspectos (mecanismos de poder, mutaciones en el capitalismo, modos de subjetivación), con la sociedad de control de Deleuze. Sin embargo, los autores no aluden a dicha temática. Aún más, Hardt (1998, p. 359) subraya la dificultad para encontrar en la obra de Foucault “un análisis claro del pasaje de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control”. Ciertamente, los dispositivos de seguridad son desarrollados por Foucault en los cursos de los años ‘77-’78 y ‘78-’79, que fueron publicados en 2004, mientras que *Empire* es del 2000. No obstante, ya en la última clase de *Il faut défendre la société*, publicado en 1997, se presenta la hipótesis de los mecanismos de seguridad.

[36](#) En lo relativo al carácter fundamental de estas nociones, seguimos el planteo de Castro (2011a, p. 15 y ss.). Por otra parte, su relevancia es atestiguada por la atención que han suscitado en los autores biopolíticos, tal como mostramos mediante las referencias correspondientes.

[37](#) Ciertos trabajos han puesto en cuestión esta distinción conceptual argumentando que ella no se sostiene en la lengua griega, así como tampoco en Aristóteles; antes bien, se trataría de una diferencia “extraña” o “espuria” (Finlayson, 2010, Dubreuil, 2005). Las objeciones son de peso en la medida en que, como hemos dicho, la duplicidad del concepto está en la base de buena parte de las elaboraciones sobre la biopolítica. Sin embargo, Castro (2012b) ha mostrado que existen diferencias semánticas irreductibles entre ambas nociones. Lo crucial es que, si bien *zoé* no es asimilable a la vida animal, ni *bíos* a la vida humana, y, más aún, ambos términos son a veces intercambiables, la diferencia entre ambas acepciones existe en la lengua griega.

[38](#) Como antecesores, se encuentran los trabajos de Hanna Arendt, quien emplea la distinción entre ambos modos de comprender la vida, así como entre *oikós* y *pólis*, a fin de describir la Modernidad como la era en la cual la *zoé* ha ingresado a la polis, lo cual ha dado lugar a la “economía política”. Véase Castro (2012a, §2; 2012b, §1).

[39](#) “Si *todo es viviente*, no es porque todo es orgánico y organizado, sino al contrario porque *el organismo es un desvío (détournement) de la vida*. En resumen, una intensa vida germinal inorgánica,

una potente vida sin órganos, un Cuerpo viviente tanto más que no tiene órganos, todo eso que *pasa entre los organismos* (“una vez que los límites naturales de la actividad orgánica fueron rotos, no hay límites”...). Deleuze y Guattari (2006, p. 623, las cursivas son nuestras).

[40](#) Deleuze suele ser considerado un autor vitalista, y él mismo sostiene que todo lo que escribió ha sido vitalista (Deleuze 2005, p. 196). Ahora bien, su vitalismo es, en primer lugar, una tarea de liberación de la vida de “todo lo que la aprisiona”, a fin de alcanzar “una vida más amplia, más activa, más afirmativa” (Deleuze, 2005, pp. 192, 196; 2004d, p. 98). En este sentido, afirma que “se trata siempre de liberar la vida allí donde está aprisionada, o de intentarlo en un combate incierto” (Deleuze y Guattari, 2005b, p. 162).

[41](#) En este aspecto, diferimos de la perspectiva de Esposito (2004, p. 215), quien se apoya en Deleuze para sostener que toda vida es una forma de vida y toda forma se refiere a la vida. Según el autor italiano, éste es el presupuesto de la biopolítica, que resulta afirmado por la política de la vida y negado por la política de la muerte.

[42](#) La noción de “prudencia práctica experimental” (Deleuze, 2003, pp. 165-166) conjuga tres elementos: la necesidad de experimentar en lugar de interpretar, la idea de que el Cuerpo sin Órganos involucra una práctica y de que es preciso seguir reglas de prudencia a fin de no fracasar en la experimentación. Cf. Deleuze y Guattari (2006, pp. 187, 198-199, 628); Deleuze y Parnet (1996a, p. 167).

[43](#) Macherey explica que, para Foucault, la norma productiva es inmanente a la vida: ella no precede las consecuencias de su acción, sino que produce su propio campo de aplicación. Mauer (2012, p. 183) articula esta perspectiva con su tesis acerca de la inmanencia de la vida al poder, lo cual implica que la resistencia deviene “instancia normalizadora”. Esposito (2002, pp. 170-172) difiere de este enfoque en la medida en que sostiene que, en Foucault, la norma comparte con la ley la misma modalidad de “anticipación presupuesta” respecto de su objeto: los sujetos son preconstituidos por algo que los excede y precede. Desde esta perspectiva, la vida se presenta ya incluida en su determinación normativa. Sin embargo, el autor italiano desconoce la distinción entre “normación” y “normalización” efectuada por Foucault (2004a, pp. 58-59, 65). Se trata de dos formas de relacionarse con la norma: en la normación disciplinaria, la norma precede a lo normal y lo anormal; esto es, los mecanismos disciplinarios parten de un modelo, establecido en función de los objetivos a alcanzar, y discriminan entre lo normal y lo anormal según la mayor o menor adecuación con la norma preestablecida. Los dispositivos de seguridad, por el contrario, tienen un funcionamiento inverso: la norma se fija a partir de las normalidades diferenciadas; es decir, del establecimiento de las diferentes curvas de normalidad. Véase el artículo “dispositivo de seguridad” en Castro (2011b, pp. 114-116). La observación de Esposito, en suma, es válida en lo respectivo a la normación disciplinaria pero no lo es con respecto a la normalización del dispositivo de seguridad.

[44](#) Si bien Rancière (1995) ha distinguido el poder y la política, así como ésta y la policía, en el campo biopolítico predomina una cierta circularidad entre la comprensión del poder y la de la política.

[45](#) En el caso del primero, la posthistoria enlaza con el concepto de mesianismo y se revela como un estado de excepción devenido regla; además, Agamben critica a quienes piensan el fin de la historia sin el fin del Estado y viceversa, así como a quienes reducen el mesianismo a la escatología, identificando el tiempo mesiánico con la posthistoria (Agamben, 1996, p. 88; Castro, 2008, p. 144 y ss.). En el caso del segundo, su indagación aborda la relación entre el derecho y la persona a partir de la noción deleuzeana de lo impersonal o de la tercera persona.

[46](#) Rancière (1995) ha señalado los puntos oscuros de la formulación aristotélica, en particular el paso de lo útil a lo justo por intermedio de sus contrarios (lo nocivo y lo injusto).

[47](#) Agamben (2002, pp. 12-20) observa, a propósito de la forma de lo humano en la posthistoria, la oscilación en Bataille entre el hombre acéfalo o con cabeza de animal y, en relación a Kojève, marca el desplazamiento del *american way of life* al *snobismo* japonés.

[48](#) El anti-humanismo –o “in-humanismo”– es una constante en la obra deleuzeana: Montebello (2008, pp. 162 y ss., 245 y ss.) destaca el papel de la filosofía, que tiene el poder de insuflarle a nuestra vida la potencia de la vida inorgánica, pensar una vida infinitamente más grande que la vida humana, instalarnos en un plano no humano; la filosofía debe ser el ejercicio que nos libere de la condición humana.

[49](#) Diferimos, en este sentido, de la interpretación de Esposito (2007, p. 24), quien concibe el “devenir-animal” deleuzeano como la reivindicación de la animalidad comprendida como la naturaleza más íntima del hombre.

[50](#) Hemos abordado este tema en Antonelli (2013b).

Bibliografía consultada

Agamben, G. (1982). *Il linguaggio e la morte*. Torino: Einaudi.

Agamben, G. (1995). *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.

Agamben, G. (1996). *Mezzi senza fine: note sulla politica*. Torino: Bollati Borlinghieri.

Agamben, G. (1998). “L'immanence absolue”. En Alliez, E. (Ed.). *Gilles Deleuze. Une vie philosophique* (pp. 165-188). París: Synthélabo.

Agamben, G. (2002). *L'aperto: l'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri.

Agamben, G. (2007). *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II, 2*. Vicenza: Neri Pozza.

Agamben, G. (2008). *Il sacramento del linguaggio. Homo sacer II, 3*. Roma: Laterza.

Alliez, E., Karsenti, B., Lazzarato, M. y Querrien, A. (2000). Le pouvoir et la résistance. *Multitudes 1*, marzo. Disponible en <http://multitudes.samizdat.net/Le-pouvoir-et-la-resistance>

Antonelli, M. (2013a). Vitalismo y desubjetivación. La ética de la prudencia en Gilles Deleuze. *Signos Filosóficos*, vol. XV (30), 89-117. Disponible en: <http://tesiuami.uam.mx/revistasuam/signosfilosoficos/viewissue.php?id=49>

Antonelli, M. (2013b). La deriva deleuziana de Roberto Esposito. *Revista Pléyade* (12), 35-56.

Aristóteles (2005). *Política*. Edición bilingüe griego-español. Traducción de J. Marías y M. Araujo. Madrid: Cepe.

Braidotti, R. (2006). “The Ethics of Becoming-Imperceptible”. En: Boundas, C. (Ed.). *Deleuze and philosophy* (pp. 133-159). Edimburgo: Edinburgh U. P.

Buchanan, I. (2008). “Power, theory and praxis”. En: Buchanan, I. y Thoburn, N. (Eds.). *Deleuze and politics* (pp. 13-34). Edimburgo: Edinburgh U. P.

Castro, E. (2008a). De Kojève a Agamben. Posthistoria, biopolítica, *inoperosidad*. *Deus mortalis* (7), pp. 71-96.

Castro, E. (2008b). Biopolítica: de la soberanía al gobierno. *Revista latinoamericana de filosofía*, XXXIV, (2), pp. 187-205.

Castro, E. (2008c). *Giorgio Agamben: una arqueología de la potencia*. Bs. As.: Jorge Baudino Ediciones - UNSAM Edita.

Castro, E. (2009). Arqueología del poder e ideología indoeuropea: Dumézil, Foucault, Agamben. *Cultura e fê*. *Revista de Humanidades*, (127), pp. 493-536.

Castro, E. (2010a). “El concepto de vida en Giorgio Agamben”. En Karmy Bolton, R. (Ed.). *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben* (pp. 83-110). Santiago de Chile: Escaparate Ediciones.

Castro, E. (2010b). “¿Qué es política para la biopolítica?” En Cassigoli, I. y Sobarzo, M. (Eds.). *Biopolíticas del sur* (pp. 21-33). Santiago de Chile: Editorial ARCIS.

Castro, E. (2010c). Vías paralelas: Foucault y Agamben. Dos arqueologías del biopoder. *Deus mortalis*, (9), pp. 73-87.

Castro, E. (2011a). *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. Buenos Aires: UNIFE Editorial.

Castro, E. (2011b). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores – UNIFE Editorial.

Castro, E. (2011c). “Biopolítica: orígenes y derivas de un concepto”. En Castro, E. *et al.* *Cuadernos de trabajo #1. Biopolítica: Gubernamentalidad, educación, seguridad* (pp. 5-11). La Plata: UNIFE Editorial Universitaria.

Castro, E. (2012a). *Vida y lenguaje*. Ponencia presentada en el Coloquio “Life configurations”. Luján, Bs. As., 2-4 de abril de 2012, UNSAM.

Castro, E. (2012b). *Acerca de la (no) distinción entre bíos y zoé*. Ponencia presentada en I Foro Académico Anual de Ciencias Sociales y Humanidades. Buenos Aires, 4 y 5 de octubre de 2012, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades, UADE.

Castro, E. (2012c). Para una biopolítica de la ejemplaridad. Inédito.

Castro, E. (2012d). Animales políticos: entre *bíos* y *zoé*. Inédito.

Cherniavsky, A. (2011). Coordenadas para pensar una biopolítica en Gilles Deleuze. *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, año 11, (9), pp. 217-225.

Ciccarelli, R. (2008). *Immanenza. Filosofia, diritto e politica della vita dal XIX al XX secolo*. Bologna: Il Mulino.

Colebrook, C. (2011). “Gilles Deleuze”. En Murray, A. y Whyte, J. (Eds.). *The Agamben Dictionary* (pp. 55-57). Edimburgo: Edinburgh University Press.

Colebrook, C.(2008). *Bourgeois Thermodynamics*. En Buchanan, I. y Thoburn, N. (Eds.). *Deleuze and politics* (pp. 121-138). Edimburgo: Edinburgh U. P.

Deleuze, G. (1991). *Cinéma I. L'Image-mouvement*. París: Minuit.

Deleuze, G. (2002). *Critique et clinique*. París: Minuit.

Deleuze, G. (2003). *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Edición de D. Lapoujade. París: Minuit.

Deleuze, G. (2004a). *Foucault*. París: Minuit.

Deleuze, G. (2004b). “Un manifeste de moins”. En C. Bene y G. Deleuze. *Superpositions*. París: Minuit.

Deleuze, G. (2004c). *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*. Edición de D. Lapoujade. París: Minuit.

Deleuze, G. (2005). *Pourparlers*. París: Minuit.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1973). *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie I*. París: Minuit.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2005a). *Kafka. Pour une littérature mineure*. París: Minuit.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2005b). *Qu'est-ce que la philosophie?* París: Minuit.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2006). *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*. París: Minuit.

Deleuze y Parnet, C. (1996a). *Dialogues*. París : Flammarion.

Deleuze y Parnet, C. (1996b). *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. Vidéo Éd. Montparnasse.

Drury, S. (1994). *Alexandre Kojève. The roots of postmodern politics*. Nueva York: St. Martin's Press.

Esposito, R. (2002). *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi.

Esposito, R. (2004). *Bíos. Biopolítica e filosofia*. Torino: Einaudi.

Esposito, R. (2007). *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Torino: Einaudi.

Ferreira, J. (2011). La existencia: el valor de «Una vida...» deleuziana. *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, año 11, (9), pp. 227-236.

Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I. La Volonté de savoir*. París: Gallimard.

Foucault, M. (1997). « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France (1975-1976)*. Editado por M. Bertoni y A. Fontana. París: Gallimard-Seuil.

Foucault, M. (2004a). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*. Editado por M. Senellart. París: Gallimard-Seuil.

Foucault, M. (2004b). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Editado por M. Senellart. París: Gallimard-Seuil.

Foucault, M. (2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*. Editado por F. Gros. París: Gallimard-Seuil.

Gros, F. (1995). Le Foucault de Deleuze: une fiction métaphysique. *Philosophie*, (47), pp. 53-63.

Hanafin, P. (2009). "Rights of passage: law and the biopolitics of Dying". En Braidotti, R.; Colebrook, C. y Hanafin, P. (Eds.). *Deleuze and Law: Forensic Futures* (pp. 47-58). Basingstoke: Macmillan Publishers Limited. Disponible en: <http://eprints.bbk.ac.uk/820/>

Hardt, M. (1998). "La société mondiale de contrôle". En Alliez, E. (Ed.). *Gilles Deleuze. Une vie philosophique* (pp. 359-375). París : Synthélabo.

Keck, F. (2008). Les usages du biopolitique. *L'homme*, (3-4), pp. 295-314.

Kojève, A. (1979). *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*. París: Gallimard.

Lawlor, L. (2006). *The implications of immanence. Towards a new concept of life*. Nueva York: Forham University Press.

Lazzarato, M. (2000). Du biopouvoir à la biopolitique. *Multitudes 1*, marzo, pp. 45-57. Disponible en <http://multitudes.samizdat.net/Du-biopouvoir-a-la-biopolitique>

Macherey, P. (2009). *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*. París: La Fabrique éditions.

Mauer, M. (2012). *Le concept de vie dans les travaux de Michel Foucault*. Tesis de doctorado inédita. Doctorado en Filosofía. Université de Paris-Est, París y Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Mengue, P. (1994). *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. París: Kimé.

Montebello, P. (2008). *Deleuze. La passion de la pensée*. París: Vrin.

Negri, A. y Hardt, M. (2000). *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.

Negri, A. y Hardt, M. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Traducción de Juan A. Bravo. Barcelona: Debate.

Rancière, J. (1995). *La mésestence. Politique et philosophie*. París: Galilée.

Rancière, J. (2000). Biopolitique ou politique? *Multitudes 1*, marzo. Disponible en: http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=210.

Revel, J. (2005). *Expériences de la pensée. Michel Foucault*. París: Bordas.

Sauvagnargues, A. (2006). *Deleuze et l'art*. París: PUF.

Villani, T. (2009). "Gilles Deleuze et les sociétés de contrôle". En Antonioli, M. ; Chardel, P. A. y Regnaud, H. (Dirs.), *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique* (pp. 53-66). París: Ed. Du Sandre.

Virno, P. (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Traducción de A. Gómez, J. D. Estop, M. Santucho. Madrid: Ed. Traficantes de Sueños.

Zourabichvili, F. (2003). *Le vocabulaire de Deleuze*. París : Ellipses.

Recibido: 04/04/14

Aceptado: 16/12/14

Publicado: 29/09/15