

**PARA UNA BIOPOLÍTICA Y UNA FENOMENOLOGÍA  
DE LA EXCLUSIÓN Y DEL DERECHO\***  
**FOR A BIOPOLITICAL AND A PHENOMENOLOGY OF EXCLUSION AND  
LAW**

**Mario Germán Gil Claros\***

**Resumen**

No somos sólo animales, en cuya política está puesta en proscrito la vida, sino también, a la inversa, ciudadanos en cuyo cuerpo natural está puesta en sospecha la vida política. Es lo que pretende destacar el siguiente escrito en torno al fenómeno de la violencia, el cuerpo, la exclusión y el derecho.

**Palabras clave:** Derecho, exclusión, poder, vida, violencia.

**Summary**

We are not only animals whose political life is outlawed implementation, but also, conversely, people in whose natural body is placing on suspected political life. It is intended to highlight the following writing to the phenomenon of violence, the body, exclusion and the right.

**Keywords:** law, exclusion, power, life, violence

\*

La biopolítica se ocupa de la población. Bajo este espectro social están presentes los grupos y clases sociales, cada uno con su intención política e ideológica de una “mejor” sociedad para la humanidad, cuya intencionalidad y visión de mundo confluye en un espacio común en el que asisten la vida y la política: la ciudad; lugar de bienes, de conflictos, de soluciones, de intereses, de cultura. En fin, territorio de exclusión y de inclusión de la vida, tal como lo plantea Foucault en sus diversos trabajos, en especial en *Vigilar y Castigar*. (1981). Giorgio Agamben. *Homo sacer*. I. *El poder y la nuda vida*. (2003. pp.11-14). “Hay política porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva”. Es el ejercicio que caracteriza a la política: la vida.

En el mundo de la nuda vida y de la exclusión inclusiva, los sujetos quedan *suspendidos*, al estilo de la *époje* fenomenológica, están en el límite, son parte de la sociedad, pero a la vez son excluidos y se encuentran en un estado de *ruptura humana*. Todo queda en un estado de suspensión, en lo que Giorgio Agamben llama *excepción*; donde la libertad política queda en duda, por ende los derechos que parejo trae; nadie queda ajeno de este accionar político, incluso los llamados delincuentes comunes, quienes en este sentido no son, contra lo que se cree, del todo ajenos a la existencia política. Son los cuerpos negados a la libertad, quizá en una postura autodestructiva de sí mismo, donde

---

\* El presente escrito es el resumen del seminario sobre biopolítica dado en la Biblioteca Departamental Jorge Garcés Borrero. Santiago de Cali. Colombia, los días 4, 11 y 18 de agosto de 2009.

\* Ph.D en Filosofía. Docente de tiempo completo del departamento de Humanidades de la Universidad Santiago de Cali - Colombia. Director del grupo de investigación clasificado por Colciencias: Humanidades Universidad.

el cuerpo deja de ser privado para ser público, en sujetos o actores sociales que se hallan en el llamado limbo social. Sabemos que están ahí, que precisan de nosotros, pero que no son reconocidos, son excluidos, son ignorados, su característica es el continuo movimiento al interior de sus países, como al exterior de otros Estados. En consecuencia, la biopolítica y el biopoder pretenden determinar el modo de vivir de los sujetos sociales; en el que la vida se convierte en el centro de su interés. Giorgio Agamben. *Homo Sacer I. El poder y la nuda vida*. (2003. P. 221). “La política es ahora literalmente la decisión sobre lo impolítico (es decir sobre la nuda vida)”. Donde la inclusión y la exclusión están presentes, en el que la especie humana se encuentra en entredicho con las llamadas guerras “humanitarias” o “democráticas”.

No somos sólo animales, en cuya política está puesta en proscrito la vida, sino también, a la inversa, ciudadanos en cuyo cuerpo natural está puesta en sospecha la vida política. En otras palabras, el sujeto que políticamente pone en desconfianza su existencia, en el que el juego de la inclusión y de la exclusión está presente socialmente. Algo semejante ocurre con el estado de excepción, que se encuentra entre el derecho público y el derecho político, como lo argumenta Giorgio Agamben en su segundo libro del *Homo Sacer II, 1. Estado de excepción*. (2004). Es el sujeto que se mueve en los umbrales de lo jurídico y lo no jurídico, es lo legal que no tiene forma legal. El estado de excepción se caracteriza por ser, como argumenta Agamben, una guerra civil legal, pues es el Estado quien toma desde lo jurídico la iniciativa ante el conflicto que le afecta. Políticamente quienes se encuentran en esta zona de ambigüedad no son reconocidos, es decir, se vuelven inenunciables para el discurso jurídico, se hallan en el limbo. Giorgio Agamben. *Homo Sacer II, 1. Estado de excepción*. (2004. Pp. 13-14). “El estado de excepción no es un derecho especial (como el derecho de guerra), pero, en cuanto suspensión del orden jurídico mismo, define el umbral o el concepto-límite de éste”. Es un estado en el que la vida queda desnuda, sujeta a cualquier tipo de arbitrariedad de los poderes, tanto legales como “ilegales”. Es el Otro que lucha por la inclusión desde la exclusión. Giorgio Agamben. *Homo Sacer II, 1. Estado de excepción*. (2004. P.16). “Como veremos, el estado de excepción constituye más bien un estado kenomático, un vacío de derecho, y la idea de una indistinción y plenitud originarias del poder debe ser considerada como una mitologema jurídico, análogo a la idea de un estado de naturaleza” en el que todo vale. En palabras de Agamben la suspensión del derecho. Lo cual no quiere decir que pueda ser incluido, pero ser indiferentes. Refiriéndose a aquellos seres que han perdido todo, en el sentido estricto de la palabra, en los campos de concentración. La nuda vida, a la que el hombre ha sido reducido, no exige nada ni se adecua a nada, sólo queda la vida tal cual es en su desnudez, en la que la dignidad queda abolida, a pesar de Kant, no hay nada que negociar, se vive en el límite entre vida y muerte, cuando se es objeto de inclusión y exclusión simultánea, cuando somos impotentes en decidir por nuestro destino, por nuestra vida. Es una experiencia, un ejercicio sobre el cuerpo vivo, en el que la dignidad queda abolida. Es decir, es una situación en que lo inhumano está presente, en medio del juego de la vida y la muerte. Giorgio Agamben. *Homo Sacer. III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. (2002. P. 85). “En definitiva, pues, como inscripción en la vida de una zona muerta y, en la muerte, de una zona viva”. Cita que recoge el espíritu

foucaultiano de la inclusión y la exclusión en el límite de las sociedades de normalización.

El biopoder, políticamente consiste en transformar a una comunidad en población, para así ser objeto biológico, de salud y de control. En otras palabras, es el campo en el que el sujeto lucha por ser y no por dejar de ser. Quizá podamos decir que la política pasa por lo que es la vida misma en relación con otros saberes que quiebran la llamada “ciencia” política, en el que la vida tal cual como se la asume y se la entiende, está en cuestión o en peligro por dicha mirada política, que hoy llamamos biopolítica, cuyo lema es “*hacer morir y dejar vivir*”. Esto último le da la razón de ser a dichos sistemas políticos, justificando la exclusión de lo impuro, del desorden, de lo dinámico. Son las obsesiones del poder y de una política moderna ligada a problemas teológicos, que niegan lo Otro, la diferencia. Todo depende de las estrategias y de los juegos de poder, de las políticas de pureza e higiene social que se persigan, tal como fueron las experiencias políticas del siglo XX.

La biopolítica, como el biopoder, ve en ciertas posturas políticas actos criminales o de bandidaje, en su franco desconocimiento, en la que los pobres son vistos como un problema de carácter delincuencial y no social, son invisibles, no ofrecen nada, tornándose en un problema de orden, en un asunto de exclusión, de incertidumbre para los que no pueden lograr ganar el estatuto de “auténticos” consumidores en sociedades desajustadas económicamente, en sociedades del consumo, en las que prima una lógica del mercado del deseo, en la que los consumidores viven en el límite de sus gastos; a la vez que son sociedades de la frustración para aquellos que no logran llegar a colmar sus deseos de consumo y viven sólo de la imitación y de la piratería comercial, tal como sucede en Latinoamérica. Son sociedades del miedo, de la incertidumbre y de la avidez de seguridad hobbesiana. Es decir, viviendo en un permanente estado de naturaleza, que niega toda posibilidad de derechos a partir de acciones violentas. En este sentido, la violencia tiene efectos permanentes en los seres humanos a través de la humillación, el desplazamiento, el marginamiento, la explotación, los cercos sanitarios forzosos, las políticas de higiene social que obligan a la reclusión, entre otros. Por tanto, para algunos filósofos (Weil) prima la vida sobre la violencia y sobre unos derechos formales que no afectan en nada la condición de desarraigo humano.

Ahora bien, la violencia asumida con otra perspectiva, desde un pensamiento estético, irrumpe con su fuerza en situaciones inéditas en las vidas de quienes son afectados en su accionar, ya que quiebra las posibilidades de conservar y de resistir, en el que el pensamiento como acto creativo precisa de este tipo de violencia que impulsa a la novedad. Violencia, sufrimiento y miseria humana, jalonan el nacimiento y florecimiento de las culturas en su espiritualidad, reflejada en las grandes obras, ya que en la espiritualidad, la violencia, el sufrimiento y la miseria toman otra interpretación, otro “sentir”, otra manera de abordar la vida. Por tanto, en la espiritualidad, el mal y el bien, la violencia y el sufrimiento se conceptualizan, ya que en la naturaleza no hay conceptualización, contrario a la comunidad humana en la que existen leyes

que entran a determinar y a regular las acciones humanas, además de la moral.

La fuerza, la violencia e incluso la espiritualidad tienen sus límites en el mundo a través de la *temporalidad*; tiene un nombre concreto: la *muerte*. En este sentido, la violencia es una manera de afirmar la vida por medio del arraigo, de la posesión en la destrucción del Otro. Como parte del paisaje y espíritu humano, es apenas comprensible que la violencia despierte en los seres humanos profundos y encontrados sentimientos, tanto en su justificación como en su negación y condena. En esta dirección la violencia no sólo se manifiesta en lo corpóreo, sino también en la psiquis, en el Yo del sujeto moderno. Simone Weil. *La fuerza griega*. (2005. P.106). “Esto impone al alma una pena extrema, una extrema violencia (ἀγών)”. Es decir, se da el sufrimiento espiritual al límite como lo es la violencia, tal como se puede ver hoy en múltiples casos contemporáneos virtuales, en los que los sujetos semejan torturas físicas, pero desgarrados por el sufrimiento en el que viven, muchas veces conjugados con la extrema violencia física. Son aquellos seres que no escapan a dicha situación, cruzados por el recuerdo, el olvido, la maldad y la pesadez de sus vidas. En consecuencia, la violencia y el sufrimiento no son sólo de orden físico sino también de orden espiritual, no sólo de orden económico-político, también lo son de orden religioso, amoroso, la vida misma. Así, la violencia aparece cuando los discursos no tienen nada más que decir, sobrevienen el silencio, el vacío. De ahí el miedo y la huida cuando nos encontramos impotentes frente a una violencia que desborda nuestras fuerzas. Vista así la situación, lo que caracteriza al espíritu de la violencia es asegurar por medio de la lucha la vida o la muerte, tal como reza en la biopolítica. En consecuencia, ante la violencia está la obligación del ser humano de amparar la vida, aun así contrariemos las obligaciones normativas modernas de inspiración kantiana.

La violencia hacia los otros nos lleva a situaciones de desarraigo, nos aleja del suelo al cual se está ligado ontológicamente, permitiendo construir cultura, lengua, sociedad. La violencia ligada a lo económico y a lo religioso se dirige a la propiedad, al suelo, tal como se ha registrado a lo largo de la historia humana, que Marx magistralmente ha destacado por medio de la acumulación del capital; esta violencia genera otro tipo de desarraigo: el espiritual y cultural, lo cual conlleva al marginamiento de la verdad de dichos desarraigos. Simone Weil. *Echar raíces*. Trotta. (196. P. 51). “Echar raíces quizá sea la necesidad más importante e ignorada del alma humana. El ser humano tiene necesidad de echar múltiples raíces, de recibir la totalidad de su vida moral, intelectual y espiritual en los medios de que forma parte naturalmente”. En esto va la constitución de nuestro entorno natural, nuestro entorno social, nuestra morada, nuestro talante ético, que echa raíces en nuestras maneras de ser, en nuestras costumbres, que la violencia en muchas ocasiones quiebra de tajo por medio del desarraigo y la muerte, sólo quedan la memoria y el deseo de “justicia” por quienes sufren.

Según sus causas, el desarraigo genera violencia, letargo y estupor tanto en los pueblos como en los sujetos, destrucción de una memoria, de una tradición, de una cultura, de unos sujetos nómadas en su propio territorio del cual no son expulsados plenamente. En otras palabras, son culturas heridas, desarraigadas

en sí mismas. En consecuencia, la violencia, el desarraigo, tienen que ver ontológicamente con lo que es parte de la vida, lo mío, la morada, el territorio, lo que nos da referencia en el mundo y nos posesiona espiritualmente, lo que da sentido de mundo.

La relación que se da entre violencia y política, en donde el derecho se encuentra presente, y el poder se constituye en parte esencial de esta dinámica relacional, lo podemos apreciar en un corto texto de Hannah Arendt titulado *Sobre la violencia*. (1970); en el que las guerras y las revoluciones son características dominantes del mundo moderno, acompañado por el desarrollo tecnológico de la muerte, en la intimidación del Otro, ya sea por medio del terror doméstico, como por el terror mediático, este último elevado al grado de política de Estado. Hannah Arendt titulado *Sobre la violencia*. (1970. P. 39). “Por cierto, una de las distinciones más obvias entre poder y violencia es que el poder siempre requiere de mucha gente, mientras que la violencia puede prescindir de ella, hasta cierto punto, porque depende de implementos”. Por tanto, el poder controla y la violencia se instrumentaliza, en el decir de Arendt.

Benjamin, en *Para una crítica de la violencia*. (1991). Nos dice que la violencia es la filosofía de su propia historia, como aquello que entra a formar y regular las relaciones sociales de todo orden jurídico o de derecho en su legitimación. La pregunta que surge es la siguiente: ¿la violencia sirve de medio para fines justos o injustos? Muy distinto a preguntarse ¿la violencia es justa o injusta? Por lo regular el accionar humano no se formula esta última pregunta, se mueve por la primera. Walter Benjamin, en *Para una crítica de la violencia*. (1991. P. 23) “La cuestión de si la violencia es en general ética como medio para alcanzar un fin seguiría sin resolverse”. La violencia es el resultado “natural” que no representa dificultad alguna, excepto para fines que se consideren injustos, tal como lo destaca Benjamín con el derecho natural. Walter Benjamin, en *Para una crítica de la violencia*. (1991. P. 29). “El Estado teme esta violencia, decididamente por ser fundadora de derecho, por tener que reconocerla como tal, cuando potencias exteriores lo fuerzan a conceder el derecho de hacer la guerra, o cuando las clases sociales lo fuerzan a conceder el derecho a la huelga”. Por tanto, se es consciente que la misma violencia no es ingenua frente a su oponente.

Finalmente, la violencia es defensora de la institucionalidad, es conservadora. Walter Benjamin, en *Para una crítica de la violencia*. (1991. P. 32). “La violencia como medio es siempre, o bien fundadora de derecho o conservadora de derecho”. “Toda institución de derecho se corrompe si desaparece de su conciencia la presencia latente de la violencia”. Su origen, en esencia, es la misma violencia, encubierto con falsos discursos metafísicos acerca de esta última, cuando ella es su razón de ser. Hay una legitimación de la violencia por otros conductos que todos sabemos que son de orden institucional, que en sus entrañas se encuentra ligado a luchas de carácter social. No es de extrañar que Hobbes vea en la política una salida a una situación de violencia que anula la vida. En últimas, de su reconocimiento.

