

# Desprecarizar la vida: biopolítica afirmativa y disenso como tareas de una filosofía por venir

*Decreasing life: affirmative biopolitics and  
dissent as tasks of a philosophy to come*

KARLA CASTILLO VILLAPUDUA\*

Universidad Autónoma de Baja California (UABC). México. castillo.karla@uabc.edu.mx

NICOL A. BARRIA-ASENJO\*\*

Directora de la colección Estudios Críticos Contemporáneos, Púrpura Ediciones.  
Ciudad de México, México. nicol.barriaasenjo99@gmail.com

GONZALO SALAS\*\*\*

Universidad Católica del Maule. Talca, Chile. gsalas@ucm.cl

JESÚS AYALA COLQUI\*\*\*\*

Universidad Científica del Sur. Lima, Perú. yayalac@cientifica.edu.pe

RECIBIDO EL 4 DE AGOSTO DE 2023, APROBADO EL 20 DE OCTUBRE DE 2023

## RESUMEN PALABRAS CLAVE

Este artículo tiene como objetivo plantear la posibilidad de desprecarizar la vida a través de la biopolítica afirmativa de Roberto Esposito y el concepto de disenso de Jacques Rancière. La hipótesis de trabajo que guía nuestra reflexión indica que ya no es suficiente señalar cómo el poder se ejerce sobre la vida; por el contrario, hoy más que nunca es necesario afirmar el poder de la vida a través de una biopolítica afirmativa y posibilitar disensos como nuevas formas de pensar, decir y sentir. Finalmente, pensamos en cómo transformar las vidas precarias subsumidas en la sobrevivencia a través del poder de una vida que no se conforma con discursos derrotistas sin potencia política alguna.

Biopolítica afirmativa, persona, disenso, Esposito, Rancière.

- 
- \*  [orcid.org/0000-0002-3693-6420](https://orcid.org/0000-0002-3693-6420) [Google Scholar](#)  
\*\*  [orcid.org/0000-0002-0612-013X](https://orcid.org/0000-0002-0612-013X) [Google Scholar](#)  
\*\*\*  [orcid.org/0000-0003-0707-8188](https://orcid.org/0000-0003-0707-8188) [Google Scholar](#)  
\*\*\*\*  [orcid.org/0000-0002-9059-5401](https://orcid.org/0000-0002-9059-5401) [Google Scholar](#)



**ABSTRACT**   **KEYWORDS**

This article aims to raise the possibility of making life less precarious through the affirmative biopolitics of Roberto Esposito and the concept of dissent by Jacques Rancière. The working hypothesis that guides our reflection points out that it is no longer enough to point out how power is exercised over life. On the contrary, today more than ever it is necessary to affirm the power of life through an affirmative biopolitics and enable dissent as new ways of thinking, saying and feeling. Finally, we think about how to transform precarious lives subsumed into survival through the power of a life that is not satisfied with defeatist discourses without any political power.

Affirmative biopolitics, person, dissent, Esposito, Rancière.

## 1. Introducción

Una de las tareas esenciales de la reflexión filosófica consiste en desmontar, o desarticular, más bien, las expresiones corrientes de la *doxa*, es decir, todo aquello que se presenta como incuestionable. Si como expresa el filósofo italiano Roberto Esposito hay que interrogar radicalmente todo aquello que se muestra como evidente, sería imperioso, entonces, pensar qué alternativas tenemos frente a los discursos derrotistas que pregonan una y otra vez cómo somos presas del poder y que estamos condenados a la precarización perpetua de la existencia.

Si los conceptos solo diagnostican la realidad y no posibilitan su transformación se fosilizan, o peor aún se convierten en ornamentos vacíos sin potencia política alguna (Rancière, *dissenso*). Tal vez el uso y pronunciación exagerada los debilita a tal punto que imposibilita sus condiciones de posibilidad. Si ya sabemos que el poder nos somete, nos gobierna, marca nuestras rutas corporales y temporales (Foucault, *biopolítica*) y si ya no estamos en el tiempo de las revoluciones como bien argumenta el filósofo francés Alain Badiou en su obra *El Siglo* ¿Qué otras nociones conceptuales nos pueden posicionar en un horizonte vital más allá del orden policial?

Por supuesto, siempre se puede subrayar, como se ha hecho desde la corriente biopolítica la victimización constante que sufrimos a través de los diversos dispositivos (Foucault, *biopolítica*). Y precisamente a partir de ahí pensar y, sobre todo, accionar las diversas resistencias (Deleuze). Empero el desgaste conceptual de las palabras en ocasiones nos paraliza para investigar en otras potencialidades, en repensar qué otros caminos tenemos ante la imperante discursiva catastrófica que nos corroe desde los medios de comunicación hasta los múltiples eventos académicos donde hablar de la violencia es el pan de cada día. Ante ello, resulta urgente preguntarnos ¿Qué puede hacer la filosofía frente a la precarización de la vida? ¿Qué conceptos tiene el poder de no solo repensar sino también y, sobre todo, de abrir horizontes de posibilidad con la firme convicción de que otra vida es posible? ¿Cómo hacerse una vida no precaria?

A través de la reflexión de Roberto Esposito y Jacques Rancière trazaremos la siguiente hipótesis: en el contexto pospandémico y ciberlista (Ayala-Colqui) donde el poder sobre la vida ha encontrado

nuevas formas de transformarse ya no es suficiente hablar de biopolítica como poder que se ejerce sobre la vida. Por el contrario, hoy más que nunca es necesario afirmar el poder de la vida a través de una biopolítica afirmativa y posibilitar disensos como nuevas formas de pensar, decir y sentir. En tal sentido, este texto se dividirá en tres secciones. En la primera, revisaremos brevemente el concepto de biopolítica desde la perspectiva de Michel Foucault, así como algunas variaciones del término persona y biopolítica afirmativa de Roberto Esposito. En la segunda, plantearemos algunas nociones básicas de política, estética y el concepto de disenso en el proyecto filosófico de Jacques Rancière. Finalmente, reflexionaremos cómo a partir de los aportes conceptuales anteriores podemos pensar en el término desprecuarizar la vida como una potencia política, ya no anclada en la lógica de la denuncia, sino en un horizonte emancipatorio por venir.

## 2. Biopolítica afirmativa: la despersonalización

El concepto de biopolítica alcanzó bastante popularidad por la voz del pensador francés Michel Foucault. De manera sencilla, podemos decir que su trabajo arqueológico se enfoca especialmente en detectar cómo el poder se ejerce sobre la vida. Esto quiere decir que, entre sus preocupaciones, destacan realizar diagnósticos o radiografías de los modos operativos del poder en las diversas instituciones a lo largo de la historia con el fin de conocer sus efectos de dominación.

De acuerdo con Foucault (*biopolítica*), el gobierno quiere mantener su soberanía y matar al que desobedece. De este modo, el poder administra la vida cuando el poder en su carácter de gestión regula la población a través de estrategias que promueven tanto el nacimiento como la muerte. Por ello, la biopolítica es uno de los ejes de la gubernamentalidad moderna, a saber, el gobierno de la vida biológica de la población. De los individuos como población, ya que son parte de una serie de fenómenos colectivos de características agregadas que tienen un comportamiento aleatorio. Por ello, el control de la sociedad no se hace solo a través de la conciencia o la ideología, sino también con el cuerpo. En este sentido, la biopolítica es la manera como el poder entra en relación con la vida biológica de la población.

No obstante, para el pensador argentino Jacques Rancière (*disenso*), el concepto de biopolítica de Foucault se queda preso de la lógica de la denuncia y el desconocimiento sin proponer qué alternativas tenemos

ante el exterminio en todas sus variantes: “Y aunque la idea de biopoder es clara, la de biopolítica es confusa, ya que todo lo que designa Foucault se sitúa en el espacio de lo que yo llamo policía” (p.124).

Asimismo, Roberto Esposito interroga “¿Por qué, al menos hasta hoy, una política de la vida amenaza siempre con volverse acción de muerte? Foucault no dio respuesta” (*El dispositivo*, p.54).

Por lo anterior, uno de los objetivos de este texto es revisar dos posiciones que continúan con parte del pensamiento de Foucault en otra dirección: la biopolítica afirmativa y el disenso. Ello con el fin de plantear el término “desprecarizar” como una posibilidad conceptual ante la ya gastada crítica del diagnóstico y la denuncia. O ante los discursos que solo hablan de vidas precarias, sin pensar en las condiciones que podrían propiciar otra vida posible (Butler, p.67).

En palabras de Chiquetti et al., uno de los filósofos contemporáneos que originalmente se apropiaron de la noción foucaultiana de biopolítica, dándole un nuevo significado, es el pensador italiano Roberto Esposito (p.57). El camino que desarrolla este filósofo consiste en rastrear los distintos significados de la noción de persona bajo lo que denomina el paradigma personalista en sus diversas variantes. Con respecto a esto, vale la pena mencionar que revisa la raíz teológica, jurídica y filosófica de esta categoría con la finalidad de dar cuenta de su variada riqueza semántica. Por ejemplo, durante la Segunda Guerra Mundial esta palabra alcanzó un gran auge ya que se convirtió en uno de los lemas de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. En esta línea, el filósofo italiano detecta “un punto de realización paroxística” (p.76); es decir, una exaltación distinta a lo que había caracterizado la biopolítica durante la modernidad. Además, a principios del siglo XIX entra en escena otro tipo de reflexión filosófica con los descubrimientos del fisiólogo Xavier Bichat quien sostenía que “la primacía de la vida inconsciente sobre la consciente, abrirá el camino a una orientación del pensamiento que pondrá radicalmente en tela de juicio el predominio filosófico y político del componente subjetivo o justamente personal” (p.14). No sorprende, por tanto, que a partir de estos descubrimientos se revela una fisura con relación a la “persona”, vista no solamente como un ser racional, sino también dotado de rasgos irracionales más cercanos a pulsiones al margen de la conciencia. No obstante, esta hipótesis no surtirá efecto en el desmantelamiento del dispositivo de la persona. Al respecto, Esposito afirmará que esa modalidad del pensamiento

inconsciente defiende la idea de que los seres humanos se organizan políticamente a través de los instintos y no tanto de la elección racional. Sin embargo, estas ideas dieron un giro inesperado al justificar la supuesta animalidad humana que posteriormente sirvió de pretexto para fundamentar el racismo homicida nazi:

Era entonces cuando —en el vuelco tanatopolítico de la corriente biopolítica— se inducía un giro catastrófico en la idea, y sobre todo en la práctica política según la cual la noción de persona era la primera víctima: en vez de estar habitado por un núcleo espiritual que lo volviera intangible, el cuerpo humano, entonces puramente coincidente consigo mismo y con su propio código racial, podría ser entregado a la cirugía masiva de los campos de exterminio (*El dispositivo*, p.16)

Como comentábamos más arriba, la principal característica de los defensores de la persona es la idea de que este término le coloca en un espacio superior y distinto dentro de la naturaleza animal. Esto justificó el exterminio nazi, al suponer que una vez despojado del espíritu, lo humano se reducía a la mera corporalidad e historia racial y genética. Por otro lado, el filósofo italiano detecta ciertas coincidencias entre la posición cristiana respecto a la concepción del cuerpo y la perspectiva romana del derecho. En lo que concierne a Roma, por ejemplo, el término persona se relaciona con una práctica de subordinación. Esto significa que el derecho a ser llamado persona solo aplicaba para aquellos individuos que tenían el privilegio de nombrar a otros no como cosas sino como personas. Por ello, Gayo —el gran jurista romano— señaló que en Roma algunos eran concebidos como personas y otros sometidos a un agente externo.

Lo anterior coincide con la necesidad de separar a las cosas de las personas: “Podemos dar razón de este dualismo ya en el antiguo derecho romano, donde se ve, mediante una lógica jurídica binaria, la existencia de la persona como sujeto de derecho que ejerce su acción sobre las cosas” (Alfonzo 458). En esta línea, Esposito devela que en filósofos como Boecio los indicios para generar una relación entre la categoría de persona y lo que recientemente denominamos sujeto son muy evidentes (*El dispositivo*, p. 58). No obstante, este vínculo en lugar de ser un quiebre hacia el dispositivo de la persona, termina por legitimarlo aún más.

Ahora bien, lo que Esposito plantea es que esta división antigua entre hombre y persona, entre alma y cuerpo, entre persona y animal se sigue perpetuando hasta la edad moderna. En el caso del filósofo francés Rene Descartes, el paradigma personalista se expresa claramente en las ya conocidas distinciones conceptuales entre *res extensa* y *res cogitans*: “adscribiendo a la primera esfera de la mente y a la segunda del cuerpo, reproduce, aun cuando desde otro punto de vista, el mismo efecto de separación y de dominio” (Esposito, *Bíos*, 26). De hecho, el problema radica en que, a pesar del *continuum* del concepto de persona, se sigue repartiendo el mismo vicio de origen, a saber, aquel que insiste en diferenciar la parte etérea, invisible de la mente, de la parte carnal del cuerpo: “En este punto, ni siquiera el pasaje – activado por Locke y cumplimentado por Hume – del concepto de persona desde el ámbito de la sustancia al de la función podrá en modo alguno modificar las cosas” (Esposito, *Bíos*, 26). Esto quiere decir que se sigue perpetuando la distinción con otros términos, pero conservando en la misma base la diferenciación entre algo material y algo espiritual.

Posteriormente, el filósofo italiano subraya que en Hobbes la relación entre subjetivo y sometimiento adquiere más transparencia. Esto debido a que ambos términos se transponen en el contexto del terreno político por el hecho de que las personas siguen presas de la noción de cosa: “absorbiendo los derechos que tenían en el estado de naturaleza a cambio de protección de sus vidas ” (Esposito, *El dispositivo*, p. 27). En consecuencia, estas estrategias legislativas no son más que una trampa más, para justificar el supuesto derecho del ciudadano en aras de poner todo su cuidado y destino en manos del soberano.

En suma, Roberto Esposito argumenta que, en toda la tradición del paradigma personalista, originado desde Roma llegando hasta la Edad Moderna, hay un fracaso irreversible, por el hecho de que “no ha logrado unir en un único bloque de sentido el espíritu y la carne, la razón y el cuerpo, el derecho y la vida” (*El dispositivo*, p. 33). Esto deja claro que la categoría de persona en lugar de liberar y unificar a lo humano, lo que logra es justamente lo contrario; es decir, crear un mecanismo de subordinación, ya sea al Estado, a otros miembros de la comunidad, o sobre sí mismo. Por lo tanto, seguir defendiendo cualquier filosofía personalista no es una alternativa viable si pensamos en mejorar las posibilidades de vida de cualquier “sujeto” vivo.

Con lo dicho hasta aquí, queda claro que Roberto Esposito a partir de un análisis minucioso de los principales representantes del paradigma personalista, desenmascara las pretensiones en contra de la naturaleza animal, las pulsiones irracionales, y, sobre todo, la autonomía humana. De ahí que estas explicaciones más que contribuir a una noción más libertaria de la condición humana, reproduce un dispositivo biopolítico de coacción y control. Por ello, el filósofo italiano dedicará su esfuerzo intelectual a mostrarnos el otro lado de una biopolítica afirmativa que ya no dependa del paradigma personalista.

### 3. Biopolítica afirmativa: el poder de la vida

En el apartado anterior, revisamos algunas de las objeciones que realiza el filósofo italiano Roberto Esposito a lo que llama el dispositivo de la persona. Frente a ello, revela una línea filosófica claramente vitalista que participa de una renovada visión de la intensidad de la vida como punto de partida de todo quehacer filosófico:

Me refiero a aquella línea que, desde Bergson hasta Deleuze, pasando por Michel Foucault, Simondon, Canguilhem y el propio Foucault, pensó la experiencia humana no desde el prisma trascendente de la conciencia individual, sino desde la indivisible densidad de la vida. (Esposito, *Bíos* 49)

De hecho, lo que movilizará a estos pensadores no es “el malestar de la cultura”, sino rescatar la majestuosidad intensiva de la vida. Lo que se requiere, argumenta Esposito, es una filosofía de lo impersonal que no remita a las dominaciones sobre la vida, sino, por el contrario, una activación de todas las potencialidades de lo vivo.

En efecto, la biopolítica afirmativa que propone Esposito se basa en el argumento de potenciar el poder de la vida “una biopolítica afirmativa, ya no definida por el poder sobre la vida, como el que conoció el siglo pasado en todas sus tonalidades, sino por un poder de la vida” (Esposito, *Bíos* 50). De allí que el carácter transgresor de esta modalidad de la biopolítica, consista en potenciar cúmulos de intensidades vitales, para crear accesos ilimitados a las más altas cumbres del estar vivo. Por lo tanto, a partir de este enjambre de fuerzas, hacemos un intento por mostrar que los discursos podrían abonar a una emancipación efectiva, pues como decía Deleuze ya no se trata de decir cómo el poder se ejerce sobre la vida; por el contrario, se trata de generar preguntas que se

orienten, fundamentalmente, a conquistar un tercer eje como estado de serenidad y gratitud vital. Por consiguiente, el filósofo italiano insiste: “Empero, si en Deleuze — conforme la genealogía bergsoniana — la vida se remite sólo a sí misma, al propio plano de inmanencia, en Foucault es tomada en la dialéctica de sometimiento y resistencia frente al poder” (Esposito, *Bíos*, 50). Siguiendo con este impulso vitalista, la vida no depende de ninguna instancia trascendental, por el contrario, es autopoietica y morfogenética y tiene toda la fuerza para remitirse a sí misma. Caso distinto en Foucault, pues la vida solo es un intersticio medial entre la lucha permanente contra la dominación y el acto de resistir a los dispositivos que la someten. En esta línea el filósofo italiano también sostiene:

Mientras que en el primer caso el punto de llegada es una especie de afirmación filosófica de la vida —mucho más radical que en las filosofías de la vida que signaron las primeras décadas del siglo XX en clave a veces histórica, fenomenológica o existencialista— en el segundo se delinea el perfil más agudo de aquello a lo que aquí se le ha conferido el nombre más comprometido de —biopolítica—. (Esposito, *Bíos*, 50)

De este modo, resulta clara la distinción entre la concepción deleuziana y foucaultiana en torno a la vida. Esto alude en el primer caso, a una liberación de la vida de todas las variantes externas, afirmando su continuidad pese a cualquier especie de sujeción o bloqueo, y en el segundo, hay una gubernamentalidad sobre la vida que no es otra cosa más que las estrategias de manipulación que se ejercen sobre la población para controlar la vida, en pocas palabras, una biopolítica. No obstante, para Esposito:

Lo que queda por pensar, una vez señalada la diferencia, es la posible conjunción de estas dos trayectorias en algo que podría transformarse en una biopolítica afirmativa, ya no definida por el poder sobre la vida, como el que conoció el siglo pasado en todas sus tonalidades, sino por un poder de la vida. (*Bíos*, 50)

Aquí se trata como en Deleuze de volver a tener creencia en este mundo, a saber, cuidando de las energías vitales en esta tierra y no esperando redenciones futuras o trascendentales. Por ello, Esposito va a tejer un

nudo entre la potencia foucaultiana de la biopolítica y la biopolítica matizada por un cuño nietzscheano deleuziano.

Ante ello, resulta imperioso meditar sobre las posibles alianzas que se pueden tejer entre las rutas de una biopolítica foucaultiana y las líneas de fuga de una biopolítica "deleuziana". Si las rutinas de la vida precarizada roban tiempo y energías creadoras, a saber, hábitos y gasto de afectos tristes. ¿Cómo podemos potencializar la vida?

Frente a estas interrogantes, el inmanentismo deleuziano y la resistencia foucaultiana movilizan sus intensidades hacia una afirmación de la vida. El simple hecho de decir "sí" a la capacidad de coincidir con modos de ser singulares e impersonales cataliza e intensifica el verbo vivir hacia zonas irreductibles al poder. He ahí el poder de ser impersonal, indetectable e incodificable a las etiquetas gubernamentales e institucionales. En tal sentido, el filósofo italiano subraya: "Tanto la noción deleuziana de inmanencia como la foucaultiana de resistencia se mueven en esa dirección: una vida que coincida hasta el final con su simple modo de ser, con su ser tal cual" (Esposito, *Bíos*, 50). Es a partir de esto que la relación de fuerzas entre lo inmanente y la resistencia tejen una alianza con la finalidad de subir el voltaje de una energía liberadora que no se conforma con los discursos de la sujeción inamovible. Por esta razón, el filósofo italiano pregunta o pone en discusión más bien, cómo podemos interiorizar un nuevo poder en la vida de los cuerpos, un poder que potencie la existencia misma, que nos permita entrar a otro horizonte existencial. Es a través de un poder liberador, de un poder pocas veces conocido como resistimos paradójicamente a las investiduras de la dominación.

Con respecto a lo anterior, Esposito insiste en señalar que "empero, debería serlo bajo una modalidad capaz de modificarlos, transformándolos sobre la base de sus propias exigencias a uno y otro, produciendo a su vez nuevo saber y nuevo poder en función de la propia expansión cuantitativa y cualitativa" (*Bíos* 51). Bajo este impulso creativo, entonces, se autogenera una potencia alquímica de transformación que dibuja nuevas formas de saber poder trastocando las barreras que limitan el conocimiento y la capacidad de emanciparse. Así vale la pena preguntarse ¿cuáles son, por tanto, hoy en estos tiempos nuestras posibilidades de transformar la biopolítica en aras de una subjetividad más libre?

Esta cuestión asume que bajo los parámetros de una biopolítica que solo apunta a señalar los modos operativos del poder sobre la vida sin potencia política alguna, sólo fosiliza la imaginación al poder. Por el contrario, se trata de volcar ese conocimiento de la opresión en un conocimiento de la transformación, donde adoptamos la afirmación de que otra vida es posible: “Una biopolítica finalmente afirmativa puede, y debe, apuntar, más bien, al vuelco de su relación de fuerzas” (*Bíos*, p. 51). Por consiguiente, el tema principal de la biopolítica no consiste simplemente en dar cuenta de los mecanismos del poder gubernamental, sino también, y especialmente asumir el cambio de trayectoria de las intensidades que nos atraviesan. Desmontando o dislocando más bien, el lugar de dominio que ha ocupado el derecho desde una posición jerarquizada y excluyente, pues finalmente desconoce la vida en su devenir inmanente. Al respecto el filósofo italiano supone:

No es admisible que el derecho —al antiguo *ius personarum*— imponga desde afuera y desde arriba sus propias leyes a una vida separada de sí misma: es la vida, es su composición al mismo tiempo corpórea e inmaterial la que debe hacer sus propias normas la referencia constante de un derecho cada vez más ajustado a las necesidades de todos y cada uno. (*Bíos* 51)

La cita anterior se ajusta bien a esa necesidad que tiene la vida de despojarse tanto de su carga histórica —como invención del siglo XIX— y de su connotación pastoral —pasar a mejor vida— pues de lo que se trata es de concebir la vida desde su dimensión morfogenética e inmanente. Esto supone liberarla de las ataduras del dispositivo legislativo del derecho, y encaminarla hacia un proceso de desubjetivación que no implique dependencia.

De esta manera, Roberto Esposito intenta repensar la relación entre política y vida de manera que, en lugar de someter la vida a la dirección de la política —lo que claramente ocurrió a lo largo del último siglo—, inserta el poder de la vida en la política. Así, la noción de biopolítica afirmativa propuesta por el autor es una manera de demostrar que lo importante para la filosofía política contemporánea no “es enfrentar la biopolítica desde afuera, sino desde adentro, hasta que emerja algo que hasta ahora ha sido aplastado por sus opuesto” (Chiquetti et al. p.34).

Ahora bien, ¿cómo volcar esas fuerzas vitales? Probablemente es a partir de una intensificación de la vida como la humanidad logrará tener fuerzas para emanciparse. Esto quiere decir que no basta con informarnos sobre las calamidades que la bestia del poder ejecuta día tras día a partir de sus múltiples ensamblajes de poder (Castillo Villapudua, p.12). Sino que, partiendo de un incremento de las energías vitales, es como los órganos del cuerpo se pueden nutrir de una voluntad creadora para retomar o revitalizar más bien la imaginación política.

Llegado a este punto, pasaremos a la exposición de algunas ideas del filósofo Jacques Rancière, con el propósito de mostrar algunos elementos que podrían apoyar la hipótesis de partida de este texto, poniendo particular atención al concepto de disenso.

#### 4. Disenso

La teoría política de J. Rancière (*Disenso*) es un corpus realista que no distorsiona la razón ni los sentidos con discursos utópicos desfasados de la actualidad histórica. En este sentido, sus ideas pueden parecer incómodas, más que todo para aquellos pensadores que, inspirándose en una dimensión teleológica de la historia, apuestan por un recorrido temporal a través de fases y periodos donde al final la redención comunista o cualquiera de sus variantes acabará de una vez por todas y para siempre con los antagonismos y desigualdades estructurales.

Paralelamente, el filósofo francés no sólo aborda cuestiones de la política, sino que también se enfoca en cuestiones estéticas dado que son fundamentales para cualquier transformación. De hecho, política y estética van de la mano; es decir, no se puede hablar de una, o más bien, no puede ocurrir una sin el cobijo de la otra y viceversa. Siendo así, resulta necesario trazar el territorio donde aflora el núcleo conceptual de su filosofía, o sea, el disenso.

Para ello, partiremos de dos preguntas: ¿Qué lugar ocupa u ocupará el disenso en el pensamiento político estético de Rancière? ¿Podemos pensar una vida no precaria a partir del disenso? ¿Cómo se relaciona la biopolítica afirmativa con el disenso? A primera vista, estas interrogantes presuponen el conocimiento básico de algunos conceptos de la filosofía rancieriana, en primer lugar, abordaremos los conceptos de política y estética, luego, explicaremos qué es un momento político, y, posteriormente, analizaremos el término disenso. Una vez bosquejadas

mínimamente estas nociones, trazaremos la cartografía para instalar el concepto de biopolítica afirmativa y disenso como herramientas conceptuales para desprecarizar la vida.

De entrada, hay que considerar que Rancière invierte toda significación habitual de los conceptos. Es decir, realiza otra explicación basada en hechos concretos y acontecimientos históricos que prueban cómo han operado estos aparatos explicativos y cómo devienen contradictorios o peor aún, vacíos sin alcance político alguno. Así, cuando usamos el concepto de política bajo esta otra perspectiva, asumimos que tenemos toda la potencia para afirmar que realmente hay irrupciones ante el orden establecido. Esto significa que no existe vínculo alguno entre la política y el poder, entre la política y el Estado, entre política y cualquier aparato ideológico ; por el hecho de que la política va en contra de todas estas opresiones, pues subvierte el orden policial, para realmente permitir el acontecimiento de otro orden libertario.

Por lo anterior, es oportuno tener presente que para Rancière la política no se adscribe al significado común que lo vincula con el poder; esto es, por los lazos originados entre los que gobiernan y los gobernados; al contrario, es justamente en este círculo vicioso donde no se erige la política. De ahí la escisión y la resignificación que plasma la concepción política rancieriana al subvertir los procesos destinados a gobernar, por ende, lo político aniquila todo proyecto de gubernamentalidad para fundar una dimensión distinta a la instaurada por este orden policial u orden precarizado.

Rancière (*Disenso*) subraya que: “La política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte. Esta institución es el todo de la política como forma específica de vínculo” (48). Por tal motivo, podemos pensar que la política replanteada por nuestro pensador nos obliga a crear actos que transformen el orden establecido. O sea, interrumpiendo las divisiones y localidades que se nos imponen, y apostando por una reorganización espacial en donde nuestras vidas se restablecen más allá de lo intercambiable y lo negado por las identificaciones subjetivas. A partir de ahí, podemos afirmar la identificación de política con policía, puesto que ambos dispositivos conllevan una distribución clasista de la comunidad, la cual estipula modelos cognitivos y sensoriales vinculados con una ocupación: “La política y la policía no significan dos modos de vida sino dos repartos de lo sensible, dos maneras de recortar un

espacio sensible, la policía estructura el espacio perceptual en términos de lugares, funciones aptitudes” (Rancière, *El espectador* 74).

En síntesis, la política desde el programa filosófico de Jacques Rancière no guarda relación alguna con las instituciones, el poder y el Estado, sino que es una aproximación para comprender la estructura social a través de los mecanismos que la han dividido de antemano, vinculados con una distribución desigual, que no solo afecta los sitios ocupados, sino que además implica formas de sensibilidad.

De acuerdo con el argumento trazado hasta ahora, resulta crucial aclarar cuál es la concepción del concepto de estética defendido por Rancière, puesto que de este se deriva una práctica política que va más allá de la identificación común con el ámbito de las bellas artes.

Ahora bien, como dijimos al inicio de este apartado, la política no puede existir al margen de la estética, porque son complementarias y se ayudan mutuamente. De esta forma, también es lugar común asumir lo estético en relación con el arte y todos los dispositivos vinculados a ello. Sin embargo, por oposición a esta distinción, Rancière asume que lo estético remite más bien a una distribución de lo sensible (*Disenso*).

Por distribución de lo sensible el filósofo entiende una repartición, una división, un trazado, que clasifica los derechos sensibles vinculados a la posición en el régimen laboral ocupado. Esta distribución guarda un pacto con la precarización de la vida y el trabajo; es decir, es una herramienta del orden policial o del orden biopolítico foucaultiano. Por ello, desprecuarizar la vida consistiría en quebrar con ese régimen de distribución de lo sensible, con la policía sensorial, que precariza y limita las experiencias. Y es aquí donde la noción de estética con su voltaje político dibujará las coordenadas para la irrupción del disenso. Veamos por qué.

De entrada, es crucial anotar el papel político que juega el concepto de disenso en el pensamiento de Rancière. Recordando que uno de los motores esenciales de este filósofo consiste en desmontar los dispositivos sensoriales que transcurren dentro de un horizonte de precariedad, esto es, aquellos modos de vida instaurados desde el orden policial que limitan tanto al pensamiento como a la sensibilidad. En pocas palabras, disenso es aquello que libera, transgrediendo las experiencias precarias de la cotidianidad, posibilitando múltiples experiencias de desconexión.

Al ser un acontecimiento de ruptura, es una despersonalización, por el hecho de que nos desclasifica del orden instaurado:

Es el trabajo que produce disenso, que cambia los modos de presentación sensible y las formas de enunciación al cambiar los marcos, las escalas o los ritmos, al construir relaciones nuevas entre la apariencia y la realidad, lo singular y lo común, lo visible y su significación. (Rancière, *Disenso*, 67)

De ahí que podemos apostar que la posibilidad de desprecarizar la vida camina en aras de provocar una experiencia de disenso que rompa con la política de la gubernamentalidad y la opresión estética, para abrir la puerta a nuevos modos de vida. Sin embargo, cabe preguntar ¿cómo vincular el disenso con la desprecarización de la vida? Estas interrogantes, en definitiva, valen la pena de ser planteadas, en la medida en que estamos en un horizonte poco favorecedor en el que pocas veces existe el tiempo para poder pensar de manera honesta y real. Para ello será pertinente estudiar las ideas rancierianas que se desarrollará a continuación.

De entrada, el disenso expresa que otra vida es posible y, por ello, reconfigura y fortalece experiencias hacia otros paisajes. Manifestando una sublevación hacia el reparto de lo sensible edificado en la desigualdad, pues aborda en una sola acción las potencialidades emancipadoras a través de la interrupción y desconexión del orden policial. Visto así, para Rancière (*Disenso*) el disenso propicia experiencias cuyo potencial radica en desmontar el conglomerado de dispositivos sensoriales que devienen en horizontes precarizados por la policía.

De esta manera, se revierten los límites impuestos sobre las formas de pensar, mirar, decir y sentir. Por consiguiente: “El disenso es precisamente la organización de esa presentación sensible que se sustrae de la distinción entre apariencia y realidad, como de cualquier otro” (Rancière, *Disenso*, 33). Así, podemos destacar que el disenso sea un instrumento libertario cuya potencia radical asume la transformación vital de cualquiera, pues como enfatiza Rancière: “cambia los modos de presentación sensible y las formas de enunciación al cambiar los marcos, las escalas o los ritmos, al construir relaciones nuevas entre la apariencia y la realidad, lo singular y lo común, lo visible y su significación” (*Disenso*, 26). En función de este razonamiento, la experiencia liberadora que provoca la práctica disensual eleva los sentidos por encima de los

límites del orden policial. Descolocando la burocracia de la mente y los sentidos, alcanzando paisajes, tonalidades y ritmos inexplorados o, mejor aún, desconocidos. En virtud de esto, argumentamos que el disenso es una revuelta sensorial, y, por tanto, desborda sensaciones que arrancan la vida de su condición precaria.

De ahí se sigue también la cualidad del disenso para derrocar el orden de lo sensible creando otra forma de experimentar los sentidos: “El disenso pone nuevamente en juego, al mismo tiempo, la evidencia de lo que es percibido, pensable y factible, y la división de aquellos que son capaces de percibir, pensar y modificar las coordenadas del mundo común” (Rancière, *Disenso*, 33). Siguiendo con esta apertura, suponemos que el disenso irrumpe en la burocratización de la vida robada, a saber, en el complejo ensamble de devenires existenciales por los que transitamos en los días precarizados. En los días cansados. Sin embargo, acaso más sorprendente, abre el campo de lo posible reorganizando los instantes de percepción, las formas de pensamientos, y, en especial, los modos de actuar.

La práctica disensual derriba el espacio perceptual configurado de manera *a priori* por la policía. De este modo, habilita la posibilidad de expandir la experiencia perceptual para arribar a otra dinámica sensorial donde los límites y barreras de lo cotidiano se dislocan, experimentando momentos libertarios. Con esto queda claro la riqueza del disenso, pues deriva en que cualquiera puede abrirse a otro reparto de lo sensible.

El pilar sensorial básico del disenso borra las clasificaciones entres los espacios sociales. Emergiendo ahí donde la vida es precarizada como una vibración revolucionaria que corta con las asignaciones del pensamiento, la mirada y las acciones. En este sentido, las prácticas disensuales son el más cercano desacuerdo a toda la normativa restrictiva del orden policial y, también, la negación a cualquier forma de vida sujeta.

Desde esta perspectiva, en el acto de experimentar un disenso estamos participando en una actividad sin repartos ni clasificaciones, pues como afirma Rancière: “No hay un mundo de la política pura que exista aparte de un mundo de mezcla: hay distribución y una redistribución” (*Disenso* 37). Frente a ello, encontramos nuevas distribuciones sensibles, e incluso, participamos de otros mundos de vida sin la precarización al menos efímera del orden policial.

## 5. ¿Cómo hacerse una vida no precaria?

De lo dicho hasta aquí, y haciendo énfasis en la trayectoria que hemos realizado volvemos a una de las preguntas que incitan este texto: ¿Cómo hacerse una vida no precaria? ¿Será posible pensar ya no en cómo el poder que nos precariza si no, siguiendo la línea contraria, como desprecuarizar la vida? A primera vista, corremos el riesgo de colocar en un mismo plano interpretativo la biopolítica foucaultiana y la policía rancieriana, pues ambos términos se enfocan en dar cuenta de cómo el poder oprime la vida, y, por tanto, cómo la precariza. Vimos que según Esposito (*El dispositivo*) Foucault no termina de resolver algunos asuntos relacionados con la biopolítica, máxime cuando se convierte en un dispositivo de muerte. A este tenor, exploramos algunos elementos del paradigma personalista vinculado con la sujeción y la negación de la naturaleza animal de lo humano, para mostrar cómo va de la mano con cierta tradición biopolítica que describe cómo lo personal en vez de revelarse como la obtención de un derecho libertario o de una mejoría en la propia existencia humana, más bien, es otro dispositivo de sujeción. Por tanto, tampoco es un buen augurio si de condiciones de posibilidad de otra vida más libre y menos sujeta se trata. De esta manera, fue posible definir una biopolítica afirmativa no bajo la lógica de la denuncia de los mecanismos de opresión sobre la vida, sino bajo una inversión, a saber, afirmando el poder de la vida. Esta cuestión posibilita no solo rehabilitar la biopolítica hacia una trayectoria emancipatoria, sino también, y, fundamentalmente, declarar una potencia de vida al margen de la dominación del poder y del saber.

Aunque no hablamos de los efectos de la precariedad en la vida contemporánea, asumimos que podría comprenderse con relación a los diversos dispositivos personalistas de opresión y de control de la vida mediante los diversos ensamblajes de poder. Las rutinas de la vida y el trabajo, el cansancio y el desgaste corporal, la burocratización de la existencia, y la vida ya no como verbo vivir, sino cómo sobrevivir. Por estas razones, la filosofía no puede conformarse con solo realizar la crítica desde el desenmascaramiento o la narración de las vidas precarias, semejante a una labor periodística. Vivir una vida precaria es sobrevivir. Por ello, pensamos que solo hablar de vidas precarias y de biopolítica como modelo de opresión sobre la vida, no proporciona una ruta de esperanza ante los modos de sobrevivencia de la rutina y el trabajo. Incluso, podríamos pensar que normaliza que la vida sea vivida de esa manera, esperando los fines de semana, o la hora de salida

laboral, o el día de pago, o el puente, o los días feriados. Poner sobre la tela de reflexión el término desprecuarizar apuesta por señalar que podemos trascender la sobrevivencia a una vida plena y libre. También que podemos desubjetivarnos, desclasificando nuestras experiencias lejos de la policía sensorial. Desprecuarizar va en sentido contrario, hoy que ya no podemos conformarnos con los diversos dispositivos que nos roban las energías vitales, conservar la vida e incrementar la hacia otra intensidad es la verdadera política. Falta por supuesto, mucho por pensar, y, ante todo, mucho por desprecuarizar.

## 6. A manera de cierre

El punto de partida de este artículo consistió en abordar la relectura que elabora el pensador italiano Roberto Esposito al concepto de biopolítica popularizado principalmente por el filósofo francés Michel Foucault. Fue a través de una exposición del paradigma personalista que vimos cómo se reproduce la sujeción y la precariedad de la vida bajo esta perspectiva.

Por lo tanto, la política entendida como policía y en clara relación con la biopolítica foucaultiana produce vidas precarias, personas sujetas a diversos dispositivos de poder sin posibilidad de resistencia alguna. Posteriormente, revisamos el núcleo conceptual de la teoría política estética del pensador argelino Jacques Rancière: el disenso. Para ello mostramos las principales acepciones en torno al concepto de política, policía y estética, conceptos diferentes pero entrelazados, explicando cómo el disenso es un término disruptivo que derroca el reparto de lo sensible establecido por el orden policial.

Entonces requerimos de una biopolítica afirmativa que irrumpa contra esa precariedad establecida para poder ejercer lo que nombramos un proceso de desprecuarización. Biopolítica afirmativa y disenso como posibilidades para hacernos una vida no precaria. Esta cuestión nos posibilita la creación de nuevas interrogantes, pero, máxime, la afirmación de asumir una vida no precaria. ¿Qué opciones tenemos hoy en día para desprecuarizar la vida? ¿Qué podemos pensar hoy que no nos está permitido vivir sin la precariedad cotidiana? Esas nos parecen, son las preguntas fundamentales de una filosofía del presente y también de una filosofía por venir.

## REFERENCIAS

Ayala-Colqui, Jesús. "El nacimiento del 'ciberalismo'. Una genealogía crítica de la gubernamentalidad de Silicon Valley. *Bajo Palabra*, núm. 32, 2023, pp. 221-254.

Alfonzo, Bruno Daniel. "Reseña. Esposito, R. (2017). *Personas, cosas, cuerpos*. Prólogo de Antonio Valdecantos; traducción de Albert Jiménez. Madrid: Trotta. 124pp. ISBN: 978-84-9879-696-4". *Tópicos, Revista de Filosofía*, núm. 56, 2019, pp. 458- 464. <https://revistas.up.edu.mx/topicos/article/view/1040/904>

Badiou, Alain. *El siglo*. Manantial, 2006.

Butler, Judith. *Vidas precarias. El poder del duelo y la violencia*. 2004, Paidós

Chiquetti, Renê et al. "Biopolítica e filosofia em Roberto Esposito: considerações introdutórias". *Revista Direito e Práxis*, vol. 8, núm. 4, 2017, pp. 2792-2818.

Esposito, Roberto. *El dispositivo de la persona*. Amorrortu, 2011.

---. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu, 2012.

Deleuze, Gilles. *Foucault*. Paidós, 2016

Rancière, Jacques. *El espectador emancipado*. Manantial, 2010.

---. *Disenso. Ensayos sobre política y estética*. Visión, 2019.

### Cómo citar:

Castillo Villapudua, Karla; Barria-Asenjo, Nicol A.; Salas, Gonzalo y Ayala Colqui, Jesús. "Desprecarizar la vida: biopolítica afirmativa y disenso como tareas de una filosofía por venir". *Discusiones Filosóficas*. vol. 24, núm. 43, 2023, pp. 95-113, <https://doi.org/10.17151/difil.2023.24.43.5>