

VIDA Y POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT

Politics and Life in Hannah Arendt's Thought

LAURA QUINTANA

Universidad de los Andes, Bogotá

RESUMEN

Si bien Arendt nunca usó explícitamente el término biopolítica, de sus análisis sobre el totalitarismo y de sus planteamientos sobre la modernidad puede emerger una noción negativa de biopolítica. Sin embargo, según Agamben, Arendt no logró desprenderse de esa noción negativa, mientras que Esposito considera que su concepto de vida es limitado y le impide pensar en la dirección correcta el vínculo entre política y vida. Este ensayo se propone profundizar en la noción arendtiana de vida para discutir si la autora puede enfrentar adecuadamente una biopolítica negativa y si, además, puede dejar abierta la posibilidad de una biopolítica positiva que acoja la vida de los individuos en su singularidad.

Palabras clave: Arendt, biopolítica, vida, política, pluralidad.

ABSTRACT

Although Arendt never explicitly used the term biopolitics, in her analysis of totalitarianism and in her assessments of modernity a negative notion of biopolitics seems to emerge. However, according to Agamben, Arendt could not detach herself from that negative notion, while Esposito considers Arendt's concept of life to be limited, thus inhibiting her from thinking through the proper link between politics and life. This essay aims to delve into Arendt's notion of life in order to discuss if she could adequately confront negative biopolitics and if she was able to open up the possibility of positive biopolitics, one that accepts the lives of individuals in their singularity.

Key words: Arendt, biopolitics, life, politics, plurality.

Aunque Arendt nunca usó explícitamente el término ‘biopolítica’, sus consideraciones sobre el totalitarismo y su lectura crítica de la época moderna pueden interpretarse en este sentido, como lo han destacado algunos intérpretes que han intentado establecer una conexión, en principio no evidente, entre *Los orígenes del totalitarismo* y la *Condición humana*¹. De esta posible interpretación de los textos arendtianos emergería una noción negativa de biopolítica de acuerdo con la cual ésta pretende reducir a los hombres a grupos de población que se comportan de manera predecible, a simples ejemplares de la especie que habitan el ámbito de la necesidad, a mera existencia biológica controlable y administrable. En oposición a esta perspectiva, que para Arendt implicaría en realidad una negación de la política, la autora habría intentado pensar una política que pudiera reconocer el ser singular de los hombres, su irreducible pluralidad y que no tuviera que identificarse con el dominio, el gobierno y la violencia. No obstante, cabría preguntarse ¿hasta qué punto el pensamiento arendtiano logra enfrentarse adecuadamente a esa biopolítica negativa?; y, lo que parece menos evidente aún, ¿en qué medida, como lo han intentado defender algunos intérpretes,² en ciertas reflexiones de esta autora pueden hallarse atisbos de una biopolítica positiva, esto es, de una política que, en lugar de someter y dominar la vida de los individuos, pudiera dejarla en libertad?

Estas preguntas cobran mayor sentido cuando se consideran algunas limitaciones que Giorgio Agamben y Roberto Esposito han advertido en el pensamiento arendtiano, al interpretarlo desde el horizonte de la biopolítica. Si bien Agamben reconoce los aportes de Arendt para desbrozar este horizonte y, manteniendo cierta línea de continuidad con sus planteamientos, pretende establecer conexiones que la autora no habría trazado³, considera que ella, en último término, habría quedado presa en el punto de vista que habría intentado dismantlar. A su modo de ver, la autora no habría dejado de suponer la separación tradicional entre mera vida (*zoe*) y existencia cualificada (*bios*); y esta separación estaría a la base de una biopolítica negativa, pues ésta supone precisamente que aquello que se concibe como mera vida, como vida animal o como no propiamente humana, debe quedar sometido y superado por la existencia política (*cf.*, Agamben, 1995: 209s). Dado esto, parecería entonces que Arendt permanecería atrapada en una biopolítica negativa que pretende dominar o excluir aquello que se define como inhumano o como no plenamente humano.

Por otra parte, Esposito advierte la dificultad de encontrar en el pensamiento arendtiano una biopolítica positiva. De hecho, a su modo de ver, para Arendt la expresión “biopolítica” no tendría propiamente sentido ya que, desde el punto de vista de esta autora, la actividad política es completamente heterogénea con respecto a la vida biológica (*cf.*, Esposito, 2004:

¹ Ver por ejemplo, Duarte (2005) y Braun (2007).

² Ver por ejemplo Miguel Vatter (2006), y de manera más indirecta, Peg Birmingham (2006).

³ No es tan evidente en todo caso que, como lo considera Agamben (1995: 6), Arendt no haya advertido la conexión entre sus reflexiones sobre el totalitarismo y sus consideraciones sobre la época moderna en la *Condición humana*. Aunque la autora no elabora el asunto de manera explícita, es claro que al analizar la época moderna dirige la mirada a algunos elementos que terminarían cristalizando de manera extrema en el fenómeno totalitario, entre ellos, la tendencia a ver a los hombres como meros ejemplares de su especie, la concepción de la política como administración de la vida, y el predominio de una idea de proceso que se extrapolaba a la historia y a los diversos ámbitos de la existencia. Al respecto ver Braun (2007: 7-10).

241). Para Arendt, en otras palabras, sólo habría una biopolítica negativa y una perspectiva tal, en estricto sentido, difícilmente podría ser considerada como política. En esa medida, según Esposito, Arendt habría llegado “a un punto ciego con relación al problema de la biopolítica: donde hay auténtica política no puede abrirse un espacio de sentido para la producción de la vida, y donde se despliega la materialidad de la vida no puede ya configurarse algo del estilo de una acción política” (Esposito, 2004: 241). De suerte que el discurso arendtiano se encontraría atravesado por la fractura entre vida y política, por la tajante separación entre mera vida y vida cualificada, entre animal y hombre, entre viviente y existente, entre naturaleza y mundaneidad.

Así, las dos preguntas formuladas inicialmente inquietan por el papel que juega en el discurso arendtiano la distinción tradicional entre vida (*zoe*) y forma de vida (*bios*), entre mera vida y vida cualificada, y, de esta forma, apuntan a dilucidar la relación –o no relación– que, en este planteamiento, puede establecerse entre vida y política. Teniendo a la vista estas cuestiones, este ensayo se propone profundizar en la noción arendtiana de vida –algo que, según Esposito, la propia Arendt no habría llevado a cabo– de modo que pueda sopesarse si la autora queda atrapada en las redes de esa biopolítica negativa que paradójicamente intentó desarticular o si, al contrario, puede abrirnos a una política que acoja la vida de los individuos en su singularidad.

I. VIDA Y POLÍTICA: ¿DOS NOCIONES EXCLUYENTES?

Si entendemos por política algo que esencialmente y a pesar de todas sus transformaciones ha nacido en la *polis* y continúa unido a ella, se da en la unión entre política y vida una contradicción interna que suprime y arruina lo específicamente político (Arendt, 1997: 92).

Estas palabras parecen dar plena razón al diagnóstico de Esposito: para Arendt no tiene sentido alguno hablar de biopolítica ya que, como parece insistirlo en los fragmentos recogidos bajo el título *¿Qué es la política?*, el terreno de la política comienza justamente cuando podemos liberarnos de la preocupación por la vida, y termina cuando tal preocupación se vuelve el asunto central. Pero ¿cuáles son las razones que subyacen a esta afirmación? ¿Por qué entre vida y política se daría una contradicción interna que suprimiría lo específicamente político? Una primera respuesta a estas preguntas, y que la autora menciona en diversos contextos,⁴ podría ser de cuño aristotélico. De acuerdo con este punto de vista, lo político no es algo dado, que se dé allí donde los hombres convivan, sino que debe entenderse como un modo de coexistencia y de organización peculiar: aquél en el que el hombre puede realizarse mejor en lo que es, en lo que lo distinguiría como hombre, esto es, el *lógos*, el ser capaz de comunicarse discursivamente. A esto apuntaría la definición aristotélica del fin de la “comunidad perfecta”: “generada con vistas al vivir, existente esencialmente con vistas al vivir bien” (*Política*, 1252b, 30). Lo político sería el lugar en el que el mero vivir debe convertirse en bien vivir, el lugar en el que el hombre, definido como *zoon politikon*,

⁴ Véase al respecto *¿Qué es la política?* (cf., Arendt, 1997: 68s) y *La condición humana* (cf., 1958: 27).

como “animal viviente y, además, capaz de existencia política”, debe superar o excluir su condición de mero viviente para realizar aquello que le sería esencial. En contraste, un modo de organización que apuntara a la mera conservación y mantenimiento de la vida sólo daría satisfacción a necesidades y serviría a propósitos que el hombre comparte con otros seres vivos, de modo que no podría posibilitar su perfecta realización. Este sería el caso de los esclavos y bárbaros, es decir, de existencias privadas de capacidad discursiva y, por ende, no enteramente humanas, en las que a falta de *lógos* no podría predominar sino la necesidad y el trato violento (cf., Arendt, 1958: 27; 84).

La perspectiva aristotélica implica entonces la separación tajante entre “el simple hecho de vivir (*to zên*)” y la “vida políticamente cualificada” (*tò eû zên*), y supone que “el vivir debe transformarse en vivir bien”. De esta forma, apunta a un ideal de humanidad en virtud del cual se pretende dominar o excluir aquello que no puede considerarse como propiamente humano: lo que aparece como otro, lo diverso. Además, este ideal va de la mano con una definición sustancialista del hombre, al definirlo como una esencia permanente, como una naturaleza universal a la que le correspondería una función invariable. Para decirlo brevemente, la comprensión aristotélica de la política concibe al hombre en términos singulares, como especie humana, como ser genérico, y supone, como lo indica la fórmula *zoon politikon*, que lo político es algo que le pertenece a su esencia.

Ahora bien, Arendt ciertamente puede estar de acuerdo con Aristóteles en que no toda forma de convivencia humana puede considerarse como política, sino sólo aquella en la que los hombres pueden relacionarse en los modos de la acción y del discurso. Sin embargo, la autora se opone a sustancializar al ser humano, a entenderlo como una esencia permanente o como una naturaleza universal (cf., Arendt, 1958: 9ss). Desde su punto de vista, el yo no es una cosa disponible, el contenedor de ciertas cualidades, o una sustancia que preexista a toda forma de relación; es más bien un ser “en el mundo y *del mundo*” (Arendt, 1978: 20). De ahí que al aludir al hombre la autora evite la idea de naturaleza humana, para insistir en la de *condición* humana. De esta forma enfatiza que se trata de un ser que siempre se halla en un horizonte de sentidos y de condiciones que lo atraviesan, y que exceden su capacidad de dominio, aunque tampoco lo determinan completamente; un ser arrojado en un mundo que siempre se da como contexto de relaciones, como un mundo compartido en el que puede aparecer. Esto mismo es lo que Arendt sugiere cuando señala que “no el Hombre sino hombres habitan este planeta. La pluralidad es la ley de la tierra” (Arendt, 1978: 19). Con esta idea pretende distanciarse de una visión que, como la aristotélica, toma al hombre en singular, como naturaleza dada, y que concibe la política como algo que le sería esencial. Para la autora, en contraste, “el hombre es *a-político*. La política nace en el-en-medio-de los hombres, por lo tanto completamente *fuera del hombre*. De suerte que no hay una sustancia propiamente política” (Arendt, 1997: 46). La política es un espacio compartido, una forma de relación; es el en-medio-de constituido por la pluralidad humana, el modo de ser-junto-a-otros que se instituye en la acción y el discurso.

Todo esto indicaría que, al sugerir que ‘política’ y ‘vida’ son nociones antitéticas, Arendt no está asumiendo simplemente la separación tradicional, de corte aristotélico, entre *zoe* y *bios*. De modo que habría que pensar el asunto en otra dirección, teniendo en cuenta la perspectiva no sustancialista desde la cual Arendt concibe la política y, particularmente,

la idea de pluralidad que considera ajena al punto de vista aristotélico y, en general, al pensamiento occidental. No obstante, y aunque la autora parezca alejarse de la separación tradicional entre mera vida (*zoe*) y forma de vida (*bios*), y de los presupuestos metafísicos que van de la mano con ella, desde sus textos también podría emerger que, en todo caso, no deja de asumirla. Finalmente, podría pensarse que lo que Arendt está planteando, al concebir política y vida como términos excluyentes, es que la vida cualificada, que ella entiende como existencia en el mundo común o vida pública, implica la exclusión de la mera existencia, de la vida natural o biológica que nos caracteriza como vivientes. De hecho, una serie de distinciones y planteamientos fundamentales en el discurso arendtiano podrían entenderse en este sentido, con lo cual la autora permanecería anclada en los mismos presupuestos de la tradición política que pretendería abandonar.

II. ¿UNA FORMA DE VIDA (*BIOS*) SEPARADA DE SU *ZOE*?

Al plantear que ‘política’ y ‘vida’ son términos excluyentes Arendt tiende a identificar a esta última con la existencia biológica, con el modo de ser del hombre en tanto viviente, y suele vincularla con todo aquello que es necesario para la supervivencia, para suplir necesidades físicas o naturales. En este sentido, la autora tiende a relacionar la vida, la *zoe* o la mera existencia no cualificada, con el ámbito de la necesidad y con el modo de ser del hombre en tanto ser natural. A su modo de ver, si los hombres estuvieran completamente atados a sus necesidades naturales no serían libres. En ese caso, se considerarían como sujetos a condiciones que los determinan por completo, que se les imponen como algo predecible e inevitable y aparecerían como incapaces de acción, es decir, de incidir espontáneamente en el mundo, de iniciar junto a otros algo inesperado e imprevisible. Y es que si habitaran meramente en el ámbito de la necesidad tampoco podrían relacionarse mutuamente por medios persuasivos dado que, según Arendt, cuando algo aparece como necesario, se impone, esto es, requiere de vías coactivas e incluso violentas, y no da lugar a discusión. Además, al quedarse en la mera preocupación por la supervivencia, los hombres se comportarían de manera homogénea, como meros ejemplares de la especie, de suerte que no podrían expresar su pluralidad.

En cierta medida, la autora considera –para usar una noción que ha puesto en boga Esposito– que si nos comportáramos sólo en función de nuestra supervivencia, quedaríamos “inmunizados” a la coexistencia, al ser-en-común-con los otros. En ese caso, cuando el vínculo con los otros se piensa en términos de mera dependencia, como algo que necesitamos para sobrevivir, esa vinculación se concibe como un simple medio para fines individuales, y no como un modo de existencia en el que podemos reconocer esa pluralidad que nos constituye y atraviesa. Es por esto que la autora señala, una y otra vez, que lo político empieza donde acaba el reino de la necesidad (*cf.*, Arendt, 1958: 36; 1997: 71), pues lo político es fundamentalmente un espacio de libertad, entendiendo por ésta la posibilidad de hablar y actuar junto a otros, y, como ya se indicó, ‘necesidad’ y ‘libertad’ se toman como términos excluyentes. Así, en la medida en que la autora identifica la vida con el terreno de la necesidad, lo dicho también ofrece razones para entender por qué, a su modo de ver, ‘política’ y ‘vida’ serían nociones antitéticas, y por qué llega incluso a afirmar que

esta oposición “ha inspirado todo lo político y continúa determinando todas las virtudes específicamente políticas” (cf., Arendt, 1997: 92). De esta forma enfatiza, para decirlo brevemente, que es al liberarnos de las urgencias de la vida y de la mera preocupación por la supervivencia que podemos abrirnos, ex-ponernos a esa existencia compartida que constituye el lugar de la política:

La valentía es la primera de todas las virtudes políticas y todavía hoy forma parte de las pocas virtudes cardinales de la política, ya que únicamente podemos acceder al mundo público común a todos nosotros, que es el espacio propiamente político, si nos alejamos de nuestra existencia privada y de la pertenencia a la familia a la que nuestra vida está unida (Arendt, 1997: 73).

La valentía sería precisamente la virtud que mejor alude a esa disposición a ex-ponerse al ser-en-común; una virtud que supondría poder arriesgar la vida, no aferrarse mucho a ésta, poderla sacrificar, incluso, al anteponer la preocupación por el mundo (cf., Arendt, 1997: 73; cf., 1958: 36). Puestas las cosas en estos términos, la mera vida podría aparecer en el discurso arendtiano como algo sacrificable en nombre de la existencia política. Además, en las palabras citadas aparece otra indicación que podría hacer más enfática la oposición entre política y vida. Se trata de la distinción tajante, y tantas veces discutida, que la autora establece entre lo público y lo privado. Como se sugiere en la cita, Arendt tiende a relacionar lo privado con el ámbito de las necesidades vitales, con la preocupación por la conservación y el mantenimiento de la vida, con lo que denomina “labor”, y lo público con el espacio de aparición y el entramado de relaciones humanas en el que se insertan las acciones políticas. De acuerdo con esto, la oposición entre la oscuridad de lo privado y la claridad de lo público, y la insistencia en que los asuntos privados deben permanecer desterrados del ámbito público, correspondería con la oposición entre vida y política, e implicaría excluir la vida natural y el ámbito de la labor, de la existencia cualificada. De suerte que la distinción entre público-privado parecería suponer la separación tradicional entre mera vida (*zoe*) y vida cualificada (*bios*). Esto último también podría ponerse de manifiesto si se consideran las oposiciones que la autora establece entre vida y mundo, y entre vida natural y vida mundana.

Con el primer par la autora se refiere fundamentalmente a la diferencia entre ambiente natural y artificio humano. La existencia natural se relaciona con una serie de procesos necesarios que le acontecen al hombre como organismo vivo y que se refieren al mantenimiento de la vida, al esfuerzo que supone suplir las necesidades vitales, así como a los dolores y sensaciones corporales que le hacen sentir el impacto, la intensidad y las molestias de su ser viviente. En contraste, el mundo representa el escenario construido por el hombre para otorgarle permanencia y estabilidad a su existencia, así como la trama de historias transmitidas que interpretan lo acontecido y lo guardan del olvido. Uno es el ámbito de lo fútil, de lo que no deja nada tras de sí; y de lo subjetivo, de lo que no puede aparecer ante otros, de lo incomunicable (cf., Arendt, 1958: 112, 115). El otro es el ámbito de la estabilidad, de lo que puede aparecer y ser reconocido públicamente. Además, Arendt considera que se trata de esferas que se tienden a excluir mutuamente, ya que “la capacidad humana para la vida en el mundo implica siempre una capacidad para trascender y para alienarse de los procesos de la vida misma, mientras que la vitalidad y la viveza pueden conservarse

sólo en la medida en que los hombres estén dispuestos a tomar sobre sí la carga, fatiga y molestia de la vida" [...] (Arendt, 1958: 120s). De acuerdo con esto, al entregarse a la existencia compartida, los hombres tendrían que intentar liberarse, superar o poner entre paréntesis todo aquello que les hace sentir el impacto de la vida y la otra cara de esto sería una existencia menos intensa y vivaz; a la vez, una existencia entregada a la vitalidad de la vida tendría que soportar también más intensamente dolores y molestias, y sería una vida aislada, encerrada en la subjetividad de la vivencia singular, dado que carecería de la realidad que le otorga la experiencia mundana (cf., Arendt, 1958: 58).

La oposición entre vida natural y vida mundana supone el contraste entre mundo y vida, pero además permite sugerir dos formas distintas de "temporalidad". La vida natural se daría como un movimiento circular y repetitivo en el que todo se desgata y se vuelve a regenerar en un proceso continuo, mientras que la vida mundana supondría el intervalo de tiempo lineal entre el nacimiento y la muerte. La primera se caracterizaría por un tiempo procesal; el tiempo de la eterna repetición de lo mismo, de lo predecible, de la permanencia indefinida de las especies. A la segunda, en cambio, le sería propia la temporalidad del intervalo; se referiría a la finitud y mortalidad de la vida individual (cf., Arendt, 1958: 96s). Este último sería el tiempo del mundo, el tiempo del acontecimiento, un "tiempo entre límites" en el que, como lo destaca Braun, pueden cobrar sentido actividades espontáneas, tales como la acción y la capacidad para perdonar y hacer promesas; es decir, actividades que rompen con lo esperado, con el tiempo entendido en términos de proceso (cf., Braun, 2007: 20). Se trata, según Arendt, de la vida propiamente humana, aquella que los griegos denominaban *bios* para distinguirla de la mera *zoe* (Arendt, 1958: 97).

Así, la autora parece sugerir explícitamente que su separación entre vida natural y vida mundana corresponde con la oposición tradicional entre mera vida y vida cualificada, y de la mano con esto parece adherir a una posición humanista bastante cuestionable. Ese humanismo clásico que precisamente divide al hombre entre lo humano, su *bios*, y lo que no puede considerarse propiamente como tal, su *zoe*. Un humanismo que está a la base de la idea griega, según la cual, "un hombre que viviera sólo una vida privada, a quien, como el esclavo, no se le permitiera el acceso a la vida pública, o que como el bárbaro no hubiera escogido establecer tal ámbito, no era plenamente humano" (Arendt, 1958: 38). Arendt destaca esta consideración cuando enfatiza que en el mundo griego las actividades relacionadas con la labor no se consideraban plenamente humanas, sino algo compartido con la existencia animal. De hecho, la autora parece suscribir este punto de vista cuando sugiere que el uso del término *animal* en la expresión "*animal laborans*" "resulta plenamente justificado" para aludir a un ser meramente laborante, mientras que sería cuestionable el uso de la expresión "*animal rationale*" para definir el modo de ser propiamente humano (cf., Arendt, 1958: 84). Esto último indica que sería algo más que la racionalidad lo que separaría la existencia humana de la animal. Lo que los separaría fundamentalmente, además de las actividades mentales, sería esa capacidad de actuar –de iniciar lo inesperado– que está dada con la existencia mundana; esa *bios* que está llena de acontecimientos que se pueden narrar (cf., Arendt, 1958: 97). En otras palabras, la *bios*, el ámbito propiamente humano, sería la esfera de la acción, mientras que la labor sería esa *zoe*, eso animal o prehumano en el hombre que tendría que ser superado o excluido para

que éste pudiera realizarse en el ámbito público.⁵ A pesar de la distancia con respecto a la fórmula aristotélica, nada parecería más ligado a ese humanismo tradicional que está a la base de una biopolítica negativa.

Sin embargo, al abandonar la definición del hombre como animal racional, el pensamiento arendtiano también puede mostrar un quiebre con respecto a ese humanismo en el que por momentos parecería quedar atrapado. No hay que perder de vista que, basándose en tal definición, el proyecto humanista supone que la racionalidad es lo que le permite al hombre devenir su propia esencia, al conseguir el dominio de lo animal o de lo no propiamente humano que conviviría en él. En esa medida, tal proyecto apunta a la articulación entre lo animal y lo humano en el hombre, y esto supone la coacción de una parte por la otra (*cf.*, Agamben, 2005: 25-29). Pues bien, al cuestionar que lo humano se entienda desde dicha definición, Arendt puede indicar que el modo de ser del hombre no debe pensarse en términos de una articulación entre lo humano y lo animal ni del dominio o coacción de lo uno sobre lo otro, sino que debe encontrarse en otra dirección. Una dirección que excluye la idea misma de dominio, y que tendría que empezar por reconocer la singularidad de cada hombre, su no soberanía, y la alteridad que reside en cada quien. En efecto, desde el punto de vista de la autora, la pluralidad no es meramente una condición exterior que divida y separe a los individuos, sino algo que los penetra y los atraviesa. Como singularidades somos siempre desde ya plurales, y la identidad que alcanzamos al exponernos ante otros es siempre una unidad dinámica en la multiplicidad de puntos de vista, capacidades, límites y disposiciones que nos constituyen. Es por esto que la autora insiste en diferenciar las diversas actividades por las que discurre la existencia humana; y es por esto también que rechaza la pretensión de subordinarlas al dominio de una sola: somos vivientes, dotados con la capacidad de comenzar y podemos también tomar distancia de lo hecho para reflexionar sobre ello; todo esto hace parte de nuestra existencia humana. Y aunque es cierto que al actuar y al pensar no podemos separarnos de nuestro ser viviente,⁶ ello no significa que acción y pensamiento deban reducirse a esta sola condición. En este mismo sentido, Arendt se opone a que nuestro ser viviente y nuestra capacidad de actuar se subordinen al pensar, o que a la inversa la acción sea la actividad privilegiada. (*cf.*, Arendt, 1958: 17). De lo que se trataría más bien es de alcanzar la mutua convivencia de cada una de estas actividades, que cada una pudiera dejar ser a la otra, respetando las fronteras que marcan su alteridad.

⁵ Algunos autores han considerado que esta es una tesis central en el pensamiento de Arendt (ver por ejemplo, Eli Zaretsky, 1997: 207), y tienen razón en criticarla como una de las más cuestionables. Sin embargo, lo que tal vez habría que pensar mejor es si esa es realmente una tesis suscrita por la autora, y si debe interpretarse en el sentido señalado.

⁶ En este sentido Arendt afirma que estamos sujetos a las necesidades de nuestro ser viviente y que no podemos liberarnos completamente de ellas. Incluso señala que esta condición está ligada a la libertad, pues “el hombre no puede ser libre si no sabe que está sujeto a la necesidad, puesto que su libertad siempre es ganada en sus intentos nunca plenamente conseguidos de liberarse de la necesidad” (Arendt, 1958: 121). El siguiente pasaje de *La vida de la mente* también indica cuán inseparable es la existencia humana de su ser viviente: “Los seres humanos, aunque totalmente condicionados en su existencia –limitados por el intervalo temporal entre el nacimiento y la muerte, sujetos a la labor para poder vivir, motivados a trabajar para sentirse como en casa en el mundo y empujados a actuar a fin de encontrar un lugar en la sociedad de sus semejantes– pueden trascender todas estas condiciones, pero sólo mentalmente nunca en la realidad [...]” (Arendt, 1978: 70-71).

A continuación se sugerirán otros elementos que pueden iluminar desde otro ángulo la oposición arendtiana entre vida y política, y que pueden evitar que la autora caiga presa en las redes de esa biopolítica negativa que intentó desgarrar.

III. VIDA ADMINISTRADA

El hecho de que en la actualidad en política no se trate ya más que de la mera existencia de todos es la señal más clara de la desgracia a que ha ido a parar nuestro mundo –una desgracia que, entre otras cosas, amenaza con liquidar la política (Arendt, 1997: 92).

Tal vez en ningún lugar aparezca de forma tan clara la separación arendtiana entre vida y política como en los tramos textuales en los que la autora se refiere críticamente a la emergencia de lo social que caracterizaría a la época moderna. De hecho, es a raíz de esta crítica que las oposiciones consideradas en el apartado anterior cobran mayor sentido y se hacen más evidentes. Con lo social Arendt alude justamente a la disolución de esas oposiciones fundamentales que se derivan o que están vinculadas con su tajante separación entre vida y política. Lo social supone, en efecto, que las actividades relacionadas con el mantenimiento de la vida emergen en la esfera pública y se vuelven el fin al que apunta la organización política, con lo cual se borraría la distinción entre lo público y lo privado, y se dejaría de comprender la diferencia arendtiana entre mundo y vida. Desde lo social, según Arendt, “vemos el cuerpo de los pueblos y de las comunidades políticas a imagen de una familia cuyos asuntos cotidianos han de ser cuidados por una organización doméstica gigantesca y de alcance nacional” (Arendt, 1958: 28). La comunidad política se concibe precisamente como un cuerpo cuya salud hay que preservar, y como una gran familia, es decir, como una organización constituida por miembros relativamente homogéneos, que están unidos por la misma opinión e interés: la conservación, el crecimiento y el bienestar. Además, es propio de este punto de vista no considerar la vida limitada de los individuos, sino la vida de la sociedad como un todo, y esto como un proceso que funciona siguiendo sus propias leyes, más allá de los propósitos voluntarios de los hombres (*cf.*, Arendt, 1958: 116). De modo que éstos no se toman más que como miembros de la especie, como seres que se comportan de manera regular y uniforme, y dejan de considerarse como individuos singulares que constituyen la pluralidad humana, para ser tratados como grupos de población que se comportan de manera predecible y controlable. En esa medida, la sociedad tiende a normalizar a sus miembros, espera de ellos un cierto tipo de conducta, al someterlos a una serie de reglas que tienden a excluir la acción espontánea y a impedir la expresión de sus diferencias (*cf.*, Arendt, 1958: 40). En último término, según la autora, el hombre “como un todo se pretende reducir, en todas sus actividades, al nivel de un animal condicionado que se comporta” (Arendt, 1958: 45).

Así, cuando la política se convierte en el medio para asegurar y administrar la vida de la sociedad, se corta la distancia entre lo público y lo privado, entre la vida natural y la existencia mundana, entre lo animal y lo humano. De la mano con esto, el proceso de la vida natural –con la necesidad, la futilidad y la incomunicabilidad que lo caracterizarían– emerge en el ámbito de lo público desdibujándolo por completo (*cf.*, Arendt, 1958: 45).

Entonces la idea de un proceso natural, necesario, automático, que no depende de propósitos e iniciativas individuales, se tiende a trasponer a las diversas esferas de la experiencia humana (*cf.*, Arendt, 1958: 105s); el comportamiento predecible toma el lugar de la acción espontánea; la libertad deja de verse como el fin de la existencia política y es sustituida por la productividad y el bienestar de la sociedad, entendidos como un fin necesario; la posibilidad de hablar y actuar junto a otros es reemplazada por decisiones administrativas, por mecanismos de control que excluyen la deliberación pública e implican el dominio, la manipulación o incluso la violencia; la estabilidad y el carácter público del mundo son resquebrajados por la futilidad y la incomunicabilidad de los procesos naturales. En otras palabras, deja de tener sentido todo lo que, para Arendt, constituye el terreno de la política. De ahí que, a su modo de ver, cuando la política se ocupa de “la mera existencia de todos”, ella misma pierde sentido y puede desaparecer.

Pero no sólo es la política la que queda amenazada. Paradójicamente, Arendt destaca, como también lo hará Foucault (*cf.*, 1977: 165s), que, cuando la política se subordina a la defensa y crecimiento de la vida, la vida misma que pretende proteger queda más expuesta que nunca al dominio y a la violencia (*cf.*, Arendt, 1997: 97). En ese caso la vida individual se ve simplemente como una fuerza que alimenta ese proceso más amplio que estaría dado con la conservación y el crecimiento de la vida de la sociedad. Por ende, aparece subordinada, sometida a ese proceso general e incluso se considera como algo sacrificable en nombre del bienestar de la población. Además, en nombre de la protección y seguridad de un pueblo se puede llevar a cabo, o promover, la muerte de otros.

Ahora bien, estas consideraciones no sólo pueden hacer más enfática la oposición arendtiana entre política y vida, sino que pueden iluminarla desde un ángulo distinto al que hemos considerado en el apartado anterior. La crítica a lo social puede poner de manifiesto que la preocupación fundamental de la autora, al trazar los contrastes considerados en el apartado 2, es que los modos de relación estrictamente políticos no se confundan o tiendan a ser eliminados por los procedimientos administrativos; que la acción y el discurso entre una pluralidad de puntos de vista no sean sustituidos por procedimientos verticales y estratégicos que excluyen la deliberación pública y que no requieren del espacio de aparición; que la acción y el trabajo no se reduzcan a la labor, de modo que la condición humana en su ser plural quede subordinada a una sola actividad.

De la mano con esto, podría pensarse que al insistir en la oposición entre política y vida, la autora no pretende tanto excluir la mera existencia no cualificada de la política, sino oponerse a una naturalización o “zoeficación” de esta última. Una naturalización que, como se mostró en lo anterior, negaría la pluralidad humana y haría impensable la libertad política, al instalar por doquier la ley de lo necesario y de lo homogéneo. No hay que pensar sino en el totalitarismo para percatarse de las consecuencias extremas de tal perspectiva. Este fenómeno representa la tentativa radical de sustituir la realidad mundana por la necesidad de un proceso inevitable y supraindividual, dictado por la lógica ideológica; la pretensión de reducir a los individuos a un haz de reacciones, a seres que meramente se comportan y, por ende, carentes de espontaneidad. El totalitarismo, en pocas palabras, muestra hasta qué punto puede lograrse una completa administración

y control de la vida; y hasta dónde puede llegar la tendencia a sustituir la política por la administración, y la acción por la labor. Además, este fenómeno pone de manifiesto cómo un sistema dedicado al cuidado de la vida puede convertirse en “tanatopolítica”, cuando decide eliminar a los miembros que considera nocivos para la salud del cuerpo social. Basta con dirigir la mirada a esos laboratorios del totalitarismo que fueron los campos de concentración y exterminio. Aquí se muestra de la manera más patente cómo se intenta crear una *zoe* separada de su *bios*, un mero viviente privado de mundo, de contexto, y de toda posibilidad de comunicación, una mera supervivencia. En gran medida, entonces, es a la vista de los peligros que puede traer consigo una “zoeificación” de la política que la autora insiste en separarla del ámbito de la vida.

No obstante, esta separación no tiene que implicar que la mera vida quede excluida de la existencia cualificada. Incluso, podría pensarse que, en oposición a una “zoeificación” de la política, Arendt puede sugerir una politización de la *zoe*.⁷ Esta posibilidad podría seguirse, por ejemplo, cuando la autora destaca que para la *polis* el cuidado y la defensa de la vida “eran políticas en un sentido auténtico sólo en cuanto las resoluciones sobre ellas no se decretaran desde arriba sino que se tomaran en un común hablar y persuadirse entre todos” (Arendt, 1997: 84). A la luz de esto, politizar la *zoe* supondría que las cuestiones relacionadas con la mera existencia de los individuos pudieran incluirse en la deliberación pública, pudieran ser tratadas horizontalmente en los modos de la acción y el discurso, y no someterse simplemente a mecanismos de control o a procedimientos administrativos. “No simplemente” porque, como Arendt insiste en diversos contextos, en todo caso esas cuestiones requieren ser administradas, requieren calcularse, decidirse y llevarse a cabo a través de procedimientos estratégicos. De ahí que no deje de plantear su oposición entre lo político y lo social. A su modo de ver, cuando se trata de la vida –de lo que se relaciona con la supervivencia, crecimiento y bienestar– la acción y el discurso entre una pluralidad de individuos no basta.⁸

Pero politizar la *zoe* también puede significar reconocer la mera existencia no cualificada de los individuos, sin pretender dominarla o excluirla. Se trata de una posibilidad que puede quedar abierta cuando la autora alude a la mera existencia como un don gratuito, como un “oscuro fondo” que señala los límites del hacer.

⁷ Esta idea ha sido planteada por Miguel Vatter (2006: 152), aunque en un contexto diferente y con otros argumentos.

⁸ En esa medida, la autora no apuntaría tanto a excluir los asuntos “sociales” de la esfera de la política, sino a insistir en que hay aspectos de éstos que han de ser tratados desde un punto de vista político, y otros, desde uno estrictamente administrativo o económico. En un conocido debate en el que la autora participó, propone como ejemplo de esto la cuestión de la vivienda social. A su modo de ver, el problema en este caso que debería administrarse adecuadamente, y que no requiere de debate, es que todos requieren de una “vivienda adecuada”. Pero si determinada vivienda que resulta decente, en tanto que cumple con los requisitos adecuados para habitar en ella, implica integración o no, o si las personas prefieren mayor comodidad o respetar ciertas tradiciones, esto es, para Arendt, un asunto político, que merece ser discutido públicamente. En esa medida, con respecto a todas las cuestiones que nos afectan habría una doble faz: una que no debería ser objeto de discusión pública, por ejemplo, que todas las personas deberían tener una vivienda decente, y otra que sí (*cf.*, Melvyn A. Hill, 1979: 318).

IV. LA MERA EXISTENCIA DE LO DADO O “EL OSCURO FONDO DE LA DIFERENCIA”

La mera existencia de los individuos no es sólo, para Arendt, la vida natural que nos ata a lo necesario, fútil e inconmensurable; ella es también lo meramente *dado*, “un don gratuito que no procede de ninguna parte”, en contraste con el mundo que se refiere a lo hecho o construido por el hombre. En este sentido la autora afirma: el “artificio humano del mundo separa la existencia humana del mero ambiente natural, pero la vida misma se encuentra por fuera de este mundo artificial” (Arendt, 1958: 2). Parecería que, en este caso, “la vida se encuentra por fuera del mundo artificial” mas no porque se trate de algo que deba ser trascendido o superado por la existencia mundana; aquí la vida se encuentra *por fuera* del mundo artificial, en tanto que se le escapa, en tanto que se erige como aquello que, *en principio*, no se deja controlar, dominar o hacer; “en principio”, porque –como lo señala Arendt en el prólogo a la *Condición humana*– la perspectiva del *homo faber* es tan invasiva, pretende a tal punto que todo quede bajo su control y dominio, que incluso intenta someter a su poder transformativo lo meramente dado, aquello que precisamente señala los límites de su “hacer”. A esta mera existencia de lo dado se había referido ya la autora en *Los orígenes del totalitarismo*:

Cuanto más altamente desarrollada está una civilización, cuanto más logrado el mundo que ha producido, cuanto más en casa se sienten los hombres dentro del artificio humano, tanto más resentirán todo lo que ellos no han producido, todo lo que es simplemente y que misteriosamente les es dado. El ser humano que ha perdido su lugar en una comunidad, su *status* político en la lucha de su tiempo, y la personalidad legal que hace de sus acciones y de parte de su destino un todo consistente, es dejado con aquellas cualidades que usualmente sólo pueden ser articuladas en la esfera de la vida privada y deben permanecer como no cualificadas, mera existencia en todos los asuntos de índole pública [...] Desde los griegos sabemos que una vida política altamente desarrollada alberga una enraizada sospecha hacia esta esfera privada, un profundo resentimiento hacia el inquietante milagro contenido en el hecho de que cada uno de nosotros esté hecho como es –singular, único, incambiable (1952: 300-301).

El contexto de esta cita es bien significativo. Arendt tiene a la vista el caso del apátrida, ese ser humano que ha perdido su lugar en una comunidad política y con ello la posibilidad de ser reconocido por la ley y de actuar políticamente. El apátrida ha sido excluido de todo contexto en el que sus palabras y acciones pueden resultar significativas. Su existencia se convierte en una vida privada, relegada de la luz pública, de modo que sólo puede aparecer como mera existencia, *nuda* vida escindida de su *bios*, de un mundo en el que mostrarse. Entonces es considerado no más que como miembro de la especie hombre, de la humanidad “en su abstracta desnudez”, esto es, como mero viviente que se comporta de acuerdo con ciertos rasgos naturales. Arendt compara su situación con la del individuo negro, cuyo comportamiento y cualidades se explican por su pertenencia a una raza. En ambos casos los individuos pierden la posibilidad de ser reconocidos como iguales en el espacio de aparición, y de poder ser tratados y juzgados por sus acciones, por su incidencia en el mundo común y no por sus invariantes naturales.

Asimismo, la figura de apátrida pone en evidencia que, en la política occidental, aquél que no se puede suscribir dentro de las identidades establecidas, aquél que se erige en su singularidad, en su ser único e incambiable, queda excluido de la vida política y relegado a la condición de simple *zoe*. Esto eran, en el mundo griego, los bárbaros y los esclavos; estos son, en el mundo de las naciones-estados, los apátridas y refugiados.

Según Arendt, en principio es comprensible que las sociedades altamente civilizadas desconfíen del hecho de las diferencias, pues ellas han logrado construir un espacio público que se caracteriza, precisamente, por la ley de la igualdad y por el principio de la justicia; es decir, han logrado organizar –en medio de las patentes diferencias que reinan entre los individuos desde su nacimiento– una igualdad que no está dada sino que debe ser otorgada y delimitada por los hombres. No obstante, las sociedades civilizadas pueden olvidar fácilmente los límites de su capacidad transformativa, de su poder hacer, y de la mano con esto pueden tender a eliminar toda alteridad. Este es el caso de las sociedades que insisten en la homogeneidad étnica y que tienden a excluir al extraño, al que no se puede suscribir en esa identidad fija; él es “el símbolo aterrador del hecho de la diferencia” y como tal indica aquellos ámbitos que no pueden someterse al artificio humano y que escapan al dominio del *homo faber* (cf., Arendt, 1952: 301).

Sin embargo, “donde quiera que una civilización logre eliminar o reducir al mínimo el fondo oscuro de la diferencia, terminará en una completa petrificación y será castigada por haber olvidado que el hombre es sólo el amo pero no el creador del mundo” (Arendt, 1952: 302). Esto insinúa que las sociedades deben poder dejar en libertad esa singularidad y unicidad de los individuos, su mera existencia no cualificada. De suerte que la igualdad política no se entienda en términos de una identidad fija que suprime o anula toda alteridad, sino como una igualdad que posibilita la igual participación y el reconocimiento de los actores singulares. De la mano con esto, Arendt señala que un individuo que es considerado como mero hombre, como un ser humano en general, sin un lugar en una comunidad política, es también condenado a ser “diferente en general”, a representar de manera exclusiva “su propia individualidad absolutamente única”; una individualidad que “privada de expresión dentro de un mundo común y de acción sobre éste, pierde todo su significado” (Arendt, 1952: 302). De esta forma, sugiere que la singularidad de cada quien requiere aparecer en el mundo común, requiere poder expresarse en la acción y el discurso público, para poder ser reconocida por otros y cobrar sentido.

Al indicar que la mera existencia de los individuos, en tanto únicos y singulares, debería poder aparecer en el mundo público, y que la vida pública debería poder reconocer la singularidad de los individuos, lo que Arendt está planteando es nada menos que la inseparabilidad entre forma de vida y existencia no cualificada. Esto, justamente, es lo que sugiere uno de los sentidos que tiene la noción arendtiana de natalidad. En efecto, ésta no sólo alude al hecho de que el hombre mismo sea “un comienzo, un inicio, ya que no existe desde siempre sino que viene al mundo al nacer” (Arendt, 1997: 77); también se refiere al hecho de lo dado –a la singularidad, unicidad y alteridad que emerge con el nacimiento de cada individuo–, al “constante flujo de recién llegados que nacen en este mundo como extraños” (Arendt, 1958: 9). Con la natalidad se alude entonces a ese oscuro fondo de las diferencias, a esa *zoe* que tendría que pensarse como inseparable de la existencia política, como una *zoe* politizada.

Pero esta inseparabilidad entre la existencia no cualificada de los individuos y su forma de vida política también puede sugerirse cuando la natalidad se identifica con ese comienzo que es todo individuo y con la espontaneidad que lo caracteriza en tanto tal. Pues, tal espontaneidad es, según Arendt, un fenómeno prepolítico, es algo que le pertenece a la existencia no cualificada de los individuos⁹ y, a la vez, es el fundamento de la libertad política, de la capacidad de actuar y poder comenzar algo junto a otros en el espacio de aparición. Además, aunque esta espontaneidad de los individuos puede desarrollarse sin contar con las condiciones más propicias para la libertad política, en todo caso requiere del mundo, del espacio de aparición para poderse desplegar (*cf.*, Arendt, 1997: 77s).

A la luz de esto, parecería que lejos de plantear la exclusión de la existencia no cualificada, la autora intenta pensar un hombre que pudiera abrirse al mundo común desde el oscuro fondo de su diferencia, y una política que, sin renunciar a la ley de la igualdad, pudiera reconocer la alteridad del ser singular y su capacidad para comenzar algo nuevo e imprevisible. Así, Arendt podría dejar abierta la posibilidad de una biopolítica positiva.¹⁰ Esto sería, a la luz de lo dicho, una política que pudiera dejar en libertad la mera existencia no cualificada de los individuos –la singularidad y la espontaneidad que les está dada al nacer– sin pretender administrarla o controlarla. Una política tal sería, justamente, el revés de una biopolítica negativa que, a través de una ideología determinista y de un sistema que apunta al control total de los hombres y a su uniformidad, intenta hurtarle “al neonato su derecho a empezar algo nuevo” (Arendt, 1997: 77), y la alteridad de su ser singular.

V. ¿UNA POSICIÓN INCONSISTENTE?

¿Cómo conciliar entonces los dos sentidos de *zoe* que han aparecido en lo anterior?, ¿cómo es que la mera existencia puede ser, para Arendt, la vida biológica que nos caracteriza como especie, aquello que nos hace ser homogéneos y comportarnos en términos de necesidad y, a la vez, ese don gratuito que tiene que ver con la singularidad y la espontaneidad de los individuos? Según Peg Birmingham, aquí nos encontramos, de hecho, con una inconsistencia en el pensamiento de Arendt. A su modo de ver, *La condición humana* insistiría en el primer sentido y, junto a esto, relegaría la mera existencia al ámbito de lo privado, excluyéndola del mundo común, mientras que *Los orígenes del totalitarismo* y las posteriores reflexiones de la autora en *La vida de la mente* plantearían la posibilidad de que la existencia no cualificada pudiera aparecer en la esfera pública y pudiera dejar de ser excluida u oprimida (*cf.*, Birmingham, 2006: 75s). En esa medida, de acuerdo con esta comentarista, en *La condición humana* Arendt reproduciría ese resentimiento frente a lo meramente dado, frente a lo que no es producto del artificio humano, que, en su texto

⁹ En palabras de Arendt: “[...] la libertad de la espontaneidad es todavía prepolítica; únicamente depende de las formas de organización de la convivencia en la medida en que también ella, al fin y al cabo sólo puede darse en un mundo. Pero puesto que emana de los individuos, puede salvarse bajo circunstancias muy desfavorables [...]” (Arendt, 1997: 78).

¹⁰ Precisamente, teniendo en cuenta la idea de natalidad M. Vatter (2006) ha encontrado en los planteamientos de Arendt una biopolítica positiva. Sin hablar en estos términos, P. Birmingham (2006) ha insistido en los dos sentidos que puede tener la noción de natalidad y en las implicaciones políticas de ambos.

sobre el totalitarismo, ella misma había denunciado como una corriente subterránea del pensamiento occidental.

Sin embargo, en *La condición humana* Arendt está lejos de proclamar la perspectiva del *homo faber*. Ciertamente, allí subraya la importancia de pertenecer y poder aparecer en un mundo común que en gran medida es producto del artificio humano. Pero este texto también se dedica a reflexionar sobre los límites del hacer y sobre los peligros de extrapolar a otros ámbitos la mirada fabricadora. En este sentido la autora enfatiza, por ejemplo, que la acción no debe pensarse como la obra de un sujeto que dispone de ciertos medios para conseguir un objetivo, ni en general como una actividad intencional (cf, Arendt, 1958: 153-159; 220-230). Tampoco puede olvidarse que es precisamente en *La condición humana* donde la noción de natalidad se elabora para indicar el fundamento de una política que tiene su centro en la acción humana, en la capacidad para iniciar algo junto a otros que –en contraste con la fabricación– se caracteriza por su contingencia, imprevisibilidad, irreversibilidad y pluralidad. Además, como ha aparecido en lo anterior, en este mismo texto la mera existencia se identifica con la vida natural, biológica de los individuos y, a la vez, con lo meramente dado, que escapa al artificio humano.

Es verdad que, como se ha mostrado en el presente ensayo, algunas de las distinciones formuladas en *La condición humana* pueden sugerir que Arendt pretende excluir la mera vida de la existencia política. No obstante, como también se ha intentado plantear aquí, resulta más consistente con la perspectiva antimetafísica de la autora –con su insistencia en una política no substancialista que acepte el hecho de la pluralidad– pensar que esas distinciones no pretenden tanto excluir u oprimir nuestro ser viviente sino oponerse a una naturalización de la política que tiene como resultado extremo el fenómeno totalitario.

A mi modo de ver, al referirse a la mera existencia en el doble sentido señalado, Arendt no es inconsistente sino que alude a distintas facetas de la vida de los hombres, de aquello que nos es meramente dado como seres cuya existencia es inseparable de su ser viviente. Nos es dado tener necesidades vitales, existir en un cuerpo que demanda de nosotros ciertas cosas; pero también nos es dado estar sujetos a un mundo en el que aparecer,¹¹ llegar a este mundo como extraños, nacer como un nuevo comienzo. Una biopolítica positiva tendría que poder reconocer estas facetas de nuestro ser viviente: esas necesidades de nuestros cuerpos, esa pertenencia a un mundo que compartimos con otros, y esa extrañeza y espontaneidad de nuestra individualidad.

REFERENCIAS

- Agamben, Giorgio. 1995. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
 Agamben, Giorgio. 2005. *Lo abierto: El hombre y el animal*, traducción de A. Gimeno Cuspinera, Valencia: Pre-Textos.
 Arendt, Hannah. 1952. *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt - Brace.

¹¹ En *La vida de la mente* Arendt alude a esto como una condición de los seres vivos, de animales y hombres. En sus palabras: “los seres vivos, hombres y animales, no están sólo en el mundo, sino que son *del mundo*, y esto se debe precisamente a que son sujetos y objetos –perciben y son percibidos– al mismo tiempo (Arendt, 1978: 20).

- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*, Chicago: Chicago University Press.
- Arendt, Hannah. 1978. *The Life of the Mind*, San Diego, New York, London: Harcourt Brace Jovanovich, part I.
- Arendt, Hannah. 1997. *¿Qué es la política?*, traducción de Rosa Sala Carbó, Barcelona: Paidós.
- Birmingham, Peg. 2006. *The Predicament of Common Responsibility*, Indianapolis: Indiana University Press.
- Braun, Kathrin. 2007. "Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault", *Time & Society*, vol. 16, N° 1: 5-23.
- Duarte, André. 2005. "Biopolitics and the Dissemination of Violence: The Arendtian Critique of the Present". En: <http://hannaharendt.net/research/biopolitics.html>
- Esposito, Roberto. 2004. *Bios*, traducción de Carlo R. Molinari, Buenos Aires- Madrid: Amorrortu.
- Foucault, Michel. 1977. *Historia de la sexualidad 1 - La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guiñazú, México: Siglo XXI.
- Quintana, Laura. 2006. "De la nuda vida a la forma-de-vida: pensar la política con Agamben *desde y más allá* del paradigma del biopoder", *Argumentos*, revista de la Universidad Metropolitana de México, N° 52: 43-60.
- Vatter, Miguel. 2006. "Nativity and Biopolitics in Hannah Arendt", *Revista de Ciencia Política*, Vol. 26, N° 2: 137-159.
- Zaretsky, Eli. 1997. "Hannah Arendt and the Meaning of the Public/Private Distinction". *Hannah Arendt and the meaning of politics*, Craig Calhoun and John MacGowan (ed.), Minneapolis: University of Minnesota Press.