



Licenciado sob uma licença Creative Commons
ISSN 2175-6058
DOI: <https://doi.org/10.18759/rdgf.v19i1.1108>

LOS DERECHOS HUMANOS ANTE LA INSTRUMENTALIZACIÓN BIOPOLÍTICA DE LA VIDA HUMANA: POR UNA POLÍTICA DE LA VIDA

HUMAN RIGHTS BEFORE THE BIOPOLITICAL INSTRUMENTALIZATION OF HUMAN LIFE: FOR A POLITIC OF LIFE

OS DIREITOS HUMANOS FACE À INSTRUMENTALIZAÇÃO BIOPOLÍTICA DA VIDA HUMANA: POR UMA POLÍTICA DA VIDA

Castor M. M. Bartolomé Ruiz

RESUMEN

Este ensayo analiza las implicaciones políticas de algunos discursos “científicos”, como ciertas versiones de la neurociencia, que promueven la objetivación de la vida humana como un mero recurso natural biológico, apto para ser utilizado de forma útil y productiva. Esta es la racionalidad de una política instrumental sobre la vida, una biopolítica utilitarista. El discurso de los derechos humanos y la bioética pueden invertir esta lógica defendiendo la tesis de que la vida es la categoría que interpela éticamente a la ciencia y a la política, exigiendo que ésta sea una *política de la vida*.

Palabras clave: Biopolítica. *Zoe- bios*. Neurociencia. Violencia. Derechos humanos.

ABSTRACT

This essay analyzes the political implications of some “scientific” discourses, such as some versions of neuroscience, that promote the objectification of

human life as a mere biological natural resource, suitable to be used in a useful and productive way. This is the rationality of an instrumental policy on life, a utilitarian biopolitics. The discourse of human rights and bioethics can reverse this logic by defending the thesis that life is the category that ethically challenges science and politics, demanding that it be a politics of life.

Keywords: Biopolitics. *Zoe-bios*. Neuroscience. Violence. Human rights.

RESUMO

Este ensaio analisa as implicações políticas de alguns discursos “científicos”, como certas versões da neurociência, que promovem a objetivação da vida humana como um recurso natural, biológico, apto para ser utilizado de forma útil e produtiva. Esta é a racionalidade de uma política instrumental sobre a vida, uma biopolítica utilitarista. O discurso dos direitos humanos e a bioética podem inverter esta lógica defendendo a tese de que a vida é a categoria que interpela eticamente à ciência e a política, exigindo que é uma política da vida.

Palavras-chave: Biopolítica. *Zoe-bios*. Neurociência. Violência. Direitos humanos.

INTRODUCCIÓN

Los derechos humanos son un discurso en disputa y no meras verdades auto-evidentes. La condición histórica de los derechos humanos torna sus verdades un campo permanente de conflagración simbólica y política. Una de las nuevas fronteras donde las verdades están disputando su validación es el sentido de la vida humana desde la perspectiva naturalista de las neurociencias. El discurso de las neurociencias se presenta como un nuevo parámetro científico de la vida humana, aunque en muchos casos vuelve a repetir los debates que el discurso de la biología produjo en las primeras décadas del siglo XX. La autoridad científica de las neurociencias proviene de las nuevas tecnologías que permiten una comprensión más detallada de las funciones cerebrales y neuronales en relación al comportamiento humano. No está en cuestión la absoluta relevancia de las neurociencias para comprender las bases biofísicas y bioquímicas de nuestra motricidad animal e incluso de nuestro com-

portamiento biológico. Es cuestionable la extrapolación filosófica que algunas tendencias de la neurociencia proponen afirmando la radical naturalización del comportamiento humano y su reducción explicativa a variables bioquímicas. En este caso, lo humano se reduciría a cerebro y este a su vez permitiría sondear los misterios últimos de la “libertad” humana, que no sería nada más que una causalidad natural concatenada de sentimientos y emociones que definen nuestro modo humano de actuar. En esta hipótesis, la noción de lo humano sufre un cambio cualitativo que afecta considerablemente a la concepción del sentido de lo que denominamos derechos humanos.

Esta problemática propia de una versión, dominante, del naturalismo neurocientífico a su vez se encuentra enmarcada en el giro biopolítico que la vida ha dado desde el surgimiento de la modernidad. La vida se presenta, para el poder moderno, como un nuevo horizonte de “conquista”. Conquistar es un concepto moderno paradójico que envuelve conocimiento y dominación, o dominación a través del conocimiento. En el actual modelo económico y cultural la vida es reducida a un elemento natural con objetivo de ser atrapada bajo la égida de la utilidad. En la racionalidad económico-mercantilista que vigora, la vida se encuentra dominada por las tecnologías e instrumentalizada por los saberes; ella es objetivada como recurso natural para transformarla en un elemento útil y productivo. Estas dos últimas categorías (utilidad y productividad) resumen el marco ideológico de la ciencia moderna, dentro del cual la vida humana es cooptada como recurso. La bioética ha de confrontarse con estas categorías instrumentales que se transformaron y valores dominantes. Las nuevas ciencias desdobladas de la biología, como la genética y las neurociencias, son la punta de lanza de la actual embestida para el dominio de la vida. Los derechos humanos, a su vez, tienen que evaluar críticamente esta conjugación de aspectos que parecen ser científicos y que, en muchos casos, conllevan estrategias explícitas de instrumentalización de la vida humana.

En este trabajo proponemos analizar las implicaciones éticas y políticas para los derechos humanos de la objetivación de la vida humana como recurso útil y productivo, analizando algunas de las tesis de algunos discursos, dominantes, de las neurociencias. Esas implicaciones instigan

a la bioética para definir los límites críticos de las biotecnologías y exige de los derechos humanos una resignificación del discurso sobre la vida, desafiando a crear las bases epistemológicas de una política de la vida, en que la vida humana sea el fin último de la política y no un mero medio instrumental (GARRAFA, 1999).

La deriva instrumental de la vida humana por el poder del Estado y del mercado modernos como mero objeto natural transformó la política antigua en biopolítica. Esta tiene por objetivo principal gobernar instrumentalmente la vida en la forma de recurso natural productivo, dejando en el plano de la mera formalidad jurídica los principios de los derechos fundamentales de la persona humana. En estos conceptos, el *bios* antecede de forma substantiva, y no solo calificativa, a la ética y a la política. Las consecuencias últimas de tal implicación para los derechos humanos todavía están por venir en muchos aspectos.

En un primer momento analizaremos el concepto de la biopolítica como marco discursivo y práctico en el cual emergen y se desarrollan las neurociencias. En un segundo punto haremos una breve genealogía de la biopolítica que la conecta con las neurociencias y la bioética, concluiremos con un breve análisis crítico de la violencia desde la perspectiva de las neurociencias y su repercusión sobre los derechos humanos.

LA VIDA HUMANA DE LAS NEUROCIENCIAS, ENTRE LA ZOE Y LA BIOS

Uno de los elementos que caracteriza algunas perspectivas de las neurociencias es el intento de explicar el conjunto del comportamiento humano a través de una causalidad natural. La pretensión de tornar las neurociencias una nueva filosofía naturalista remite inexorablemente al concepto de causalidad natural propio de la filosofía moderna. Tal concepto, cuando llevado al extremo, tiende a reducir la realidad a lo empíricamente comprobable por la causalidad. En el caso de muchas versiones de las neurociencias, podría decirse que tal pretensión alcanza requintes y versatilidades inusitados, pudiendo llegar a achatar la vida humana en el causalismo naturalista y (re)sumir lo humano en lo neurológico.

El concepto de causalidad que las neurociencias manejan, en su mayoría, se restringe al modelo mecanicista que heredamos del siglo XVII. En la naturaleza, cada causa genera un efecto y cualquier causa, en las mismas condiciones, genera necesariamente los mismos efectos. El conocimiento de tal causalidad permite una previsibilidad muy exacta de los comportamientos humanos, que deriva de la regularidad natural de causas y efectos. Esta “nueva” filosofía naturalista nos remite a la vieja pretensión mecanicista de explicar racionalmente todos los movimientos del universo por una ley natural. Las neurociencias, como en su tiempo hizo la biología, tienen la pretensión de explicar todos los comportamientos humanos a partir de causas naturales, neuro-científicas; según esta perspectiva, cada sentimiento, actitud, pensamiento, valoración, incluso las ideas, encuentran su explicación causal en sinapsis, hormonas, neurotransmisores como dopamina, norepinefrina, serotonina, gaba. Cada movimiento humano está localizado en un área del cerebro (lóbulos frontales, parietales, hipotálamo, neuronas espejo, etc.) por los cuales se explicaría la acción humana en todas sus dimensiones. El cerebro (re) presentaría la explicación causal de lo humano. Es decir, que en el último extremo de la causalidad natural, la explicación de lo humano es bioquímica. Por ejemplo, Dawkins afirma que los genes son como una especie de máquinas de sobrevivencia de todas las especies, incluso la humana. La sociabilidad sería una estrategia egoísta calcula y desarrollada por los genes. En la relación de costo y beneficio, los genes perfeccionaron la estrategia del gregarismo como medio eficiente de potencializar los intereses individuales. Este determinismo genético sería el nexo entre la naturaleza y la sociedad, entre la biología y la cultura (DAWKINS, 1989, p.22). En este marco teórico, la pretensión de las neurociencias de ser una nueva filosofía es un paso a más en la secuencia moderna del poder sobre la vida, (QUINTANAS, 2013, p. 97-111), que pone en jaque la comprensión ética de lo humano y el sentido de los derechos humanos en estas áreas da vida. Las visiones utilitaristas de la vida humana originan políticas públicas acordes con la lógica instrumental de la vida en relación al coste beneficio final y no al valor absoluto de cada vida humana en sí misma. El valor absoluto de cada vida humana singular es percibido por

la visión utilitarista como un resquicio ético humanista que habría que superar para ser eficientes en las políticas de gobierno.

Para entender la complejidad de la racionalidad instrumental que opera en esta lógica instrumental de la vida humana, hay que responder a una primera pregunta inicial: ¿qué entendemos por biopolítica? Una sumaria presentación podría decir que la biopolítica se caracteriza por establecer una conexión orgánica entre poder y vida humana, incluso más recientemente entre poder y vida natural. Aunque a los ojos modernos esta relación parezca natural, ella contiene una ruptura epistemológica de largo alcance realizada al socaire del paradigma moderno en que se construyeron el Estado y el mercado como figuras ejemplares de la política. Para entender mínimamente la biopolítica y su relación con la neurociencia, es conveniente elucidar brevemente los rasgos más importantes del paradigma biopolítico

El primer punto a destacar es que las sociedades pré-modernas no establecieron un vínculo orgánico entre vida humana natural y poder. Es decir, no tenían estrategias de intervención, cuidado y gobierno de la vida humana natural: “Biopoder, o sea, esa serie de fenómenos que me parece bastante importante, a saber, el conjunto de mecanismos por los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus características biológicas fundamentales va poder entrar en la política, una estrategia política, una estrategia general de poder” (FOUCAULT, 2008, p.3). Sin embargo, tal conexión es esencial a los modos de gobierno de las sociedades modernas, por eso la política moderna se ha convertido cada vez más en biopolítica, así como la ética tiende a transformarse en una bioética (NANCY, 2002).

Para entender la condición biopolítica de la política moderna, es necesario rehacer, aunque sea de forma rápida, el rastro genealógico que nos conduce a ella. Como es sabido, la cultura griega distinguía dos dimensiones de la vida humana consideradas cualitativamente diferentes, la *zoe* y la *bios*. El término *zoe*, en la cultura griega, designaba a la mera vida natural que era común a todos los seres vivos y es determinada por las leyes de la naturaleza, en cuanto el término *bios* denominaba la vida humana que va más allá de la mera vida natural. Es decir, la *bios* es la vida humana que puede ser creada por la praxis de los sujetos, es una

vida posible más allá de la mera vida natural impuesta por las leyes de la naturaleza. Esta distinción permite a Hannah Arendt concluir que: “El surgimiento de la ciudad-Estado significó que el hombre pudiese recibir, más allá de una vida privada (*zoe*), una especie de segunda vida, su *bios politikos*” (ARENDR, 2010, p. 28). Ella es la vida correspondiente al sujeto ético que vive en la polis. La *bios* es el objeto de la política en cuanto la *zoe* estaba fuera de ella. La *bios* es la vida entendida en la forma de subjetivación que el ciudadano puede realizar a través de la ética y política, más allá de la mera vida natural. La *bios*, en la perspectiva clásica, es la vida que diferencia a los hombres de los meros animales.

Como contrapunto de la *bios*, la *zoe* es la vida regida por las leyes naturales de la especie; ella se encuentra sumisa de forma necesaria a la naturaleza que determina su modo de ser. La *zoe* es una vida natural. El concepto *zoe* designaba a la vida natural de todos los seres vivos, entre los cuales se incluía la vida humana, aunque esta fuese más que mera *zoe*. El desarrollo de la *zoe* depende de forma necesaria de las leyes naturales de la especie. Para los clásicos, el dominio de la *zoe* es exclusivo de la naturaleza, sobre ella no tiene poder la voluntad humana. Ningún individuo puede huir de las determinaciones de la *zoe*, que son las leyes de su especie biológica.

Cada tipo de vida genera una forma sociabilidad. La sociabilidad animal es propia de la *zoe* y común al conjunto de las especies vivas. Sin embargo la sociabilidad humana es diferente de la mera sociabilidad animal, es una sociabilidad política. Aristóteles distingue con precisión la sociabilidad animal de la humana. Para este pensador, entre ellas hay una diferencia cualitativa: “El hombre es un animal político (*politikon anthropos zoom*) diferente de las abejas o de cualquier otro ser gregario, es evidente” (ARISTÓTELES, 1967, p.3)¹. Esa distinción es esencial para entender la sociedad y la política occidentales. Para Aristóteles, no es la sociabilidad animal que funda la política, pues todos los animales la tienen, sino la posibilidad de construir formas de sociabilidad más allá de las meramente naturales. Este es el trabajo de la ética y la política. En este punto podría decirse que el ser humano no es naturalmente político, ni la sociabilidad política se deriva de su naturaleza, sino que ambas han de ser construidas como una forma de vida, *bios*, más allá de la mera so-

ciabilidad natural. Hannah Arendt enfatiza esta distinción como condición necesaria para entender la singularidad de la acción política, diferente de la mera sociabilidad animal. (ARENDR, 2010, p.27-30)

Bajo este aspecto, para los griegos, el ser humano se asemeja a todos los animales en su *zoe*. Su vida natural está determinada por las leyes de la naturaleza de su especie: nacimiento, crecimiento, enfermedades, muerte, etc. Es una vida natural que está más allá de su voluntad, pertenece a la naturaleza. Es una vida necesaria que determina nuestro modo de ser vivos. “La simple vida natural es, por eso, excluida, en el mundo clásico, de la *polis* propiamente dicha y queda plenamente confinada, como mera vida reproductiva al ámbito de la *oikos*” (AGAMBEN, 2002, p. 10). La vida natural puede ser cuidada, conservada, protegida, pero no puede impedir que siga el curso de su naturaleza. El margen de intervención sobre ella es limitado y en su esencia nos torna impotentes para actuar sobre su origen y destino.

Al contrario de la *bios* que es esencialmente plural, diversa y diferente, la *zoe*, para los griegos, es un término que no tiene plural. Sólo existe una vida natural en singular, la *zoe* no se puede decir en plural, no hay diversidades de *zoe* porque no hay posibilidad de pensar la vida natural de forma diferente. Por el contrario, la *bios* es una vida que hay que construir y por ello hay diversas modalidades de crear la existencia de la *bios*. Aristóteles remarca constantemente la relación entre vida (*bios*) y virtud, como elemento que diferencia la vida humana de la mera vida animal (*zoe*). “Es axiomático que la virtud debe ser objeto exclusivo de la vida (*bios*); pero aún no se sabe indiscutiblemente cual es la vida más conforme con la virtud”² (ARISTÓTELES, 1967, p. 215). La *zoe*, por ser natural, se impone de forma determinista sobre la voluntad humana, ya que ella es regida por leyes inherentes a la naturaleza de la especie que afectan de forma determinante la vida de cada individuo. Nadie puede evitar ni interferir en las leyes naturales de la *zoe*, su condición ontológica y no histórica se impone sobre la libertad humana. La *zoe* escapa a la política porque se impone fatalmente sin espacio para la libertad y la acción (*praxis*).

Si la política es el arte de la libertad, ella sólo puede construir una vida humana, *bios*, más allá de la mera *zoe*. Consecuentemente, para los

griegos y romanos, la *zoe* es una vida humana que está antes y más allá de la política, y por ello se encuentra fuera de la ética. Está regulada por leyes naturales y no por valores construidos. Sobre ella la política y la ética se tornan inoperantes. Los valores y virtudes solo pueden constituirse para una vida humana, *bios*, más allá de la mera vida natural. Pero son impotentes ante la *zoe* que existe antes y más allá de la ética.

LA BIOS HUMANA

La concepción dual *zoe-bios*, vida humana natural y vida humana política, perduró durante milenios, con el principio incuestionable de que el objeto de la política era la *bios* y no la *zoe*. Este axioma entra en crisis con el surgimiento de la racionalidad instrumental moderna que cuestionó la posibilidad y pertinencia de gobernar, también, la vida humana natural. Hannah Arendt destaca que: “la principal diferencia entre el uso aristotélico y el posterior empleo medieval del término es que el *bios politikos* denotaba explícitamente sólo el dominio de los asuntos humanos, con énfasis en la acción, praxis, necesaria para establecerlo y mantenerlo” (ARENDR, 2010, p. 15).

En las sociedades pré-modernas, la *zoe* está fuera da política en un doble sentido: a) porque ella no afecta a la potencia del poder de los gobernantes; b) porque su naturaleza ontológica está más allá de la acción humana. La *zoe*, para el pensamiento clásico, está fuera de la política porque ésta no puede doblegar las leyes de la naturaleza que rigen su gobierno y tiene que someter la libertad humana a los imperativos de la naturaleza. Por eso no hay política en la vida natural.

En el primer sentido, se consideraba que la mera vida natural no influía en la potencia del gobierno. Para el gobernante clásico, la vida natural sería un elemento externo al poder que no incrementa nada a la potencia de su gobierno. No se percibía en la *zoe* una potencia que afectase al poder de la polis, por lo que se puede decir que la *zoe* era políticamente insignificante y por ello se la consideró del ámbito privado de la *oikos*. El cuidado y dominio de la vida natural era responsabilidad privada de los sujetos y del ámbito social de la *casa*. Los gobernantes no percibían

que una posible gestión de la vida natural tuviese efectos directos en el incremento o no del poder político. Aunque Agamben destaca que la vida humana fue capturada por el derecho y la política desde sus orígenes, principalmente en la forma de la excepción, es posible mantener esta convicción al mismo tiempo que se percibe que la vida natural estaba fuera de las políticas de gobierno; o sea, la gestión política antigua no consideraba la vida natural un elemento de gobierno. Ello queda reflejado en la máxima de Foucault: “El hombre, durante milenios, permaneció lo que era para Aristóteles: un animal vivo y, además de eso, capaz de existencia política; el hombre moderno es un animal, en cuya política, está en cuestión su vida como ser vivo” (FOUCAULT, 1999, p.134)

En las sociedades pré-modernas, el ser humano era visto como el único ser vivo que además de la mera vida natural, *zoe*, tenía la posibilidad de construir otra vida, *bios*. La *bios humana*, a diferencia de la *zoe*, era comprendida como algo inherente a la praxis política, también en un doble sentido: a) se consideraba que la *bios* era la dimensión de la vida humana que posibilitaba la política; b) y la *bios* era, como consecuencia, el objeto de la política.

La conclusión de la distinción anterior es que la vida humana se diferencia de la vida animal porque tiene la posibilidad de construir una vida diferente de la mera vida natural. Esa vida es la *bios*, que corresponde al modo de existencia de cada sujeto. La *bios humana* es la vida digna que está más allá de la mera vida natural. Esta vida es denominada vida buena, cuyo resultado extrapola la mera vida natural y es fruto de la acción política. Cuando Aristóteles: “define la meta de la comunidad perfecta, lo hace justamente oponiendo el simple hecho de vivir (*to zên*) a la vida políticamente cualificada (*tò eû zên*): *ginoméne mèn oûn toû zên hénéken, oûsa de toû eû zên* [nascida en vista de vivir, pero existente esencialmente en vista de vivir bien]” (AGAMBEN, 2002, p. 10). La consecuencia práctica de esta distinción conceptual es que la *zoe* era responsabilidad del ámbito privado de la *oikos*, en cuanto la *bios* era competencia pública de la polis. La *zoe* era objeto del cuidado particular de la casa en cuanto la *bios* era responsabilidad de la acción política.

Al no percibir una conexión nuclear entre la vida humana natural y la potencia del gobierno, las polis no elaboraron estrategias políticas de

gobierno de la *zoe* ni técnicas de intervención sobre ella bajo la forma de técnicas de gubernamentalización política de la vida. La vida natural quedó fuera de la gestión política. Aunque la vida humana fue capturada por el derecho en la forma de la excepción biopolítica, no encontramos, en las sociedades antiguas, políticas de gestión productiva de la vida natural, algo que cambiará radicalmente con el surgimiento del Estado y mercados modernos. Esta ausencia de gestión de la vida humana es el registro característico de la política clásica. En contrapartida, la política se direccionaba a crear una vida humana digna, buena. A ese fin confluían los tratados de ética y los manuales de gobierno, dejando en la penumbra la vida humana natural por inalcanzable e irrelevante.

LA INVERSIÓN ONTOLÓGICA DE LA *ZOE* EN LA BIOPOLÍTICA MODERNA

La modernidad se caracteriza por haber trastocado de forma conexa muchos paradigmas clásicos, desde la racionalidad a los modos de subjetivación. Entre tantos paradigmas trastocados, pasó desapercibido durante mucho tiempo la subversión ontológica operada en la separación tradicional entre *zoe* y *bios*. En lugar de la separación clásica entre estas dos dimensiones de la vida, la modernidad tiende a (con)fundirlas invirtiendo la prioridad ética clásica de la *bios* sobre la *zoe*, haciendo de la vida natural humana un elemento político de primera orden de las estrategias gubernamentales. La *zoe* se ha transformado en un elemento político sobre el cual no han cejado de aumentar las estrategias de intervención política para tornarlo un recurso útil y productivo cada vez más eficiente. Esa inversión ontológica ha establecido una conexión orgánica entre la gestión política y el gobierno eficiente de gobernar la vida humana. O sea, ha hecho de la política un medio para gestionar la naturaleza humana, pues esta fue identificada como siendo un elemento natural productivo muy rentable para el mercado y para el Estado. La racionalidad estratégica moderna, a diferencia de las sociedades tradicionales, comprendió que la vida humana natural afecta de forma muy sensible a la potencia de cualquier gobierno. La lógica utilitarista percibió que la vida humana

es un recurso natural como cualquier otro, disponible para las políticas de producción y gobierno, como los demás elementos de la naturaleza. Esta inversión utilitarista moderna percibió que las variables de la naturaleza humana impactan de forma incisiva a los dispositivos de poder y que los resultados de las formas de gobierno dependen de la gestión eficiente de la vida humana. “Fue en lo biológico, en lo somático, en lo corporal que, antes de todo, invirtió la sociedad capitalista. El cuerpo es una realidad biopolítica. La medicina es una estrategia biopolítica” (FOUCAULT, 1993, p. 80)³.

Esa nueva percepción epistémica retiró de la sombra de la irrelevancia política a la *zoe* humana y la trajo para el ágora política transformando la política moderna en biopolítica. La vida humana natural pasó a ser objeto de largos estudios y sufrió constantes procesos de intervención política con el objetivo de transformarla en un objeto eficaz para el gobierno, rentable para la producción y lucrativo par el mercado. La política volvió su atención para el gobierno de la naturaleza humana como elemento central de la gestión política haciendo de la *zoe* el centro de la política moderna y dejando en un lugar secundario la responsabilidad política por crear una *bios*, una forma de vida boa, una existencia digna. Para ello, la naturaleza humana fue objetivada como mero elemento natural a través de un sinfín de discursos científicos y verdades naturalistas que redescubrieron las potencialidades del adiestramiento anatómico para la producción, las ventajas de administrar políticamente sus instintos naturales o los beneficios que supone intervenir sobre la producción simbólica de los deseos. Lo humano, reducido a recurso natural, se tornó objeto por excelencia de la política moderna (UGARTE, 2005). La eficiencia de las instituciones modernas pasó a depender, en gran parte, no más del aumento de territorio y riqueza, como era en la política clásica, sino de la capacidad de reutilizar las potencialidades de la naturaleza humana en pro del sistema social. La política, cada vez más, se transformó en una biopolítica. “Este biopoder, sin duda, fue el elemento indispensable para el desarrollo del capitalismo, que sólo pudo ser garantizado a costa de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y por medio de un ajustamiento de los fenómenos de población a los procesos económicos” (FOUCAULT, 1999, p. 132).

La preocupación y el cuidado modernos por la vida humana envuelven una contradicción, muchas veces oculta, de utilizarla como medio para un fin: a vida se tornó un recurso natural para la obtención de resultados de poder y eficiencia. Lo contradictorio es que al instrumentalizar la vida (*zoe*), la racionalidad moderna provocó un “efecto colateral” no previsto, pues confirió a la vida una potencia política que antes nunca había tenido. La vida se transformó en una categoría política de resistencia a los dispositivos gubernamentales que pretenden instrumentalizarla como mero recurso natural. El ejemplo más palpable de esta inversión política es el discurso y la práctica de los derechos humanos y la bioética. El discurso de los derechos humanos hizo de la vida humana la categoría política central a través de la cual resiste, políticamente, a las estrategias de instrumentalización de la misma como mero medio – un recurso natural – para los fines del poder. Los derechos humanos emergen como discurso político de resistencia a las formas de gubernamentalización biopolítica de la vida haciendo de la vida el concepto nuclear de las estrategias de resistencia a los dispositivos de control. Este es el marco simbólico-conceptual de los derechos humanos; un contexto agonístico de disputa política sobre el sentido de la vida humana en relación a los dispositivos de poder. Este es el gran embate de la política contemporánea.

No es casualidad que Hobbes, en el siglo XVII, ya representase el símbolo del Leviatán, nuevo Estado moderno, como un gran cuerpo político en que el poder absoluto del soberano está formado por la asimilación del cuerpo físico y la voluntad de los súbditos. Una de las paradojas de la biopolítica moderna ya fue percibida y formulada por el propio Hobbes cuando defendió la tesis de que para la seguridad de la vida humana era necesario instituir un poder soberano que la amenazase absolutamente. La vida moderna se defiende amenazándola, se la cuida instrumentalizándola, se la protege controlándola. La biopolítica moderna instrumentaliza el uso de la violencia como medio necesario para defender la vida. En su eje, la biopolítica aplica una lógica inmunitaria que defiende la vida con el mismo elemento que la combate “Justamente la comparación con la semántica médica recupera, sin embargo, un significado más complejo e inquietante de la inmunización jurídica. Tal como la del cuerpo humano, tampoco la inmunidad puede alcanzar su objetivo de modo directo y,

por así decir, afirmativo” (ESPOSITO, 2005, p. 35). El Estado, al exigir el monopolio de la violencia, requiere para sí el poder de defender la vida con el poder de amenazar a todas las vidas peligrosas. El componente inmunizante de la biopolítica moderna, ya presente en Hobbes, sustenta que la vida tiene que ser defendida por aquello que la amenaza: la violencia. Este marco biopolítico diseñado por Hobbes nunca fue abolido del Estado moderno. De forma sutil permanece latente en él. Walter Benjamin fue un pensador que analizó con profundidad crítica estas contradicciones naturalistas del derecho y la violencia en relación a la vida humana (BENJAMIN, 1986, p. 160-175). Los procesos subsecuentes se destinarán a dirimir cómo y cuándo legitimar el uso de la violencia por parte del Estado. Esta sombra de la violencia amenazadora del Estado siempre estará suspensa sobre la vida humana como potencial amenaza que nos defiende.

La lógica biopolítica moderna no se limitó a la amenaza clásica del poder absoluto de la soberanía, representado en el *Leviatan* hobessiano. La biopolítica moderna innovó al concebir una intervención cualitativa sobre la vida humana no para amenazarla con la muerte, sino para adiestrarla y tornarla más productiva en cuanto vida. El poder moderno se moviliza sobre una bipolaridad biopolítica que envuelve la amenaza de poder soberano y la gubernamentalidad eficiente de la vida, operando como una especie de máquina de poder bipolar “Los dos paradigmas conviven y se entrecruzan hasta el punto de formar un sistema bipolar, cuya comprensión condiciona preliminarmente toda la interpretación de la historia política de Occidente!” (AGAMBEN, 2008, p.120). Esta gubernamentalidad se tornó capilar en una infinidad de discursos y prácticas políticas por todo el cuerpo de las sociedades modernas. Del Estado a las empresas, la lógica del gobierno de la vida se impuso como medio eficiente de administrar las instituciones. Ya en el siglo XVII John Locke elaboró su teoría política parlamentarista y constitucional proponiendo como tesis central del poder el vínculo de la propiedad con el cuerpo y ambos con el Estado. Locke afirma que la propiedad es la esencia del estado de naturaleza humana y que incluso los más pobres son propietarios porque pueden disponer de su cuerpo como propiedad para alquilarlo como fuerza de trabajo. Esta relación hace, para Locke, que la propie-

dad y el cuerpo sean la esencia de la persona en sociedad. El cuerpo es la propiedad que se puede alquilar como fuerza de trabajo y da origen a la propiedad sobre las cosas. “El hombre, siendo señor de sí mismo y propietario de su persona y de sus acciones o de su trabajo, tiene en sí mismo el gran fundamento de la propiedad.” (LOCKE, 2001, p.423-424).

Los ejemplos de Hobbes y Locke, brevemente mencionados, sirven para ilustrar el marco de la lógica biopolítica moderna, cuyo discurso se tornó hegemónico y no cesó de ampliar su dominio sobre la vida como objeto natural y su interés por gobernarla como elemento útil de la naturaleza (JUNGES, 2011, p. 171-178).

DE LA BIOPOLÍTICA A LAS NEUROCIENCIAS

Para entender la conexión entre biopolítica y neurociencias, es pertinente realizar un breve trazado genealógico del concepto *biopolítica*. Aunque fueron los estudios de Michel Foucault los que actualizaron el debate contemporáneo sobre la biopolítica, el concepto y su uso político es anterior a Foucault. El debate propuesto por este autor ha continuado por otras aberturas dejadas en sus investigaciones⁴. Como mencionamos anteriormente, Foucault utilizó por primera vez el concepto de biopolítica en una conferencia que dio en Brasil, en 1974, *El nacimiento de la medicina social* y posteriormente amplió la reflexión sobre el concepto en el último capítulo de la obra *Voluntad de saber*, 1976, titulado “Derecho de muerte y poder sobre la vida” (FOUCAULT, 1999, p. 125-149). Un desarrollo sistemático de la investigación de esta categoría se dio principalmente en los tres cursos que impartió en el Collège de France, entre los años 1975-1979: *En defensa de la sociedad* (1975-1976); *Seguridad, territorio y población* (1976-1977); *Nacimiento de la biopolítica* (1977-1978), (FOUCAULT, 1976; 1997; 2004a; 2004b). En ellos, el autor aborda un estudio sistemático de la genealogía de los diversos discursos y prácticas a través de los cuales la vida humana fue objetivada como un bien natural que debe ser gobernado por dispositivos apropiados a su naturaleza. El gobierno político moderno no pretende someter los individuos para obtener obediencia, sino gobernar su naturaleza para

gestionar las libertades. Varios saberes como el de la medicina, la biología, la estadística, la demografía, la anatomía, pero también el urbanístico, administración, recursos humanos pedagogía y economía, entre otros, confluyeron en un punto conexo en el que se crearon técnicas del gobierno de la vida humana como estrategias políticas de gobierno. Este es el marco discursivo de la biopolítica moderna.

Otros autores contemporáneos de Foucault, aunque no utilizaron el concepto de biopolítica, también comprendieron que la peculiaridad de la política moderna está en el cuidado estratégico de la vida humana. Entre ellos cabe mencionar a Hannah Arendt, que no utiliza el concepto de biopolítica pero sus análisis críticos coinciden en mostrar que el concepto moderno de sociedad vino a substituir a la antigua *oikos*⁵. Según Arendt, en su obra, *La condición humana*, (2010) la *oikos* es el espacio clásico donde se cuida y se gobierna la vida natural de los individuos, es decir, la *zoe*. En la *oikos* griega y el *lar* romano no existe la autonomía de los sujetos sino el gobierno de la vida natural de los mismos por el pater familias. En este espacio hay un primado de la vida natural sobre la acción política. Arendt destaca que la política está ausente de la *oikos* y su lugar es ocupado por una voluntad soberana que gobierna la vida natural de los individuos. A diferencia de la *oikos* (o del *lar* romano), la polis es el espacio político en que se ejerce la autonomía de los sujetos. La polis existe por y para la autonomía de la vida humana. Sin embargo, la *oikos* está substraída a la autonomía de los sujetos y es regida por un dominio soberano sobre la vida natural. Para Arendt, el concepto de sociedad creado en la modernidad se aparta substancialmente del sentido de la autonomía política y se presenta como el equivalente de la *oikos* clásica. En la sociedad rige el modelo de gobierno instrumental de la vida propio de la *oikos*, cuyo objetivo es gobernar la vida natural de los individuos. Ni en la *oikos* ni en la sociedad es posible implementar el principio de que rige la política, o sea, la autonomía de los sujetos y la autodeterminación colectiva de los ciudadanos. En la *oikos* y en la sociedad, los individuos son vidas administradas, vidas que deben ser gobernadas. El gobierno de la sociedad se caracteriza por la administración eficiente de la vida de los individuos. Esta condición de gestión de la vida, diferencia a la sociedad moderna de la política clásica, ya que en ésta los sujetos se definen como

tales a través del ejercicio de la autonomía y pierden tal condición cuando son objetivados y gobernados como meras vidas naturales.

Esa funcionalización torna imposible percibir cualquier abismo relevante entre las dos esferas; y no se trata de una cuestión de teoría o ideología, pues, con la ascendencia de la sociedad, o sea, del “lar” (oikia) o de las actividades económicas al dominio público, la administración doméstica y todas las cuestiones antes pertinentes a la esfera privada de la familia se transformaron en preocupación colectiva. En el mundo moderno, los dos dominios constantemente se recubren uno al otro, como ondas en un perenne fluir del proceso de la vida. (ARENDETT, 2010, p. 41)

Entre las referencias críticas a la biopolítica cabe reseñar la obra de Walter Benjamín, en especial su ensayo, *Por una crítica de la violencia* (Benjamín, 1986), y la repercusión que su categoría *vida desnuda* ha tenido en posteriores investigaciones sobre el derecho y la biopolítica. Aunque Benjamín no utiliza el concepto de biopolítica, su ensayo puso en destaque la correlación que hay entre la *vida desnuda*, el derecho y la violencia. En esa relación la vida humana se encuentra rehén del derecho y la violencia. El derecho la defiende con violencia, de tal forma que cuando por algún motivo se oponga al orden establecido por el derecho, la vida sufrirá las consecuencias de la violencia⁶. A su vez, en la figura de la excepción jurídica se evidencia la vulnerabilidad de la vida humana suspendida de todo derecho. Esta se torna una *vida desnuda*, sin protección, que cualquiera puede violentar sin consecuencias legales. Las implicaciones entre vida humana, política y derecho abren, en la obra de Benjamín, un abanico de cuestiones que han servido para posteriores investigaciones. Giorgio Agamben retomó la categoría de Benjamín, *vida desnuda*, para mostrar que el derecho occidental y la política tienen su origen en la captura de la pura *vida desnuda* bajo la forma de la excepción. En ese vínculo sobresale la categoría *homo sacer* del derecho romano en que la vida humana se torna pura vida desnuda, desprotegida del derecho, abandonada (AGAMBEN, 2002, p. 79-124). En la vida desnuda vigora la excepción como técnica biopolítica que captura la vida suspendiendo el derecho haciendo de la excepción un medio de control social (AGAMBEN, 2004)⁷.

La conexión entre biopolítica e neurociencias, aunque ya trasparece en los análisis anteriores, se muestra más orgánica cuando se traza una breve genealogía histórica del concepto.

Fue el sueco Rudolph Kjellenel quien acuñó el concepto de biopolítica junto con el de geopolítica (KJELLEN, 1916). Este segundo concepto se ha generalizado como categoría en cuanto el primero ha permanecido hasta muy recientemente en la penumbra. Para Kjellen el Estado es semejante a un organismo vivo que necesita crecer para existir. Contradiendo las teorías liberales, Kjellen no piensa el Estado como un producto artificial de la voluntad libre de los sujetos, sino como una “forma viviente” que tiene pulsiones e instintos naturales propios, los cuales no se pueden reprimir sin negar la naturaleza del Estado. La geopolítica propuesta por Kjellen tiene una matriz organicista que piensa la lógica del territorio como derecho natural a la expansión y conquista de los Estados más fuertes sobre los más débiles. Tal concepción será desarrollada por Friedrich Ratzelk y Karl Haushofer en una clave explícitamente racista, la cual desembocará directamente en el concepto nazista de espacio vital (*lebensraum*)⁸.

La genealogía histórica del concepto *biopolítica* está directamente conectada a una *tanatopolítica*, o una política de muertes selectivas para mejorar la vida. La *tatanopolítica* se legitima como estrategia política en defensa de la vida a través de la eliminación compulsoria de las vidas “indignas de ser vividas” o de “vidas peligrosas”. La *tanatopolítica* no agota el sentido de la biopolítica, que es esencialmente una categoría de gobierno productivo, pero representa el ápice al que se dirige el gobierno de la vida. La *tanatopolítica* es el lado sombrío de la biopolítica, pero en aquella brilla la potencia total del gobierno absoluto de la vida humana. La *tanatopolítica* no es la negación de la biopolítica ni tampoco su única afirmación, sino la confirmación de la posibilidad extrema a la que conduce el gobierno instrumental de la vida humana. No se elimina la vida humana por perversidad, sino por utilidad. Se eliminan las vidas inútiles, los parásitos, todo lo que impide el crecimiento del organismo social.

La lógica *tanatopolítica* de la biopolítica tuvo un impulso cualitativo con los estudios del eminente biólogo, barón Jacob von Uexküll (UEXKÜLL, 1920). Éste, haciendo referencia directa al Estado alemán, compara los

problemas del Estado con las patologías de un cuerpo. La perspectiva patológica de la biopolítica posibilitó a Uexküll identificar como agentes patógenos a los individuos y grupos sociales contrarios al Estado. Así como el cuerpo para sobrevivir tiene que eliminar los agentes patógenos que le amenazan, el Estado debe extirpar las amenazas internas que desafían su crecimiento o su existencia. Amenazas patógenas del Estado como la huelga y la democracia, son formaciones cancerosas que hay que extirpar junto con aquellos que las promueven. Para Uexküll el Estado es una realidad orgánica que se organiza jerárquicamente y no democráticamente. No son los tejidos los que deciden el que se debe hacer, sino que el cerebro tiene el privilegio exclusivo de comandar el cuerpo. En el cuerpo no hay democracia, sino jerarquía funcional, algo que el Estado debería imitar. Uexküll también incorpora a la política el concepto de parásito. Los parásitos viven del cuerpo, chupan su energía, lo debilitan. La transposición biopolítica de los parásitos, lleva Uexküll a concluir que el Estado, que es el cuerpo social, debe identificar sus parásitos y, como un médico hace para defender el cuerpo, extirparlos de sí mediante la eliminación física.

Todavía, a modo de enlaces genealógicos de la biopolítica, podemos mencionar la obra del inglés Morley Roberts, *Bio-politics. An essay in the physiology, pathology and politics of social and somatic organism* (ROBERTS, 1938). En esta obra, como en las anteriores, el término biopolítica identifica en el Estado una dimensión biológica. La concepción naturalista del Estado lleva a explicitar su carácter biológico. La biología tiende a invadir las categorías sociales como siendo la raíz explicativa última de los comportamientos humanos y de las instituciones sociales. Morley Roberts acentúa la relación entre política y medicina. La política ha de ser una biopolítica si pretende ser eficiente. Ha de tratar los problemas sociales como enfermedades de un organismo. Morley Roberts da un paso adelante (en la legitimación de la *tanatopolítica*) al comparar el aparato defensivo del Estado con el sistema inmunológico de un organismo. El organismo no sólo elimina sus parásitos y agentes patógenos, sino que también se previene contra futuros ataques desarrollando formas inmunológicas, llegando a afirmar que: “el estudiante de biología política debería estudiar los comportamientos nacionales de masas y sus resultados como

si fueran secreciones y excreciones en desarrollo” (ROBERTS, 1938, p. 160) La política es cada vez más una biopolítica.

Aunque la *tanatopolítica* originaria que contaminó el concepto de biopolítica ha sido discursivamente abandonada por las investigaciones académicas, al menos en sus formas más extremas, las conexiones plantadas entre biología y sociedad continuaron siendo exploradas en diversos frentes. Si consideramos a Hobbes el pensador moderno que conectó el cuerpo natural de los súbditos con el cuerpo del Estado, las nuevas lecturas biopolíticas operan una inversión sobre la perspectiva de Hobbes. Para Hobbes el Estado es creado por la voluntad de los súbditos como un cuerpo artificial para gobernar el estado de naturaleza violento al que todos estamos abocados. La violencia de la naturaleza está en el origen de la sociedad y el Estado es el cuerpo artificial que creamos para neutralizarla. Sin embargo, los estudios biopolíticos de carácter neodarwinista invierten la lógica de Hobbes al pensar que hemos de pensar la sociedad a partir del carácter biológico de la naturaleza humana. El Estado es una prolongación biológica de la naturaleza humana. Las instituciones sociales son un apéndice en que se reproducen todas las tendencias biológicas de la naturaleza humana (SOMIT, 1976). Consecuentemente para entender la sociedad hemos de remitirnos a las explicaciones naturalistas de la biología humana. La sociedad y la política se constituirían en un prolongamiento natural de la naturaleza humana (THORSON, 1970).

ETNOLOGÍA, NEUROCIENCIA Y EL NATURALISMO DE LA VIOLENCIA

La biologización de lo social es la consecuencia extrema de una biopolítica que ha reducido la *bios* a *zoe*. La única vida humana ahora es, para la racionalidad instrumental, la mera vida natural. Esta tesis hace de lo social una prolongación de lo biológico y transforma la política en una técnica de gestión eficiente de la naturaleza humana. Tal vez tengamos aquí uno de los principales factores de descrédito de la política contem-

poránea que a su vez convoca a una urgente reflexión desde la perspectiva de los derechos humanos e da bioética (SHRAMM, 2015, p. 15-28).

¿Cómo pensar críticamente este achatamiento de la vida humana a mera vida natural? La violencia es un ponto de intersección que nos permite explorar los no tan secretos vínculos biopolíticos de la neurociencia. La violencia es una realidad que transita entre lo biológico y lo social, lo que nos permite centrar un estudio crítico sobre las principales interrogaciones de la pretendida naturalización del comportamiento humano.

Como punto de partida proponemos una constatación casi axiomática, naturalizar la violencia significa condenar la vida humana a la perenne violencia. En esta hipótesis, la violencia, explícita o implícita, se transforma en un medio necesario para defenderse del otro, que siempre es potencialmente violento. Si la violencia es inherente a la naturaleza humana, estamos condenados, cual nuevos sísifos, a su necesario uso instrumental. Si la violencia es algo natural y compulsivo en el ser humano, no podremos pensar la sociedad, la política ni la vida sin la su inserción instrumental como medio necesario para defendernos de los otros. La violencia naturalizada, se convierte en medio necesario para defender aquello que amenaza: la vida. El otro aparece naturalmente violento, una amenaza de la que debo protegerme. En la lógica naturalista, el único medio eficiente para oponerse a la violencia natural, es combatir la violencia con más violencia. La violencia mayor es la única garantía frente a las violencias menores. Esta espiral nos condena a vivir indefinidamente bajo la sombra del Leviatán. En este caso, sólo resta definir los criterios de legitimación de la violencia que deberán imperar como la violencia aceptable frente a las otras violencias inaceptables⁹.

Para las tesis naturalistas, todos los otros medios no naturales pensados para neutralizar la violencia, entre ellos la memoria, parecen efímeros castillos de ideas fabricadas en el aire de las buenas intenciones, que se deshacen como humo ante el inevitable naturalismo de la violencia. En esta hipótesis, el miedo se tornará una técnica biopolítica eficiente para gestionar los comportamientos de las poblaciones; el control exhaustivo y detallado de la vida se legitimará como medio necesario para defenderla; la excepción jurídica que suspende el derecho se tornará el mejor instrumento para mantener el orden que defiende la vida. La vida amenazada

por la violencia natural que invade las relaciones sociales reclama una mayor seguridad al precio de una menor libertad. Los nuevos autoritarismos y las nuevas formas de autoritarismo se presentan como defensores de la vida. Hipertrofiando el miedo (a veces inventándolo) obtienen el consentimiento de la sumisión voluntaria de personas y poblaciones.

Este cuadro paradójico de la biopolítica moderna que amenaza lo que defiende, que defiende amenazando, nos obliga a pensar la posibilidad de otra lógica de las relaciones sociales más allá de la violencia. Para ello habrá que, en primer lugar, desconstruir el pretendido naturalismo de la violencia para, posteriormente, emprender la eficiente (im)pertinencia de utilizar otros medios no violentos para neutralizarla.

Uno de los autores contemporáneos que más ha contribuido para mantener y divulgar la tesis del naturalismo de la violencia es Konrad Lorenz (LORENZ, 1966). Reconocido estudioso del comportamiento de los animales, premio Nobel de biología, sus estudios dieron origen, incluso, a una nueva rama del saber biológico: la etología. En su obra más divulgada y conocida *Sobre la agresión, un pretendido mal* (LORENZ, 1974) defiende la tesis de que la agresión es un componente natural de la vida y del comportamiento de todas las especies animales, incluido el hombre. Para Lorenz, entre los denominados instintos primarios de la vida, además de los normalmente aceptados (reproducción y sobrevivencia) hay que incluir la agresividad.

Lorenz no distingue entre agresividad y violencia. A lo largo de su obra ambas categorías se intercalan como equivalentes. Para este autor, todos los seres vivos son agresivos por naturaleza, o sea, violentos, siendo la agresividad un instinto que contribuye de forma eficiente a desarrollar los otros instintos de la vida. La agresividad, es decir, la violencia, sería un instinto natural al servicio de los otros. Él tiene una función positiva, eficiente, para el desarrollo de la vida en todas sus dimensiones. Sin él, los seres vivos perderían la potencia para desarrollar los instintos básicos de la sobrevivencia. En una referencia explícita a Darwin afirma que la naturaleza desarrolló el instinto de la agresividad como medio necesario para que todos los seres vivos puedan luchar por la sobrevivencia individual y de la especie.

¿Porque luchan los seres vivos unos contra los otros? La lucha es un proceso sempiterno en la naturaleza, y las pautas de comportamiento, así como las armas defensivas que les sirven, están perfeccionadas y se han formado tan claramente obligadas por la presión selectiva de su función conservadora de la especie que sin duda tenemos la obligación de plantear la cuestión darwiniana (LORENZ, 1974, p. 3)

Sin la agresividad, los seres vivos se tornarían anodinos, se dejarían vencer con facilidad por las dificultades o por los rivales, y como consecuencia fracasarían en el objetivo primero y principal de todo ser vivo: sobrevivir.

Un segundo aspecto que Lorenz concluye de sus investigaciones es que, dado el naturalismo de la violencia, todas las especies desarrollaron mecanismos biológicos *ad intra* de inhibición de la violencia contra sus congéneres. El naturalismo confiere a la violencia un potencial destructivo incontrolable, por lo que si la violencia imperase en toda su potencia natural, acabaría destruyendo las propias especies que la utilizan como medio para sobrevivir. El naturalismo de la violencia es un instinto contradictorio. Fue creado por la naturaleza para ayudar los instintos de sobrevivencia, pero si no encuentra un medio de ser neutralizado acabará por destruir aquello que fue convocado a estimular: la vida. Según Lorenz, esta contradicción fue resuelta por la propia naturaleza. La única forma eficiente de neutralizar la violencia natural es creando mecanismos naturales para su inhibición. La violencia inherente a la naturaleza sólo puede ser neutralizada por mecanismos creados y desarrollados por la propia evolución natural de la especie. Caso contrario, la violencia se torna imparable y consecuentemente auto-destructiva para la especie.

Lorenz constató que todas las especies vivas, para inhibir el potencial auto-destructivo de la violencia, desarrollaron a lo largo de milenios mecanismos de inhibición *ad intra* de la propia especie. Esos mecanismos están adaptados a las necesidades de la especie. Durante miles de años esos mecanismos fueron interiorizados en la naturaleza de la especie como medios eficientes, y suficientes, para inhibir la violencia natural *ad intra*. Por ello, por ejemplo, las palomas y los conejos, como tienen poco poder de auto-destrucción desarrollaron pocos y leves mecanismos de inhibición de la violencia. En cuanto el lobo o los cuervos desarrolla-

ron amplios mecanismos *ad intra* de inhibición de su violencia porque poseen un alto potencial de destrucción de sus congéneres (LORENZ, 1974, p. 265).

El ser humano es una especie excepcional en muchos sentidos. Para Lorenz tal excepcionalidad le creó un problema grave como especie. El ser humano vive una aguda paradoja. Adquirió la capacidad de dominar la técnica, lo que le otorgó un altísimo poder destructivo. Pero la violencia natural inherente a su especie de primate no ha tenido tiempo suficiente para crear y desarrollar mecanismos biológicos *ad intra* que inhiban esa nueva potencia destructiva. Como los primates tienen bajo poder auto-destructivo, la naturaleza no ha desarrollado mecanismos apropiados *ad intra* para la inhibición de la violencia (LORENZ, 1974, p. 124-157). Cuando el ser humano adquirió el poder destructivo de la técnica, se tornó para la naturaleza un engendro, un Frankenstein de la evolución. Es como un conejo con boca de lobo, o una paloma con pico de cuervo que puede matar de dos picotadas a cualquier congénere sin poder evitarlo porque su instinto violento está altamente desarrollado y no puede inhibirlo. Somos chimpancés con armas automáticas. *“Los mecanismos del comportamiento instintivo sin duda no estaban en condiciones de afrontar las nuevas condiciones creadas inevitablemente por la cultura desde sus albores”* (LORENZ, 1974, p. 267). El instinto natural de la agresividad de nuestra especie nos impele a tener una altísima dosis de irritación y enfrentamiento, sin que hayamos desarrollado medios para inhibirla. Por ello somos la especie más peligrosa para nosotros mismos.

La exposición de Lorenz mezcla comprobaciones empíricas incuestionables, con conclusiones filosóficas discutibles. La conclusión filosófica que universaliza la violencia naturalizándola, parte de un error, también filosófico, de confundir conceptualmente agresividad y violencia. La indistinción conceptual entre agresividad y violencia lleva a Lorenz a confirmar su tesis inicial de que ambas son instintos naturales. Él afirma que dada nuestra incapacidad natural de inhibir la violencia *ad intra* tuvimos que crear códigos morales, valores, comportamientos éticos y religiosos como único medio (cultural y simbólico) de intentar frenar la irrefrenable violencia natural. Para Lorenz, todos los códigos simbólicos son frágiles barreras de papel ante el empuje de la violencia

natural. Dado que todos estos medios simbólicos no están interiorizados en la naturaleza humana, vivimos la tragedia de ser autores y víctimas de una violencia natural que no podemos evitar y de la cual queremos librarnos siempre. Según Lorenz, no hay solución ni salida definitiva para la violencia natural, ya que ella es inherente a la naturaleza humana. Todos los medios culturales que inventemos serán frágiles obstáculos que el instinto natural derriba con facilidad. Estamos condenados a la violencia, a cometerla y a defendernos de ella.

Las tesis de Lorenz replicaron ampliamente en otros discursos y autores contemporáneos, entre ellos las neurociencias, que a pesar de sus diferencias conceptuales mantienen la misma tesis de que la violencia es un instinto inherente a la naturaleza humana con una función socialmente útil. Ello representa una especie de funcionalismo utilitarista que actúa como marco conceptual de los nuevos discursos biológicos que naturalizan la violencia. Edward Osborne Wilson dio continuidad a las tesis de Lorenz con sus estudios sobre *sociobiología*. En su obra más popular *Sociobiología. La nueva síntesis* (WILSON, 1975), defiende la tesis de que la biología es la ciencia por excelencia que explica la naturaleza humana. Wilson, como Lorenz, no distingue entre agresividad y violencia, considerando que ambos conceptos remiten a un mismo y único instinto natural (WILSON, 1975, p. 78). El cerebro tomó el lugar del alma humana. La química del cerebro responde por los estados emocionales, incluida la agresión y violencia. Neurotransmisores como Dopamina, norepinefrina, serotonina, gaba, son los responsables por la modulación de las emociones, estimulando o inhibiendo su funcionamiento. El origen y funcionamiento de la agresividad y violencia estarían conectados al funcionamiento de estos neurotransmisores. Ellos son la explicación última y primera de las alteraciones comportamentales y de los trastornos mentales. Para la neurociencia, como para la psiquiatría, las respuestas a la violencia humana se encuentran en la química y sus relaciones con los neuro-transmisores, hormonas y genes. De tanto mirarnos entre las otras especies animales, hemos de concluir que somos una más, sin más. Esta es la máxima de la sociobiología. Wilson disiente de la distinción cualitativa de Lorenz entre violencia intra-específica e inter-específica. Para este autor la violencia, siendo un instinto natural, es adaptativo.

Hay muchas variables que entran como componentes de la conducta agresiva de cada especie. La función adaptativa de la violencia requiere un complejo juego de jerarquías, estrategias, territorios, adaptaciones, etc. (WILSON, 1975, p. 127).

Otro exponente de esta corriente neuro-científica es Richard Dawkins. Sus estudios sobre etología, biología, genética y neurociencia le valieron un amplio reconocimiento internacional. Sus tesis alcanzaron gran divulgación especialmente con su obra *El gen egoísta* (DAWKINS, 2001). Para este autor los genes contienen la clave del comportamiento de cada ser vivo. Los genes son máquinas de sobrevivencia que guían la conducta de los seres vivos. El objetivo al que tienden los genes es su replicación (DAWKINS, 2009). La estrategia que utilizan es siempre el egoísmo. “este egoísmo de los genes generalmente originará egoísmo en el comportamiento individual” (DAWKINS, 2001, p. 22). Incluso, afirma el autor, las actitudes altruistas y las formas de socialización no pasan de estrategias de los genes egoístas, que piensan que vivir en grupo es más provechoso que hacerlo individualmente. En tal hipótesis, el gregarismo (y la socialización humana) son consecuencias del cálculo egoísta de los genes.

Dawkins advierte que la palabra egoísmo es una mera metáfora, pues en biología el comportamiento está regido por leyes naturales y no por valores morales (DAWKINS, 2001, p. 78). El objetivo principal de un ser vivo es la replicación y para ello se vuelcan todas las estrategias de sobrevivencia. La replicación de los genes es, para Dawkins, lo que podemos denominar de egoísmo natural. Dawkins evita caer en un determinismo naturalista del comportamiento humano. Para ello afirma que en el ser humano además de los genes actúan los *memes* (DAWKINS, 2001, p. 215). Los memes corresponden a una especie de memoria natural. Ellos no son un privilegio de los humanos, también otras especies vivas como los primates y las orcas, por ejemplo, existen memes, aunque no alcanzan el grado de desarrollo que en los seres humanos. El meme es la memoria constituida por el conjunto de experiencias culturales adquiridas y transmitidas de una generación para otra. El lenguaje es uno de los principales factores que potencializa los memes y a su vez estimula el cerebro. A pesar de nuestra naturaleza egoísta, los memes nos ofre-

cen la posibilidad de mudar artificialmente nuestros padrones de vida y conducta. Según Dawkins, la cultura no es exclusiva del ser humano, pero la memoria y la capacidad de previsión sí.

Somos contruidos como máquinas génicas y cultivados como máquinas mélicas, pero tenemos el poder de rebelarnos contra nuestros criadores. Solamente nosotros en la tierra podemos rebelarnos contra la tiranía de los replicadores egoístas (DAWKINS, 2001, 222)

Para Dawkins la violencia forma parte de la estrategia funcional de la replicación de los genes. Siendo un instinto natural de la vida, no tenemos como neutralizar su pulsión natural, sólo debemos aprender a dirigirla para los objetivos correctos. Una especie de violencia racional. Dawkins, como Lorenz y Wilson no hace distinción entre agresividad y violencia, lo que, una vez más, torna ambas una insoluble amalgama de naturalismo y cultura.

Estas tesis biológicas de la neurociencia revigoran los principios de la biopolítica moderna que se propone gobernar los seres humanos a partir de su naturaleza. El mejor gobierno es el que consigue gobernar los instintos naturales de los otros. En estas tesis vemos revigorar los argumentos clásicos de Hobbes y Spinoza sobre el naturalismo del comportamiento humano. El autómató del siglo XVII ha sido substituido por el paradigma genético, hormonal y neurológico. Todavía se podrían mencionar otros autores de reconocido prestigio en nuestra contemporaneidad como Antonio Damasio cuyos estudios sobre neurociencia vienen adquiriendo amplia resonancia internacional en obras como *El error de Descartes*, o *En busca de Espinosa* (DAMASIO, 1996). Las emociones y sentimientos son regulados por la anatomo-fisiología cerebral (DAMASIO, 2003). Neurotransmisores, sinapsis, hormonas, áreas cerebrales, componen las bases de las emociones y sentimientos (DAMASIO, 1996, p. 36). Establece una cierta taxonomía de las emociones, para mejor comprenderlas, teniendo como base las reacciones neurológicas. Los sentimientos, para Damasio, son informaciones que los seres biológicos son capaces de sentir en las situaciones que viven. El miedo es una información sobre el riesgo, la amenaza, el peligro para el propio ser o sus intereses. La neurociencia permite establecer una arquitectura de nues-

tras emociones y sentimientos con base en el conocimiento del cerebro y su funcionamiento. La violencia se torna un elemento funcional cuya explicación última estaría en la base biológica, que su vez encuentra en el cerebro el enigma de su solución.

LOS DERECHOS HUMANOS COMO POLÍTICA DE LA VIDA

Las contribuciones de la biología y de las neurociencias para el conocimiento del comportamiento humano son innegables. Está fuera de discusión el condicionamiento necesario de la biología sobre la personalidad. Incluso somos permanentemente desafiados a conocer mejor las implicaciones biológicas que están en la raíz de muchas de nuestras decisiones personales. Este será siempre un campo abierto para la investigación. Sin embargo, la cuestión central de este debate es discernir si, como dice Espinosa y subrayan muchos de los neurocientistas contemporáneos: “la libertad es mero desconocimiento de las causas naturales de nuestras acciones”, si el sujeto humano se diluye en el cerebro y su infinidad de combinaciones bioquímicas, si la voluntad y los afectos humanos son resultados determinados por los componentes naturales, en la misma escala que cualquier otra especie animal. En este caso no habría diferencia cualitativa entre las otras especies animales y los humanos, sino una mera diferencia de grado en el desarrollo de la inteligencia natural.

Las tesis naturalistas invierten la distinción clásica entre *zoe* y *bios*. Si para los filósofos griegos la única vida humana digna era la *bios* porque era capaz de crear una vida más allá de la mera vida natural, la racionalidad biopolítica moderna tiende a naturalizar la *bios* y reconducirla al imperio de la *zoe*. El naturalismo biopolítico sumerge la vida humana en la mera vida natural, reduce la *bios* a *zoe*. Una vez transformada la vida humana en mera *zoe*, quedan abiertas las legitimaciones para intervenir de cualquier forma sobre lo humano como mero elemento natural (animal). Este es un primer desafío puesto a la bioética y a los derechos humanos (GARRAFA, 2005). Las posibilidades legales y morales de intervenir de forma abusiva o no sobre la vida humana dependen en

gran parte de los modelos de verdad que se acatan y son dominantes. El punto crítico con el que se confronta nuestro tiempo es el de poder manipular la vida humana con un poder nunca antes conocido y con ello poder derivar ese poder para técnicas de instrumentalización utilitarista o formas de cuidado da vida. Este es un punto epistemológico y político de la encrucijada en que se encuentran posicionados la bioética y los derechos humanos en este momento.

Si continuamos en el actual modelo de mercantilización radical de la vida humana y su reducción a mero objeto biológico, confirmaremos una progresiva negación de la *bios* como espacio de autonomía real, afirmando la *zoe* como única dimensión de vida humana. En este caso, sólo resta implementar políticas de intervención instrumental de carácter biológico, neurocientífico, sobre el comportamiento social de los individuos como una derivación de las estrategias políticas de gobierno. El avance de las neurociencias, así como la genética y la biología molecular, entre otras áreas, han puesto en nuestras manos un poder tecnológico inmenso para intervenir sobre la conducta de los otros a través de su naturaleza biológica. Las cuestiones bioéticas que de ahí se derivan se tornan problemas biopolíticos para los derechos humanos. La cuestión filosófica central que tiende a reducir toda vida humana a mera vida natural (*zoe*) es el marco biopolítico en que se podrán legitimar éticamente las intervenciones sobre la naturaleza humana como algo natural. Por ejemplo, en este paradigma, es posible imaginar a camino un nuevo horizonte eugenésico para cualificar la vida humana (ya no se habla de raza) en sus diversas funciones sociales, lo que justificaría una amplia intervención biopolítica.

Proponemos marcar un punto de fuga del círculo naturalista a partir de los derechos humanos como un discurso de resistencia de la vida. Si la biopolítica se caracteriza por ser una estrategia política para gobernar la vida, hay que pensar una nueva política de la vida en que la vida es el fin último de la política y no el medio instrumental para otros fines.

Si tomamos como punto de referencia la violencia humana, identificamos que el punto de con/fusión que la naturaliza proviene de identificarla con la agresividad. La indistinción conceptual entre agresividad y violencia demarca la incapacidad de diferenciar entre la naturaleza y

lo humano, entre lo que es natural en lo humano y lo que humanamente se construye más allá de la mera naturaleza.

Hay una contradicción oculta en las tesis naturalistas, que es su incapacidad de distinguir entre pulsión natural y creación humana. En parte es comprensible que el acto creador escape a la biología y por ello les parezca inexistente. Pero la mera determinación instintiva deja sin explicar la inconmensurable creación humana, en todos los órdenes. Intentar extraer de causas naturales la nona sinfonía de Bethoven, El Quijote, El Guernica o el mero gusto por contemplar una flor, crea más problemas de los que pretenden explicar la potencia creadora del ser humano a través de una mera causalidad natural. Esta indistinción queda evidente al tratar la violencia como una mera pulsión natural. La violencia es un direccionamiento posible, entre otros, dado a la agresividad. La distinción entre agresividad y violencia permite comprender algunas de las complejidades de ambas realidades. Es posible conceder a la agresividad un carácter natural que la torna una especie de pulsión de la vida, y con ello concordaríamos con la absoluta mayoría de los estudios biológicos y neuro-científicos. Sin embargo, en el ser humano la agresividad, como todas las pulsiones naturales, cuando se presenta é inmediatamente significada con algún sentido, es decir, simbolizada. El sentido no anula la agresividad, pero la simboliza. No es posible negar la agresividad con imperativos morales, pero es inevitable significarla simbólicamente. La pulsión agresiva torna su realidad inevitable, la significación simbólica posibilita dirigirla en uno u otro sentido. Que la agresividad sea una pulsión de la vida no significa que tenga que derivar en violencia.

La violencia es un determinado direccionamiento simbólico de la agresividad para destruir el otro. Lo que caracteriza la violencia es la negación intencional de la alteridad humana. La violencia envuelve dos componentes esenciales, que la diferencian de la mera agresividad, la intencionalidad y la significación simbólica. Ambos aspectos, intencionalidad y simbolismo, no están determinados por la naturaleza sino que advienen del sujeto y de la cultura. Intencionalidad y simbolismo dirigen la agresividad para un objetivo. El ser humano es el único ser vivo conocido que tiene esa potencia (simbólico-intencional) de conducir sus pulsiones naturales. A través de esa potencia adquiere la capacidad

de direccionar su agresividad natural en la forma de motivación para superar dificultades y transformar la pura pulsión agresiva en capacidad agonística para confrontarse con la realidad. La agresividad es una pulsión natural que no podemos negar pero que podemos direccionar. No somos rehenes de las pulsiones, sino que, condicionados por ellas, tenemos la potencia de conducir las. Tal potencia es humana y se desarrolla por creación de la cultura, los valores: la ética y la política. Una vez más retornamos a la propuesta de los clásicos que pensaron la posibilidad de crear una *bios* más allá de la mera *zoe*, sin negar o desconocer la condición natural de cada sujeto.

No somos rehenes de la violencia, sino que tenemos la posibilidad de neutralizarla a través de la construcción simbólica de valores y prácticas en que la alteridad humana sea un fin y no un mero medio. Tal vez nunca estemos libres de la violencia empírica, puntual, coyuntural e incluso histórica. Pero no estamos presos a una violencia natural compulsiva, ya que toda violencia es una forma simbólica de direccionar la agresividad. Por ello somos responsables de las formas de violencia cultural que hemos creado y que nos parecen naturales. Al mismo tiempo poseemos la potencialidad de crear significaciones simbólicas que direccionen la agresividad para formas no violentas de convivencia, así como podemos neutralizar de forma eficiente la violencia existente con valores y prácticas no violentas. Eso nos permite salir del círculo aporético de la violencia biopolítica que nos conduce inexorablemente al autoritarismo político. En la sombra de toda violencia hay un interés creado de destruir el otro. Ese interés es un valor construido que exige responsabilidades de quien lo promueve y posibilita su desconstrucción simbólica más allá de la pura violencia. Esa desconstrucción opera como crítica ética, ya que el reconocimiento del otro como alteridad se torna el criterio ético de cualquier pulsión natural. La alteridad humana se torna la referencia ética para validar la significación simbólica de las pulsiones. La alteridad humana se presenta como dignidad que va más allá de la pura *zoe*.

Frente a la política instrumental sobre la vida, los derechos humanos son desafiados a recrearse como el discurso crítico de la política de la vida con el objetivo de hacer de cada vida humana una alteridad que no puede mero objeto de los dispositivos de control social.

- 1 “διότι δε πολιτικόν ο άνθρωπος ζῶν πασησ μελιτησκαί παντος ἀγέλαιου ζῶν παλλόν δηλον”
- 2 En la versión original: “προς δε τους ομολογουτας μεν τον μετ αρετεσειναι βιον...”
- 3 Foucault expuso esta tesis por primera vez en 1974, en la conferencia *El nacimiento de la medicina social*, que impartió en la Universidad Federal de Rio de Janeiro, donde enunció el término biopolítica (FOUCAULT, 1999).
- 4 Señalamos dos grandes aberturas de investigación actual sobre la biopolítica. Giorgio Agamben ha avanzado sus estudios sobre dos campos dejados por Foucault, el derecho y la teología, mostrando como la vida humana es capturada desde sus orígenes por el derecho y como el concepto de economía política y el gobierno de la sociedad deriva de los debates teológicos sobre la economía trinitaria y el gobierno del mundo. Cf. (AGAMBEN 2008). Otra abertura de investigación biopolítica está presente en la obra de Roberto Esposito sobre la dimensión inmunitaria del paradigma moderno de sociedad. (ESPOSITO, 2006)
- 5 Coincidimos con la observación de Giorgio Agamben sobre la extrañeza que representa que las tesis de Hannah Arendt en su obra *The human condition*, escrita veinte años antes de *La voluntad de saber*, no hayan sido profundizadas ni proseguidas por la propia autora en sus obras posteriores, en especial *The origins of totalitarianism*. Así como a extrañeza de que Foucault haya podido realizar sus pesquisas biopolíticas sin referencias a Arendt. (AGAMBEN, 2002, p. 11-12).
- 6 Derrida dedicó una obra para comentar la relación entre derecho y vida humana propuesta por Benjamin. (DERRIDA, 2007).
- 7 Agamben concuerda con Arendt y Foucault que la modernidad, a través del Estado y del mercado, tornó hegemónica la biopolítica. Sin embargo disiente de ellos al sustentar la tesis de que la excepción es el dispositivo biopolítico original a través del cual el derecho y la política capturan la vida amenazándola con el abandono si no se normatiza a las leyes establecidas y abandonándola como mera vida natural cuando se torna una vida peligrosa o subversiva.
- 8 En este punto seguimos el análisis de ESPOSITO (2006, P. 23-41)
- 9 La problemática de la relación instituyente de la violencia y el derecho es el eje temático del clásico texto de Walter Benjamín, que desde a perspectiva jurídica presenta el debate sobre las consecuencias, fatales, de la violencia inmanente al derecho. BENJAMIN (1986, P. 160-175). En algunos aspectos mantenemos un distanciamiento crítico del naturalismo que Benjamín parece otorgar a la violencia en su relación con el derecho. Sobre este punto remitimos a um estudio anterior (BARTOLOMÉ RUIZ, 2009, P. 83-117).

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *El reino y la gloria: una genealogía de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.

ARISTÓTELES. *Política*. Londres: Oxford University Press, 1967.

ARENDR, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 2010.

BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M.M. A justiça perante uma crítica ética da violência. In: _____. **Justiça e memória**: por uma crítica ética da violência. São Leopoldo: Unisinos, 2009. p. 83-117.

BENJAMIN, Walter. Por uma crítica da violência. In: _____. **Documentos de cultura, documentos de barbárie**. São Paulo: Cultrix, 1986.

DAMÁSIO, Antonio. **O erro de Descartes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. **Em busca de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DAWKINS, Richard. **O gene egoísta**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2001.

DAWKINS, Richard. **The selfish genes**. New York: Oxford University Press, 1989. (*O Gene Egoísta*. Tradução de Geraldo H. M. Florsheim. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2001.)

DAWKINS, Richard. **A grande história da evolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei**. São Paulo: Martin Fontes, 2007.

ESPOSITO, Roberto. **Immunitas**. Protección y negación de la vida. Madrid: Amorrurtu, 2005.

ESPOSITO, Roberto. **Bíos**: biopolítica y filosofía. Buenos Aires: Amorrurtu, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

FOUCAULT, Michel. **Il faut défendre la société** : cours au Collège de France, 1976. Paris: Hautes Études/Gallimard/Seuil, 1997.

FOUCAULT, Michel. **Historia da sexualidade**: vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Securité, territoire, population**. Paris : Gallimard/Seuil, 2004a (*Segurança, Território e População*. São Paulo : Martin Fontes, 2008);

FOUCAULT, Michel. **Naissance de la biopolitique** : cours au College da France, 1977-1978. Paris: Gallimar/Seuil, 2004b.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. São Paulo, 2014.

GARRAFA, Volnei. Reflexões bioéticas sobre ciência, saúde e cidadania. **Revista Bioética**, Brasília, v. 7, n. 1. 1999. Disponível em: <http://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/view/287/426>. Acesso em: 28 jan. 2018.

_____. Inclusão social no contexto político da bioética. **Revista Brasileira de Bioética**, Brasília, v. 1, n. 2, p. 122-132, 2005. Disponível em: <<http://www.bioetica.org/cuadernos/bibliografia/garrafa.pdf>>. Acesso em: 28 jan. 2018.

JUNGES, Roque. O nascimento da bioética e a constituição do biopoder. **Acta Bioethica**, Santiago, v. 17, n. 2, p. 171-178, 2011.

KJELLEN, Rudolph. **Staten somlivsform**. Estocolmo, 1916.

LOCKE, John. **Segundo Tratado do Governo**. Martin Fontes, 2001.

LORENZ, Konrad. **Sobre la agresión**: el pretendido mal. México: Siglo XXI, 1974.

LORENZ, Konrad. **Natural Science of the humans species**. Nova York: Mit Press, 1966.

NANCY, Jean Luc. Note sur le terme de biopolitique. In _____. **La création du monde ou la mondialisation**. Paris :Galilée, 2002.

QUINTANAS, A. Bioética, biopolítica y neoliberalismo. In: QUINTANAS, Ana (Ed.). **El trasfondo biopolítico de la bioética**. Girona: Documenta Universitaria, 2013. p. 97-111.

ROBERTS, Morley. **Bio-politics**: an essay in the physicology, pathology and politics of the social and somatic organism. Londres, 1938.

SCHRAMM, Fermin. R. A moralidade da biotecnociência: a bioética da proteção pode dar conta do impacto real e potencial das biotecnologias sobre a vida e/ou a qualidade de vida das pessoas humanas? In: SCHRAMM, F.R.; REGO, S.; Braz,

M.; PALÁCIOS, M. (Org.) **Bioética**: riscos e proteção. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ / Ed. Fiocruz, 2005.p. 15-28.

SOMIT, Albert (Org). **Biology and politics. Where It Has Been and Where It Is Going (The World of Political Science)**. La Haya, 1976.

THORSON, Thomas Landon. **Biopolitics**. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston, 1970.

UGARTE, Javier Perez (Org.). **La administración de la vida**. Estudios Biopolíticos. Barcelona: Anthropos, 2005.

UEXKÜLL, Jacob von. **Staatsbiologie** : anatomie, physiologie, pathologie des Staates. Berlin, 1920.

WILSON, Edward. **Sociobiología**: una nueva síntesis. Buenos Aires: Ómega, 1975.

Recebido em: 3-11-2017

Aprovado em: 17-9-2018

Castor M. M. Bartolomé Ruiz

Dr, Filosofía. Professor Titular do PPG Filosofia, Unisinos. Coordenador Cátedra Unesco – Unisinos de Direitos Humanos e Violência, Gobierno y Gobernanza. E-mail:

Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNISINOS

Av. Unisinos, 950. Bairro Cristo Rei. São Leopoldo/RS. CEP: 93.022-750

