AUTORES

Agata Pawlowska

TÍTULO

Del biopoder a la reificación de la vida durante la pandemia de covid-19: una crítica a la ideología de la glorificación de la vida frente a su destrucción real

repositorio.lasalle.mx/handle/lasalle/

Vol. 53 No. 144, 2025, ene-jun, pp. 95-108

Logos. Revista de Filosofía

ISSN	DOI
1665-8620	https://doi.org/10.26457/lrf.v53i144.4476
ISSN	Handle
	repositorio.lasalle.mx/handle/lasalle/

ENLACES

repositorio.lasalle.mx/handle/lasalle/

ORCID:

Licencia de Atribución Creative Commons 4.0

CC BY 4.0

Este documento se puede descargar y compartir con otras personas, siempre que se reconozca su autoría.

Repositorio Institucional
REIMS

Universidad La Salle México

Del biopoder a la reificación de la vida durante la pandemia de covid-19: una crítica a la ideología de la glorificación de la vida frente a su destrucción real

From biopower to the reification of life during the COVID-19 pandemic: a critique of the ideology of the glorification of life in the face of its actual destruction

Agata Pawlowska
Universidad Autónoma de Querétaro
ORCID: 0000-0002-2358-7217

Resumen

Este artículo analiza las conceptualizaciones de la vida humana en la tradición del pensamiento filosófico occidental, con el propósito de ofrecer herramientas interpretativas frente a la realidad pandémica del covid-19. Se revisan los paradigmas clásico y moderno sobre la vida para comprender la propuesta biopolítica de Michel Foucault, cuya insuficiencia para explicar la destrucción sistemática de ciertas vidas durante la pandemia se evidencia en el análisis. Para superar estas limitaciones, se propone una perspectiva marxista que desentraña cómo la lógica capitalista reifica las vidas humanas, exponiéndolas a la explotación y destrucción. Esta investigación se centra en una contradicción fundamental de nuestra sociedad: ¿cómo logra el poder, instituido para proteger la vida, legitimar al mismo tiempo su capacidad para administrar la muerte?

Abstract

This article analyzes the conceptualizations of human life in the tradition of Western philosophical thought, aiming to provide interpretative tools in the context of the COVID-19 pandemic. It examines the classical and modern paradigms of life to understand Michel Foucault's biopolitical framework, highlighting its insufficiency in explaining the systematic destruction of some lives during the pandemic. A Marxist perspective to address these shortcomings is proposed, revealing how capitalist logic reifies human life, exposing it to exploitation and destruction. The research centers on a key contradiction in our society: how can power, instituted to protect life, simultaneously legitimize its capacity to administer death?

Palabras clave

Vida, biopolítica, racismo, pandemia de covid-19, fetichismo.

Keywords

Life, biopolitics, racism, covid-19 pandemic, fetishism.

Fecha de recepción: septiembre 2024
Fecha de aceptación: diciembre 2024

Introducción

La pandemia de covid-19 marcó un momento crítico que evidenció cómo las políticas de gestión de la vida pueden derivar en la exposición a la muerte de ciertos sectores sociales. En este contexto, los conceptos de *biopoder* y *biopolítica*, desarrollados por Michel Foucault, ofrecen un marco analítico útil para interpretar esas dinámicas. Sin embargo, las limitaciones de la perspectiva de Foucault, especialmente en su énfasis en el racismo como tecnología de poder, se hacen evidentes al tratar de explicar la destrucción de vidas como las de ancianos, trabajadores esenciales y otras poblaciones vulnerables durante la pandemia.

Para comprender esta problemática, resulta pertinente analizar dos paradigmas filosóficos fundamentales que han moldeado la concepción política de la vida: el paradigma clásico, representado por Aristóteles y Platón, y el paradigma moderno, inaugurado por Thomas Hobbes. Mientras el paradigma clásico prioriza la vida plena (*bios*) como fundamento del orden político, el paradigma moderno desplaza este enfoque hacia la conservación de la vida biológica (*zoé*), al situarla en el centro de las preocupaciones del poder político. Este planteamiento moderno se articula, según Michel Foucault, en torno a dos perspectivas: el poder soberano, entendido como la instancia que "deja vivir," y el biopoder, estructurado en dos dimensiones: la disciplinaria —que se enfoca en los individuos— y la reguladora —orientada a las poblaciones bajo el imperativo de "hacer vivir"—.

Michel Foucault señala que el racismo, en tanto estrategia de biopoder, permite legitimar la exclusión y eliminación de las poblaciones racialmente inferiorizadas desde el supuesto de proteger la salud y la vitalidad del resto de la sociedad. No obstante, sostengo que la pandemia de covid-19 pone en evidencia las limitaciones inherentes a esta teoría. Las muertes desproporcionadas de ancianos, trabajadores esenciales e integrantes de comunidades marginadas evidencian que las dinámicas de exclusión no se explican únicamente a partir de la lógica del racismo. Este artículo propone, por lo tanto,

complementar la perspectiva foucaultiana con las categorías marxistas para profundizar en la comprensión de cómo las vidas individuales de los integrantes de sectores vulnerabilizados son reducidas a meros *objetos*, lo que legitima su destrucción en cuanto *cosas*.

El paradigma político clásico: la vida conforme al bien

El paradigma clásico en torno a la vida encuentra su expresión más emblemática para la tradición filosófica en los textos políticos de Platón y Aristóteles, quienes priorizan el desarrollo de una vida plena —"el buen vivir"— por encima de la mera existencia biológica. Platón afirma que aquellos individuos que, debido a factores como una enfermedad crónica, quedan incapacitados para desempeñar su función en la polis —es decir, llevar una vida significativa en términos biográficos— están condenados a una vida meramente natural, carente de sentido, por lo que "no les resulta provechoso vivir".[1]

Este planteamiento refuerza la primacía de una vida plena, dedicada a la realización de la virtud propia de cada grupo social dentro de la comunidad política, en contraposición a una existencia meramente biológica. De este modo, para Platón, una polis alcanza la justicia cuando los individuos de sus diversos estratos sociales se dedican de manera adecuada a las funciones que les corresponden "por naturaleza", guiados por virtudes como la moderación, la valentía o la sabiduría.[2]

Desde la perspectiva platónica, una organización política justa no solo garantiza la armonía social, sino que también promueve la formación de ciudadanos virtuosos. No obstante, en este modelo, las vidas de quienes son incapaces de cumplir con su vocación son consideradas prescindibles a partir del punto de vista político, al estar desvinculadas del ideal colectivo orientado al bien común.

De manera similar, Aristóteles indica que el fin de la comunidad política es el vivir bien: "No han formado una comunidad solo para vivir, sino para vivir bien".[3] La forma de vida caracterizada por la excelencia, es decir, conforme a la virtud o autárquica de manera individual —libre—, así como contributiva para el colectivo, se encuentra por encima de la satisfacción de las necesidades indispensables para la conservación de la vida: "El ideal de la vida [...] debe rebasar el ámbito propio de la necesidad que implica la subsistencia, pues es la única manera en la que es posible alcanzar la excelencia".[4]

---

1 Platón, *República*, III, 407a (Madrid: Gredos, 2008), 83.

2 Platón, *República*, IV, 433 a-c, 223.

3 Aristóteles, *Política*, III, 9, 1280a 6-7 (Madrid: Gredos, 2008), 175.

4 Elisa de la Peña Ponce de León, *La libertad en Aristóteles* (Ciudad de México: UNAM, 2020), 91-92.

En conclusión, conforme al análisis de Giorgio Agamben,[5] en el modelo aristotélico, la vida natural —entendida como el simple hecho de existir compartido por todos los seres vivos (*zoê*)— permanece confinada a la esfera doméstica (*oikos*), destinada a la reproducción y la satisfacción cíclica de necesidades biológicas. En contraste, el modo de vida distintivamente humano (*bios*), configurado por la libertad, igualdad y pluralidad, y orientado hacia el bien común, encuentra la realización en la esfera política, donde se expresa por medio de acciones y discursos que las acompañan.[6]

En la tradición aristotélica, el *bios*, que en sí mismo constituye una *praxis* —en otras palabras, acción y discurso—, se fundamenta en la exclusión de la vida biológica hacia la esfera privada: el *oikos*, como su condición de posibilidad. En la esfera doméstica, además del goce de estar vivos, prevalece el sometimiento a las exigencias de la preservación de la especie humana, marcada por el movimiento cíclico de la naturaleza, "en el que no existe comienzo ni fin y donde todas las cosas giran en inmutable e inmortal repetición".[7] La *buena vida* es aquella que se libera de la servidumbre característica del proceso biológico vital.

El paradigma político moderno: preservación de la vida

En la filosofía moderna, particularmente en la obra de Thomas Hobbes y la tradición contractualista que la precede, se produce una ruptura con el paradigma clásico que Roberto Esposito identifica como el "giro biopolítico".[8] Este cambio implica una dislocación del paradigma clásico, en el que la preservación y reproducción de la *vida desnuda*, al emplearse el término de Giorgio Agamben en la esfera privada, constituía la condición de posibilidad para la aparición de los ciudadanos como libres, es decir, independientes de los dictados de las necesidades biológicas en la esfera política.

En el pensamiento moderno europeo, dominante a partir del siglo XVII en Occidente, la preservación de la vida (*zoê*), ahora *naturalizada*, se coloca en el centro del horizonte político. Desde esta nueva perspectiva, el significado de la libertad experimenta una transformación, pues deja de referirse, ante todo, a la capacidad de iniciar algo nuevo de manera inesperada en el mundo común, al actuar en concierto con los demás de forma razonada y bajo condiciones de igualdad y pluralidad propias de la esfera política. En su lugar, la

---

[5] Giorgio Agamben, *Homo sacer: El poder soberano y la vida desnuda* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2018), 12.

[6] Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 2011), 205.

[7] Ibíd., 118.

[8] Roberto Esposito, *Inmunidad común: Biopolítica en la época de la pandemia* (Barcelona: Herder, 2023), 23.

libertad se repliega al ámbito privado, en la que adopta una dimensión predominantemente interna, vinculada con la libertad de pensamiento y con la capacidad de elegir entre opciones previamente configuradas.

En su intento por legitimar el poder soberano capaz de mantener la paz en tiempos de guerra o de su constante amenaza, la filosofía política de Hobbes marca el fin de predominio del modelo aristotélico y el inicio de la moderna tradición contractualista. Uno de los rasgos distintivos de este nuevo modelo, relevante para nuestra investigación, es la caracterización del ser humano como individuo impulsado por el instinto de conservación. Tanto para Hobbes como para John Locke, lo que define al ser humano es su deseo de preservar en el ser.[9]

En sintonía con el espíritu de la época, Baruch Spinoza caracteriza al ser humano como *conatus*, un ser que se define por su esfuerzo constante hacia la autoconservación: "El alma [...] se esfuerza por preservar en su ser con una cierta duración indefinida y es consciente de este esfuerzo".[10] Este principio, lejos de ser exclusivo de los humanos, es compartido por todas las cosas, cada una esforzándose, conforme a su naturaleza, a perseverar en su ser.[11]

Hobbes sostiene que los individuos, impulsados por el temor a la muerte violenta,[12] abandonan el estado de naturaleza, en el cual la vida es "solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve". [13] Este temor los lleva a asociarse mediante un pacto social, en el que renuncian o transfieren parte de sus derechos naturales al soberano; por ejemplo, ceden la libertad absoluta de actuar según su propia voluntad. A cambio de su obediencia, el soberano, instituido por la unión de las voluntades individuales, asume el rol del Leviatán, un "dios mortal", que garantiza la seguridad y las condiciones necesarias para la preservación de sus vidas.[14] Así pues, la finalidad esencial del poder soberano es hacer efectivo el derecho fundamental de los individuos: "conservar su propio cuerpo".[15]

---

[9] Norberto Bobbio, "El estado de naturaleza, la sociedad civil y el estado racional", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 28, n.º 110 (1982): 165.

[10] Baruch Spinoza, *Ética* (Madrid: Gredos, 2011), 113.

[11] Spinoza, *Ética*, 112.

[12] Para Hobbes, además del miedo a la muerte, los seres humanos son motivados a superar el estado de naturaleza, caracterizado por la guerra actual o potencial de todos contra todos, por el deseo de disfrutar los bienes que pueden obtener mediante su trabajo. Este impulso se complementa con la capacidad de reflexionar racionalmente sobre las mejores estrategias para abandonar esa condición y establecer un orden que garantice la seguridad y el bienestar colectivo. Thomas Hobbes, *Leviatán: O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (Ciudad de México: FCE, 2012), 102-104.

[13] Ibíd., 103.

[14] Ibíd., 222.

[15] Ibíd., 238.

A pesar de las diferencias,[16] dentro de la misma tradición del pensamiento político contractualista, John Locke sostiene que el estado civil se instituye con el propósito fundamental de preservar la propiedad: "El grande y principal fin que lleva a los hombres a unirse en Estados y a ponerse bajo un gobierno es la preservación de su propiedad".[17] Locke interpreta la propiedad en un sentido amplio, al considerarla como aquello que incluye la vida, la salud y los bienes materiales. En este marco, la vida de cada persona se presenta como su primera y más esencial propiedad que debe preservar conforme a los dictados de la ley natural.

El poder soberano y su prerrogativa de "hacer morir o dejar vivir"

Michel Foucault, en la clase del 17 de marzo de 1976, cuya transcripción se recoge en el libro *Defender la sociedad*, realiza un análisis crítico del paradigma del poder soberano, con particular referencia al modelo hobbesiano. Sin embargo, su enfoque no se centra tanto en los aspectos teóricos del modelo como en su realización práctica. Es decir, en cómo, según Foucault, el poder soberano se articula y ejerce efectivamente en el marco de las relaciones de poder. Foucault describe cómo el poder soberano, tradicionalmente, se define por su capacidad de decidir sobre la vida y la muerte, lo que se expresa en el derecho de "*hacer* morir o *dejar* vivir".[18]

En este contexto, Hobbes aborda la cuestión de la pena capital, al integrar dos derechos aparentemente contradictorios: el del soberano a imponer la muerte y el del condenado a resistirla. Hobbes sostiene que, si la mayoría elige un soberano mediante consenso, los disidentes deben aceptar su autoridad y reconocer sus actos o exponerse al riesgo de ser eliminados por la colectividad; como señala Hobbes, "cualquiera puede eliminarlo sin injusticia".[19] Por consiguiente, el poder soberano instituido con el fin supremo de proteger la vida, también tiene derecho de matar, lo que contradice ese propósito.

Aunque el contrato social otorga al soberano el poder de ejecutar a los criminales, Hobbes deja claro que este poder no elimina el derecho natural del condenado a defenderse, ya que esta prerrogativa es inalienable. "Ningún hombre puede transferir o despojarse de su derecho de protegerse a sí mismo de la muerte [...] aunque un hombre pueda pactar lo siguiente: *si no hago esto o*

---

[16] Véase, Norberto Bobbio, "El modelo iusnaturalista", en *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna*, ed. por Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero (Ciudad de México: FCE, 1986).

[17] John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (Madrid: Alianza, 2022), 159.

[18] Michel Foucault, *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)* (Ciudad México: FCE, 2006), 218 (cursivas propias).

[19] Hobbes, *Leviatán*, 145.

aquello, matadme; no puede pactar esto otro: *si no hago esto o aquello, no resistiré cuando vengáis a matarme*".[20]

David Heyd[21] señala esta contradicción, al argumentar que Hobbes no lleva su razonamiento a la conclusión natural de rechazar la pena de muerte. Según Heyd, esto se debe al compromiso de Hobbes con una soberanía absoluta, ya que considera que limitar el poder soberano sería conceptualmente imposible (*contradictio in adjecto*). Así, su defensa de la pena capital refleja más su insistencia en la autoridad ilimitada del soberano que una coherencia interna en su teoría.

Foucault destaca que el derecho de matar constituye un elemento fundamental en el marco del poder soberano. Al referirse a la tradición del contrato social, subraya que los individuos se reúnen para constituir un soberano cuya principal función es la protección de la vida.[22] Sin embargo, Foucault, en la misma línea de Heyd, identifica una tensión inherente en la argumentación hobbesiana: "¿Puede el soberano reclamar concretamente a sus súbditos el derecho de ejercer sobre ellos el poder de vida y de muerte, es decir, el poder liso y llano de matarlos? ¿La vida no debe estar al margen del contrato, en la medida en que fue el motivo primero, inicial y fundamental de este?".[23]

Lejos de detenerse en debates abstractos, Foucault dirige su atención a cómo estas problemáticas, aunque discutibles en términos de filosofía política, se concretan en mecanismos, técnicas y tecnologías de poder. Este es un aspecto que examinaremos a continuación.

El paradigma moderno de biopoder: disciplina y regularización

Según el análisis foucaultiano, las técnicas de poder basadas en la soberanía, cuyo fundamento se expresa en el derecho de "*hacer* morir o *dejar* vivir", comienzan a declinar a partir del siglo XVIII. Este cambio marca el surgimiento del nuevo imperativo de "*hacer* vivir o *dejar* morir",[24] que se ejerce mediante las estrategias del poder disciplinario, el cual, a partir del siglo XIX, se complementa con el poder regulizador. Las técnicas de intervención dirigidas a optimizar la vida, tanto de los cuerpos individuales como de la "masa viviente" se traducen en disciplina de los primeros y regularización de la segunda. Estas son las dos facetas de lo que Foucault denomina, de manera célebre, como *biopoder* o *biopolítica*, en las que la *zoé* ocupa el centro de las estrategias políti-

[20] Ibíd., 114-115.

[21] David Heyd, "Hobbes on Capital Punishment", *History of Philosophy Quarterly* 8, n.º 2 (1991): 131.

[22] Foucault, *Defender la sociedad*, 219.

[23] Ibíd.

[24] Ibíd., 223.

cas. En ambos casos, se trata de *zoé* y no de *bios*, ya que lo individual es concebido principalmente como aquello que reproduce la *zoé* en tanto entidad abstracta, una "esencia" que determina y organiza sus representaciones individuales, en lugar de *bios*, que es propio de un ser concreto y libre.

El poder disciplinario, enfocado en el control de los cuerpos individuales, opera mediante técnicas como la distribución espacial, la vigilancia y el adiestramiento dentro de instituciones como la escuela, el hospital, el cuartel o el taller. Estas prácticas buscan maximizar la productividad y explotación de los cuerpos. No obstante, con el declive de este modelo en la segunda mitad del siglo XVIII, emerge una nueva tecnología de poder que no sustituye al poder disciplinario, sino que lo transforma y amplía. Estas nuevas estrategias dejan de centrarse exclusivamente en los cuerpos individuales para enfocarse en el ser humano como ser viviente, como especie.[25] Así, el poder que antes se dirigía a la *individuación* pone énfasis en la *masificación* de los seres humanos, tratándolos como una categoría biológica de la especie humana.

El interés central de la biopolítica, como tecnología de poder, reside en la gestión y el control por medio de la estadística de procesos colectivos vinculados con la vida de las poblaciones, tales como la natalidad, la mortalidad y la longevidad. "La biopolítica tiene que ver con la población [...] como problema a la vez científico y político, como problema biológico y problema de poder".[26] De este modo, se distinguen dos etapas clave en el desarrollo del biopoder, marcadas por dos series conceptuales: la primera, "cuerpo-organismo-disciplina-instituciones", que enfatiza la regulación de los cuerpos individuales a través de disciplinas específicas; y la segunda, "población-procesos biológicos-mecanismos regularizadores-Estado", que centra su atención en la gestión de las dinámicas colectivas de la población mediante mecanismos reguladores del Estado.

Después de introducir la categoría de *biopoder*, Foucault plantea una pregunta interesante, análoga al dilema mencionado previamente sobre el desafío del poder soberano al justificar la pena capital. Si resulta problemático legitimar el "dar la muerte" en una sociedad cuyo fin es proteger la vida, se presenta una cuestión igualmente inquietante: ¿cómo un poder cuyo propósito fundamental es "hacer vivir" puede justificar el "dejar morir"?

El racismo como tecnología de biopoder para legitimar el "dejar morir"

Para responder al interrogante: "¿Cómo ejercer el poder de la muerte, cómo ejercer la función de la muerte, en un sistema político centrado en el biopoder?",[27]

[25] Ibíd., 220.
[26] Ibíd., 222.
[27] Ibíd., 230.

Foucault identifica el racismo como una estrategia principal del Estado moderno a partir del auge de la biopolítica. Su primera función consiste en dividir el campo biológico gestionado por el biopoder, estableciendo jerarquías y distinciones entre "razas". Estas divisiones permiten inferiorizar y someter a ciertos grupos, al legitimar su exclusión o eliminación. Así, el racismo introduce una cesura biológica en el ámbito de la vida, y facilita una gestión diferenciada y selectiva de la población.

La segunda función del racismo es establecer una conexión biológica entre la supervivencia de unos y la eliminación de otros, pues justifica que la desaparición de las "razas inferiores" fortalece la vitalidad, pureza y salud de la especie dominante. En este sentido, el racismo traslada la lógica bélica —"para vivir, es necesario que masacres a tus enemigos"—[28] al ámbito biopolítico, para transformarla en un imperativo de eliminación de los "peligros biológicos" —"si quieres vivir, es preciso que el otro muera"—.[29] Por consiguiente, en una sociedad de normalización, el racismo se convierte en la condición que legitima el ejercicio de la muerte por parte del biopoder, siendo indispensable para que el Estado, al operar bajo esta lógica, pueda justificar su función letal como medio para preservar la especie.

Resumiendo, Foucault considera que el dispositivo de racismo desempeña un papel clave dentro del biopoder al cumplir con la "función de muerte", según la cual la supervivencia o el fortalecimiento biológico de una población particular se logra mediante la exclusión, explotación o la eliminación de otras. "El racismo atiende la función de muerte en la economía del biopoder, de acuerdo con el principio de que la muerte de los otros significa el fortalecimiento biológico de uno mismo en tanto miembro de una raza o una población".[30] Este mecanismo se fundamenta en el principio de que la muerte de los "inferiorizados" se traduce en un incremento del vigor y de la pureza de quienes pertenecen al grupo dominante.

Limitaciones de la propuesta foucaultiana

Roberto Esposito sostiene que la propuesta biopolítica elaborada por Michel Foucault, a pesar de haber sido producto de otro momento histórico, sorprende por su capacidad de arrojar luz sobre la pandemia de covid-19: "Todas las intuiciones de Foucault resultan no simplemente acertadas sino superadas por los hechos con una puntualidad desconcertante: medicalización de la sociedad, control de los individuos y de la población, despliegue del poder pastoral de los gobiernos [...] la generalización de los dispositivos inmunitarios".[31]

---

[28] Ibíd., 230-231.

[29] Ibíd., 231.

[30] Ibíd., 233.

[31] Esposito, *Inmunidad común*, 9.

¿En qué acierta, además de lo señalado por Esposito, y en qué aspectos resulta insuficiente la propuesta de Foucault para comprender la realidad pandémica de covid-19? Su mayor contribución radica en establecer un vínculo entre el racismo —entendido como una estrategia de poder— y la capacidad del Estado para exponer a la muerte a determinados grupos sociales. Foucault se refiere a "dar muerte" en el sentido amplio, al abarcar el "hecho de exponer a la muerte, multiplicar el riesgo de muerte de algunos o, sencillamente, la muerte política, la expulsión, el rechazo, etcétera".[32]

En ese sentido, en México, la población indígena tuvo un mayor riesgo de muerte por covid-19. "La pandemia de covid-19 ha resaltado algo que hemos sabido durante mucho tiempo: los pueblos indígenas y las minorías étnicas continúan siendo marginados, y se necesita una acción urgente para abordar las desigualdades de salud que persisten entre los más vulnerables".[33] En Estados Unidos, la comunidad afroamericana y latina experimentaron una incidencia desproporcionadamente alta de contagios por covid-19, además de enfrentar las tasas de mortalidad más elevadas, en comparación con otros grupos demográficos. Este hecho no es ajeno a una historia prolongada de explotación que ha relegado a la mayoría de los miembros de estas comunidades a condiciones de vida precarias.[34]

Sin embargo, no fueron solo las poblaciones étnicamente —epidérmicamente— no blancas, históricamente vulnerabilizadas y marginadas en México y Estados Unidos, quienes vieron sus vidas y salud sacrificadas durante la pandemia. También los ancianos,[35] los trabajadores "esenciales",[36] los prisioneros —grupos que se cruzan con la articulación racista, aunque sin una correspondencia exacta— fueron dispuestos al sacrificio. Estas víctimas de la pandemia evidencian las limitaciones del concepto foucaultiano de racismo como estrategia de legitimación del "dejar morir".

Didier Fassin observa que la teoría de Foucault pasó por alto una dimensión clave de las sociedades contemporáneas: la *biolegitimidad*, entendida como

---

[32] Foucault, *Defender la sociedad*, 231.

[33] Ismael Ibarra-Nava et al., "Ethnic disparities in COVID-19 mortality in Mexico: A cross-sectional study based on national data", *PLoS One* 16, n.º 3 (2021): 8 (la traducción de las citas al español es propia, a menos que se mencione una versión traducida de la fuente en la bibliografía final).

[34] Naomi Zack, *The American Tragedy of COVID: Social and Political Crises of 2020* (Lanham: Rowman and Littlefield, 2020), 45.

[35] Didier Fassin, "The moral economy of life in the pandemic", en *Pandemic Exposures, Economy and Society in the Time of Coronavirus*, ed. por Didier Fassin y Marion Fourcade (Chicago: Hau Books, 2021), 159.

[36] Véase, Agata Pawlowska, "Lo que ocultan las representaciones sísmicas de la pandemia de COVID-19: Una crítica de la ontología dualista desde la perspectiva de la teoría crítica", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n.º 71 (de próxima aparición).

"el reconocimiento de la vida como valor supremo".[37] En lugar de reemplazar al biopoder, la biolegitimidad lo complementa, pues se enfoca en los valores que sustentan el gobierno de los humanos, mientras que el biopoder se ocupa de las tecnologías que normalizan la conducta. Según Fassin, la biolegitimidad constituye la base moral de la biopolítica, y la respuesta global a la pandemia pone de manifiesto su emergencia.

Frente a la insuficiencia de la respuesta de Foucault centrada en el racismo e integrando la categoría de *biolegitimidad* de Fassin, surge nuevamente la pregunta: ¿cómo es posible que un poder que reconoce la vida como valor supremo permita morir o exponga a la muerte a los sectores de población mencionados?

Aunque Fassin señala la discrepancia al afirmar que "una característica distintiva del mundo contemporáneo es la profunda contradicción entre la afirmación ideal de la vida como valor supremo y la observación concreta de la desigual valoración de las vidas",[38] no analiza las razones que originan dicha contradicción entre la ideología que glorifica la vida y las prácticas sistémicas que la destruyen.

Durante la pandemia, el imperativo de trabajar para sostener el ciclo de vida (*zoé*) se convirtió en una amenaza directa para las vidas concretas (*bios*) de los trabajadores "esenciales". Paralelamente, las personas mayores murieron de manera desproporcionada en los asilos, víctimas de las decisiones políticas que las condenaron al abandono y a la muerte. Ni Foucault ni Fassin ofrecen los elementos necesarios para comprender las razones subyacentes a estos hechos. Ante las limitaciones de propuestas de ambos autores para abordar la legitimación de un poder que, instituido para proteger la vida, termina exponiendo a la muerte o dejando morir a ciertos sectores —una realidad que fue particularmente visible durante la pandemia—, considero esclarecedor recurrir a las categorías marxistas.

La vida reificada en la pandemia de covid-19

En las sociedades capitalistas, la *zoé*, entendida como la vida biológica de la especie, se desvincula artificialmente de la vida individual y concreta, al adquirir una autonomía abstracta que se manifiesta principalmente en los cálculos estadísticos de las poblaciones. Este proceso la reduce a una entidad desprovista de vitalidad particular y significativa: "El trabajador [...] de hombre termina convirtiéndose en una actividad abstracta y un vientre".[39]

---

[37] Fassin, "The moral economy", 162.

[38] Ibíd., 171.

[39] Karl Marx, *Manuscritos de París* (Madrid: Gredos, 2014), 177.

En los *Manuscritos de París*, Marx analiza cómo, bajo la lógica del capital, la vida del trabajador se degrada a un estado meramente biológico y animal: "El trabajador es solo bestia de carga, un ganado reducido a las necesidades corporales más estrictas".[40] De esta manera, el *bios*, entendido como la actividad concreta, libre y consciente del ser humano, es reducido a un medio subordinado a la preservación de la *zoé*. En consecuencia, el poder instituido para proteger la vida adquiere legitimidad para "dejar morir" a aquellos cuya vida fue sometida a la animalización. Por ende, siguiendo el análisis de Marx, estas vidas perecen en su condición de animales, bajo un poder que se instituyó para proteger la vida *humana*, por lo que legitima su capacidad mortífera como concerniente a vidas que realmente no se consideran humanas en la práctica cotidiana.

En *El capital*, Marx radicaliza su análisis al demostrar, mediante la noción de fetichización, cómo el *bios* en el capitalismo no solo es reducido a su dimensión animal, sino también transformado en una cosa, reificado, para servir a la dinámica del capital. Así pasamos de *zoé* y *bios* meramente a un objeto. Bajo la lógica de la acumulación del capital, las vidas singulares y concretas —como las de los ancianos, que han dejado de ser explotables, y las de los trabajadores esenciales, sometidos a tasas extremas de explotación— son expuestas a la destrucción, no como personas portadoras de un *bios* particular, tampoco como reproductores de la *zoé*, sino como objetos o, en el caso de trabajadores, *mercancías*[41] capaces de producir más valor de lo que valen. Estas existencias son tratadas como *cosas* cuyo agotamiento o destrucción se justifica bajo los principios del mercado: porque es más barato destruirlas que almacenarlas o porque su eliminación contribuye a regular las relaciones mercantiles, como sucede con el control de precios por medio de la destrucción de los excedentes.

El poder del capital condena a morir a quienes ya considera "muertos en vida": aquellos cuya reificación ha llegado a su culminación. Los ancianos —abandonados en asilos donde el capital ya no puede "chupar trabajo vivo"—[42] y los trabajadores esenciales —sometidos a explotación extrema, contagio y muerte— son tratados como cosas reemplazables. Su destrucción se legitima por su condición de mercancías, fácilmente sustituidas por miembros del *ejército industrial de reserva*, siempre dispuestos a ocupar su lugar y, eventualmente, a perecer en las mismas condiciones. La única forma de romper con esta lógica destructiva radica en la abolición de los fundamentos de la sociedad actual, cuando los seres humanos, como agentes, materialicemos finalmente la vida en su plenitud.

---

[40] Ibíd., 183.

[41] Karl Marx, *El capital* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2010), 88.

[42] Ibíd., 280.

Conclusiones

El análisis del impacto de la pandemia de covid-19 desde una perspectiva biopolítica y marxista revela una contradicción central en las sociedades contemporáneas: la coexistencia de la glorificación de la vida como valor supremo con la sistemática destrucción de ciertas vidas. Las insuficiencias del marco foucaultiano para abordar la exposición a la muerte de sectores sociales específicos, como ancianos, trabajadores esenciales y poblaciones marginadas, demuestran la necesidad de complementar esta perspectiva con una crítica marxista que desentrañe cómo la lógica del capital cosifica la vida.

Mientras que el marco foucaultiano identifica el racismo como una tecnología fundamental para justificar el "dejar morir", los casos de trabajadores esenciales, ancianos y otros sectores vulnerables evidencian que la lógica capitalista, al reificar las vidas, opera en una relación de intersección, pero no de coincidencia total con el racismo. La cosificación legitima la exposición de ciertos grupos a la destrucción como parte de una sociedad regida por lo que Marx denomina "el movimiento infatigable de la obtención de ganancias",[43] a cuyo servicio se encuentran los grandes capitalistas, también reificados en su papel social del *capital personificado.*

Agradecimientos

Extiendo mi sincero agradecimiento al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (Conahcyt) de México por financiar este trabajo de investigación.

Fuentes de financiación

Este artículo fue desarrollado en el marco del proyecto de investigación con el código I1200/331/2023, titulado "Prácticas de exclusión y mercantilización de la salud en México durante la pandemia de covid-19: un análisis de la violencia neoliberal a partir de la teoría crítica desde las Américas", financiado por el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología (Conahcyt).

Bibliografía citada

Agamben, Giorgio. *Homo sacer: El poder soberano y la vida desnuda.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2018.

Arendt, Hannah. *La condición humana.* Barcelona: Paidós, 2011.

Aristóteles. *Política.* Madrid: Gredos, 2008.

Bobbio, Norberto. "El estado de naturaleza, la sociedad civil y el estado racional". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 28, n.º 110 (1982): 157-198.

[43] Ibíd., 187.

— "El modelo iusnaturalista". En *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna.* Editado por Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
De la Peña Ponce de León, Elisa. *La libertad en Aristóteles.* Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2020.
Esposito, Roberto. *Inmunidad común: Biopolítica en la época de la pandemia.* Barcelona: Herder, 2023.
Fassin, Didier. "The moral economy of life in the pandemic". En *Pandemic Exposures, Economy and Society in the Time of Coronavirus*, 155-175. Editado por Didier Fassin y Marion Fourcade. Chicago: Hau Books, 2021.
Foucault, Michel. *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976).* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
Heyd, David. "Hobbes on capital punishment". *History of Philosophy Quarterly* 8, n.º 2 (1991): 119-134. http://www.jstor.org/stable/27743969
Hobbes, Thomas. *Leviatán: O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil.* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
Ibarra-Nava, Ismael, Kathia G. Flores-Rodríguez, Violeta Ruiz-Herrera, Hilda C. Ochoa-Bayona, Alfonso Salinas-Zertuche, Magaly Padilla-Orozco y Raul G. Salazar-Montalvo. "Ethnic disparities in COVID-19 mortality in Mexico: A cross-sectional study based on national data". *PLoS One* 16, n.º 3 (2021): 1-10. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0239168
Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil.* Madrid: Alianza, 2022.
Marx, Karl. *El capital.* Ciudad de México: Siglo XXI, 2010.
— *Manuscritos de París.* Madrid: Gredos, 2014.
Pawlowska, Agata. "Lo que ocultan las representaciones sísmicas de la pandemia de covid-19: Una crítica de la ontología dualista desde la perspectiva de la teoría crítica". *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n.º 71, (de próxima aparición). https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.71.1423
Platón. *República.* Madrid: Gredos, 2008.
Spinoza, Baruch. *Ética.* Madrid: Gredos, 2011.
Zack, Naomi. *The American Tragedy of COVID: Social and Political Crises of 2020.* Lanham: Rowman and Littlefield, 2020.