

MICHEL FOUCAULT

DEFENDER
LA SOCIEDAD

Curso en el Collège de France
(1975-1976)

Edición establecida bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana por Mauro Bertani y Alessandro Fontana en el marco de la Association pour le Centre Michel Foucault



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - PERÚ — VENEZUELA

Primera edición en francés, 1997
Primera edición en español, 2000
Segunda reimpresión, 2001

Esta obra ha sido publicada con el apoyo
del Ministerio de la Cultura de Francia.

Título original: *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976*
ISBN de la edición original: 2-02-023169-7
© Seuil/Gallimard, 1997

D.R. © 2000, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S. A.
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires, Argentina
e-mail: fondo@fce.com.ar
Av. Picacho Ajusco 227; Delegación Tlalpan; 14200 Mexico D. F.

ISBN: 950-557-286-7

Fotocopiar libros está penado por la ley. Prohibida su reproducción
total o parcial por cualquier medio de impresión digital, en forma
idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro
idioma, sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA - *PRINTED IN ARGENTINA*
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Clase del 17 de marzo de 1976

Del poder de soberanía al poder sobre la vida — Hacer vivir y dejar morir — Del hombre/cuerpo al hombre/especie: nacimiento del biopoder — Campos de aplicación del biopoder — La población — De la muerte, y de la de Franco en particular — Articulaciones de la disciplina y la regulación: la ciudad obrera, la sexualidad, la norma — Biopoder y racismo — Funciones y ámbitos de aplicación del racismo — El nazismo — El socialismo.

DEBO TRATAR de terminar, de cerrar un poco lo que dije este año. Intenté plantear en parte el problema de la guerra, considerada como grilla de inteligibilidad de los procesos históricos. Me parecía que en su inicio, y prácticamente aún durante todo el siglo XVIII, esa guerra se había concebido como guerra de razas. Lo que quise reconstruir fue un poco la historia de ésta. Y la vez pasada intenté mostrarles cómo la noción misma de guerra había sido, finalmente, eliminada del análisis histórico por el principio de la universalidad nacional.* Hoy me gustaría mostrarles que el tema de la raza no va a desaparecer, sino que se retomará en algo totalmente distinto que es el racismo de Estado. Por eso querría contarles ahora el nacimiento de ese racismo de Estado, o al menos hacerles un cuadro de situación.

Me parece que uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX fue y es lo que podríamos llamar la consideración de la vida por parte del poder; por decirlo de algún modo, un ejercicio del poder sobre el hombre en cuanto ser viviente, una especie de estatización de lo biológico o, al menos, cierta tendencia conducente a lo que podría denominarse la estatización de lo biológico. Creo que, para poder comprender lo ocurrido, podemos referirnos a lo que era la teoría clásica de la soberanía, que en definitiva nos sirvió de fondo, de marco para todos esos análisis sobre la guerra, las razas, etcétera. Como saben, el derecho de vida y de muerte era uno de los atributos fundamentales de la teoría clásica de la soberanía.

* En el manuscrito, la frase prosigue: después de “nacional”, “en la época de la Revolución”.

Ahora bien, ese derecho es un derecho extraño, y lo es ya en el plano teórico; en efecto, ¿qué significa tener un derecho de vida y de muerte? En cierto sentido, decir que el soberano tiene derecho de vida y de muerte significa, en el fondo, que puede hacer morir y dejar vivir; en todo caso, que la vida y la muerte no son esos fenómenos naturales, inmediatos, en cierto modo originarios o radicales, que están fuera del campo del poder político. Si ahondamos un poco y llegamos, por decirlo así, hasta la paradoja, en el fondo quiere decir que, frente al poder, el súbdito no está, por pleno derecho, ni vivo ni muerto. Desde el punto de vista de la vida y la muerte, es neutro, y corresponde simplemente a la decisión del soberano que el súbdito tenga derecho a estar vivo o, eventualmente, a estar muerto. En todo caso, la vida y la muerte de los súbditos sólo se convierten en derechos por efecto de la voluntad soberana. Ésa es, por decirlo de algún modo, la paradoja teórica. Paradoja teórica que debe completarse, desde luego, con una especie de desequilibrio práctico. ¿Qué quiere decir, en realidad, el derecho de vida y de muerte? No, desde luego, que el soberano pueda hacer vivir como puede hacer morir. El derecho de vida y de muerte sólo se ejerce de una manera desequilibrada, siempre del lado de la muerte. El efecto del poder soberano sobre la vida sólo se ejerce a partir del momento en que el soberano puede matar. En definitiva, el derecho de matar posee efectivamente en sí mismo la esencia misma de ese derecho de vida y de muerte: en el momento en que puede matar, el soberano ejerce su derecho sobre la vida. Se trata, fundamentalmente, de un derecho de la espada. No hay en él, por lo tanto, una simetría real. No es el derecho de hacer morir o hacer vivir. No es tampoco el derecho de dejar vivir y dejar morir. Es el derecho de hacer morir o dejar vivir. Lo cual, desde luego, introduce una disimetría clamorosa.

Y yo creo que, justamente, una de las transformaciones más masivas del derecho político del siglo XIX consistió, no digo exactamente en sustituir, pero sí en completar ese viejo derecho de soberanía —hacer morir o dejar vivir— con un nuevo derecho, que no borraría el primero pero lo penetraría, lo atravesaría, lo modificaría y sería un derecho o, mejor, un poder exactamente inverso: poder de *hacer* vivir y *dejar* morir. El derecho de soberanía es, entonces, el de hacer morir o dejar vivir. Y luego se instala el nuevo derecho: el de hacer vivir y dejar morir.

Esta transformación no se produjo de una vez, desde luego. Podemos seguirla en la teoría del derecho (pero en esto voy a ir a toda velocidad). Podrán ver que ya los juristas del siglo XVII y, sobre todo, del siglo XVIII planteaban esta cuestión con respecto al derecho de vida y muerte. Cuando los juristas dicen: cuando se contrata, en el nivel del contrato social, vale decir, cuando los individuos se reúnen para constituir un

soberano, para delegar a un soberano un poder absoluto sobre ellos, ¿por qué lo hacen? Lo hacen porque se sienten apremiados por el peligro o la necesidad. Lo hacen, por consiguiente, para proteger su vida. Constituyen un soberano para poder vivir. ¿Y puede la vida, en esa medida, incluirse, efectivamente, entre los derechos del soberano? ¿Acaso no es ella la que funda esos derechos? ¿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 éste? Todo esto corresponde a una discusión de filosofía política que podemos dejar a un lado pero que muestra con claridad cómo comienza a problematizarse la cuestión de la vida en el campo del pensamiento político, del análisis del poder político. En realidad, me gustaría seguir la transformación, no en el nivel de la teoría política sino más bien en el de los mecanismos, las técnicas, las tecnologías de poder. Volvemos, entonces, a cosas familiares: puesto que en los siglos XVII y XVIII constatamos la aparición de las técnicas de poder que se centraban esencialmente en el cuerpo, el cuerpo individual. Todos esos procedimientos mediante los cuales se aseguraba la distribución espacial de los cuerpos individuales (su separación, su alineamiento, su puesta en serie y bajo vigilancia) y la organización, a su alrededor, de todo un campo de visibilidad. Se trataba también de las técnicas por las que esos cuerpos quedaban bajo supervisión y se intentaba incrementar su fuerza útil mediante el ejercicio, el adiestramiento, etcétera. Asimismo, las técnicas de racionalización y economía estricta de un poder que debía ejercerse, de la manera menos costosa posible, a través de todo un sistema de vigilancia, jerarquías, inspecciones, escrituras, informes: toda la tecnología que podemos llamar tecnología disciplinaria del trabajo, que se introduce desde fines del siglo XVII y durante el siglo XVIII.¹

Ahora bien, me parece que durante la segunda mitad del siglo XVIII vemos aparecer algo nuevo, que es otra tecnología de poder, esta vez no disciplinaria. Una tecnología de poder que no excluye la primera, que no excluye la técnica disciplinaria sino que la engloba, la integra, la modifica parcialmente y, sobre todo, que la utilizará implantándose en cierto modo en ella, incrustándose, efectivamente, gracias a esta técnica disciplinaria previa. Esta nueva técnica no suprime la técnica disciplinaria, simplemente porque es de otro nivel, de otra escala, tiene otra superficie de sustentación y se vale de instrumentos completamente distintos.

¹ Sobre la cuestión de la tecnología disciplinaria, véase *Surveiller et Punir*, ob. cit.

A diferencia de la disciplina, que se dirige al cuerpo, esta nueva técnica de poder no disciplinario se aplica a la vida de los hombres e, incluso, se destina, por así decirlo, no al hombre/cuerpo sino al hombre vivo, al hombre ser viviente; en el límite, si lo prefieren, al hombre/especie. Más precisamente, diría lo siguiente: la disciplina trata de regir la multiplicidad de los hombres en la medida en que esa multiplicidad puede y debe resolverse en cuerpos individuales que hay que vigilar, adiestrar, utilizar y, eventualmente, castigar. Además, la nueva tecnología introducida está destinada a la multiplicidad de los hombres, pero no en cuanto se resumen en cuerpos sino en la medida en que forma, al contrario, una masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etcétera. Por lo tanto, tras un primer ejercicio del poder sobre el cuerpo que se produce en el modo de la individualización, tenemos un segundo ejercicio que no es individualizador sino masificador, por decirlo así, que no se dirige al hombre/cuerpo sino al hombre-especie. Luego de la *anatomo-política* del cuerpo humano, introducida durante el siglo XVIII, vemos aparecer, a finales de éste, algo que ya no es esa *anatomo-política* sino lo que yo llamaría una *biopolítica* de la especie humana.

¿Cuál es el interés central en esa nueva tecnología del poder, esa biopolítica, ese biopoder que está estableciéndose? Hace un momento lo señalaba en dos palabras: se trata de un conjunto de procesos como la proporción de los nacimientos y las defunciones, la tasa de reproducción, la fecundidad de una población, etcétera. Estos procesos de natalidad, mortalidad y longevidad constituyeron, a mi entender, justamente en la segunda mitad del siglo XVIII y en conexión con toda una masa de problemas económicos y políticos (a los que no me voy a referir ahora), los primeros objetos de saber y los primeros blancos de control de esa biopolítica. En ese momento, en todo caso, se pone en práctica la medición estadística de esos fenómenos con las primeras demografías. Es la observación de los procedimientos más o menos espontáneos o más o menos concertados que se ponían efectivamente en práctica entre la población con respecto a la natalidad; en síntesis, si lo prefieren, el señalamiento de los fenómenos de control de los nacimientos tal como se practicaban en el siglo XVIII. Fue también el esbozo de una política en favor de la natalidad o, en todo caso, de esquemas de intervención en los fenómenos globales de la natalidad. En esta biopolítica no se trata, simplemente, del problema de la fecundidad. Se trata también del problema de la morbilidad, ya no sencillamente, como había sucedido hasta entonces, en el plano de las famosas epidemias cuya amenaza había atormentado a tal punto a los poderes políticos desde el fondo de la Edad Media (esas famosas epidemias que eran dramas temporarios de la

muerte multiplicada, la muerte que era inminente para todos). En ese momento, a fines del siglo XVIII, no se trata de esas epidemias sino de algo distinto: en líneas generales, lo que podríamos llamar las endemias, es decir, la forma, la naturaleza, la extensión, la duración, la intensidad de las enfermedades reinantes en una población. Enfermedades más o menos difíciles de extirpar y que no se consideran, como las epidemias, en concepto de causas de muerte más frecuente sino como factores permanentes —y así se las trata— de sustracción de fuerzas, disminución del tiempo de trabajo, reducción de las energías, costos económicos, tanto por lo que deja de producirse como por los cuidados que pueden requerir. En suma, la enfermedad como fenómeno de población: ya no como la muerte que se abate brutalmente sobre la vida —la epidemia— sino como la muerte permanente, que se desliza en la vida, la carcome constantemente, la disminuye y la debilita.

Ésos son los fenómenos que a fines del siglo XVIII se empiezan a tener en cuenta y que conducen a la introducción de una medicina que ahora va a tener la función crucial de la higiene pública, con organismos de coordinación de los cuidados médicos, de centralización de la información, de normalización del saber, y que adopta también el aspecto de una campaña de aprendizaje de la higiene y medicalización de la población. Por tanto, problemas de la reproducción, de la natalidad y también el de la morbilidad. El otro campo de intervención de la biopolítica va a ser todo un conjunto de fenómenos, de los cuales algunos son universales y otros accidentales pero que, por una parte, nunca pueden comprimirse por entero, aunque sean accidentales, y que también entrañan consecuencias análogas de incapacidad, marginación de los individuos, neutralización, etcétera. Se tratará del problema de la vejez, muy importante desde principios del siglo XIX (en el momento de la industrialización), del individuo que, por consiguiente, queda fuera del campo de capacidad, de actividad. Y, por otra parte, los accidentes, la invalidez, las diversas anomalías. En relación con estos fenómenos, la biopolítica va a introducir no sólo instituciones asistenciales (que existían desde mucho tiempo atrás) sino mecanismos mucho más sutiles, económicamente mucho más racionales que la asistencia a granel, a la vez masiva y con lagunas, que estaba esencialmente asociada a la Iglesia. Vamos a ver mecanismos más sutiles, más racionales, de seguros, de ahorro individual y colectivo, de seguridad, etcétera.²

² Sobre todas estas cuestiones, véase el curso en el Collège de France del ciclo lectivo 1973-1974, *Le Pouvoir psychiatrique*, de próxima aparición.

Por fin, último ámbito (enumero los principales o, en todo caso, los que aparecieron entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX; después habrá muchos otros): consideración de las relaciones entre la especie humana, los seres humanos como especie, como seres vivientes, y su medio, su medio de existencia, ya se trate de los efectos en bruto del medio geográfico, climático e hidrográfico; los problemas, por ejemplo, de los pantanos, las epidemias ligadas a la presencia de terrenos pantanosos durante toda la primera mitad del siglo XIX. También el problema de un medio que no es natural y tiene efectos de contragolpe sobre la población; un medio que ha sido creado por ella. Ése será, esencialmente, el problema de la ciudad. Simplemente les señalo algunos puntos a partir de los cuales se constituyó esa biopolítica, algunas de sus prácticas y sus primeros ámbitos de intervención, saber y poder a la vez: la biopolítica va a extraer su saber y definir el campo de intervención de su poder en la natalidad, la morbilidad, las diversas incapacidades biológicas, los efectos del medio.

Ahora bien, creo que en todo eso hay una serie de cosas que son importantes. La primera sería la siguiente: la aparición de un elemento —iba a decir un personaje— nuevo, que en el fondo no conocen ni la teoría del derecho ni la práctica disciplinaria. La teoría del derecho, en el fondo, no conocía más que al individuo y la sociedad: el individuo contratante y el cuerpo social que se había constituido en virtud del contrato voluntario o implícito de los individuos. Las disciplinas, por su parte, tenían relación práctica con el individuo y su cuerpo. La nueva tecnología de poder no tiene que vérselas exactamente con la sociedad (o, en fin, con el cuerpo social tal como lo definen los juristas); tampoco con el individuo/cuerpo. Se trata de un nuevo cuerpo: cuerpo múltiple, cuerpo de muchas cabezas, si no infinito, al menos necesariamente innumerable. Es la idea de *población*. La biopolítica tiene que ver con la población, y ésta como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y problema de poder, creo que aparece en ese momento.

En segundo lugar, también es importante —al margen de la aparición de ese elemento que es la población— la naturaleza de los fenómenos que se toman en cuenta. Como pueden ver, son fenómenos colectivos, que sólo se manifiestan en sus efectos económicos y políticos y se vuelven pertinentes en el nivel mismo de las masas. Son fenómenos aleatorios e imprevisibles si se los toma en sí mismos, individualmente, pero que en el nivel colectivo exhiben constantes que es fácil, o en todo caso posible, establecer. Y por último, son fenómenos que se desarrollan esencialmente en la duración, que deben considerarse en un límite de tiempo más o menos largo; son fenómenos de serie. La biopolítica

abordará, en suma, los acontecimientos aleatorios que se producen en una población tomada en su duración.

A partir de ahí —tercer aspecto que me parece importante—, esta tecnología de poder, esta biopolítica, va a introducir mecanismos que tienen una serie de funciones muy diferentes de las correspondientes a los mecanismos disciplinarios. En los mecanismos introducidos por la política, el interés estará en principio, desde luego, en las previsiones, las estimaciones estadísticas, las mediciones globales; se tratará, igualmente, no de modificar tal o cual fenómeno en particular, no a tal o cual individuo en tanto que lo es, sino, en esencia, de intervenir en el nivel de las determinaciones de esos fenómenos generales, esos fenómenos en lo que tienen de global. Será preciso modificar y bajar la morbilidad; habrá que alargar la vida; habrá que estimular la natalidad. Y se trata, sobre todo, de establecer mecanismos reguladores que, en esa población global con su campo aleatorio, puedan fijar un equilibrio, mantener un promedio, establecer una especie de homeostasis, asegurar compensaciones; en síntesis, de instalar mecanismos de seguridad alrededor de ese carácter aleatorio que es inherente a una población de seres vivos; optimizar, si ustedes quieren, un estado de vida: mecanismos, podrán advertirlo, como los disciplinarios, destinados en suma a maximizar fuerzas y a extraerlas, pero que recorren caminos enteramente diferentes. Puesto que aquí, a diferencia de las disciplinas, no se trata de un adiestramiento individual efectuado mediante un trabajo sobre el cuerpo mismo. No se trata, en absoluto, de conectarse a un cuerpo individual, como lo hace la disciplina. No se trata en modo alguno, por consiguiente, de tomar al individuo en el nivel del detalle sino, al contrario, de actuar mediante mecanismos globales de tal manera que se obtengan estados globales de equilibrio y regularidad; en síntesis, de tomar en cuenta la vida, los procesos biológicos del hombre/especie y asegurar en ellos no una disciplina sino una regularización.³

Más acá, por lo tanto, de ese gran poder absoluto, dramático, sombrío que era el poder de la soberanía, y que consistía en poder hacer morir, he aquí que, con la tecnología del biopoder, la tecnología del poder sobre la población como tal, sobre el hombre como ser viviente, aparece ahora un poder continuo, sabio, que es el poder de *hacer vivir*. La soberanía hacía morir y dejaba vivir. Y resulta que ahora aparece un poder que yo llamaría de *regularización* y que consiste, al contrario, en hacer vivir y dejar morir.

³ M. Foucault volverá a todos estos mecanismos, sobre todo en los cursos en el Collège de France, ciclo lectivo 1977-1978, *Sécurité, Territoire et Population*, y 1978-1979, *Naissance de la biopolitique*.

Creo que la manifestación de ese poder aparece concretamente en la famosa descalificación progresiva de la muerte, que los sociólogos y los historiadores abordaron con tanta frecuencia. Todo el mundo sabe, sobre todo gracias a una serie de estudios recientes, que la gran ritualización pública de la muerte ha desaparecido, o en todo caso se ha borrado gradualmente, desde fines del siglo XVIII hasta hoy. A punto tal que ahora la muerte -al dejar de ser una de las ceremonias brillantes en las que participaban los individuos, la familia, el grupo, casi la sociedad entera— se ha convertido, al contrario, en lo que se oculta; se convirtió en la cosa más privada y vergonzosa (y, en el límite, el tabú recae hoy menos sobre el sexo que sobre la muerte). Ahora bien, yo creo que la razón por la cual la muerte se convirtió, en efecto, en algo que se oculta, no está en una especie de desplazamiento de la angustia o de modificación de los mecanismos represivos. Radica en una transformación de las tecnologías de poder. Lo que antaño (y esto hasta fines del siglo XVIII) daba su brillo a la muerte, lo que le imponía su tan elevada ritualización, era el hecho de que fuera la manifestación del tránsito de un poder a otro. La muerte era el momento en que se pasaba de un poder, que era el del soberano de aquí abajo, a otro, que era el del soberano del más allá. Se pasaba de una instancia de juicio a otra, de un derecho civil o público de vida y de muerte a un derecho que era el de la vida o de la condenación eternas. Tránsito de un poder a otro. La muerte era también una transmisión del poder del agonizante, poder que se transmitía a quienes lo sobrevivían: últimas palabras, últimas recomendaciones, última voluntad, testamentos, etcétera. Se trataba de fenómenos de poder que se ritualizaban de ese modo.

Ahora bien, cuando el poder es cada vez menos el derecho de hacer morir y cada vez más el derecho de intervenir para hacer vivir, sobre la manera de vivir y sobre el *cómo* de la vida, a partir del momento, entonces, en que el poder interviene sobre todo en ese nivel para realzar la vida, controlar sus accidentes, sus riesgos, sus deficiencias, entonces la muerte, como final de la vida, es evidentemente el término, el límite, el extremo del poder. Está afuera con respecto a éste: al margen de su influencia, y sobre ella, el poder sólo tendrá un ascendiente general, global, estadístico. El influjo del poder no se ejerce sobre la muerte sino sobre la mortalidad. Y en esa medida, es muy lógico que la muerte, ahora, esté del lado de lo privado, de lo más privado. Mientras que, en el derecho de soberanía, era el punto en que resplandecía, de la manera más patente, el absoluto poder del soberano, ahora va a ser, al contrario, el momento en que el individuo escapa a todo poder, vuelve a sí mismo y se repliega, en cierto modo, en

su parte más privada. El poder ya no conoce la muerte. En sentido estricto, la abandona.*

Para simbolizar todo esto, tomemos la muerte de Franco, que es un acontecimiento, de todos modos, muy pero muy interesante por los valores simbólicos que pone en juego, dado que muere quien ejerció el derecho soberano de vida y de muerte con el salvajismo que ustedes conocen, el más sangriento de los dictadores, que durante cuarenta años hizo reinar de manera absoluta el derecho soberano de vida y de muerte y que, en el momento en que va a morir, entra en esa especie de nuevo campo del poder sobre la vida que consiste no sólo en ordenarla, no sólo en hacer vivir sino, en definitiva, en hacer vivir al individuo aun más allá de su muerte. Y mediante un poder que no es simplemente proeza científica sino ejercicio efectivo de ese biopoder político que se introdujo en el siglo XIX, se hace vivir tan bien a la gente que se llega incluso a mantenerlos vivos en el momento mismo en que, biológicamente, deberían estar muertos desde mucho tiempo atrás. De tal modo, quien había ejercido el poder absoluto de vida y de muerte sobre centenares de miles de personas cayó bajo el peso de un poder que ordenaba tan bien la vida y miraba tan poco la muerte que ni siquiera había advertido que ya estaba muerto y se lo hacía vivir tras su deceso. Creo que el choque entre esos dos sistemas de poder, el de la soberanía sobre la muerte y el de la regularización de la vida, está simbolizado en ese pequeño y gozoso acontecimiento.

Ahora querría retomar la comparación entre la tecnología regularizadora de la vida y la tecnología disciplinaria del cuerpo de la que les hablaba hace un rato. Desde el siglo XVIII (o, en todo caso, desde fines del siglo XVIII) tenemos, entonces, dos tecnologías de poder que se introducen con cierto desfase cronológico y que están superpuestas. Una técnica que es disciplinaria: está centrada en el cuerpo, produce efectos individualizadores, manipula el cuerpo como foco de fuerzas que hay que hacer útiles y dóciles a la vez. Y, por otro lado, tenemos una tecnología que no se centra en el cuerpo sino en la vida; una tecnología que reagrupa los efectos de masas propios de una población, que procura controlar la serie de acontecimientos riesgosos que pueden producirse en una masa viviente; una tecnología que procura controlar (y eventualmente modificar) su probabilidad o, en todo caso, compensar sus efectos. Es una tecnología, en consecuencia, que aspira, no por medio del adiestramiento individual sino del equilibrio global, a algo así como una

* En el original, la frase es “le pouvoir laisse tomber la mort”; literalmente, “el poder deja caer la muerte” (N. del T.).

homeostasis: la seguridad del conjunto con respecto a sus peligros internos. Por tanto, una tecnología de adiestramiento opuesta a o distinta de una tecnología de seguridad; una tecnología disciplinaria que se distingue de una tecnología aseguradora o regularizadora; una tecnología que sin duda es, en ambos casos, tecnología del cuerpo, pero en uno de ellos se trata de una tecnología en que el cuerpo se individualiza como organismo dotado de capacidades, y en el otro, de una tecnología en que los cuerpos se reubican en los procesos biológicos de conjunto.

Podríamos decir esto: todo sucedió como si el poder, que tenía la soberanía como modalidad y esquema organizativo, se hubiera demostrado inoperante para regir el cuerpo económico y político de una sociedad en vías de explosión demográfica e industrialización a la vez. De manera que muchas cosas escapaban a la vieja mecánica del poder de soberanía, tanto por arriba como por abajo, en el nivel del detalle y en el de la masa. Para recuperar el detalle se produjo una primera adaptación: adaptación de los mecanismos de poder al cuerpo individual, con vigilancia y adiestramiento; eso fue la disciplina. Se trató, desde luego, de la adaptación más fácil, la más cómoda de realizar. Por eso fue la más temprana —en el siglo XVII y principios del XVIII— en un nivel local, en formas intuitivas, empíricas, fraccionadas, y en el marco limitado de instituciones como la escuela, el hospital, el cuartel, el taller, etcétera. Y a continuación, a fines del siglo XVIII, tenemos una segunda adaptación, a los fenómenos globales, los fenómenos de población, con los procesos biológicos o biosociológicos de las masas humanas. Adaptación mucho más difícil porque implicaba, desde luego, órganos complejos de coordinación y centralización.

Tenemos, por lo tanto, dos series: la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones; y la serie población-procesos biológicos-mecanismos regularizadores*-Estado. Un conjunto orgánico institucional: la *organo-disciplina* de la institución, por decirlo así, y, por otro lado, un conjunto biológico y estatal: la biorregulación por el Estado. No quiero asignar un carácter absoluto a esta oposición entre Estado e institución, porque las disciplinas siempre tienden, de hecho, a desbordar el marco institucional y local donde están contenidas. Además, adoptan con facilidad una dimensión estatal en ciertos aparatos como la policía, por ejemplo, que es a la vez un aparato de disciplina y de Estado (lo que prueba que la disciplina no siempre es institucional). De la misma forma, encontramos en el nivel estatal, desde luego, las grandes regulaciones globales que proliferaron a lo largo del siglo XIX, pero también por debajo de ese nivel, con

* En el manuscrito, “aseguradores” en lugar de “regularizadores”.

toda una serie de instituciones subestatales como las instituciones médicas, las cajas de socorros mutuos, los seguros, etcétera. Ésa es la primera observación que querría hacer.

Por otra parte, esos dos conjuntos de mecanismos, uno disciplinario y el otro regularizador, no son del mismo nivel. Lo cual les permite, precisamente, no excluirse y poder articularse uno sobre el otro. Inclusive, podemos decir que, en la mayoría de los casos, los mecanismos disciplinarios de poder y los mecanismos regularizadores de poder, los primeros sobre el cuerpo y los segundos sobre la población, están articulados unos sobre otros. Uno o dos ejemplos: tomen, si quieren, el problema de la ciudad o, más precisamente, la disposición espacial, premeditada, concertada que constituye la ciudad modelo, la ciudad artificial, la ciudad de realidad utópica, tal como no sólo la soñaron sino la construyeron efectivamente en el siglo XIX. Consideren algo como la ciudad obrera. ¿Qué es la ciudad obrera tal como existe en el siglo XIX? Se ve con mucha claridad cómo articula en la perpendicular, en cierto modo, unos mecanismos disciplinarios de control del cuerpo, de los cuerpos, mediante su diagramación, mediante el recorte mismo de la ciudad, mediante la localización de las familias (cada una en una casa) y los individuos (cada uno en una habitación). Recorte, puesta en visibilidad de los individuos, normalización de las conductas, especie de control policial espontáneo que se ejerce así por la misma disposición espacial de la ciudad: toda una serie de mecanismos disciplinarios que es fácil reencontrar en la ciudad obrera. Y además tenemos toda otra serie de mecanismos que son, al contrario, mecanismos regularizadores, que recaen sobre la población como tal y que permiten e inducen conductas de ahorro, por ejemplo, que están ligadas a la vivienda, a su alquiler y, eventualmente, a su compra. Sistemas de seguros de enfermedad o de vejez; reglas de higiene que aseguran la longevidad óptima de la población; presiones que la organización misma de la ciudad aplica a la sexualidad y, por lo tanto, a la procreación; las presiones que se ejercen sobre la higiene de las familias; los cuidados brindados a los niños; la escolaridad, etcétera. Tenemos, entonces, mecanismos disciplinarios y mecanismos regularizadores.

Consideremos un ámbito completamente distinto -bueno, no del todo—; consideremos, en otro eje, algo como la sexualidad. En el fondo, ¿por qué se convirtió ésta, en el siglo XIX, en un campo cuya importancia estratégica fue decisiva? Creo que la sexualidad fue importante por muchas razones, pero en particular por las siguientes: por un lado, como conducta precisamente corporal, la sexualidad está en la órbita de un control disciplinario, individualizador, en forma de vigilancia permanente (y, por ejemplo, los famosos controles de la masturbación que se ejer-

cieron sobre los niños desde fines del siglo XVIII hasta el siglo XX, y esto en el medio familiar, escolar, etcétera, representan exactamente ese aspecto de control disciplinario de la sexualidad); por el otro, se inscribe y tiene efecto, por sus consecuencias procreadoras, en unos procesos biológicos amplios que ya no conciernen al cuerpo del individuo sino a ese elemento, esa unidad múltiple que constituye la población. La sexualidad está exactamente en la encrucijada del cuerpo y la población. Compete, por tanto, a la disciplina, pero también a la regularización.

La extrema valoración médica de la sexualidad en el siglo XIX tiene su principio, me parece, en la posición privilegiada que ocupa entre organismo y población, entre cuerpo y fenómenos globales. De ahí también la idea médica de que la sexualidad, cuando es indisciplinada e irregular, tiene siempre dos órdenes de efectos: uno sobre el cuerpo, sobre el cuerpo indisciplinado, que es sancionado de inmediato por todas las enfermedades individuales que el desenfreno sexual atrae sobre sí. Un niño que se masturba demasiado estará enfermo toda la vida: sanción disciplinaria en el nivel del cuerpo. Pero, al mismo tiempo, una sexualidad desenfrenada, pervertida, etcétera, tiene efectos en el plano de la población, porque a quien fue sexualmente disoluto se le atribuye una herencia, una descendencia que también va a estar perturbada, y a lo largo de generaciones y generaciones, en la séptima generación y la séptima de la séptima. Se trata de la teoría de la degeneración:⁴ la sexualidad, en cuanto foco de enfermedades individuales y habida cuenta de que, por otra parte, está en el núcleo de la degeneración, representa, exactamente, el punto de articulación de lo disciplinario y lo regularizador, del cuerpo y de la población. Comprenderán entonces por qué y cómo, en esas condiciones, un saber técnico como la medicina, o, mejor, el conjunto constituido por medicina e higiene, será en el siglo XIX un elemento, no el más importante, pero sí de una trascendencia considerable por el nexo que establece entre las influencias científicas sobre los procesos biológicos y orgánicos (vale decir, sobre la población y el cuerpo) y, al mismo tiempo, en la

⁴ Foucault se refiere aquí a la teoría elaborada en Francia a mediados del siglo XIX por ciertos alienistas, en particular B.-A. Morel (*Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*, París, 1857; *Traité des maladies mentales*, París, 1870), V. Magnan (*Leçons cliniques sur les maladies mentales*, París, 1893) y M. Legrain y V. Magnan (*Les Dégénérés, état mental et syndromes épisodiques*, París, 1895). Esta teoría de la degeneración, fundada en el principio de la transmisibilidad de la tara llamada *hereditaria*, fue el núcleo del saber médico sobre la locura y la anomalía en la segunda mitad del siglo XIX. Hecha suya tempranamente por la medicina legal, tuvo considerables efectos sobre las doctrinas y las prácticas eugénicas, y no dejó de influir en toda una literatura, toda una criminología y toda una antropología.

medida en que la medicina va a ser una técnica política de intervención, con efectos de poder propios. La medicina es un saber/poder que se aplica, a la vez, sobre el cuerpo y sobre la población, sobre el organismo y sobre los procesos biológicos; que va a tener, en consecuencia, efectos disciplinarios y regularizadores.

De una manera aun más general, puede decirse que el elemento que va a circular de lo disciplinario a lo regularizador, que va a aplicarse del mismo modo al cuerpo y a la población, que permite a la vez controlar el orden disciplinario del cuerpo y los acontecimientos aleatorios de una multiplicidad biológica, el elemento que circula de uno a la otra, es la *norma*. La norma es lo que puede aplicarse tanto a un cuerpo al que se quiere disciplinar como a una población a la que se pretende regularizar. En esas condiciones, la sociedad de normalización no es, entonces, una especie de sociedad disciplinaria generalizada cuyas instituciones disciplinarias se habrían multiplicado como un enjambre para cubrir finalmente todo el espacio; ésta no es más, creo, que una primera interpretación, e insuficiente, de la idea de sociedad de normalización. La sociedad de normalización es una sociedad donde se cruzan, según una articulación ortogonal, la norma de la disciplina y la norma de la regulación. Decir que el poder, en el siglo XIX, tomó posesión de la vida, decir al menos que se hizo cargo de la vida, es decir que llegó a cubrir toda la superficie que se extiende desde lo orgánico hasta lo biológico, desde el cuerpo hasta la población, gracias al doble juego de las tecnologías de disciplina, por una parte, y las tecnologías de regulación, por la otra.

Estamos, por lo tanto, en un poder que se hizo cargo del cuerpo y de la vida o que, si lo prefieren, tomó a su cargo la vida en general, con el polo del cuerpo y el polo de la población. Biopoder, por consiguiente, del que se pueden señalar en el acto las paradojas que surgen en el límite mismo de su ejercicio. Paradojas que aparecen, por un lado, con el poder atómico, que no es simplemente el poder de matar, según los derechos que se asignan a cualquier soberano, a millones y centenares de millones de hombres (después de todo, esto es tradicional). En cambio, lo que hace que el poder atómico sea, para el funcionamiento del poder político actual, una especie de paradoja difícil de soslayar, si no completamente insoslayable, es que en la capacidad de fabricar y utilizar la bomba atómica tenemos la puesta en juego de un poder de soberanía que mata pero, igualmente, de un poder que es el de matar la vida misma. De modo que, en ese poder atómico, el poder que se ejerce actúa de tal manera que es capaz de suprimir la vida. Y de suprimirse, por consiguiente, como poder capaz de asegurarla. O bien es soberano y utiliza la bomba atómica —pero entonces no puede ser poder, biopoder, poder de asegurar la vida como lo es desde el siglo XIX— o bien, en el otro extremo, tenemos el

exceso, al contrario, ya no del derecho soberano sobre el biopoder sino del biopoder sobre el derecho soberano. Este exceso del biopoder aparece cuando el hombre tiene técnica y políticamente la posibilidad no sólo de disponer la vida sino de hacerla proliferar, de fabricar lo vivo, lo monstruoso y, en el límite, virus incontrolables y universalmente destructores. Extensión formidable del biopoder que, en oposición a lo que yo decía recién sobre el poder atómico, va a desbordar cualquier soberanía humana.

Excúsenme estos largos recorridos por el biopoder, pero creo que es contra ese fondo como podemos reencontrar el problema que traté de plantear.

Entonces, en esta tecnología de poder que tiene por objeto y objetivo la vida (y que me parece uno de los rasgos fundamentales de la tecnología del poder desde el siglo XIX), ¿cómo va a ejercerse el derecho de matar y la función del asesinato, si es cierto que el poder de soberanía retrocede cada vez más y que, al contrario, avanza más y más el biopoder disciplinario o regulador? ¿Cómo puede matar un poder como ése, si es verdad que se trata esencialmente de realzar la vida, prolongar su duración, multiplicar sus oportunidades, apartar de ella los accidentes o bien compensar sus déficits? En esas condiciones, ¿cómo es posible que un poder político mate, reclame la muerte, la demande, haga matar, dé la orden de hacerlo, exponga a la muerte no sólo a sus enemigos sino aun a sus propios ciudadanos? ¿Cómo puede dejar morir ese poder que tiene el objetivo esencial de hacer vivir? ¿Cómo ejercer el poder de la muerte, cómo ejercer la función de la muerte, en un sistema político centrado en el biopoder?

Ése es el punto, creo, en que interviene el racismo. No quiero decir en absoluto que se haya inventado en esta época. Existía desde mucho tiempo atrás. Pero creo que funcionaba en otra parte. Sin duda, fue el surgimiento del biopoder lo que inscribió el racismo en los mecanismos del Estado. En ese momento, el racismo se inscribió como mecanismo fundamental del poder, tal como se ejerce en los Estados modernos y en la medida en que hace que prácticamente no haya funcionamiento moderno del Estado que, en cierto momento, en cierto límite y ciertas condiciones, no pase por él.

En efecto, ¿qué es el racismo? En primer lugar, el medio de introducir por fin un corte en el ámbito de la vida que el poder tomó a su cargo: el corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir. En el *continuum* biológico de la especie humana, la aparición de las razas, su distinción, su jerarquía, la calificación de algunas como buenas y otras, al contrario, como inferiores, todo esto va a ser una manera de fragmentar el campo de lo biológico que el poder tomó a su cargo; una manera de desfasar,

dentro de la población, a unos grupos con respecto a otros. En síntesis, de establecer una cesura que será de tipo biológico dentro de un dominio que se postula, precisamente, como dominio biológico. Esa cesura permitirá que el poder trate a una población como una mezcla de razas o, más exactamente, que subdivida la especie de la que se hizo cargo en subgrupos que serán, precisamente, razas. Ésa es la primera función del racismo, fragmentar, hacer cesuras dentro de ese *continuum* biológico que aborda el biopoder.

Por otro lado, el racismo tendrá su segunda función: su papel consistirá en permitir establecer una relación positiva, por decirlo así, del tipo “cuanto más mates, más harás morir”, o “cuanto más dejes morir, más, por eso mismo, vivirás”. Yo diría que, después de todo, ni el racismo ni el Estado moderno inventaron esta relación (“si quieres vivir, es preciso que hagas morir, es preciso que puedas matar”). Es la relación bélica: “para vivir, es ineludible que masacres a tus enemigos”. Pero el racismo, justamente, pone en funcionamiento, en juego, esta relación de tipo guerrero —“si quieres vivir, es preciso que el otro muera”— de una manera que es completamente novedosa y decididamente compatible con el ejercicio del biopoder. Por una parte, en efecto, el racismo permitirá establecer, entre mi vida y la muerte del otro, una relación que no es militar y guerrera de enfrentamiento sino de tipo biológico: “cuanto más tiendan a desaparecer las especies inferiores, mayor cantidad de individuos anormales serán eliminados, menos degenerados habrá con respecto a la especie y yo —no como individuo sino como especie— más viviré, más fuerte y vigoroso seré y más podré proliferar”. La muerte del otro no es simplemente mi vida, considerada como mi seguridad personal; la muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o el anormal), es lo que va a hacer que la vida en general sea más sana; más sana y más pura.

Relación, por lo tanto, no militar, guerrera o política, sino biológica. Y si ese mecanismo puede actuar, es porque los enemigos que interesa suprimir no son los adversarios en el sentido político del término; son los peligros, externos o internos, con respecto a la población y para la población. En otras palabras, la muerte, el imperativo de muerte, sólo es admisible en el sistema de biopoder si no tiende a la victoria sobre los adversarios políticos sino a la eliminación del peligro biológico y al fortalecimiento, directamente ligado a esa eliminación, de la especie misma o la raza. La raza, el racismo, son la condición que hace aceptable dar muerte en una sociedad de normalización. Donde hay una sociedad de normalización, donde existe un poder que es, al menos en toda su superficie y en primera instancia, en primera línea, un biopoder, pues bien, el racismo es indispensable como condición para poder dar muerte a

alguien, para poder dar muerte a los otros. En la medida en que el Estado funciona en la modalidad del biopoder, su función mortífera sólo puede ser asegurada por el racismo.

Podrán comprender, por consiguiente, la importancia —iba a decir la importancia vital— del racismo en el ejercicio de un poder semejante: es la condición gracias a la cual se puede ejercer el derecho de matar. Si el poder de normalización quiere ejercer el viejo derecho soberano de matar, es preciso que pase por el racismo. Y a la inversa, si un poder de soberanía, vale decir, un poder que tiene derecho de vida y muerte, quiere funcionar con los instrumentos, los mecanismos y la tecnología de la normalización, también es preciso que pase por el racismo. Desde luego, cuando hablo de dar muerte no me refiero simplemente al asesinato directo, sino también a todo lo que puede ser asesinato indirecto: el hecho de exponer a la muerte, multiplicar el riesgo de muerte de algunos o, sencillamente, la muerte política, la expulsión, el rechazo, etcétera.

Creo que a partir de ahí pueden comprenderse unas cuantas cosas. Puede entenderse, en primer lugar, el vínculo que se anudó rápidamente —iba a decir inmediatamente— entre la teoría biológica del siglo XIX y el discurso del poder. En el fondo, el evolucionismo, entendido en un sentido amplio —es decir, no tanto la teoría misma de Darwin como el conjunto, el paquete de sus nociones (como jerarquía de las especies en el árbol común de la evolución, lucha por la vida entre las especies, selección que elimina a los menos adaptados)—, se convirtió con toda naturalidad, en el siglo XIX, al cabo de algunos años, no simplemente en una manera de transcribir en términos biológicos el discurso político, no simplemente en una manera de ocultar un discurso político con un ropaje científico, sino realmente en una manera de pensar las relaciones de la colonización, la necesidad de las guerras, la criminalidad, los fenómenos de la locura y la enfermedad mental, la historia de las sociedades con sus diferentes clases, etcétera. En otras palabras, cada vez que hubo enfrentamiento, crimen, lucha, riesgo de muerte, existió la obligación literal de pensarlos en la forma del evolucionismo.

Y también puede comprenderse por qué el racismo se desarrolla en las sociedades modernas que funcionan en la modalidad del biopoder; se comprende por qué el racismo va a estallar en una serie de puntos privilegiados, que son precisamente los puntos en que se requiere de manera indispensable el derecho a la muerte. El racismo va a desarrollarse, en primer lugar, con la colonización, es decir, con el genocidio colonizador. Cuando haya que matar gente, matar poblaciones, matar civilizaciones, ¿cómo será posible hacerlo en caso de funcionar en la modalidad del biopoder? A través de los temas del evolucionismo, gracias a un racismo.

La guerra. ¿Cómo se puede no sólo hacer la guerra a los adversarios sino exponer a nuestros propios ciudadanos a ella, hacer que se maten por millones (como pasó justamente desde el siglo XIX, desde su segunda mitad), si no es, precisamente, activando el tema del racismo? En la guerra habrá, en lo sucesivo, dos intereses: destruir no simplemente al adversario político sino a la raza rival, esa [especie] de peligro biológico que representan, para la raza que somos, quienes están frente a nosotros. Desde luego, en cierto modo no hay allí más que una extrapolación biológica del tema del enemigo político. Pero, más aun, la guerra —y esto es absolutamente nuevo— va a aparecer a fines del siglo XIX como una manera no sólo de fortalecer la propia raza mediante la eliminación de la raza rival (según los temas de la selección y la lucha por la vida), sino también de regenerar la nuestra. Cuanto más numerosos sean los que mueran entre nosotros, más pura será la raza a la que pertenecemos.

Tenemos aquí, en todo caso, un racismo de guerra, novedoso a fines del siglo XIX, que era necesario, creo; en efecto, cuando un biopoder quería hacer la guerra, ¿cómo podía articular la voluntad de destruir al adversario y el riesgo que corría de matar a los mismos individuos cuya vida debía, por definición, proteger, ordenar, multiplicar? Podríamos decir lo mismo con respecto a la criminalidad. Si ésta se pensó en términos de racismo, fue igualmente a partir del momento en que, en un mecanismo de biopoder, se planteó la necesidad de dar muerte o apartar a un criminal. Lo mismo vale para la locura y las diversas anomalías.

En líneas generales, creo que 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, en tanto elemento en una pluralidad unitaria y viviente. Podrán advertir que, en el fondo, aquí estamos muy lejos de un racismo que sea, simple y tradicionalmente, desprecio u odio recíprocos de las razas. También estamos muy lejos de un racismo que sea una especie de operación ideológica mediante la cual los Estados o una clase tratan de desviar hacia un adversario mítico unas hostilidades que, de lo contrario, se volverían contra [ellos] o socavarían el cuerpo social. Creo que es algo mucho más profundo que una vieja tradición o una nueva ideología; es otra cosa. La especificidad del racismo moderno, lo que hace su especificidad, no está ligada a mentalidades e ideologías o a las mentiras del poder. Está ligada a la técnica del poder, a la tecnología del poder. Está ligada al hecho de que, lo más lejos posible de la guerra de razas y de esa inteligibilidad de la historia, nos sitúa en un mecanismo que permite el ejercicio del biopoder. Por lo tanto, el racismo está ligado al funcionamiento de un Estado obligado a servirse de la raza, de la eliminación de las razas y de la purificación de la raza, para ejercer su

poder soberano. La yuxtaposición o, mejor, el funcionamiento, a través del biopoder, del viejo poder soberano del derecho de muerte implica el funcionamiento, la introducción y la activación del racismo. Y creo que éste se arraiga efectivamente ahí.

En esas condiciones, podrán comprender entonces cómo y por qué los Estados más asesinos son al mismo tiempo, y forzosamente, los más racistas. Aquí hay que considerar, desde luego, el ejemplo del nazismo. Después de todo, el nazismo es, en efecto, el desarrollo paroxístico de los nuevos mecanismos de poder que se habían introducido desde el siglo XVIII. Por supuesto, no hay Estado más disciplinario que el régimen nazi; tampoco Estado en que las regulaciones biológicas vuelvan a tomarse en cuenta de manera más porfiada e insistente. Poder disciplinario, biopoder: todo esto recorrió y sostuvo a pulso la sociedad nazi (a cargo de lo biológico, de la procreación y de la herencia; a cargo, también, de la enfermedad y los accidentes). No hay sociedad a la vez más disciplinaria y aseguradora que la que introdujeron o en todo caso proyectaron los nazis. El control de los albrures propios de los procesos biológicos era uno de los objetivos inmediatos del régimen.

Pero, al mismo tiempo que existía esa sociedad universalmente aseguradora, universalmente reguladora y disciplinaria, a través de ella se producía el desencadenamiento más total del poder mortífero, es decir, del viejo poder soberano de matar. Ese poder de matar, ese poder de vida y de muerte que atraviesa todo el cuerpo social de la sociedad nazi, se manifiesta, en principio, porque no se otorga simplemente al Estado sino a toda una serie de individuos, a una cantidad considerable de gente (ya se trate de las SA, las SS, etcétera). En última instancia, en el Estado nazi todo el mundo tiene derecho de vida y de muerte sobre su vecino, aunque sólo sea por la actitud de denuncia, que permite efectivamente suprimir o hacer suprimir a quien tenemos al lado.

Por lo tanto, desencadenamiento del poder mortífero y del poder soberano a través de todo el cuerpo social. De igual manera, como la guerra se plantea explícitamente como un objetivo político —y, en el fondo, no simplemente como un objetivo político para obtener una serie de medios, sino como una especie de fase última y decisiva de todos los procesos políticos—, la política debe conducir a la guerra, y ésta debe ser la fase final y decisiva que coronará el conjunto. Por consiguiente, el objetivo del régimen nazi no es sencillamente la destrucción de las otras razas. Éste es uno de los aspectos del proyecto; el otro consiste en exponer a su propia raza al peligro absoluto y universal de la muerte. El riesgo de morir, la exposición a la destrucción total, es uno de los principios inscriptos entre los deberes fundamentales de la obediencia nazi y los objetivos esenciales de la política. Es preciso llegar a un punto tal que

la población íntegra se exponga a la muerte. Sólo esta exposición universal de toda la población a la muerte podrá constituirla de manera efectiva como raza superior y regenerarla definitivamente frente a las razas que hayan sido exterminadas por completo o que queden decididamente sometidas.

En la sociedad nazi tenemos, por lo tanto, algo que, de todas maneras, es extraordinario: es una sociedad que generalizó de manera absoluta el biopoder pero que, al mismo tiempo, generalizó el derecho soberano de matar. Los dos mecanismos, el clásico y arcaico que daba al Estado derecho de vida y muerte sobre sus ciudadanos, y el nuevo mecanismo organizado alrededor de la disciplina y la regulación, en síntesis, el nuevo mecanismo de biopoder, coincidieron exactamente. De modo que podemos decir lo siguiente: el Estado nazi hizo absolutamente coextensos el campo de una vida que ordenaba, protegía, garantizaba, cultivaba biológicamente y, al mismo tiempo, el derecho soberano de matar a cualquiera, no sólo a los otros, sino a los suyos. En los nazis se produjo la coincidencia de un biopoder generalizado con una dictadura a la vez absoluta y retransmitida a través de todo el cuerpo social por la enorme multiplicación del derecho de matar y la exposición a la muerte. Estamos frente a un Estado absolutamente racista, un Estado absolutamente asesino y un Estado absolutamente suicida. Estado racista, Estado asesino, Estado suicida. Estos aspectos se superponían necesariamente y condujeron, desde luego, a la vez, a la “solución final” (con la cual se quiso eliminar, a través de los judíos, a todas las otras razas, de las que aquellos eran a la vez el símbolo y la manifestación) de 1942 y 1943 y al telegrama 71, mediante el cual Hitler daba, en abril de 1945, la orden de destruir las condiciones de vida del mismo pueblo alemán.⁵

Solución final para las otras razas, suicidio absoluto de la raza [alemana]. A eso llevaba la mecánica inscrita en el funcionamiento del Estado moderno. Sólo el nazismo, claro está, llevó hasta el paroxismo el juego entre el derecho soberano de matar y los mecanismos del biopoder. Pero ese juego está inscripto efectivamente en el funcionamiento de todos los Estados. ¿De todos los Estados modernos, de todos los Es-

⁵ El 19 de marzo, Hitler había tomado provisiones para la destrucción de la infraestructura logística y las instalaciones industriales de Alemania. Esas medidas se anunciaron en dos decretos del 30 de marzo y el 7 de abril. Sobre ambos, cf. A. Speer, *Erinnerungen*, Berlín, Propyläen-Verlag, 1969 (traducción francesa: *Au cœur du Troisième Reich*, París, Fayard, 1971) [traducción castellana: *Memorias: Hitler y el Tercer Reich vistos desde dentro*, Barcelona, Plaza y Janes, 1974], Foucault sin duda leyó la obra de J. Fest, *Hitler*, Frankfurt/Berlín/Viena, Verlag Ullstein, 1973 (traducción francesa, *Hitler*, París, Gallimard, 1973) [traducción castellana: *Hitler*, Barcelona, Noguer, 1975].

tados capitalistas? Pues bien, no es seguro. Yo creo, justamente —pero ésa sería otra demostración—, que el Estado socialista, el socialismo, está tan marcado de racismo como el funcionamiento del Estado moderno, el Estado capitalista. Frente al racismo de Estado, que se formó en las condiciones de vida que les mencioné, se constituyó un socialracismo que no esperó la formación de los Estados socialistas para aparecer. El socialismo fue desde el comienzo, en el siglo XIX, un racismo. Y ya se trate de Fourier,⁶ a principios de siglo, o de los anarquistas, al final, pasando por todas las formas de socialismo, siempre constatamos un componente de racismo.

Me resulta difícil hablar sobre esto. Hablar así es jugar a la afirmación contundente. Demostrarlo implicaría otra serie de clases al final (cosa que quería hacer). En todo caso, querría decir simplemente lo siguiente: de una manera general, me parece —y son un poco palabras sueltas- que el socialismo, mientras no plantea en primera instancia los problemas económicos o jurídicos del tipo de propiedad o el modo de producción —en la medida en que, por consiguiente, no plantea ni analiza el problema de la mecánica del poder, los mecanismos de poder—, no puede dejar de volver a afectar, a invertir los mismos mecanismos de poder que vimos constituirse a través del Estado capitalista o el Estado industrial. En todo caso, hay una cosa cierta: el tema del biopoder, desarrollado a fines del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX, no sólo no fue criticado por el socialismo sino que, de hecho, éste lo retomó, lo desarrolló, lo reinstaló, lo modificó en algunos puntos, pero no reexaminó en absoluto sus fundamentos y sus modos de funcionamiento. En definitiva, me parece que el socialismo retomó sin cambio alguno la idea de que la sociedad o el Estado, o lo que debe sustituirlo, tienen la función esencial de hacerse cargo de la vida, de ordenarla, multiplicarla, compensar sus riesgos, recorrer o delimitar sus oportunidades y posibilidades biológicas. Con las consecuencias que ello tiene cuando estamos en un Estado socialista que debe ejercer el derecho de matar o eliminar, o el de descalificar. Y de ese modo vamos a comprobar, naturalmente, que el racismo —no el propiamente étnico, sino el de tipo evolucionista, el racismo biológico— funciona a pleno en los Estados socialistas (del tipo de la Unión Soviética), con respecto a los enfermos mentales, los criminales, los adversarios políticos, etcétera. Esto en cuanto al Estado.

⁶ De Ch. Fourier, véase sobre todo al respecto: *Théorie des Quatre Mouvements et des Destinées générales*, Leipzig [Lyon], 1808 [traducción castellana: *Teoría de los cuatro movimientos y los destinos generales*, Barcelona, Barrai, 1974]; *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire*, París, 1829; *La Fausse Industrie morcelée, répugnante, mensongère*, París, 1836, dos volúmenes.

Lo que también me parece interesante y durante mucho tiempo representó un problema para mí es que, una vez más, no encontramos simplemente en el plano del Estado socialista ese mismo funcionamiento del racismo, sino también en las diferentes formas de análisis o proyecto socialista, a lo largo de todo el siglo XIX, y, me parece, alrededor de esto: en el fondo, cada vez que un socialismo insistió, sobre todo, en la transformación de las condiciones económicas como principio de transformación y paso del Estado capitalista al Estado socialista (en otras palabras, cada vez que buscó el principio de la transformación en el nivel de los procesos económicos), no necesitó el racismo, al menos en lo inmediato. En cambio, en todos los momentos en que el socialismo se vio obligado a insistir en el problema de la lucha, la lucha contra el enemigo, la eliminación del adversario dentro mismo de la sociedad capitalista; cuando se trató, por consiguiente, de pensar el enfrentamiento físico con el adversario de clase en la sociedad capitalista, el racismo resurgió, porque era la única manera que tenía un pensamiento socialista, que de todas formas estaba muy ligado a los temas del biopoder, de pensar la razón de matar al adversario. Cuando se trata simplemente de eliminarlo económicamente, de hacerle perder sus privilegios, el racismo no hace falta. Pero desde el momento en que hay que pensar que vamos a estar frente a frente, y que será preciso combatirlo físicamente, arriesgar la vida y procurar matarlo, el racismo es necesario.

Por lo tanto, cada vez que vemos esos socialismos, unas formas de socialismo, unos momentos de socialismo que acentúan el problema de la lucha, tenemos racismo. De tal modo, las formas de socialismo más racistas fueron sin duda el blanquismo, la Comuna y la anarquía, mucho más que la socialdemocracia, que la Segunda Internacional y que el propio marxismo. En Europa, el racismo socialista recién se liquidó a fines del siglo XIX, por un lado debido a la dominación de una socialdemocracia (y, hay que decirlo, de un reformismo ligado a ella) y, por el otro, a causa de cierta cantidad de procesos como el caso Dreyfus en Francia. Pero antes del caso Dreyfus, todos los socialistas —bueno, la gran mayoría de los socialistas— eran fundamentalmente racistas. Y yo creo que eran racistas en la medida en que (y terminaré con esto) no reconsideraron —o admitieron, si lo prefieren, como evidentes por sí mismos— esos mecanismos de biopoder que había introducido el desarrollo de la sociedad y el Estado desde el siglo XVIII. ¿Cómo se puede hacer funcionar un biopoder y al mismo tiempo ejercer los derechos de la guerra, los derechos del asesinato y de la función de la muerte si no es pasando por el racismo? Ése era el problema, y creo que sigue siéndolo.