

25

Michel Foucault:
neoliberalismo y biopolítica



Michel Foucault:
neoliberalismo y biopolítica

Michel Foucault:
neoliberalismo y biopolítica

COLECCIÓN PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO



EDICIONES
UNIVERSIDAD DE BURGOS



MICHEL FOUCAULT:
NEOLIBERALISMO Y BIOPOLÍTICA

© Vanessa Lemm (editora), 2010
© Ediciones Universidad Diego Portales, 2010

Primera edición: junio de 2010
ISBN 978-956-314-094-1

Universidad Diego Portales
Dirección de Extensión y Publicaciones
Av. Manuel Rodríguez Sur 415
Teléfono: (56 2) 676 2000
Santiago – Chile
www.udp.cl (Ediciones UDP)

Edición al cuidado de Andrés Braithwaite
Diseño: Juan Guillermo Tejeda + TesisDC
Fotografía de portada: AFP

Impreso en Chile por Salesianos Impresores S. A.

Michel Foucault:
neoliberalismo y biopolítica

Vanessa Lemm (editora)

COLECCIÓN PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO



UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

Michel Foucault:
neoliberalismo y biopolítica

Vanessa Lemm (editora)



COLECCIÓN PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

IMPRESIÓN JUNIO 2010

Presores S. A.

Sumario

- 13 Prefacio
Vanessa Lemm
- I. La gubernamentalidad neoliberal**
- 21 Otra política de la vida es posible: crítica antropológica del biopoder
Didier Fassin (Princeton University – Estados Unidos)
- 51 Gobernar la extrema pobreza: un análisis del dispositivo de intervención Chile Solidario-Puente
Carolina Rojas Lasch (École des Hautes Études de Sciences Sociales – Francia)
- 85 Una nueva configuración de poder/saber en el campo del biopoder y las organizaciones de "pacientes"
Michaela Mayrhofer (Universität Wien – Austria) / Hernán Cuevas Valenzuela (Universidad Diego Portales – Chile)
- 123 Vidas juveniles y subjetividades nulas: elementos para una analítica de los dispositivos de control estatal
(Santiago de Chile, 2000-2008)
José Molina Bravo (Universidad Arcis – Chile)
- 151 La vida como información, el cuerpo como "señal de ajuste": los deslizamientos del biopoder en el marco de la gubernamentalidad neoliberal
Flavia Costa (Universidad Nacional de General San Martín / Universidad de Buenos Aires – Argentina) / Pablo Esteban Rodríguez (Universidad de Buenos Aires – Argentina)

II. Neoliberalismo, economía y ley

- 177 Foucault y el neoliberalismo: una lectura crítica
Marcos García de la Huerta (Universidad de Chile – Chile)
- 199 Foucault y la ley: la juridificación de la política
en el neoliberalismo
Miguel Vatter (Universidad Diego Portales – Chile)
- 217 Antes y después: las libertades liberales y la radicalización
de la crítica foucaultiana
Natalia Ortiz Maldonado (Universidad de Buenos Aires – Argentina)

III. Los nuevos dispositivos de la seguridad

- 247 Los riesgos de la seguridad: liberalismo, biopolítica y miedo
Thomas Lemke (Goethe Universität Frankfurt – Alemania)
- 275 La cuarta edad de la seguridad
Frédéric Gros (Université de Paris XII – Francia)

IV. La constitución de un sujeto revolucionario

- 295 *Constitutio libertatis*: gubernamentalidad y revolución
Friedrich Balke (Bauhaus-Universität Weimar – Alemania)
- 315 Población y pueblo: notas acerca de la posibilidad del cambio
emancipador en Michel Foucault
Ricardo Camargo Brito (Universidad Diego Portales – Chile)
- 333 Dispositivos y disposiciones: nociones biopolíticas en las luchas
contemporáneas por derechos
Mauricio Berger (Universidad de Buenos Aires – Argentina)

V. La biopolítica afirmativa: productividad y creatividad de la

- 365 El umbral biológico de la política moderna: Nietzsche, Foucault
y la cuestión de la vida animal
Vanessa Lemm (Universidad Diego Portales – Chile)
- 397 Sobre la vitalidad del poder: una genealogía de la biopolítica
a partir de Foucault y Canguilhem
María Muhle (Bauhaus-Universität Weimar – Alemania)
- 433 Poder sobre la vida, política de la muerte: sobre las formas
de resistencia al biopoder en Foucault
Francesco Adorno (Università di Salerno – Italia)

- 453 Sobre los autores

Agradecimientos de la editora

Este libro surge de las ponencias presentadas en la conferencia internacional "Michel Foucault, biopolítica y neoliberalismo: las nuevas formas de gubernamentalidad", efectuada los días 23 y 24 de septiembre del 2008, en la Universidad Diego Portales, en Santiago de Chile. Se agradece sinceramente a todos los participantes del evento por brindarnos sus ponencias. La actividad fue organizada por el Instituto de Humanidades y la Facultad de Ciencias Sociales e Historia de la Universidad Diego Portales, con la colaboración del Centro Michel Foucault en París y la Embajada de Francia y el Instituto Franco-Chileno en Santiago de Chile. Un agradecimiento especial al Goethe Institut Santiago por su contribución a la realización del encuentro. Se agradece asimismo la participación de Ely Orrego Torres por su apoyo en la preparación de este libro.

Abreviaturas

En el presente volumen se han usado los siguientes textos de Foucault y sus respectivas abreviaturas, para facilitar su lectura. Otros textos de Foucault no abreviados se citan en las correspondientes bibliografías usadas por los autores.

- CV Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II ed. F. Gros. París: Gallimard-Le Seuil-Hautes Études, 2009.
- DS Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-76). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- ECS "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad". En *Estética, ética y hermenéutica*, 393-415. Barcelona: Paidós, 1999.
- FYM El yo minimalista. Buenos Aires: La Marca, 2003.
- F "Foucault". En *Estética, ética y hermenéutica*, 363-368. Barcelona Paidós, 1999.
- GR Genealogía del racismo. Madrid: Ediciones La Piqueta, 1992.
- GS Le gouvernement de soi et des autres, ed. F. Gros. París: Gallimard-Le Seuil-Hautes Études, 2008.
- HL Historia de la locura en la época clásica. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- HS La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-82). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- IS Historia de la sexualidad. Volumen 3: La inquietud de sí. México, D. F.: Siglo XXI, 1999.
- LA Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-75). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- NC El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica. México, D. F.: Siglo XXI, 1966.
- MP Microfísica del poder. Madrid: La Piqueta, 1992.
- NB Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-79). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- OES "Ornnes et singulatin". En *Tecnologías del yo y otros textos afines*, 95-140. Barcelona: Paidós, 1990.
- Pyc Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas. México, D. F.: Siglo XXI, 2002.

- PPP "Polémica, política y problematizaciones". En *Estética, ética y hermenéutica*, 353-361. Barcelona: Paidós, 1999.
- QEI "¿Qué es la ilustración?". En *Estética, ética y hermenéutica*, 335-352. Barcelona: Paidós, 1999.
- QEC "¿Qué es la crítica". En *Sobre la ilustración*, 3-52. Madrid: Tecnos, 2006.
- SGE "Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso". En *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, 261-286. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.
- SS "Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita". En *Saber y verdad*, 209-228. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1991.
- STP Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-78). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- SyP "Sujeto y poder". En *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, 241-259. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.
- TY "Tecnologías del yo". En *Tecnologías del yo y otros textos afines*, 45-94. Barcelona: Paidós, 1990.
- UP Historia de la sexualidad. Volumen 2: El uso de los placeres. Buenos Aires: Siglo XXI, 2006.
- VS Historia de la sexualidad. Volumen 1: La voluntad de saber. Madrid: Siglo XXI Editores, 1999.
- VyC Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. México, D. F.: Siglo XXI Editores, 1999.

Prefacio

Vanessa Lemm

Entre los años 1977 y 1979, Michel Foucault dictó dos cursos en el Collège de France, uno sobre la historia de la gubernamentalidad (*Sécurité, territoire, population*) y el otro sobre el nacimiento de la biopolítica (*Naissance de la biopolitique*). Estos cursos, recientemente publicados en traducción al español, han abierto una nueva dimensión de su pensamiento sobre el poder. Los postulados de Foucault respecto de la transformación en las formas de poder modernas, que explican cómo desde el modelo del poder soberano —que se articula a través de la ley— se pasa a unos dispositivos de poder disciplinario (ejemplificado por la institución de la cárcel) y de biopoder (ejemplificado por la institución de la sexualidad), son conocidos. Sin embargo, antes de la publicación de estos cursos, no se sabía a qué tipo de razón política, o racionalidad política, se referían estos nuevos tipos de poder. Si el poder soberano opera a través de una razón de Estado, entonces los nuevos dispositivos de poder se basan en una forma de racionalidad política que toma sus criterios a partir de nuevos campos de objetos que se encuentran al exterior del Estado: la economía política y el sistema de derecho. Este saber/poder antisoberano no persigue más reinar

sobre sujetos que tienen su estatus o privilegios diferenciados, sino que quiere gobernar sobre una pluralidad de hombres que forma una población. A esta nueva configuración de saber/poder Foucault le llama "gubernamentalidad".

En estos cursos, la teoría de la gubernamentalidad se relaciona con otros dos elementos: la biopolítica y el liberalismo. Una de las grandes incógnitas tiene que ver con el problema de cuál es la relación entre estos tres elementos en el pensamiento tardío de Foucault. Biopolítica aquí significa la tecnología política de control de la vida biológica de las poblaciones. Foucault había postulado tal biopolítica y biopoder en su *Historia de la sexualidad*, pero sólo en estos cursos avanza la hipótesis de que es el liberalismo el que se debe entender como "el contexto general de la biopolítica" (NB, 24). Por otro lado, Foucault identifica al liberalismo y al neoliberalismo justamente no como ideologías de una forma del Estado, sino más bien como la única racionalidad de gobierno en la modernidad. El liberalismo simplemente es el arte de gobernar. Pero ¿qué relación existe entre el liberalismo en tanto arte de gobernar y la biopolítica? En el libro sobre el nacimiento de la biopolítica Foucault dejará en suspenso la respuesta y no volverá jamás a la pregunta en sus últimos cursos.

Después de Foucault, los elementos de gubernamentalidad, liberalismo y biopolítica parecen, cada uno, recibir un desarrollo teórico semiautónomo: el estudio sobre el arte de gobernar se centra en torno a cuestiones de gobernabilidad y gobernanza (*governance*). El liberalismo y el neoliberalismo reciben un tratamiento normativo que, de una cierta manera, los devuelve a la filosofía política como ejemplos de ideologías; entre otras, en combate con el socialismo o el republicanism. Finalmente, la biopolítica se transforma

en un paradigma alternativo de poder y de política, dejando de ser un dispositivo de gubernamentalidad, donde la vida sería objeto del poder, y se transforma en algo afirmativo, donde la vida se vuelve sujeto de poder.

Los ensayos de este volumen son un esfuerzo para tratar de dar respuestas a la pregunta que la obra de Foucault dejó abierta. Pero, al mismo tiempo, no se limitan a una interpretación del *corpus* de Foucault, sino que más bien lo cuestionan en relación con los desarrollos posteriores que tuvieron sus conceptos.

La primera parte del libro, "La gubernamentalidad neoliberal", reúne los resultados de cuatro investigaciones empíricas y una reflexión filosófica acerca de los nuevos dispositivos de la gubernamentalidad neoliberal. El concepto clave de la concepción de gobierno en Foucault es el concepto de "población" y los ensayos de Didier Fassin, Carolina Rojas Lasch, Michaela Mayrhofer/Hernán Cuevas Valenzuela, José Molina Bravo y Flavia Costa/Pablo Esteban Rodríguez están en buena parte dedicados a entender tal concepto y la realidad social a la cual se refiere. La población, en Foucault, está compuesta no por sujetos de derecho, sino por sujetos vivientes: el arte de gobernar es el arte de potenciar la vida de la población. Los ensayos de esta parte del libro preguntan entonces: ¿qué nuevo tipo de legitimidad y de derechos tiene el sujeto viviente? ¿Cómo hace la forma de gobernar neoliberal para proteger, asegurar, potenciar la vida de aquellas poblaciones más marginales de la sociedad? ¿Qué significa potenciar la vida y el cuerpo de cada uno en la lógica neoliberal caracterizada por la privatización de la seguridad social y el ideal de ser empresario de sí mismo?

La segunda parte del libro, "Neoliberalismo, economía y ley", relaciona el análisis que Foucault ofrece del liberalis-

mo y del neoliberalismo con otros dos paradigmas políticos, a saber, el socialismo y el republicanism. Mientras el poder soberano impone una voluntad central sobre la sociedad, el arte de gobernar liberal, según Foucault, delimita el poder del Estado en relación a dos campos de objetos sociales que tienen una "naturalidad" propia: la economía política y el sistema de derecho. En cuanto a esta naturalidad, el Estado debe adoptar un "laissez aller", debe entregar el control a la normativa interna de estos campos: esto sería la libertad liberal. El paradigma socialista, tanto como el republicano, también asume que existe una cierta autonomía de lo económico y de la ley con respecto al Estado soberano, pero no piensa la política bajo la fórmula del "laissez aller". Los ensayos de Marcos García de la Huerta, Miguel Vatter y Natalia Ortiz Maldonado problematizan entonces el discurso foucaultiano en torno a la libertad liberal en relación a los paradigmas políticos alternativos.

Como decía Marx, todos los derechos liberales se pueden resumir en el derecho a la seguridad. Pero ¿cómo pensar la seguridad? Una de las características importantes de la seguridad en la época neoliberal es su carácter privado: todo poder soberano y público es visto como una fuente de inseguridad, y también por eso el trabajo de asegurar a las personas ya no puede ser el oficio del Estado. Por otro lado, la seguridad neoliberal no quiere decir ausencia de riesgo, sino más bien cálculo del riesgo: sin tomar algunos riesgos, sin tener miedo, no se puede tampoco vivir en seguridad. Entender esta lógica neoliberal de la seguridad y del miedo es la contribución de la tercera parte, "Los nuevos dispositivos de la seguridad", con ensayos de Thomas Lemke y Frédéric Gros.

Las dos últimas partes del libro, "La constitución de un sujeto revolucionario", con ensayos de Friedrich Balke, Ri-

cardo Camargo Brito y Mauricio Berger, y "La biopolítica afirmativa: productividad y creatividad de la vida", con ensayos de Vanessa Lemm, Maria Muhle y Francesco Adorno, tematizan la importancia del último Foucault para desarrollar discursos sobre las posibles maneras de poner resistencia a las nuevas formas de poder. Debido al hecho de que estas formas de poder constituyen ellas mismas la subjetividad del sujeto en tanto sujeto obediente a normas que parecen originarse desde su propio interior o naturaleza, y por tanto difícilmente identificables como formas de represión u opresión, la cuestión de la resistencia en regímenes neoliberales es más que nunca actual y necesaria. Los ensayos de la cuarta parte tematizan la relación del pensamiento de Foucault con los eventos revolucionarios y con la tradición revolucionaria moderna, en particular trabajando la distinción que Foucault hace entre los conceptos de población y de pueblo. Los ensayos de la quinta y última parte, en tanto, tratan de pensar la biopolítica en Foucault en relación al proyecto post-foucaultiano de elaborar una biopolítica afirmativa, a saber, una política que parte de la normatividad y finitud intrínseca del viviente para interrumpir las formas de dominación sobre la vida del viviente.

El pensamiento de Foucault sobre la biopolítica, la gubernamentalidad y el neoliberalismo tiene el gran mérito de presentar la interesante paradoja de que el liberalismo, entendido como el discurso político que aboga por establecer límites absolutos a la intervención estatal en la vida privada de los individuos, sería en realidad el vector principal de otro tipo de gobierno sobre nosotros mismos, mucho más directo y comprensivo que el poder soberano, porque tiene como su objeto y sujeto la vida biológica misma de las personas. El Estado se aparta de la vida de los individuos para

dejar el espacio libre no tanto a ellos mismos, sino al juego de nuevos dispositivos de control que permiten potenciar la vida del viviente a través de nuevas políticas de seguridad social cuyo objetivo es transformar a la ciudadanía en una multitud de empresarios de sí mismos. Difícilmente se puede llegar a entender el desarrollo de la sociedad y la política chilena desde el régimen militar hasta las candidaturas presidenciales más recientes sin pensar en profundidad esta paradoja.

I. La gubernamentalidad neoliberal

estudiarse ahora es la manera como los problemas específicos de la vida y la población se plantearon en el marco de una tecnología de gobierno que, sin haber sido siempre liberal –lejos de ello–, no dejó de estar recorrida desde fines del siglo XVIII por la cuestión del liberalismo” (NB, 366). Sin embargo, al año siguiente Foucault no retorna a estos “problemas específicos de la vida” y, bajo el título de “El gobierno de los vivos”, pronuncia conferencias sobre la genealogía de la confesión que luego continuará a través de *Saber y verdad* (1991), de *La hermenéutica del sujeto* y de *El gobierno de sí y de los otros*, hasta su muerte en 1984.

Su teoría de la biopolítica, inaugurada en 1976 en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, continúa siendo ante todo una promesa, un trabajo inconcluso al que nunca renunció explícitamente pero al que jamás retornó. Lo mismo puede decirse de su teoría sobre el biopoder, también desarrollada brevemente en *La voluntad de saber* y anunciada en la primera frase de su curso de 1978 como tema de sus conferencias futuras (STP, 15), que fuera abandonada rápidamente en favor de un análisis del “poder pastoral” (STP, 151) y del “Estado de policía” (NB, 55), pero que ilustra y da vida a su abordaje de aquello que denomina “gubernamentalidad”, es decir, “la manera de conducir la conducta de los hombres no es más que la propuesta de una grilla de análisis para esas relaciones de poder” (NB, 218). Si el término “biopolítica” desaparece luego de las primeras páginas del curso de 1979, el término “biopoder” no vuelve a aparecer después de la lección inicial del curso de 1978. Es importante subrayar que la palabra “vida” simplemente no figura en los índices de palabras claves construidos a posteriori por los editores de estas dos series de conferencias –lo cual es por lo menos paradójico para un curso dedicado supuestamente al biopoder y la biopolítica.

La vida en sí

A partir de esta breve evocación de las ambigüedades en la última etapa de la producción intelectual de Foucault, pueden extraerse conclusiones importantes sobre la relación que estableció entre vida y gubernamentalidad, y sobre el modo en que entendió la biopolítica como extensión de la racionalidad económica y el biopoder como expresión del Estado moderno. Para sintetizar estas conclusiones, propongo los siguientes cuatro enunciados: 1. “Gubernamentalidad” corresponde más a la racionalización del “arte de gobernar” (NB, 17) que a la práctica real del gobierno: “la política” como tal no es más que un “juego de esas diferentes artes de gobernar” y del “debate que ellas suscitan” (NB, 358). 2. El “biopoder” no es un poder sobre la vida que se contrapona al derecho soberano de dar muerte, como se sugería inicialmente, sino un poder sobre las conductas humanas: “el gobierno de los vivos” se refiere principalmente a la normalización de los individuos a través de tecnologías políticas (STP). 3. La “biopolítica” no es una política de la vida, como lo sugiere la etimología, sino una política de población entendida como la comunidad de los seres vivientes: “vida” sigue siendo un término muy esquivo, mientras que “población” representa mucho más claramente al verdadero objeto de la biopolítica (NB). 4. Como consecuencia de los tres primeros puntos señalados, las cuestiones de la vida –y de la muerte– quedan sin abordar en la teoría del poder y del sujeto de Foucault: parafraseando el famoso adagio de Clemenceau sobre la guerra y los generales, la vida –y la muerte– es una cuestión demasiado seria como para dejársela a la política –o incluso a la filosofía.

Por cierto, tal y como ha sido propuesto por Hubert Dreyfus y Paul Rabinow (1982), estas supuestas parado-

jas resultan perfectamente coherentes en el pensamiento de Foucault sobre el significado y los valores. La influencia estructuralista de su período arqueológico lo ha hecho sospechar de la cuestión del significado: luego de haberse despojado del signifiante, Foucault cree que el significado también debe ser abandonado. La inspiración nietzscheana de su período genealógico lo ha confirmado en su método: Foucault cree que no existe un significado secreto o profundo y que la interpretación debe permanecer al nivel superficial de las cosas. Pero asimismo su desafío a la moral y la política, a la hermenéutica y la ciencia, lo conduce a una forma de distanciamiento—en su vida intelectual pero tal vez también en su existencia como ciudadano—de los valores. Con su humor característico, Foucault define su “estilo crítico” como una “desenvoltura estudianta” (EOD, 52). De este modo, al hablar de gubernamentalidad, Foucault evita tanto el significado como los valores porque no aborda el contenido de la práctica del gobierno (¿cuál es el sentido de las decisiones tomadas?, ¿tienen consecuencias positivas o negativas para los individuos y las poblaciones afectadas?), sino que permanece al nivel de los procedimientos del arte de gobernar (aprehendido simplemente como se daba en el siglo XVII, cuando se hablaba de gobernar a niños o almas) o, en un sentido más amplio, como lo expresa Mitchell Dean, al nivel de “las mentalidades, artes y regímenes particulares de gobierno y administración que emergieron en Europa a partir de la modernidad temprana” (Dean 1999, 2). Considerando la continuidad de la posición de Foucault en estas cuestiones, puede entenderse que aborda a la vida desde la perspectiva de la conducta, al biopoder como las disciplinas ejercidas sobre los individuos y a la biopolítica en términos de tec-

nologías normalizando a las poblaciones. Las cuestiones de la vida en sí—podría decirse: por principio metodológico—no le interesan.

De este modo, cuando Giorgio Agamben señala que Foucault no ha “trasladado nunca su investigación a los lugares por excelencia de la biopolítica moderna: el campo de concentración y la estructura de los grandes Estados totalitarios del siglo XX” (Agamben 2003, 13), tiene mucha razón (ya veremos que hay una excepción), pero su sorpresa es ella misma sorprendente y su comentario final es en última instancia incorrecto: “La muerte impidió a Foucault desarrollar todas las implicaciones del concepto de biopolítica” escribe Agamben, refiriéndose en especial a la exploración de la “politización de la nuda vida” (ibíd.). De hecho, el autor de *La historia de la sexualidad* tuvo ocho años, con anterioridad a su deceso, para desarrollar “todas las implicancias del concepto de biopolítica”. Si no lo hizo—o no lo hizo en la dirección en que Giorgio Agamben hubiera querido que lo hiciera—es simplemente porque su biopolítica no es una política de la vida (Fassin 2006). La vida no fue su principal preocupación, ni como *bíos* ni como *zoé*, sino que su interés únicamente por el modo en que “seres vivientes impersonales eran convertidos en poblaciones e individuos por el modo en que la gubernamentalidad y la subjetivación dieron forma a nuestra visión moderna del mundo y de la humanidad.

No obstante, existe una excepción a esta trayectoria de la biopolítica en el trabajo de Foucault que corresponde a su primera aparición. De hecho, al final del curso de 1976 *De fender la sociedad* (DS, 217-237) y en el último capítulo de *La voluntad de saber* (VS, 161-194) abre una perspectiva diferente. La conferencia evoca el giro desde el “derecho soberano

de "hacer morir y dejar vivir" hacia el "bio-poder" de "hacer vivir y dejar morir" (DS, 218) en términos muy similares a los del libro publicado ese mismo año con su famosa formulación: "Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente" (VS, 173). Aquí aparecen dos diferencias cruciales con desarrollos posteriores del biopoder y la biopolítica en la teoría de Foucault. En principio, lo que está "en cuestión" es la vida –y la muerte– y no las conductas: en lugar de tratarse de tecnologías de poder, Foucault está interesado en el objeto del poder –lo que denomina el "poder sobre la vida" (VS, 164)–. En segundo lugar, hay un sentido trágico –y no de "desenvoltura"– en estas afirmaciones: abordan particularmente la exterminación de los seres humanos en los campos nazis como consecuencia del racismo estatal –que representa la nueva "función de muerte" (DS, 233)–. Este contenido y este tono en la primera aparición del biopoder no se repiten en el trabajo posterior del filósofo (Fassin 2008). Es en esta dirección que me gustaría seguir sus pasos, para desarrollar algunas "implicancias del concepto de biopolítica", tomando en serio la cuestión de la vida en sí que, de algún modo, Foucault abandonó definitivamente cuando se abocó a la gubernamentalidad y la subjetivación.

Por supuesto, el problema de qué cosa es la vida –o, de manera más simple, qué cosa debemos entender aquí por este término– es compleja. En su texto sobre *El conocimiento de la vida* Georges Canguilhem quien fuera uno de los maestros más influyentes de Foucault, distingue dos formas gramaticales para diferenciar entre dos significados de la palabra: "Al hablarse de vida, puede escucharse tanto el

participio presente como el pasado del verbo vivir –lo viviente (*le vivant*) y lo vivido (*le vécu*)–, que corresponden respectivamente a "la organización universal de la materia" y a la "experiencia de los seres humanos individuales". Y agrega: "El segundo significado está, según creo, dominado por el primero, que es más fundamental. La vida es la forma y el poder de lo viviente; es en este sentido que me gustaría tratar las relaciones entre concepto y vida" (Canguilhem 1968, 335). Y es este camino el que han explorado Paul Rabinow (1996 y 1999) y, recientemente, Sarah Franklin (2000) y Nikolas Rose (2001), con su definición y utilización simultánea y convergente de la "vida misma" –el ámbito de las ciencias de la vida y de las intervenciones biomédicas sobre la materia viva.

Pero ésta es sólo una exploración posible de la antropología de la vida. Otros senderos se referirían a la vida como un curso de eventos que tienen lugar entre el nacimiento y la muerte, que pueden ser acortados por la violencia política y estructural, prolongados por la salud y las políticas sociales, que da lugar a interpretaciones culturales y decisiones morales, que pueden ser dichas o escritas: la vida que es vivida a través de un cuerpo (no sólo por medio de las células) y como sociedad (no sólo como especie). Propongo denominarla "la vida en sí". Obviamente que está relacionada, a través de muchas ramificaciones, con la "vida misma", si utilizamos esta expresión para designar la existencia biológica de lo vivo y su extensión política como poblaciones.

De hecho, Hannah Arendt (1958), al analizar la condición humana a través de lo que denominó "*vita activa*", reuniendo a la vida como labor (*animal laborans*), trabajo (*homo faber*) y acción (*zoon politikon*), propuso pensar en conjunto las diferentes dimensiones de la vida que asoció

eventualmente a la “*vita contemplativa*” más clásica, orientada hacia la “buena vida” de Aristóteles (Arendt 1993, 25-30). Y de hecho en un trabajo posterior (Arendt 1998), incluso invocó a la “vida en sí” —de una manera diferente a la sugerida por los autores ya mencionados— como el motor de las revoluciones. De este modo sugeriría, desde una perspectiva metodológica, que no limitáramos nuestra perspectiva de la vida a una sola dimensión —*bíos* o *zoé*, política o biológica; *véciv* o *vivant*, vida vivida o vida de la materia viva—. Tal vez sea esto lo que quieren decir Stephen Collier y Andrew Lakoff (2005, 22s) cuando se refieren a “régimenes de vida”, en los que vinculan “la regulación ética en Canadá, el desarrollo y el urbanismo en Brasil, el *garrison-entrepôt* en el Chad, el tráfico de órganos en India”, una serie de configuraciones heterogéneas que tienen en común mostrar “los procesos dinámicos a través de los cuales una forma situada de razonamiento moral —un régimen de vida— es invocada y re-trabajada en una situación problemática para ofrecer una guía de acción posible” (ibíd.). Aquí la vida no está dada a priori, sino que es operada a través de discursos, programas, decisiones, acciones.

De un modo similar, no es mi intención ofrecer una definición, o incluso una delimitación, de la vida. Pretendo transmitir el significado pleno y los múltiples sentidos que ésta adquiere cuando no se la restringe a un fenómeno biológico —aunque también lo sea— y cuando los seres vivientes no son reducidos a poblaciones —aunque, desde la perspectiva del Estado, obviamente lo sean (Scott 1998)—. Se trata de considerar de qué manera la vida puede llegar a ser apprehendida por una antropología política y moral; de qué modo la vida da forma a las opciones políticas y a las economías morales de las sociedades contemporáneas —la forma en

que es “problematizada” históricamente, para usar un concepto que Foucault desarrolló en su obra tardía— y al mismo tiempo es formada por ellas. En última instancia, implica volver al punto al que llegó Foucault antes de limitar la biopolítica a sus tecnologías y la moral a la ética.

Propondré entonces cuatro afirmaciones que de algún modo responden a las cuatro conclusiones extraídas de su obra temprana: 1. La política no es solamente un “juego de diferentes artes de gobernar”, sino que trata de “las cuestiones que están en juego en las prácticas de gobierno: dicho de otro modo, la cuestión del gobierno concierne a la gubernamentalidad. 2. Las sociedades contemporáneas se caracterizan menos por la emergencia del biopoder que por la imposición de la biolegitimidad (el poder de la vida misma, más que el “poder sobre la vida”, como escribe Foucault): lo que algunos definen como “ciudadanía biológica” entra en esta reformulación de la problemática. 3. Apprehendida etimológicamente, la biopolítica no es sólo una política de la población, sino que tiene que ver con la vida y más específicamente con las desigualdades en la vida a las que podríamos denominar biodesigualdades (curiosamente, “desigualdad” es un término que no aparece en los trabajos de Foucault) no se trata solamente de normalizar la vida de las personas sino también de decidir el tipo de vida que pueden o no vivir. 4. Por último, como resultado de las tres primeras afirmaciones, comprender la política de la vida implica volver a dos conceptos que Foucault evitó pero que Gilles Deleuze (1962, 7) —con quien Foucault rompió relaciones al final de su vida— ofreció como el proyecto primordial de la filosofía de Nietzsche: “sentido y valor”. Es probable que ésta sea la única forma de fidelidad que puede otorgarse a un gran pensador: adentrarse en su pensamiento para criticarlo. Er

el caso de Foucault, ¿no es acaso lo que hizo consigo mismo a lo largo de su trayectoria intelectual?

En las páginas que siguen centraré mi análisis en el segundo y el tercer punto considerando que el primero y el cuarto hallan su evidencia en los otros dos: si la política es sobre cuestiones y no sobre juegos se podría sostener la cuestión más crucial sea la vida; y si se toma en serio el giro propuesto es claro que la biolegitimidad y las biodesigualdades dicen mucho sobre el significado y el valor que les damos a la vida en sí y a las vidas concretas. Por supuesto, estos desarrollos deben ser vistos como una forma alternativa de aprehender la política de la vida—en su complejidad, vinculando lo biológico y lo biográfico, la materia de lo vivo y el significado de la vida—que de ningún modo es exclusivo del enfoque clásico de la gubernamentalidad—a través de tecnologías sobre la población cuyo ejemplo emblemático es el poder pastoral—.

Del biopoder a la biolegitimidad

En la lección final de su curso de 1976, Foucault (DS, 224) rompe con la regla autoimpuesta de evitar temas contemporáneos en su investigación para referirse tangencialmente a la muerte de Franco—y, más precisamente, a su agonía médica prolongada—, que había ocurrido unos meses antes:

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 [...] 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 más allá de su muerte (DS, 224s).

Y no puede evitar una expresión de placer: “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” (DS, 225). La confrontación entre estas dos formas de poder es sin duda irónica, pero no nos dice mucho sobre el significado y los valores de la vida: tiene más que ver con tecnologías de supervivencia. No obstante, es posible adoptar otra perspectiva.

Consideremos el final de la vida de tres dictadores y criminales de guerra en el período reciente. ¿Qué tienen en común Augusto Pinochet, Maurice Papon y Heniz Barth? Por cierto, los tres son prueba de los peores abusos de poder: Pinochet en Santiago, a partir de 1973, transformó el estadio en una gran prisión y centro de tortura para opositores políticos; Papon hizo lo propio desde 1942 en adelante en Bordeaux, donde organizó la selección de los judíos para ser enviados a campos de concentración y en 1961, en París, cuando ordenó la feroz represión sobre los argelinos que se manifestaban en las calles; Barth, en 1944, en Oradour-sur-Glane, donde comandó a un grupo de soldados alemanes que masacraron a 642 civiles, de los cuales 247 eran niños. Pero a pesar de su ejercicio brutal del derecho soberano sobre la vida y la muerte de los seres humanos estos hombres comparten además otro destino interesante. Los tres escaparon a las disposiciones de la justicia basándose en la cláusula humanitaria luego de que sus abogados alegaran que estaban demasiado enfermos para cumplir la pena: Pinochet evitó así en 1999 su juicio por la violación

comunica que su caso no es lo suficientemente serio como para ser encuadrado al interior de la cláusula humanitaria. La evolución paralela de estas dos evoluciones –la del asilo y la del humanitarismo– ilustra el cambio en las políticas de la vida que tiene lugar durante este período. Sería más adecuado hablar de un cambio en el tipo de vida que suscita el interés de la política. Se prefere la vida del enfermo, con su padecimiento actual y su evidencia física, a la del refugiado, con su pasado doloroso y su significado político. Mientras la cuestión del asilo era oscurecida por el espectro del “falso refugiado”, inventado precisamente durante ese período, la cuestión del humanitarismo devino consensual: en el parlamento no hubo casi oposición cuando se discutió el artículo de la ley que incluía la cláusula.

La biolegitimidad ofrece el fundamento de lo que Adriana Petryna (2000) denomina “ciudadanía biológica”. Luego de Chernobyl el gobierno de Ucrania otorgó a las víctimas del desastre, siempre y cuando fueran reconocidas oficialmente como tales, un estatus político específico que les dio acceso a compensaciones y ayudas. De allí en adelante, estas víctimas sólo existieron a través de las secuelas físicas de la radiación que hubieron de exhibir frente a funcionarios públicos. De manera similar, los inmigrantes indocumentados pueden recibir derechos sociales –no sólo permiso de residencia sino también ayuda médica– mientras puedan probar su patología. Un hombre keniatá que había vivido en Francia y Alemania en situación ilegal durante muchos años, bajo amenaza constante de ser expulsado, recibió finalmente sus documentos cuando se descubrió que tenía sida: en una oportunidad esta persona me dijo que “la enfermedad que me mata se ha convertido ahora en la razón de mi vida”. El concepto de ciudadanía biológica nos per-

mite pensar este tipo de situación con mayor precisión que el concepto de “nuda vida” propuesto por Giorgio Agamben (1997). Este concepto vincula la cuestión de lo viviente (biológico, sea ya como cuerpo afectado por radiación o por infección) con el significado de la política (ciudadanía, en términos de derechos sociales y civiles, ya que los inmigrantes no sólo tienen acceso a la protección médica, sino que también obtienen la libertad de circulación, por ejemplo). Como afirma Mónica Greco (2004), el “derecho a la salud” es más que social y económico, es civil y político. De hecho, las organizaciones humanitarias, como los Médecins sans Frontières y los Médecins du Monde, junto a otras que están comprometidas más directamente con la defensa de los inmigrantes y los refugiados, han utilizado a menudo el argumento humanitario en el debate público para obtener documentos –y derechos– para extranjeros ilegales, e incluso para cambiar la ley que regula estos temas. Estas organizaciones no representan la nuda vida, sino que promueven eficazmente la ciudadanía biológica.

Hablar de biolegitimidad, y no de biopoder, implica poner el énfasis en la construcción del significado y en los valores de la vida, en vez de subrayar las fuerzas y estrategias que ejercen control. Considerar que la política tiene lugar más allá de la gubernamentalidad es semejante a insistir en las cuestiones que tienen que ver con el trato que reciben los seres humanos, y con la forma en que son evaluadas sus vidas, más que sobre las tecnologías que operan en estos procesos. Para utilizar una metáfora foucaultiana, implicaría desplazarse desde las “reglas de juego” hacia lo que está en juego. Estas perspectivas no son contradictorias, sino complementarias: al analizar las nuevas formas que adquiere el arte de gobernar puede apprehenderse qué cosa es el conte-

un fenómeno social estimando que la edad en la que ésta se produce es en gran parte el resultado de las condiciones de trabajo e higiene, de la atención a la fatiga y a las enfermedades: en resumen: tanto de las condiciones sociales como de las fisiológicas" (ibíd.). Este elogio del sociólogo francés de las clases sociales le da la oportunidad de presentar su propia teoría sobre la muerte como fenómeno social: "Todo sucede como si una sociedad tuviese 'la mortalidad que le conviene', puesto que la cantidad de muertos y su distribución en las diferentes edades expresan la importancia que una sociedad da o no da a la prolongación de la vida" (ibíd.). De este modo, "en ese número abstracto, que es la duración promedio de la vida humana, está expresado un juicio de valor" (ibíd.). Las estadísticas sobre expectativa de vida, aunque puedan parecer descartadas, nos dicen cuánto se valora la vida en función del ambiente social en el que se ha nacido.

Es notable que la biopolítica tenga consecuencias en términos de desigualdades; que la gubernamentalidad transmita disparidades en la cantidad y calidad de vida; y que la subjetivación sea vivida diferentemente por el dominante y el dominado: estos hechos se hallan casi ausentes de la obra de Foucault. Alusiones breves a formas extremas de estas realidades aparecen cuando se refiere a "genocidio" (VS, 166) y "racismo" (DS, 233), pero permanecen aisladas y marginales, relacionadas más con la violencia y la exclusión que con las desigualdades sociales. En algún sentido, podría decirse que su pensamiento tiene que ver con la normalización y que no deja espacio para la diferenciación. Si consideramos que las brechas en la expectativa de vida entre los países más pobres y los más ricos nunca han sido tan amplias, alcanzando los cuarenta años, pero que también

se vuelven preocupantes al interior de los países, incluso en Europa occidental, datos éstos que ya eran bien conocidos en los años 70, la indiferencia de Foucault con respecto a las desigualdades genera interrogantes. Una pista para esta falta de interés puede hallarse en su análisis de lo que considera es un paradigma del gobierno de los vivos y una forma arqueológica de biopolítica: el "poder pastoral", analizado en su famosa conferencia "Omnes et singulatim". El pastor —en el sentido literal tanto como en la imagen cristiana— está a cargo de un rebaño o de una grey de almas. "El problema político es el de la relación entre lo uno y la multitud en el marco de la ciudad y de sus ciudadanos. El problema pastoral concierne a la vida de los individuos" (OES, 110). El pastor, por cierto, conoce a cada uno de sus animales del mismo modo que el pastor religioso debe conocer a cada uno de sus feligreses. Pero el arte de gobernar es precisamente un proceso de homogeneización de las vidas. Para Foucault, la relación entre lo uno y lo múltiple no es social en el sentido que Hannah Arendt (1982) otorga a la "cuestión social" en su estudio de la Revolución Francesa, sino que es estrictamente política. Tiene que ver con la forma en que el poder transforma a los individuos y no con el modo en que los diferencia. La desigualdad de las vidas queda fuera de su perspectiva.

Sin embargo, la biopolítica, en el sentido preciso que Foucault le otorga al concepto (VS, 177) —regulación de las poblaciones a través de técnicas de conocimiento e intervención— tiene que ver con las desigualdades. Tal vez se obvio en términos de intervenciones y políticas públicas (considerando la seguridad social, la salud pública o programas de nutrición, por ejemplo). Pero también es cierto en términos de conocimiento e información (en especial s

se analiza la clase de estadísticas que se produce y el tipo de diferenciación que se considera relevante). Dicho de otra manera, “hacer vivir” —que es como puede entenderse al biopoder— también es “rechazar hacia la muerte”, ya sea de modo práctico, porque los funcionarios descuidan a determinados grupos de población, o intelectualmente, como resultado de no medir los efectos de estas políticas. Así deben leerse las políticas de segregación racial que culminan en el régimen del apartheid y lo que surge de los debates y realidades contemporáneas sobre el sida (Fassin 2007b). La ins-tauración de un sistema, en principio social y luego legal, de separación de las denominadas razas no sólo tuvo efectos en la organización práctica de la vida cotidiana (limitaciones importantes sobre el lugar de residencia y la forma de transitar, sobre el ejercicio de la sexualidad y el casamiento), sino también consecuencias profundas en términos de vida biológica (estatus nutricional, riesgo de enfermedad, tasas de mortalidad infantil, etcétera). Las políticas raciales eran biopolíticas.

El primer programa de separación especial de grupos sociales en Sudáfrica ocurre en 1900, durante la epidemia de peste bubónica. Aunque los datos estadísticos indican que los africanos fueron menos afectados por la enfermedad que los blancos y los mestizos, se los deportó de Cape Town hacia la primera “reserva indígena”. El “síndrome sanitario”, como lo denomina Maynard Swanson (1995), consiste entonces en la justificación de la segregación racial mediante precauciones de higiene para la Ley de Salud Pública de 1897. El mismo argumento es utilizado más tarde durante la epidemia de gripe, sifilis y cólera para fortalecer el proceso de separación física de las, así llamadas, razas. En el caso de la tuberculosis, que era una infección desconocida entre

la población africana hasta fines del siglo XIX, es la organización social de la industria minera lo que causa su expansión, como ha sido demostrado por Randall Packard (1989). La fuerza de trabajo masculina extraída de las zonas rurales y concentrada en las minas vive en barracas superpobladas y cuyas condiciones sanitarias facilitan la transmisión del bacilo. Cuando los mineros se enferman son enviados de vuelta a los pueblos, donde diseminan la infección entre sus familiares y vecinos. Por lo tanto, la economía política de la tuberculosis puede ser considerada como una extensión de la biopolítica de la explotación capitalista y racista. A partir de 1948, bajo el régimen del apartheid, la sistematización de la segregación espacial, con la creación de “municipios” y “tierras natales”, permite al gobierno nacional no sólo abandonar las poblaciones a un destino miserable, sino también ignorarlas (Beinart 2001). Despreocupándose de los negros en especial de los bantustanos, que supuestamente eran independientes, las estadísticas no permiten que se generen datos sobre mortalidad que puedan revelar las amplias brechas con el resto del territorio nacional. En este caso, las tecnologías de gobierno producen desigualdades vitales; al mismo tiempo borran sus huellas. La necropolítica, en los términos de Achille Mbembe (2003), se halla vinculada inextricablemente con una política de la muerte.

El caso sudafricano puede parecer excepcional, e incluso puede que pertenezca más al paradigma antiguo de poder soberano que al biopoder moderno. De hecho, podría considerarse como una forma extrema de biopolítica que es definitiva mantiene la prerrogativa soberana de matar per que desarrolla tecnologías a menudo complejas y contradictorias de regulación de poblaciones y políticas que operan sobre las vidas individuales (Posel 1991). Esto es lo que l

administración colonial llevó a cabo de maneras diversas, pero en términos más amplios es lo que significa gobernar en las sociedades contemporáneas cuando se trata de incluir y excluir a sus ciudadanos, como lo expresa trágicamente Zygmunt Bauman (2005). Cotidianamente se toman decisiones políticas y sociales sobre trabajo, vivienda, educación, justicia, bienestar social, que tienen consecuencias a largo plazo en términos de crear o revertir, reconocer o disimular, las desigualdades de vida. Resulta una ironía que la “zona de abandono” que João Biehl estudiara en Porto Alegre se llamase Vita. Fuera de la ciudad, este espacio da lugar a un comentario lúcido de Catarina, la joven mujer cuya historia se narra: “En mi pensamiento veo que la gente me ha olvidado”. Y, de hecho, esta enfermería aislada es la residencia final de muchos, una institución social “donde los abandonados esperan la muerte” (Biehl 2005, 1). Vita es el final del proceso, pero es parte de él: un proceso en el que se evalúa el valor de las vidas individuales –rara vez explícitamente aunque cada vez más implícitamente.

Pero las estadísticas –una palabra alemana acuñada para designar el tipo de conocimiento necesario para la administración del Estado (Desrosières 1993)– es más que una tecnología que produce información sobre las poblaciones. No se trata solamente de una expresión de la biopolítica. También es un indicador poderoso de las políticas de la vida tal y como lo han probado los conflictos internacionales recientes. Examinemos la segunda guerra del Golfo desde esta perspectiva. Cuando los epidemiólogos estimaron que el número de víctimas civiles iraquíes llegó a 100 mil durante los primeros quince meses de la invasión de su país en 2003, una mayoría de ellos mujeres y niños cuyas muertes se atribuyó a las fuerzas de la coalición (Roberts et al.,

2004), y mientras en el mismo período el número de fatalidades declaradas entre los soldados de la coalición fue de 1.040 (Web Iraq Coalition Casualty Count), la comparación de ambas cifras sugirió la siguiente interpretación: si se admite que las fuerzas de la coalición no pretendían matar civiles, por lo que sus muertes fueron producto del desafortunado “daño colateral” de la guerra, debería considerarse también que estas muertes fueron una especie de costo implícito aceptado por el gobierno norteamericano y sus aliados para mantener lo más bajas posibles las tasas de víctimas entre los suyos: la evaluación ex post del valor de la vida revela entonces que la de un militar de la coalición vale casi mil vidas de civiles iraquíes. Este modelo macabro no es pura especulación. Ha sido formalizado recientemente como doctrina por los ejércitos occidentales bajo el nombre de “guerra con cero bajas” (Rogers 2000): implicaba, por ejemplo, que durante la intervención del ejército de la OTAN en Kosovo en 1999 los pilotos de avión volaban a una altitud de 15 mil pies que hacía imprecisa la balística de los blancos. Mientras un piloto que pertenecía a la OTAN murió durante las operaciones militares, se estima que 500 civiles fueron muertos en esos ataques, siendo el episodio más serio el denominado “incidente del 14 de abril de 1999” cuando 61 civiles murieron en un ataque de su convoy. Nuevamente, evitar las bajas propias implicó poner en riesgo vidas del otro bando. Pero este tipo de cálculo no tiene que ver exclusivamente con quienes hacen la guerra. De hecho, incluso el humanitarismo es presa de esta forma de pensar (Fassin 2007c). Los estudios han mostrado que la mayoría de las bajas registradas por las organizaciones humanitarias durante conflictos no son de “extranjeros” sino de “nativos” es decir, de trabajadores locales. En Colombia, Chechenia

dos críticas que puede llegar a suscitar mi análisis. La primera es que la vida implica muchas más dimensiones que las que he evocado; podría incluso ser acusado de haberme centrado demasiado en el "lado oscuro" de la vida. No lo voy a negar: mi visión del mundo actual es sin duda trágica. Aunque estaría de acuerdo en que otras dimensiones también son relevantes en la descripción y comprensión de la vida, un sentido de la prioridad –tanto en términos intelectuales como políticos– me hace privilegiar esta dimensión. La segunda crítica es que la vida no es solamente una cuestión de política vista desde afuera, a través de los lentes del Estado, las instituciones, las políticas migratorias, las estadísticas sobre la mortalidad, sino que también debe ser capturada desde adentro, en la carne de la experiencia cotidiana de los agentes sociales, inmigrantes y refugiados, víctimas de la guerra y la pobreza. Una vez más, comparto totalmente esta perspectiva, y buena parte de mi trabajo de campo se dirige en esta dirección, intentando revalorizar la voz de los actores sociales, la perspectiva que tienen sobre sus propias vidas, sobre sus prácticas y su política. No obstante, el punto al que me refiero en el presente trabajo es otro: se trata de reflexionar sobre la manera en que las sociedades contemporáneas tratan a sus miembros, sobre el valor que asignan a la vida en general y a sus propias vidas en particular.

Probablemente fuera el abordaje de este tipo de cuestiones lo que despertara mayor interés en Foucault, ya no a través de su obra filosófica, sino en su condición de ciudadano comprometido.

Traducción del inglés de Diego Rossello

Nota

¹ Este texto es la traducción de un artículo titulado "Another Politics of Life is Possible" (Fassin 2009). Una versión muy preliminar del trabajo fue presentada en el seminario "El estado de la gubernamentalidad: cuestiones actuales y desafíos futuros" (Leipzig, 14 y 15 de septiembre de 2007), bajo el título de "El objeto oscuro de la vida".

Referencias

- Agamben, Giorgio. 2003. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pretextos.
- Arendt, Hannah. 1988. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- _____. 1993. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Ariès, Philippe. 1977. *L'homme devant la mort*. París: Seuil.
- Bauman, Zygmunt. 2005. *Vidas despreciadas: la modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós.
- Beinart, William. 2001. *Twentieth Century South Africa*. Oxford: Oxford University Press.
- Benjamin, Walter. 1998. "Para una crítica a la violencia". En *Para una crítica a la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, 277-300. Madrid: Taurus.
- Biehl, João. 2005. *Vita. Life in a Zone of Abandonment*. Berkeley: University of California Press.
- Canguilhem, Georges. 1968. *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. París: Vrin.
- _____. 1984. *Lo normal y lo patológico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Das, Veena. 2007. *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press.
- Dean, Mitchell. 1999. *Governmentality. Power and Rule in Modern Societies*. Londres: Sage.
- Delenze, Gilles. 2002. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Desrosières, Alain. 1993. *La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*. París: La Découverte.
- Dreyfus, Hubert, y Paul Rabinow. 1982. *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fassin, Didier. 2005. "Compassion and Repression. The Moral Eco-

Dispositivo = Poder legal

Herramienta de Sujeto & Relación

Goberno Silvid

Saber - ste poder - ^{capitulum} Sujeto subjetividad

Pr. instancia de institución.

Nichel DIRM = Gubernir conductos

Labdo Escrivania = tramo economías

Gjergji Agnauer (dispositivo)

dispositivo

An a lo que [no se ve]

Gobernar la extrema pobreza: un análisis del dispositivo de intervención Chile Solidario-Puente

Carolina Rojas Lasch

Il ne serait ni possible ni souhaitable d'éliminer la misère en tant que telle, en tant donné son rôle dans le développement de la prospérité. Il faut en revanche s'occuper de la socialiser, c'est-à-dire faire en sorte qu'elle accepte de jouer le rôle qui lui est assigné dans l'ordre social, et qu'elle renonce par là même à se poser en dernier rempart d'une résistance contre cet ordre.¹

GIOVANNA PROCACCI, *Gouverner la misère*

A partir de los años 90, un conjunto de trabajos empíricos realizados por algunos colaboradores y seguidores de Foucault se comienzan a interesar en la problemática del gobierno de las poblaciones y su vinculación con la cuestión social.² El presente trabajo se inscribe en esta misma línea de interés, es decir, en una aproximación al programa foucaultiano como herramienta de análisis para leer desde ahí o a partir de ahí la realidad social. En este sentido, se distingue de lo que son los estudios exegéticos sobre el pensamiento del autor.

El propósito en este artículo es analizar en qué medida los dispositivos dirigidos al tratamiento de la extrema pobreza en Chile durante la década del 2000 -me refiero concreta-

madamente pobre en el Chile del 2000, ya que permite re-flexionar acerca del carácter contingente tanto de su emergencia en el espacio público como del saber asociado a su conocimiento y gobierno.

Ahora bien, la identificación de la extrema pobreza –o indigencia– como una categoría poblacional no es particularmente nueva. Ella está inscrita desde siempre en el discurso de lo social, los más pobres entre los pobres, pero, más allá de su posible constatación o identificación, había estado históricamente ausente del discurso político nacional –no así la pobreza que desde principio del siglo XX ya es objeto de interés y preocupación social (Illanes, 2006)–. Sin embargo, en mayo de 2002, ésta adquiere posición dentro de las preocupaciones estatales, cuando el Presidente Ricardo Lagos anuncia la creación del Chile Solidario y de su programa Puente.⁵ Esta acción pública estatal estará dirigida exclusivamente a la población extremadamente pobre, identificada numéricamente como un total de 225.000 familias, correspondiente a más de 850.000 personas. El mensaje del Presidente proclamaba: “¡Chile libre de miseria. Nadie sometido a la indignidad, a la humillación de tener que recurrir a la caridad ajena para poder sobrevivir!” (Mensaje Presidencial 2002).

Más allá del análisis de la suficiencia de los argumentos que justifican esta priorización, queremos profundizar en las condiciones de posibilidad que hacen que este grupo social se constituya en una población a intervenir, es decir, en cuáles son los soportes que legitiman técnica y discursivamente la producción social y política de los extremadamente pobres.

Objetivar la extrema pobreza

Haciendo un mínimo de historia recordaremos que al final de los años 90 el debate acerca de las políticas sociales

en Chile se concentraba, más que en torno a la definición del gasto social, en torno a la eficiencia del mismo y a la pertinencia de las intervenciones. Para entonces, se proponía que tal mejora en la gestión se alcanzaría a partir de una coordinación intersectorial acuciosa y ambiciosa al interior de las instituciones del Estado (Hardy 1997). Dicho de otro modo, el foco de la intervención era el gobierno del Estado propiamente tal, la construcción de un aparato fuerte, capaz de dirigir y controlar sus prácticas a nivel sectorial y de manera importante a nivel local.⁶

Al menos en lo que respecta a las políticas de superación de la pobreza, tal coordinación resultó imposible de alcanzar, lo cual se convirtió en una de las causas del “fracaso” de las estrategias de superación de pobreza de finales de los 90, o bien fue visto así.⁷ Pero otra de las grandes dificultades para asegurar la eficiencia y el éxito a nivel de los resultados era la imposibilidad de identificar y de objetivar a los individuos en esta situación.⁸ Frente a esto y como alternativa, se promovía la articulación de las distintas acciones provenientes de la oferta pública en torno a territorios (ya fueran comunas propiamente tales, como se intentó a través del Programa Especial de Comunas –PEC–, o campamentos, poblaciones o asentamientos, como se intentó en el Chile Barrio). La idea era intentar dar coherencia y pertinencia, evitando duplicaciones de la acción pública. Estas delimitaciones territoriales eran las unidades estadísticas más acotadas de las cuales se tenía información, ya fuera a partir de los datos obtenidos de la encuesta CASEN o de otros catastros realizados con el fin de identificar territorios para programas específicos.

No podemos ignorar, eso sí, que paralelamente, durante toda la década del 90, los gobiernos de la Concertación

facier tanto a los grupos de derecha como de gobierno, consiguiendo un consenso legitimador del acto de intervenir.

Diremos entonces que la “eficiencia de la gestión de la política social” será lo que legitima el desarrollo de tales tecnologías de identificación y objetivación de los sujetos y de la población en extrema pobreza; que la disponibilidad de éstos va a posibilitar el diseño e implementación de mecanismos para la intervención directa sobre la vida de individuos y de sus familias; y en este sentido diremos que el consenso alcanzado hará que el debate acerca de los alcances sociales, políticos o morales de esta estrategia de intervención pierda relevancia y se diluya, quedando la definición de la misma en manos de un pequeño y selecto grupo de “expertos”.¹³

La vida de los extremadamente pobres como fundamento político-moral

Un segundo soporte de la construcción de esta nueva población está vinculado a la dimensión ético-moral inherente al fenómeno de la pobreza, en la cual la vida emerge como fundamento de la acción política.

Para el año 1998, la encuesta CASEN –referente hegemónico en la construcción de la verdad sobre lo social en Chile– mostraba un debilitamiento de la tendencia progresiva de disminución de la pobreza que se había observado durante toda la década de los 90. De un 25,7% de población pobre en 1990 se pasa a un 17,5% el año 1996 y a un 14,9% el año 2000. Y en lo que corresponde a la indigencia, se pasa de un 12,9% en 1990 a un 5,7% en 1996 y a un 5,6% en 1998. Pero dos años después las cifras de indigencia mostraban un agravamiento de la situación debido al aumento a un 5,7% de población extremadamente pobre.¹⁴

Tal estancamiento y empeoramiento de las cifras de indigencia podrían haber augurado movilizaciones, descontento social o un conflicto que pudiera poner en riesgo el orden social, político o económico. Sin embargo, el clima social no era precisamente de tensión, y si bien desde algunos sectores políticos se insistía en la necesidad de no abandonar estos temas, no existía una real urgencia política por abordar la situación. Por el contrario, durante los dos primeros años del gobierno de Ricardo Lagos se toma la decisión política de hacer desaparecer del discurso público los temas de superación de la pobreza.¹⁵ Esto se constata en la inexistencia de referencias directas al tema de la pobreza en el programa de gobierno del Presidente Lagos así como en la indefinición de políticas claras, precisas y focalizadas en esta población.

¿En torno a qué se construye entonces la importancia de diseñar y aplicar nuevos dispositivos para intervenir esta población? Al respecto, sostenemos que lo que se pone en juego como fórmula discursiva es la precariedad y el sufrimiento propio de la experiencia vital de la extrema pobreza. No se trata de un problema de injusticia social en donde el Estado actúa en pos de garantizar el buen funcionamiento social, sino de un tratamiento compasional de la cuestión social (Fassin 2004). Con esto la acción pública se hace cuestionable y necesaria y la moral se convierte en un factor de legitimidad de la acción política.¹⁶

Retomando la frase del Papa Juan Pablo II en su visita a Chile, el Presidente Lagos apelaba a la conciencia de los chilenos y a la ética colectiva diciendo: “Los pobres no pueden esperar [...]. Sí, señor, ¡850.000 chilenos y chilenas no pueden siquiera comer día a día lo que un ser humano necesita para [vivir]!” (Mensaje Presidencial 2002).

te en un apoyo monetario por 24 meses para las familias participantes²¹; ii) el acceso garantizado a los subsidios sociales estatales SUF, PASIS, SAP²²; iii) el acceso prioritario a un cierto número de programas sociales establecidos y determinados a través de convenios institucionales, y iv) el programa Puente propiamente tal, que consiste en un acompañamiento a las familias por parte de profesionales llamados Apoyos Familiares, que a través de visitas periódicas a las familias desarrollan una metodología de intervención psicosocial preestablecida.

Toda la intervención del Chile Solidario-Puente se dirige a dar cumplimiento a 53 condiciones mínimas, definidas como

requerimientos básicos de los que deben disponer los integrantes del grupo objetivo, para poder desplegar al máximo sus potencialidades y capacidades, individuales y/o grupales, a fin de asegurar y garantizar un estándar mínimo de calidad de vida, adecuado a su etapa de desarrollo, en el caso de los grupos etarios, y adecuado al cumplimiento de sus funciones sociales, en el caso de los colectivos identificados (FOSIS 2002).

Los encargados del diseño del programa sostienen que la determinación y el establecimiento de estas condiciones definidas como mínimas fue realizado a base de tres fuentes: el saber acumulado en las ciencias sociales en torno a la extrema pobreza²³; la experiencia proveniente de intervenciones consideradas como exitosas y que estaban siendo implementadas por organismos no estatales al año 2001; y la experiencia profesional personal de cada uno de los miembros del equipo que diseñó la intervención.

Estos parámetros dan cuenta de las condiciones mínimas que se han definido social y políticamente para que los individuos dejen de ser considerados extremadamente pobres. En otros términos, su cumplimiento o incumplimiento categorizan y codifican a los sujetos extremadamente pobres, con lo cual podríamos decir que se trata de “prácticas de objetivación” de los sujetos.²⁴

Sabiendo que el análisis de los alcances de estos mínimos dan para un debate en sí mismo, hay que hacer notar que en su gran mayoría, en especial en lo que respecta a identificación, salud y educación, tienen que ver con la inscripción de los individuos en las instituciones sociales (cívicas, educativas, sanitarias, etcétera) y su participación en los procedimientos obligatorios que éstos establecen para la regulación de la población (controles de salud al día, asistencia y rendimiento básico en los establecimientos educativos, etcétera).

En rigor, éstos son los parámetros que demarcan la frontera entre la *extrema pobreza*, definida como prioritaria, y la *pobreza*, como lo tolerable. Y en último término son las determinaciones, externas por cierto, que dan cuenta de la norma de sobrevivencia biológica y social mínima, hacia cuyo cumplimiento se orienta la intervención y cuyo fin será la constitución de una familia y de un individuo “social”.

Una de las particularidades de esta política de superación de la extrema pobreza es que el Estado es quien se dirige a los hogares sin que su presencia sea necesariamente solicitada por las familias. Tal práctica se hace posible a partir de la identificación de los sujetos en extrema pobreza anteriormente comentada. Con esto, el Estado *entra*, literalmente, al espacio privado de los hogares, siendo la casa, la pieza, la mediagua el escenario concreto de la intervención.

Cada Apoyo Familiar tiene a su cargo un número promedio de 74 familias (Raczynski 2008) que se entienden como unidades autónomas; es decir, el programa no toma en consideración su vinculación parental, territorial, de vecindad, etcétera. Concretamente el trabajo de estos profesionales consiste en administrar la participación de cada una de estas familias en la oferta social asociada al Chile Solidario, en función de los recursos, carencias y requerimientos que se detecten que tiene la familia.²⁵ Es decir, la intervención consiste en una gestión social individual de cada familia y de cada uno de sus miembros.

Según las definiciones programáticas, que recogen los discursos en boga en América Latina con respecto a las políticas sociales,²⁶ lo que se espera es ayudar a las familias a desarrollar capacidades de autonomía, de esfuerzo, y de generar expectativas de futuro. De esta forma, quienes viven en esta situación son vistos como sujetos vulnerables, que disponen de limitadas capacidades para hacer frente al mundo social. Y a su vez, sus limitaciones de integración social se explican por su desconexión con las redes sociales existentes (Raczynski y Serrano 2005) y por su imposibilidad de construir un proyecto de vida (Mideplan 2005).

Lo que nos parece interesante de este saber constructor de verdad sobre la extrema pobreza es el carácter normativo desde el cual se define que los individuos dichos en extrema pobreza deben ser autónomos, deben tener aspiraciones y deben soñar un futuro. Desde lo que podríamos llamar el programa foucaultiano, podemos decir que lo que aquí está en juego es la transmisión de la ética individual del esfuerzo y la autosuperación orientada bajo los principios de la moral económica neoliberal. Es decir “el emprendedor, el hombre de la producción”²⁷ (NB, 264). En otras palabras, la idea es

transferir a los propios sujetos la capacidad de conducir su futuro, de manera de lograr una “responsabilización individual”.

Dentro de la acción establecida por estos dispositivos, vemos que desaparece la noción de desigualdad y de colectividad de grupos de personas compartiendo una realidad común de indignancia y junto con esto la trama social. Esto hace parte de lo que para Foucault está en juego en las políticas neoliberales: un proceso de desmultiplicación de la forma de empresa al interior del cuerpo social, donde el individuo se posiciona en el centro.

Tomando las palabras de Deleuze, de lo que se trata es de una codificación y diagramación del individuo (Deleuze 2004). Es decir, la fabricación de individuos y subjetividades a través de una acción de asistencia y de intervención psicosocial directa orientada a que desarrollen sus capacidades de superación. Pero como veremos a continuación, el individuo, su categorización como sujeto en extrema pobreza y su libertad condicionada, sólo se termina de entender a partir del análisis de las relaciones y de los juegos de poder, ya que es en este nivel donde se ponen en juego y se constituyen sujetos y subjetividades.

Las prácticas como espacio para el análisis de la gubernamentalidad

Hasta aquí, el estudio macropolítico de los dispositivos de intervención en la extrema pobreza ha permitido dar cuenta de los procesos, racionalidades y mecanismos de control y de gobierno de los individuos. Este análisis resulta central para poder comprender el potencial performativo de la acción estatal, en el sentido de que ésta produce una po-blación, delimita márgenes de normatividad—define la nor-

ma-, establece el ámbito de lo posible y lo recomendable. Sin embargo, siguiendo a Foucault, los juegos de poder y la gubernamentalidad sólo son aprehensibles desde el análisis concreto de las prácticas.

Precisamente, y como ya lo señalamos, con este concepto el autor intenta profundizar en una visión no dicotómica del poder y así desmarcarse de una visión esencialista del Estado. Es decir, dejar de aprehenderlo como una fuente autónoma de poder o un universal político (Laborier y Lascoumes 2004, 4). No se trata sólo de tecnologías (ya sean éstas sancionadoras, disciplinadoras o liberadoras) que se aplican de manera unidireccional sobre una población, sino que se trata de procesos y actos en los cuales se opera con la noción de los sujetos y el gobierno de la población.

De esta forma, la noción de gubernamentalidad le permite a Foucault complejizar su propuesta para el análisis del poder, en el sentido de que éste no se encuentra localizado en un agente como puede ser el Estado. Por el contrario, los mecanismos de poder operan a un nivel mucho más ínfimo, cotidiano.²⁸ Así, en el caso del análisis de las políticas de tratamiento de la extrema pobreza, no podemos contentarnos con la idea de que los mecanismos de control operan por el hecho de estar claramente estipulados en una ley, o sea, ahí, de una vez y para siempre. Por el contrario, las formas de poder se concretizan en el espacio de lo micro.

La idea de gubernamentalidad en el contexto de una sociedad neoliberal reconoce e identifica la acción libre de los sujetos. Así, no es en la represión o en la disciplina que operan las relaciones de poder, sino en los “juegos estratégicos” entre las libertades y los estados de dominación, dejando actuar y dejando elegir, pero desde y dentro de los límites ya establecidos (ECS, 413). Entonces, el retiro aparente del Es-

tado en realidad da cuenta de un intervencionismo mucho más fuerte pero desplazado, a lo que Foucault, en *Nacimiento de la biopolítica*, denomina “una política indefinidamente activa” (NB, 153). La potencia de este nuevo intervencionismo se funda en su capacidad de gestar procesos de subjetivación que refieren por una parte a los modos o técnicas de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos y por otra parte a la manera como en la relación consigo mismo el individuo logra constituirse en sujeto de su propia existencia. En este sentido, y siguiendo a Mitchell Dean, podemos decir que gobernar es profundamente moral y compromete tanto al gobernador como al gobernado. Implica el propio gobierno, el gobierno de uno mismo y el gobierno de los otros, pero no como dos momentos o acciones independientes, sino que se condicionan (Dean 1999, 12).

Si consideramos, entonces, que las técnicas de gubernamentalidad consisten precisamente en inventar nuevas formas de subjetivación, es decir, la producción de sujetos, la pregunta que debemos hacernos es cómo los sujetos que participan en la concreción práctica del Chile Solidario-Puente se mueven dentro de ese espacio y cómo en esos actos se establecen juegos de poder y se gestan procesos de subjetivación.²⁹

A partir de un estudio etnográfico de las prácticas de los Apoyos Familiares en su trabajo con las familias, pudimos observar que si bien a nivel local la puesta en ejecución está determinada por las definiciones y posibilidades establecidas a nivel del diseño del programa, las formas concretas que adquieren los actos de “gobierno de las conductas” de los sujetos extremadamente pobres se rigen por, a lo menos, tres nuevas lógicas, que no son necesariamente las que se desprenden de un análisis del discurso construido en torno

al Chile Solidario-Puente. Tales lógicas se explican por los juegos de poder inherentes a las posiciones y disposiciones particulares de los sujetos puestos en relación a partir de este dispositivo.

El gobierno a través de los afectos

En el marco de las definiciones del programa, el acompañamiento a las familias se orienta al establecimiento de un vínculo de cercanía del Apoyo Familiar con cada una de ellas. La secuencia argumentativa es la siguiente: es necesario analizar significativamente con las familias la *experiencia* y la *vivencia* de la extrema pobreza, para desde ahí ayudarlos a reflexionar sobre su realidad y entonces identificar sus recursos y necesidades. Algo así como ayudarlos a objetivar su condición de extremadamente pobres. Este proceso es visto como central, ya que es lo que permitirá construir lo que es el principio básico de la intervención para la superación de la extrema pobreza: una “disposición racional al cambio” (FOSIS 2004, 18). Para esto, el programa declara realizar a través del acompañamiento a las familias una intervención psicosocial.

Si bien podríamos decir que se trata de una especie de psicologización del tratamiento de la extrema pobreza, incidiendo en la forma en que los individuos se hacen cargo de sí mismo y de su experiencia, la realidad resulta más compleja. A partir de la observación de las prácticas y de las entrevistas a los Apoyos Familiares se constata que los espacios, mecanismos y recursos para el desarrollo de un trabajo experto de este tipo –psicosocial– están absolutamente restringidos por los propios requerimientos y restricciones administrativas del programa (el tiempo considerado en cada sesión, el número de familias a cargo de cada Apoyo

Familiar, la valorización de la derivación a instituciones especializadas, el requerimiento de atenerse a la metodología establecida, el tiempo y la importancia asignada al registro como instrumento de control, etcétera). Así, ni lo *psico* en el sentido terapéutico, ni lo *social* en el sentido de la integración, están dentro del espectro de lo realmente posible por parte de los Apoyos Familiares.

Frente a esta situación, vemos que estos profesionales reorientan los discursos con respecto a su propio trabajo y su función asignándole un nuevo sentido. En las entrevistas ellos señalan que si realizan este trabajo es por alcanzar la gratificación que les provoca ver resultados y ver que han podido ayudar a aliviar el sufrimiento y/o la necesidad de otros. Hablan de una cierta “vocación” por hacer este trabajo, donde la empatía y el involucramiento con el sufrimiento y la necesidad ocupan un lugar central dentro de lo que es la acción directa con las familias en extrema pobreza.

En este sentido, constatamos que la práctica de los Apoyos Familiares se rige, más que por una experticia profesional *psi*, por una competencia social vinculada a disponer de una sensibilidad frente a las experiencias de dolor y de desgracia. Esto es lo que permite cumplir con el vínculo de cercanía que es el que solicita e incita a tener el programa y que es por el cual, en cierto grado, también se evalúa a los Apoyos Familiares. Con esto, lo que podemos decir es que en la práctica lo psicosocial se vacía de contenido y en su reemplazo lo que se despliega y se valoriza es la lógica de los afectos, cuya consecuencia es que el trabajo de acompañamiento a las familias se orienta a una “sentimentalidad”, en el sentido de movilizar una sensibilidad en los apoyos familiares por las experiencias sufridas-vividas por las familias (Fassin 2004).

Es importante recalcar que, si bien no se trata necesariamente de una relación basada en la compasión y los Apoyos Familiares intentan descartarse de una lógica de este tipo, sí se trata de construir un vínculo afectivo que comprometa mutuamente. Con esto nos referimos a que, por una parte, los profesionales se sientan acogidos, valorados, "queridos" y por tanto atraídos a trabajar con una familia y, por otra parte, a que saben que los lazos afectivos son útiles para que las familias hagan significativamente de ellos personas importantes y por tanto respondan a las directrices que les dan. En el lenguaje de los Apoyos Familiares, no es extraño entonces escuchar "no me falle", "no me haga quedarla es-perando".

En síntesis, podemos ver que los sentimientos y el juego de los afectos se instalan y se utilizan en la gestión misma del programa, convirtiéndose en un medio para incitar al cambio, es decir para conducir las conductas.

El gobierno a través de la "normación"

Teniendo claro que el componente psicosocial jamás por sí solo podría superar las situaciones de pobreza extrema, el diseño del Chile Solidario-Puente incorpora una dimensión "material", que se concretiza en la oferta de beneficios sociales (bono y subsidios) y en el acceso garantizado a programas sociales de promoción (educación, capacitación, empleo).

Sin embargo, cuando volvemos al análisis local de las prácticas, vemos que lejos de existir una oferta de asistencia y promoción, lo que hay es una oferta de servicios precaria e insuficiente: la cobertura de los programas sociales asociados al Chile Solidario es limitada; el acceso a los programas y proyectos no está garantizado para todos las familias

de Chile Solidario, ya que depende de los presupuestos y coberturas (nacionales y comunales) y la oferta de programas no se corresponden necesariamente con las necesidades reales de la población. Ante tales restricciones reales, los Apoyos Familiares reclaman que son ellos quienes finalmente deben hacer frente a esta situación y señalan que al final se trata de un programa y de una intervención que plantea una promesa de superación de la extrema pobreza, pero que concretamente no ofrece las condiciones para solucionar las situaciones de precariedad y las necesidades de las familias.

Así vemos que estos desajustes discursivos y prácticos tensionan a los Apoyos Familiares y los constriñen en sus experiencias en tanto sujetos, en sus relaciones con las familias y en sus vínculos laborales con el Estado. Ellos no pueden modificar las condiciones materiales de pobreza de las familias, pero están ahí y su trabajo y obligaciones laborales consisten en acompañar a las familias y en cumplir con los requerimientos establecidos por el programa: "no puedo resolverle sus problemas, pero mi trabajo igual consiste en visitar a las familias... ¡Algo tengo que hacer!".

Tal situación se convierte en una paradoja para los Apoyos Familiares, que les plantea preguntas sustantivas con respecto a su posición y al sentido de su presencia ahí: "¿qué es lo que puedo y debo hacer concretamente en mi trabajo con la familia?", "¿en qué medida puedo hacerme cargo de sus condiciones de vida y de su vivencia?", "¿qué sentido tiene mi presencia aquí y el trabajo que realizo con las familias?".

Al respecto se observa que, para ellos, lo único concreto sobre lo cual pueden actuar es el individuo en sí mismo y las familias. No pueden asegurar ni ofrecer la obtención de

riencias vitales y las posiciones particulares de los sujetos puestos en relación –Apoyos Familiares y beneficiarios– las que median y redefinen el carácter regulador y/o liberador reconocible en el diseño del programa. En este sentido, el Chile Solidario-Puente no puede ser visto como un dispositivo de control que extiende sus márgenes de acción a través de sus agentes que serían los Apoyos Familiares. Muy por el contrario, las formas de gobierno se redefinen en y a partir de lo que son las relaciones de poder concretas en que diversos agentes actúan y participan.³⁰

Conclusión

Como señala Foucault en *Historia de la locura*, hasta antes de la Revolución Francesa –y extrapolando podríamos decir que en Chile hasta finales del siglo XIX– la preocupación social por la miseria se centraba en los individuos en tanto tales y en su lamentable destino. Fundado en la tradición cristiana, el pobre era aquel que tenía una existencia real y concreta, una presencia de carne, que Foucault personifica como “un rostro siempre individual de la necesidad, tránsito simbólico del Dios hecho hombre” (HL, 107). El mendigo, el miserable era sujeto de caridad y por tanto fuente de salvación del rico.

Luego, en el marco de una sociedad con aspiración moderna, como muestra G. Procacci, el sentido de la pobreza cambia y pasa a ser entendida como fenómeno social, es decir como la “cuestión social”. La pobreza es potencialmente población, mano de obra, y por tanto es materia precitada. Desde entonces hay que administrarla y la asistencia se convierte en un deber social, público y político.

Siguiendo este análisis y contextualizándolo en el Chile al inicio del siglo XXI, en este trabajo quisimos mostrar

cómo en una sociedad guiada bajo los principios de una ética neoliberal, la racionalidad de las formas de tratamiento de la extrema pobreza operan sobre la parte: el individuo en tanto tal y al mismo tiempo sobre la totalidad, es decir, sobre la población en extrema pobreza como fenómeno social.³¹ Podemos decir entonces que los mecanismos de poder asociados al Chile Solidario-Puente, en tanto dispositivos de intervención apuntan en dos direcciones: por una parte, hacia la constitución de una población en la cual se inserta y define a los individuos, permitiendo legítimamente intervenirlos; y, por otro lado, hacia la instalación de un sistema de subjetivación que permite modelar a cada individuo y administrar su existencia.

Ahora bien, siguiendo a Foucault, entender la extrema pobreza como una población implica verla como algo más que una sumatoria de individuos jurídicos. En este sentido, es ese “objeto” sobre el cual se implementan mecanismos para obtener un efecto: conocerlo, identificarlo, regularlo, pero al mismo tiempo ella es la extensión y expresión de “un sujeto” al cual se le pide comportarse de una determinada manera para asegurar su reproducción no desviada; en otras palabras, para regular su naturalidad indócil. Así, desde un análisis de la gubernamentalidad, vemos que en el caso del Chile Solidario-Puente, lo que estaría en juego entonces son mecanismos de intervención, de información y de saber orientados a modelar a los sujetos en tanto población. Para esto, tal como vimos, se produce un proceso de reconocimiento e identificación de los individuos como sujetos extremadamente pobres en el que: i) se sitúa y posiciona a los sujetos en un lugar determinado del espacio social –el más marginal–; ii) se define a través de un saber asociado a esta población cuáles son las dimensiones prio-

ritarias y genéricas de existencia, traduciéndose en los mínimos a cumplir; y iii) se delimitan sus “oportunidades” de inserción social a través de la administración que realizan los Apoyos Familiares de su acceso a los distintos programas y beneficios vinculados al programa. De esta forma los compromete a insertarse en los sistemas sociales básicos de regulación de la población. En otras palabras, de lo que se trata es de un conjunto de información y control con respecto a la vida social y biológica de los sujetos en extrema pobreza que asegura que puedan ser convertidos en “individuos sociales”.

Por otra parte, el sentido de esta acción de conducción no se explica ni se funda sólo en las directrices programáticas de la macropolítica hacia el tratamiento de la extrema pobreza y de los extremadamente pobres. Por el contrario, su carácter de conducción se actualiza en cada intervención, en cada práctica, y no sólo involucra a los extremadamente pobres, sino a todos los individuos y agentes que participan de esta gestión. En este sentido, lo que interesa es que, entendiendo estos dispositivos de intervención como una forma de pensar, como una práctica y como una relación de poder, más que una supuesta dominación gubernamental, estatal o de clase, lo que se observa es la existencia de una racionalidad instalada que legitima y sustenta una acción de “gobierno de conductas”.

Así, a partir del análisis de las prácticas concretas, que son las que permiten acceder a aquello que es deseado o impedido en las relaciones de poder, pudimos mostrar cómo tanto los Apoyos Familiares como los beneficiarios participan y son objeto de este proceso de coerción. De tal forma, las lógicas de los “afectos”, la de “formación” y la de “recompensa-condicionamiento” se instalan en el espacio

de interacción mutua gobernando las conductas de unos y otros –Apoyos Familiares e individuos–, definiendo lo que hacen y lo que son.

Pero es necesario recalcar que, si bien a nivel local se construyen nuevas formas de gobierno, vemos que éstas tampoco son ajenas ni entran en competencia con aquellas que se desprenden de las directrices dadas a nivel del discurso del dispositivo. Aunque aparentemente sería posible decir que lo que se da en las prácticas concretas de los Apoyos Familiares es un cierto grado de resistencia, en el sentido foucaultiano, a las determinaciones unidireccionales del programa, por ejemplo: a la promesa de superación de la extrema pobreza o de empatía en la intervención o de promoción del esfuerzo, vemos que lo que hay es un lamento frente a la imposibilidad de su efectiva concretización. Dicho de otro modo, en su trabajo concreto los Apoyos Familiares tampoco ponen en cuestión los principios que sustentan el dispositivo: la individualización de la extrema pobreza, la legitimidad de administrar la vida social de los individuos, la categorización de los sujetos, etcétera. Muy por el contrario, esto se valida y se legitima y, ante la imposibilidad de concretarlo y haciendo uso de los márgenes de libertad a la acción, ellos desarrollan nuevos mecanismos que a su modo les permiten cumplir los mandatos del programa. En ese sentido podemos decir que en la acción de estos profesionales la lógica de gobierno de los individuos en extrema pobreza se valida y reproduce aun desde la imposibilidad.

Finalmente, vemos que el Chile Solidario-Puente es una manera de clasificar, situar y definir parámetros, que guían las conductas de quienes participan en su ejecución. En este sentido, más que una política sobre la extrema pobreza, este dispositivo da cuenta de una racionalidad que se instala y

gobierno al Estado mismo, que en otras palabras es una expresión de lo que Foucault denomina la “gubernamentalización” del Estado (STP, 137).

Notas

- 1 “Debido a su rol en el desarrollo de la prosperidad, eliminar la miseria como tal no sería ni posible ni deseable. Más bien lo que habrá que hacer es ‘socializarla’, es decir, intentar que ella acepte jugar el rol que se le ha asignado en el orden social y, de esta forma, hacer que renuncie a establecerse como el último bastión de resistencia contra este mismo orden”. Traducción del francés realizada por la autora.
- 2 Ver (Castel 1995), (Donzelot 1984), (Procacci 1993), etc. Referencias tomadas de (Jeampierre 2006).
- 3 A lo largo del texto para hacer referencias al Chile Solidario-Puente, se hablará indistintamente de: “el dispositivo” en singular o “los dispositivos” en plural, de “el programa” o de “la política de tratamiento de la extrema pobreza”.
- 4 A través de este concepto, Foucault alude al conjunto de instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, cálculos y tácticas que permiten ejercer una forma específica y compleja de poder que tiene por objetivo principal la población, por forma mayor del saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de *seguridad* (STP, 137).
- 5 Chile Solidario y su programa Puente será aprobado como ley (19.949) en mayo del año 2004.
- 6 Durante los años 90 se ensayan distintos mecanismos de transferencia de recursos para decidir su gasto a nivel regional o local (Inversión Sectorial de Asignación Regional –ISAR–; Inversiones Regionales de Asignación Local –IRAL–). Para más información, ver Hardy 1997.
- 7 El año 96 se hace la entrega del Informe del Consejo de Superación de la Pobreza, el cual no es aceptado ni recogido por el Presidente Frei. Paralelamente se crea el Comité Interministerial Social,

que crea el Programa Nacional de Superación de la Pobreza y el Programa Especial de Comunas, pero que por falta de conducción y recursos se desvanece al cabo de dos años. El año 98 el Presidente Frei anuncia la decisión de suprimir Mideplan, que si bien no se lleva a cabo, le quita prioridad y conducción institucional y política a las acciones dirigidas a la pobreza en general.

- 8 Información recogida en entrevistas realizadas entre junio y agosto de 2008.
- 9 Subsidio Único Familiar (SUF), Pensión Asistencial (PASIS).
- 10 Instrumento destinado a estratificar socialmente a las familias que postulan a beneficios sociales.
- 11 Durante los años 2001 y 2002 el programa Puente fue implementado por el FOSIS en algunas comunas del país, pero con el Chile Solidario se despliega como política nacional. Al respecto, ver Palma y Ruz 2005.
- 12 A partir de la Ficha de Protección Social se les denomina familias vulnerables.
- 13 El diseño general del Chile Solidario se realiza en un lapso aproximado de cuatro meses, en el cual participa un grupo acotado de expertos y de funcionarios estatales.
- 14 Con respecto al carácter contingente de la medición de pobreza, se sugiere ver Larrain 2008, donde se muestra cómo a partir de otro tipo de cálculo las cifras actuales nacionales de pobreza e indigencia se duplicarían.
- 15 Información recogida en entrevistas realizadas en Santiago entre junio y agosto de 2008.
- 16 “Para fijar las formas de asistencia que sean posibles, hay que definir, pues, al hombre social, definir para el hombre social, cuáles son la naturaleza y los límites de los sentimientos de piedad, de compasión, de solidaridad que pueden unirlo a sus semejantes” (HL, 116).
- 17 “Lo intolerable no es solamente una prohibición moral, aun cuando esté acompañada de interdicciones prácticas de tal tipo. Éste representa un umbral en las categorías del mal –ejercicio o sufrido– cuya transgresión pone en juego la *ética colectiva* y no simplemente la norma colectiva” (Bourdais y Fassin 2005, 22). Traducción del francés realizada por la autora.

18 Pasaje de *Historia de locura* de Michel Foucault citado en Dreyfus y Rabinow 1984, 21.

19 “[Biopoder], es decir, una serie de fenómenos que me parece bastante importante, a saber: el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder, en otras palabras, cómo a partir del siglo XVIII, la sociedad, las sociedades occidentales modernas, tomaron en cuenta el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie humana” (STP, 15).

20 El concepto de dispositivo es trabajado por Foucault en Foucault 1994, v. III, 299. Y ha sido recogido de manera analítica por Ágamben: “Un conjunto de prácticas, de saberes, de medidas, de instituciones cuyo fin es administrar, gobernar, controlar y orientar –con un sentido de utilidad– los comportamientos, los gestos y los pensamientos de los hombres” (Ágamben 2007, 28). Traducción del francés realizada por la autora.

21 El bono es decreciente en el tiempo: Iff semestre, \$10,500 mensuales; 2ff semestre, \$ 8,000 mensuales; 3ff semestre, \$ 5,500 mensuales, y 4ff semestre, \$3,600 mensuales.

22 SAP: Subsidio al Agua Potable.

23 Habiendo realizado una revisión acuciosa de los documentos del programa, así como de las entrevistas a los responsables, no se identifican a partir de qué estudios se basó la construcción de estos mínimos.

24 “Esta forma de poder se aplica a la inmediata vida cotidiana que categoriza al individuo, le asigna su propia individualidad, lo ata en su propia identidad, le impone una ley de verdad sobre sí que está obligado a reconocer y que otros deben reconocer en él. Es una forma de poder que hace sujetos individuales” (SyP, 245).

25 Las observaciones en terreno permitieron constatar que el proceso de identificación de recursos y necesidades no se deriva de un diagnóstico de los Aposos Familiares (a partir de un reconocimiento de su supuesta experticia profesional). Muy por el contrario, tal información, y por consiguiente la definición de las “dimensiones a trabajar” durante la intervención, se deduce de un *check list*,

realizado a partir de lo que el material administrativo del programa (las fichas de visitas) señalan como las necesidades posibles de las familias. Así, este proceso supuestamente estructurante de la intervención adquiere un carácter netamente administrativo.

26 Particularmente los conceptos de capital humano, capital social, capacidades, riesgo.

27 Para un análisis acerca de la responsabilización social en las políticas sociales contemporáneas, se sugiere ver Hache 2007 y Bec y Procacci 2003. Cita con algunas modificaciones de la autora.

28 “Se trata, en realidad, de poner en juego unos saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero, en nombre de los derechos de una ciencia que algunos poseerían” (DS, 22).

29 Los procesos de subjetivación refieren por una parte a los modos o técnicas de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos y por otra parte a la manera como en la relación consigo mismo el individuo logra constituirse en sujeto de su propia existencia.

30 Diagramándose un vaivén en el que juegan a ratos a sometedores y en otros a sometidos, a dominadores y a dominados.

31 “Éste es el doble aspecto del control social en la época actual: el gobierno de las poblaciones y el gobierno por la individualización” (Revel 2002, 16).

Referencias

- Ágamben, Giorgio. 2007. *Qu'est-ce qu'un dispositif?* París: Payot & Rivages.
- Bec, Collet, y Giovanna Procacci, dirs. 2003. *De la responsabilité solidaire. Mutations dans les politiques sociales d'aujourd'hui*. París: Syllepse.
- Bourdelaís, Patrice, y Didier Fassin, dirs. 2005. *Les constructions de l'intolérable. Études d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral*. París: La Découverte.
- Castel, Robert. 1995. *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*. París: Fayard.

- Dean, Mitchell. 1999. *Governmentality. Power and Rule in Modern Society*. Londres: Sage.
- Deleuze, Gilles. 2004. *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Donzelot, Jacques. 1984. *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*. Paris: Fayard
- Dreyfus, Hubert, y Paul Rabinow. 1984. *Michel Foucault, un parcours philosophique*. Paris: Gallimard.
- Fassin, Didier. 2004. *Des maux indichibles. Sociologie des lieux d'écoute*. Paris: La Découverte.
- , 2006. "La biopolitique n'est pas une politique de la vie". *Sociologie et Sociétés*, 38 (2): 35-48.
- FOSIS. 2002. "Entre la familia y sus derechos". Documento Programa Puente. Santiago de Chile: Mideplan.
- , 2004. "Las condiciones mínimas para la construcción del puente". *Serie Reflexiones desde el Puente*, 3 (octubre). <http://public.programap puente.cl/cuademoo3f.pdf>
- Foucault, Michel. 1994. "Le jeu de Michel Foucault". En *Dits et écrits* III. Paris: Gallimard.
- Gros, Frédéric. 1996. *Michel Foucault*. Paris: PUF.
- Hache, Émile. 2007. "La responsabilidad, une technique de gouvernementalité néolibérale?". *Raisons politiques*, 28 (04): 49-65
- Hardy, Clarisa. 1997. *La reforma social pendiente*. Santiago: Fundación Chile 21.
- Illanes, María Angélica. 2006. *Cuerpo y sangre de la política. La construcción histórica de las visitadoras sociales (1887-1940)*. Santiago: Lom.
- Jeanpierre, Laurent. 2006. "Une sociologie foucauldienne du néolibéralisme est-elle possible?". *Sociologie et sociétés*, 38 (2): 87-111.
- Laborier, Pascale, y Pierre Lascombes. 2004. "L'action publique comprise comme gouvernementalisation de l'État". En *Travailler avec Foucault. Retours sur le politique*, dirs. S. Meyet y M.-C. Naves, 37-62. Paris: L'Harmattan.
- Larraín, Felipe. 2008. "Cuatro millones de pobres en Chile: actualización de la línea de la pobreza". *Estudios Públicos*, 109: 101-148.
- Mensaje presidencial. 2002. Ricardo Lagos Escobar frente al Congreso de Chile (21 de mayo).

- Mideplan. 2004. "Las condiciones mínimas para la construcción del Puente". *Serie Reflexiones desde el Puente*, 3 (octubre).
- , 2005. "Estudio sobre las necesidades y aspiraciones prioritarias de las familias que han finalizado la etapa de Apoyo Psicosocial del sistema de protección social Chile Solidario". Estudio realizado por Asesorías para el Desarrollo. Santiago de Chile: Mideplan.
- Palma, Julieta, y Miguel Ángel Ruz. 2005 "Análisis del proceso de elaboración e implementación del sistema Chile Solidario (informe preliminar)". *Paper* elaborado por una de las áreas de investigación del programa Participación, Ciudadanía y Políticas Públicas del Departamento de Políticas Públicas de la Universidad de Chile. Santiago: marzo del 2005, <http://www.ciudadania.uchile.cl/docs/informechilesolidario.pdf>
- Procacci, Giovanna. 1993. *Gouverner la misère. La question sociale en France 1789-1848*. Paris: Seuil.
- Raczynski, Dagmar. 1995. "La estrategia para combatir la pobreza en Chile: programas, instituciones y recursos". En *Estrategias para combatir la pobreza en América Latina: Programas, instituciones y recursos*, ed. D. Raczynski, 217-265. Santiago: Cieplan-BID.
- , 2008. *Sistema Chile Solidario y la política de protección social de Chile. Lecciones del pasado y agenda para el futuro*. São Paulo, Santiago de Chile: IFHC-Cieplan. http://www.plataformademocratica.org/Publicacoes/Publicacao_224_em_07_05_2008_10_46_12.pdf
- Raczynski, Dagmar, y Claudia Serrano. 2005. "Las políticas y estrategias de desarrollo social: aportes de los años 90 y desafíos futuros". En *La paradoja aparente. Equidad y eficiencia: resolviendo el dilema*, ed. P. Meller, 225-286. Santiago de Chile: Taurus.
- Revel, Judith. 2002. *Le vocabulaire de Foucault*. Paris: Ellipses.
- , 2005. *Experiences de la pensée. Michel Foucault*. Paris: Bordas.
- Serrano, Claudia. 2005. *La política social de la sociedad global en América Latina. Nuevos programas de protección social*. Santiago de Chile: Unidad de la Familia, CEPAL, ONU.
- Simmel, Georg. 1998. *Les pauvres*. Paris: Quadrige/PUF.

Las organizaciones de "pacientes" que proponen comprensiones nuevas de identidad, ciudadanía y política que empujarán a las personas por medio de formas de autogobierno y prácticas de libertad.

En este capítulo estudiamos la Asociación Francesa contra las Miopatías (de ahora en adelante AFM, de Francia) y Vivopositivo (Chile). La AFM es una organización pionera en la lucha contra las miopatías, que son enfermedades neuromusculares congénitas altamente inhabilitantes. Vivopositivo es una coordinadora de agrupaciones de personas viviendo con VIH/SIDA en Chile.

Creemos que los cambios recientes en el campo del biopoder, la medicina y la enfermedad son en parte el resultado de: a) la recontextualización de la enfermedad en el mundo contemporáneo; b) el avance y desarrollo de nuevas tecnologías en las ciencias de la vida, y c) el cambio de las estrategias, tácticas y prácticas de los movimientos sociales organizados en torno de problemas de salud y las organizaciones de "pacientes". Estos tres factores pueden ser observados en el cambio de las prácticas de producción de conocimiento de las organizaciones de "pacientes". Específicamente, las prácticas de *biobanking*⁸ en el caso de la AFM y la producción de investigación social en VIH/SIDA en el caso de Vivopositivo, sumado a la creación de conciencia pública y la provisión de consejería de pares entre otras cosas, son importantes prácticas de conocimiento que redefinen sus roles en tanto organizaciones en el campo del biopoder.

Como se verá, nuestro análisis de las similitudes, diferencias y tendencias que pueden inferirse de los casos escogidos concluye que: a) estamos en presencia de la articulación de un nuevo tipo de identidad política organizada en torno de problemas de salud; b) paralelamente, ha aparecido una

nueva forma de ciudadanía biológica como respuesta a problemas recientes y a nuevas instituciones aparecidas en el campo del biopoder, y c) ha emergido como posibilidad una nueva configuración de poder/saber en el campo del biopoder que articula saberes no expertos y de activistas *vis-à-vis* el régimen de verdad biomédico.

En la próxima sección definiremos los conceptos de biopoder, biopolítica, movimientos de salud, organizaciones de "pacientes" y ciudadanía biológica, para luego abordar en sucesivas secciones las características respectivas de la AFM y Vivopositivo, sus respectivos contextos institucionales y nacionales, y las características del régimen de verdad típico de la configuración de poder/saber biomédica a la que las organizaciones critican y/o modifican. Mientras las secciones seis y siete analizan brevemente las diferentes formas de constitución de subjetividad del "paciente", las secciones ocho a diez estudian diferentes aspectos sobresalientes de los discursos de las organizaciones de "pacientes". La sección once trata el problema de la comunicación y visibilidad pública de las organizaciones de "pacientes" y sus objetivos. Concluimos el capítulo analizando las similitudes y diferencias de los casos y sugerimos algunas reflexiones generales.

Movimientos Sociales de Salud (MSS) y organizaciones de "pacientes"

Foucault usó el concepto biopoder para referirse a un tipo de poder moderno que actúa sobre los cuerpos y aspira a controlar las poblaciones. Actúa sobre la vida humana y la salud, la reproducción y decaimiento de las poblaciones y, en definitiva, sobre la vida misma. Denominamos biopolíticas a las estrategias específicas y concretas de control y resistencia que se llevan a cabo dentro del campo del bio-

en la era de la biomedicina porque “aspectos de la vida entendidos previamente como parte del destino son temas de deliberación y decisión”. Agregan que “un nuevo espacio de esperanza y temor está siendo establecido alrededor de la genética y la individualidad del cuerpo somático” (Novas y Rose 2004, 458.). Su concepto de ciudadanía biológica nos parece revelador porque enfatiza las prácticas de gobierno de sí mismo de los “pacientes” y su rechazo de la identidad de “personas enfermas” y discapacitadas y de la enfermedad como “destino”. Nuestro objetivo es complementar la perspectiva de Rose y Novas en lo que entendemos son sus debilidades. Entendemos el concepto de ciudadanía biológica como una dimensión emergente de ciudadanía que empodera a las personas al permitirles demandar políticamente nuevos derechos relacionados a la esfera del biopoder. Dicho de otra forma, la ciudadanía biológica no es necesariamente acerca de condiciones biológicas como los derechos reproductivos, sino acerca de la politización de temas biomédicos, demandas e intereses de grupos de base que exigen una justificación universal de los derechos y ciudadanía en el campo del biopoder. Su acción es contraria a las formas negativas de biopolítica que buscan controlar y administrar el potencial de la población y, en consecuencia, corresponde a una visión afirmativa de la biopolítica como conjunto de estrategias de autogobierno de los individuos y grupos.

La AFM y Vivopositivo

La AFM es una asociación francesa cuya misión es la lucha en contra de enfermedades neuromusculares. De acuerdo a Rabeharisoa, la AFM tenía 4.500 miembros en 2003. Sus objetivos fundamentales son “ayudar a pacientes y sus familiares en todas las áreas de la vida” y “apoyar la

investigación de enfermedades neuromusculares con miras a encontrar eventualmente su cura” (Rabeharisoa 2003, 2130). Esta organización es independiente financieramente. El 80% de su presupuesto proviene de la Téléthon y el resto a través de donaciones de privados. Desde sus inicios en 1958, la AFM ha estado focalizada en el principio de producir conocimiento científico, pero ha rechazando “ser controlada por científicos” (ibíd., 2132). Ha fomentado la participación cívica en el ámbito científico y se ha involucrado en la producción de investigación constituyéndose en un “modelo de cooperación” que enfatiza que los “pacientes” son iguales a los expertos y científicos en la generación de conocimiento.⁴ Segundo, la AFM identifica a los “pacientes” como agentes en la toma de decisiones de sus propias políticas de investigación biomédica. Tercero, la AFM es una organización privada sin fines de lucro. De acuerdo a algunos investigadores franceses en el área de la investigación biomédica y genética, el estudio de enfermedades raras es ignorado por el gobierno. Aunque los gobiernos franceses han prometido repetidamente aumentar el presupuesto de investigación total, el que parece ir en relación a la fuerte inversión del sector biotecnológico, los investigadores du- dan de los efectos de tales anuncios. Por ello, la AFM, que representa a “pacientes” con enfermedades neuromusculares poco frecuentes, ha seguido un enfoque de “hazlo tú mismo” y desarrolla un modelo de mayor igualdad entre la organización y los investigadores. Estas características hacen de la AFM una organización de “pacientes” inusual en el contexto francés (ibíd.).⁵

Por su parte, Vivopositivo, la organización chilena focc de nuestro estudio, tiene por antecedente la Coordinadora Nacional de Personas con VIH (COORNAVIH). En 1997 eí

tribuido a modificar la aceptación social y la descripción de la enfermedad. También en ambos casos encontramos una tensión entre diferentes lógicas constitutivas del campo de la biopolítica que requiere especial atención. Por una parte, parece ser cierto que las organizaciones de “pacientes” pueden tener una afinidad con la configuración neoliberal del poder/saber en que el rol del Estado es reducido al principio de subsidiariedad y el ideal del individualismo que supone la autonomía de los sujetos y su capacidad de elegir de modo libre sus preferencias. Pero, como es sabido, esta presunta libertad de elección es funcional a la forma neoliberal de gubernamentalidad. El mecanismo de la libre elección individual es usado para conducir la conducta más allá de los “tentáculos” del Estado. Esta afinidad es sólo aparente, pues la lógica de las organizaciones de “pacientes” es colectiva y política, y de ahí hacen su contribución al rol autoafirmativo del individuo enfermo. Éste es descrito como una persona activa, que se empodera como parte de una comunidad. Él está empoderado y se cuida a sí mismo, es ávido de obtener información acerca de su condición y es capaz de juzgar por sí mismo y dar o rechazar consentimiento a algún tratamiento. En relación a nuestros casos, la AFM y Vivopositivo, no hemos visto un apoyo al retroceso del Estado, sino el ejercicio de demandas por un mayor y más profundo involucramiento del Estado o el establecimiento de formas de cooperación.¹³ En la próxima sección presentaremos el rol de la medicina en las formaciones de poder/saber.

Medicina y configuraciones de poder/saber

En *El nacimiento de la clínica* Foucault demostró que la medicina es una disciplina débil cuyas condiciones de producción están profundamente enraizadas en relaciones sociales

de poder. En *Vigilar y castigar* afirmó que todas las formas de poder descansan en formas de conocimiento y que, a su vez, todo conocimiento apoya a un poder. En otros importantes trabajos del mismo período introdujo el neologismo poder/saber para referirse a esta relación entrelazada y mutuamente dependiente (NC, YyC y MP). Para nosotros es importante enfatizar la idea de que no hay producción de conocimiento o práctica científica, incluyendo la medicina, que sea independiente del poder. Todas las formas de conocimiento son de alguna manera conducidas por una voluntad de poder y por lo tanto su afirmación de verdad resulta de las características productivas del poder. Las creencias asociadas con los conceptos de salud, enfermedad, contagio, grupo de riesgo, comportamiento saludable o dañino, entre otros, son formados a través de mecanismos de poder y sólo son “verdaderos” –en el sentido que son tomados por verdaderos– en un cierto contexto y en un determinado período histórico. Estos conceptos deben ser entendidos como constructos discursivos o, usando el término empleado por Foucault, como objetos-discursivos (PyC) que son parte de relaciones de poder. Siguiendo a Foucault, Deborah Lupton afirmó que el significado de la enfermedad es socialmente construido a través de discursos y prácticas que se constituyen alrededor de la enfermedad (Lupton 1994). Los discursos y prácticas biomédicas y de organizaciones de “pacientes” son centrales en la definición de los conceptos claves y de las experiencias en el campo de la salud y la enfermedad. Mientras el discurso de las organizaciones de “pacientes” se esfuerza por expresar el sufrimiento y la dificultad que una persona enferma siente, el objetivo del discurso biomédico es definir la salud y la enfermedad, determinar cuál es la población en riesgo, aclarar la relación que se establece entre doctor y “paciente”, y producir herramientas

y técnicas para manejar a los últimos en pos del bienestar de la salud de la población.

Detengámonos por un momento en la relación “pacientes”-personal médico. Turner sugiere que la incertidumbre es parte esencial del paradigma médico y es crucial en la formación de la relación médico-“paciente”. La confianza del “paciente” en el juicio experto del doctor es la característica fundamental de la relación médico-“paciente”. Esta confianza es sostenida por el conocimiento científico y la certificación del doctor como profesional:

Debido a su ignorancia el paciente no está en una posición de juzgar la efectividad del servicio en relación a otros tratamientos. [...] El médico define la situación clínica y controla la evaluación del producto. Es esta incertidumbre la que subyace a la noción del rol del paciente dócil en relación a la intervención del doctor [...]. La incertidumbre es un componente esencial de la aceptación del rol de enfermo del paciente [...] [que] tiene poco control sobre las normas del tratamiento en términos de la duración, forma y resultado del servicio (Turner 1995, 194).

En resumen, los discursos, categorías de pensamiento, estilo, figuras retóricas, objetos-discursivos y las diferentes posiciones de enunciación y jerarquía que ellos establecen entre diferentes posiciones de sujeto es crucial en la formación de la identidad del enfermo. Éste es el tema que exploraremos en la próxima sección.

Formación de subjetividad

En términos generales entendemos por subjetivación al proceso de constitución del sujeto a través de una variedad

de técnicas y mecanismos disciplinarios. La constitución de la subjetividad ocurre en contextos y momentos históricos bien concretos, de los que se derivan regímenes de subjetividad con características específicas. Por ejemplo, el enfermo que es concebido como “paciente” es pasivo, receptor de conocimiento aplicado, objeto de intervención médica, portador de una enfermedad o condición que lo hace minusválido. Por el contrario, un ciudadano biológico es un agente activo de autopromoción, creador o articulador de formas de conocimiento, defensor de su calidad de vida *vis-à-vis* la idea del “paciente” como persona enferma. Teóricamente, podemos sugerir que diferentes formaciones del sujeto se relacionan con diferentes regímenes de subjetividad y con distintas configuraciones de poder/saber y que éstas son importantes pues traen consecuencias para la vida de las personas.

Es posible argumentar que el conocimiento tradicional biomédico busca formar “pacientes” obedientes, que adhieran a los tratamientos y sean capaces de cambiar su comportamiento de acuerdo a las indicaciones médicas y las expectativas sociales. Actualmente esta perspectiva es combinada con la convicción –y a menudo, reemplazada por ella– de que el “paciente” es responsable de su propia vida. En este sentido, la salud ha llegado a ser una obligación articulada como la responsabilidad moral del individuo de mantenerse saludable y manejar su destino en vez de recobrase de su enfermedad. Por otra parte, la obligación moral hacia la salud de uno mismo implica la voluntad y la capacidad de autotransformación y autogobierno que ofrece la posibilidad de experimentar la enfermedad como algo que puede ser superado y mejorado y no como resultado del destino. De este modo, la subjetividad del paciente contemporáneo

tiempo la supervivencia de sus miembros depende del conocimiento científico (ibíd., 682).

Esta ambivalencia hacia el discurso biomédico nos lleva a reconsiderar el problema de la formación del “paciente” en una forma menos determinística, es decir, menos estructurada por las jerarquías establecidas por el sistema biomédico, su discurso y su práctica. Como señalan Nikolai Rose y Carlos Novas, existen condiciones de posibilidad para la emergencia de una nueva dimensión de la ciudadanía por que “aspectos de la vida que anteriormente se consideraban como parte del destino llegan a ser temas de deliberación y decisión” y “un nuevo espacio de esperanza y temor está siendo establecido” y negociado (Novas y Rose 2004, 458). En la siguiente sección consideraremos el análisis de los mecanismos que funcionan al nivel del sujeto en la formación de su propia identidad.

El cuidado de sí mismo

Foucault usó los términos tecnologías del sujeto (y a veces tecnologías del cuidado del sí mismo) para referirse a las estrategias, mecanismos y variadas formas en que nos relacionamos con nosotros mismos. Algunas de las tecnologías del cuidado del sujeto son funcionales al objetivo de gobernar la salud de la población. Por ello no deberían ser vistas como puramente individuales. Entre las que se relacionan a la salud y la enfermedad, el desarrollo de autodisciplina para seguir dietas, prácticas de sexo seguro, deportes regulares, formas de meditación, psicoterapia y consejería parecen ser particularmente importantes. Todas son relevantes en promover autocontrol bajo la mirada ética que, en la mayoría de los casos, no compite con la mirada médica sino que la complementa. Es importante notar que todo

este conocimiento médico, biológico y no científico que es traducido en indicaciones y reglas de comportamiento a ser seguidas por el enfermo tienen un efecto moralístico sobre el sujeto, que sugiere que estas formas de conocimiento y prácticas constituyen al enfermo. Estas tácticas de gubernamentalidad manifiestan una ética en el juego de lenguaje característico del poder pastoral que cuida de la población enferma y promueve el bienestar de la comunidad entera (que también constituye una forma de cuerpo). Por otra parte, estas tácticas promueven una ética individualista del autocuidado y la responsabilización. Lo importante es atender a que ambas pueden ser funcionales a la forma de gubernamentalidad neoliberal.

Aunque la mayor parte del trabajo de Foucault acerca de poder y la biopolítica ha sido usado para entender los procesos de control de las poblaciones en sociedades modernas, su trabajo posterior nos ofrece una mirada más positiva sobre esta materia, especialmente cuando escribe acerca de la crítica, los derechos de los gobernados y la vida del individuo en relación a un *ethos* de autoformación a través de una “estética del sujeto”.¹⁶ Esto puede dar un giro positivo a la noción de biopolítica como una oportunidad de liberar al sujeto de formas de control social, “regímenes de verdad” opresivos y formas de gobierno no deseado. Esto también abre posibilidades para trabajar creativamente en nosotros, expandir nuestros horizontes de experiencia y mejorar la calidad de vida. Desde nuestra perspectiva, los MSS, las organizaciones de “pacientes” y la ciudadanía biológica constituyen buenos ejemplos de este liberador y positivo lado de la biopolítica. Vivopositivo y tal vez en menor medida la AFM cuestionan las perspectivas dominantes acerca de cómo uno debería conducirse a sí mismo.

Algunos miembros de Vivopositivo nos han señalado que las cuestiones de moral, sexo y el control de los mecanismos del placer son de mucha importancia para entender el VIH/SIDA y que éste no puede ser reducido a un puro asunto médico de salud y enfermedad. Por ello la práctica política de cuestionar la moral dominante vinculada a la autoridad médica ha sido un paso clave en la formación de la identidad de Vivopositivo.

Como hemos visto, algunos MSS y organizaciones de “pacientes” como la AFM y Vivopositivo han exigido exitosamente un rol significativo en el campo de la biomedicina, la salud y la enfermedad. En la siguiente sección analizaremos la forma en que ellos se relacionan al conocimiento médico.

El discurso de las organizaciones de “pacientes”: la cuestión del conocimiento

Las organizaciones de “pacientes” articulan los significados de salud y enfermedad de manera discursiva en una relación compleja con la autoridad médica (hegemónica). Esta relación no puede ser descrita simplemente como un rechazo de tal autoridad –por eso nos referimos a una articulación–. Como afirma Steven Epstein, los activistas pueden influir en la producción de conocimiento “reuniendo diferentes formas de credibilidad” y “pueden en ciertas circunstancias llegar a ser genuinos participantes en la construcción del conocimiento científico”. Dentro de límites definidos ellos pueden “efectuar cambios en la prácticas de conocimiento de la investigación biomédica y en las técnicas terapéuticas del cuidado médico” (Epstein 1995, 409).

Estudios empíricos como el de Epstein y el nuestro muestran que si bien es cierto que la ciencia juega un rol

crucial en definir “regímenes de verdad” específicos y generar resultados sociales importantes a través de su efecto disciplinario (impone su verdad), no es menos cierto que estos regímenes son sólo temporalmente estables. Es decir, no están libres de ser afectados por otros discursos sociales como el discurso activista. La creencia común acerca de la autonomía de las ciencias de otras esferas sociales debe ser relativizada. Nuestro estudio de Vivopositivo y la AFM muestra que sería un error entender el rol del “paciente” en tanto persona no experta como individuo pasivo o persona lego que sólo puede contar como recurso o como un aliado disponible en beneficio de una idealizada labor científica cuyo verdadero motor sería el científico. Aunque comparada a otras esferas públicas la medicina parece más cerrada en sus propios criterios de legitimidad y validez, Vivopositivo y la AFM han logrado promover sus propias agendas de investigación a través de su conocimiento basado en la experiencia, sus objetivos estratégicos y sus valores, y de este modo han influido las reglas de la formación del conocimiento en la ciencia médica.

La distinción estricta entre conocimiento biomédico especializado y conocimiento no especializado es incapaz de describir los discursos de la AFM y de Vivopositivo. Lo mismo puede ser dicho de la distinción entre afirmaciones objetivas-neutrales y afirmaciones valorativas. ¿Cómo entender estos discursos complejos, que pueden parecer ambivalentes? Primero, durante nuestra investigación hemos observado que las páginas web de las organizaciones de “pacientes”, los documentos y declaraciones frecuentemente combinan afirmaciones científicas, afirmaciones basadas en la experiencia y afirmaciones basadas en demandas e intereses y sus juicios evaluativos o críticos. Este mecanismo

discursivo de hibridación les permite redefinir algunos aspectos claves del campo del discurso médico. Y, mirado desde otro punto de vista, el discurso biomédico hegemónico es forzado a introducir nuevos elementos en su articulación, cambiando de este modo su identidad. Además la AFM y Vivopositivo han sido críticos del paradigma biomédico en parte porque éste puede llegar a ser una forma de consolidación de relaciones jerárquicas en el campo de la salud y la enfermedad. Relacionado a los dos puntos previos, un tercer mecanismo es la adquisición de competencia cultural por parte de los “pacientes”. Por ejemplo, con el objeto de desarrollar conocimiento y curas para enfermedades neuromusculares, la AFM construye conocimiento sobre la base de saberes del sentido común y de la experiencia cotidiana de la enfermedad. Así, los “pacientes” pasan a ser comprendidos como agentes activos de su condición y como coparticipes en la gestación de conocimiento válido. Son expertos por su experiencia. Por cierto, ellos demandan igual valor en comparación con los expertos científicos.¹⁷

Un cuarto mecanismo en la construcción de estos cursos complejos es el declarado uso del conocimiento científico no por sí y en sí, sino en pos del bienestar de los objetivos estratégicos de la organización. La AFM usa a la ciencia como un vehículo en la consecución de sus objetivos al crear fondos globales competitivos para la investigación en genética. Fundó Gènethon, una organización privada sin fines de lucro que desarrolla productos terapéuticos para el tratamiento de enfermedades poco frecuentes que también se involucra en terapia de genes. Estas operaciones son enteramente financiadas por la AFM, que de este modo y usando toda su infraestructura promueve la constitución de una subdisciplina médica dedicada al conocimiento y el

tratamiento de los músculos –la miología–, la que, espera, podrá un día ser igualmente aceptada que otras especialidades como la cardiología.¹⁸

La AFM decidió estratégicamente participar en investigación genética –la que ve como el camino a encontrar curas– iniciándose en estas actividades a mediados de los 80 al concluir que el Estado actuaba inadecuadamente o simplemente no actuaría apoyando la investigación sobre enfermedades poco frecuentes. Aunque la dedicación de la AFM a la investigación genética está primeramente orientada al beneficio de la población con enfermedades raras, su política de investigación no está limitada sólo a esto. La lógica detrás es que todo tipo de investigación genética puede ser potencialmente útil para “pacientes” de enfermedades raras y por lo tanto debe ser promovida.¹⁹

Para llevar adelante esta investigación genética es crucial la práctica de recolectar, clasificar y administrar información de ADN –el llamado *biobanking*–. Si bien *biobanking* no es una nueva práctica médica, ha ganado un nuevo significado debido a las promesas de la investigación genética y del genoma humano. El laboratorio Gènethon de ADN y su Banco de Células representa una categoría bastante particular de banco de células humanas porque ha sido iniciado, financiado y es gobernado por una organización de “pacientes”: la AFM. Además, sus actividades están completamente alineadas con los objetivos, valores, misión y los esfuerzos de investigación biomédica de la AFM que describe a la actividad de *biobanking* como otro medio para luchar contra la enfermedad y como una práctica de empoderamiento. Los laboratorios Gènethon ADN –cuyo directorio es controlado por la AFM– y su Banco de Células representan la realización del concepto de ciudadano biológico. En ellos se mate-

experiencia *agonística*²² del enfermo. Este discurso coloca a los “pacientes” como personas que resisten, como ciudadanos activos que demandan, como guerreros buscando autodeterminación y autonomía. El objetivo de encontrar una cura debe ser logrado a través de prácticas de autogobierno que deberían liberar al “paciente” de su determinación biológica.²³

El motor de la AFM: “Rehusar, resistir, curar. Done todo el año” (*Refuser, résister, guérir. Le don c'est tout l'année*) usa este juego de lenguaje de combate. De la misma manera, Vivopositivo promueve la figura de la persona viviendo con VIH/SIDA como un individuo proactivo que lucha en contra de la enfermedad, promueve las prácticas de autocuidado y enfrenta abiertamente su condición con el objeto de luchar contra el estigma. Estas ideas de lucha son sostenidas por un *ethos* de esperanza, lo que veremos en la sección siguiente.

Esperanza

Otro aspecto que debe ser considerado en relación al concimiento es lo que ha sido denominado la economía política de la esperanza. Nick Brown afirma que “la esperanza sirve para designar un vocabulario de sobrevivencia donde la sobrevivencia misma está en juego” (Brown 1998, 291). Como Novas, creemos que existe una afinidad entre el lenguaje del activismo y el lenguaje de la ciencia que posibilita su acercamiento y articulación discursiva. Ambos discursos indican una “voluntad de superar obstáculos, trascender límites y explorar nuevos horizontes” (*ibid.*, 291). Los discursos de las organizaciones de “pacientes” y el discurso médico apunta a un futuro alcanzable de mayor plenitud y salud. En esta orientación hacia el futuro el rol de la ima-

ginación, incluyendo la fantasía y el trabajo de sueños, está muy presente en las ideas políticas y de acción transformativa de los grupos de activistas y de modo más formal en las categorías científicas y de investigación. Ambos juegos de lenguaje buscan también intervenir en la historia y comparan un concepto de futuro manejable. Pero quizás el aspecto crucial es que por medio de su articulación se combinan el sufrimiento personal y la esperanza a través de un proyecto colectivo. La movilización ocurre cuando las “biografías personales” están ligadas a “esperanzas colectivas para un futuro mejor” (*ibid.*). Pero esta movilización no sería posible sin las campañas que buscan crear conciencia pública de la enfermedad, asunto que abordaremos en la siguiente sección.

Creando conciencia pública

Crear conciencia pública es un proceso complejo que combina actividades concretas con el objeto de a) hacer la enfermedad visible a una audiencia amplia; b) interpelar al público con el objeto de ganar su solidaridad y promover su identificación con aquellos que sufren, y c) promover la transformación de una dificultad personal o de un grupo específico en un problema social y político de la sociedad entera con el fin de perseguir soluciones comunes y/o más globales.

Vivopositivo promueve muchas actividades para aumentar la conciencia acerca de la enfermedad. La organización toma parte en el diseño y el proceso de decisión detrás de las campañas públicas de prevención llevadas a cabo por Conasida, la institución estatal a cargo de la lucha contra el SIDA en Chile.²⁴ La mayoría de estas campañas representan retóricamente la lucha de la organización en contra del

estigma y propician un sentido positivo de esperanza por un futuro mejor y un compromiso activo con la memoria y el recuerdo de aquellos que han fallecido como víctimas de la enfermedad. A veces, se combinan estos elementos con referencias visuales al reconocimiento de las personas viviendo con VIH/SIDA y sus derechos, en especial los de las minorías sexuales.

La situación de AFM es bastante diferente. Primero, por que no lucha en contra el estigma, sino principalmente en contra del olvido y la indiferencia. Un valor fundamental y fundacional de la organización es el trabajo “en contra del olvido y la ignorancia”. Esta proclama que “los valores [...] son compartidos por los padres y pacientes que están determinados a dar todos los pasos necesarios para combatir las enfermedades neuromusculares” (web Association Française contre les Myopathies). Debido a que las miopatías son enfermedades raras, la AFM promueve una estrategia global para ayudar a crear “conciencia acerca de cómo los pacientes que son excluidos de la vida social y económica de la sociedad” (ibíd.). La AFM informa al público general acerca de las enfermedades neuromusculares, de su prevalencia, de cuán inhabilitante puede ser, de cuán importante es la investigación para encontrar una cura, de cuán relevante es la solidaridad para crear conciencia pública y de la necesidad de un mayor involucramiento de todos los actores sociales, incluyendo organizaciones de “pacientes”, la ciudadanía y el Estado en la “lucha” contra las miopatías. La AFM organiza anualmente la Téléthon con el propósito de recolectar recursos provenientes de las donaciones voluntarias de las personas. Se trata de un evento televisivo de treinta horas que además se extiende a nivel local a lo largo de todo el país. Para poder obtener fondos (cerca de un 80%

de su presupuesto anual proviene de la Téléthon) la AFM requiere crear conciencia pública de la enfermedad. Sólo cuando existe esta conciencia puede capitalizar esa adhesión pública.

Discusión comparativa

Hemos visto que Vivopositivo y la AFM tienen muchas características en común. *Primero*, ambas son constituidas como organizaciones de “pacientes” politizadas cuya identidad se asocia a la condición de enfermedad. Estas identidades politizadas se constituyen a través de una red de relaciones, discursos, tecnologías de subjetivación y constitución del yo, y estrategias institucionales. *Segundo*, promueven un involucramiento activo de “pacientes” usando el juego de lenguaje de la ciudadanía y los derechos. *Tercero*, desafían el conocimiento biomédico y su autoridad, aunque en diferentes grados y formas. *Cuarto*, movilizan una retórica de lucha contra la enfermedad que da cuenta de diferentes experiencias: la experiencia de un individuo predeterminado (por ejemplo, portador de una enfermedad genética), la persona enferma (rechazando cualquier tipo de tratamiento) y, especialmente, enfatizan la importancia del “paciente” activo (por ejemplo, sujeto empoderado luchador). *Quinto*, construyen sus respectivas identidades colectivas y promueven la identificación de los “pacientes” con la experiencia compartida de sufrimiento y de esperanza. Esta noción de sufrimiento/esperanza parece ser una condición de posibilidad para la articulación del discurso científico con el discurso de activista en una nueva forma de autempoderamiento. Por otra parte, este nuevo discurso parece crucial en la formación del ciudadano biológico y la formación de las identidades colectivas politizadas resistentes a la biopo-

lítica negativa o del control. Sexto, si bien enfrentan diferentes desafíos en el campo de la opinión pública, ambas organizaciones promueven la conciencia pública con el objeto de ganar visibilidad, reconocimiento y así crear oportunidades políticas para lograr sus objetivos estratégicos. Séptimo, como contexto de ambas organizaciones se percibe la preocupación biopolítica de las sociedades modernas por el gobierno y administración de la población y la ampliación de sus potencialidades. Esto se refleja en la formación de los sistemas de salud, en el desarrollo del campo de la salud pública, en el interés creciente por las ciencias de la vida y en la centralidad adquirida por los temas políticos relacionados a la salud. Octavo, en ambos casos, vemos una tendencia común a constituir una nueva configuración de poder/saber. Si bien hay una variedad de posibles configuraciones de poder/saber que coexisten en las sociedades contemporáneas, dos revisten especial relevancia para nosotros. Primero, la que llamamos *configuración de poder/saber centrado en la ciencia*, que construye una profunda distinción entre el conocimiento científico y el no científico. Y, segundo, una *configuración participativa centrada en los "pacientes"*, que relativiza la distinción entre conocimiento científico y no científico: entre médicos, investigadores y expertos, por una parte, y, por otra, "pacientes" y gente común que desarrollan sus propias formas de sentido común. Esta polaridad, como hemos venido insistiendo, ha sido desestabilizada por una nueva articulación discursiva que acopla elementos de las dos configuraciones de poder/saber arriba descritas. El resultado es una configuración emergente caracterizada por ambivalencias y tensiones. Dada su novedad y complejidad requerimos de nuevos y más detallados estudios de caso para su comprensión cabal. Sin embargo, nos parece que

podemos adelantar algunas ideas acerca de su apariencia estructural. La nueva configuración de poder/saber mantiene vivos tanto los discursos científicos tales como la biomedicina, la genética, la salud y políticas públicas, y sus respectivos regímenes de verdad y formas de subjetivación, como los discursos políticos radicales de las organizaciones de "pacientes" que utilizan nuevas comprensiones de identidad, ciudadanía y política que empoderan a la gente a través de formas de autogobierno y prácticas de libertad. Lo que es novedoso es que estas prácticas de libertad y autogobierno han demostrado su capacidad de apropiarse y de articularse con formas de conocimiento científico que usan en su favor. Noveno, la AFM y Vivopositivo han llegado a ser jugadores claves en sus respectivas áreas y países, influyendo —y a veces cambiando— la forma en que los "pacientes" entienden su posición y su relación con los equipos médicos, el conocimiento, el contexto en el que la investigación biomédica se lleva a cabo e incluso sus formas de financiamiento. También han influido en la esfera pública por medio de variadas tácticas (campañas, vigilias, eventos públicos como la Téléthon, páginas web y blogs, entre otras) para incrementar la conciencia pública. Además han creado comunidades de "pacientes" al reunir personas con problemas y experiencias similares, ofreciendo apoyo mutuo, instancias de consejería de pares y estableciendo redes e intercambios usando medios innovadores como internet. También han llegado a ser actores políticos bien informados capaces de influir el diseño de la salud pública, la provisión de fondos para investigación y tratamiento. Décimo, las organizaciones de "pacientes" han desarrollado nuevas oportunidades positivas de comprensión de sí mismo para los "pacientes" al redefinir las nociones de enfermedad, persona enferma,

sufrimiento y destino al introducir las ideas de esperanza y apertura al futuro.

Todas éstas son similitudes importantes. Sin embargo, también existen diferencias significativas entre estas dos organizaciones. *Primero*, sus respectivas fortalezas institucionales y financieras parecen ser muy distintas, siendo Vivopositivo más vulnerable y teniendo un menor estatus institucional. *Segundo*, las particularidades de las enfermedades son muy diferentes en cada una de estas organizaciones. Mientras la AFM se relaciona a enfermedades no estigmatizadas —lo que permite movilizar a un amplio público solidario cada año durante la Téléthon—, Vivopositivo está asociado con una enfermedad altamente estigmatizada. Esto hace más difícil el obtener apoyo público para su propia agenda. *Tercero*, aunque en ambos estudios no se aplica el “modelo del rol de enfermo” (Parsons 1951), esto ocurre por razones diferentes. El concepto de rol de enfermo se refiere a una incapacidad temporal de la persona enferma (niño o adulto) o sus familiares para actuar su rol en la sociedad, por lo que se le atribuyen ciertos privilegios durante ese período. Pero éste no es el caso de la gente con enfermedades neuromusculares crónicas ni el de las personas estigmatizadas que adquirieron el VIH/SIDA con el que vivirán seguramente el resto de sus vidas. Si bien en ambos casos existe una dimensión temporal larga involucrada en la experiencia de la enfermedad, la vivencia de determinación biológica y el grado de discapacidad causada puede variar muchísimo. De hecho, las personas que viven con VIH/SIDA, que tienen una baja carga viral y no presentan sintomatología, no están realmente enfermas. *Finalmente*, nos parece que cada organización analizada aquí pertenece a regímenes del sujeto diferentes. Aunque Vivopositivo tiene un amplio rango de objetivos es-

tratégicos, nos parece que su énfasis está más cercano a la demanda de reconocimiento *vis-à-vis* el Estado y la sociedad en su conjunto de los derechos de sus representados y su valía moral. Secundariamente están también el mejoramiento del acceso equitativo a tratamiento y el financiamiento para sus actividades. También es más radical en su crítica a las estructuras de poder y los determinantes estructurales que rodean la condición de persona viviendo con una condición de enfermedad (viviendo con VIH/SIDA). De este modo, señala a la discriminación y la exclusión de gente viviendo con VIH/SIDA como el mayor obstáculo social y acusa a la sociedad por el sufrimiento causado. De modo diferente, la AFM parece posicionarse más del lado de hacer al sujeto responsable por su propio bienestar y no es tan crítica de las estructuras sociales y sus efectos de discriminación.

Notas

- 1 Usamos organización de “pacientes” dado que en la literatura es el término más utilizado a pesar de nuestro desacuerdo con el paradigma de pensamiento biomédico del que forma parte. Nuestro desacuerdo es fundamentalmente con las implicancias políticas, conceptuales e incluso ontológicas de la palabra paciente, que implica pasividad, dependencia y cierta incapacidad frente al experto médico. También las organizaciones Vivopositivo y AFM, que ven la necesidad de romper con el paradigma biomédico y sus consecuencias medicalizantes. En consecuencia, escribimos “pacientes” para indicar la rearticulación que hacemos del término.
- 2 *Biobanking* es un neologismo introducido en la literatura especializada para referirse a las prácticas de almacenamiento y clasificación de tejidos y ejemplares con fines biomédicos. Mantenemos el término dada la dificultad de traducción.
- 3 Sobre estos conceptos, ver Rabinow y Rose 2003, vii-xxv. Penamos que el estudio del biopoder y la biopolítica requiere de un

- examen de casos concretos, de sus contextos y períodos específicos, de modo de evitar generalizaciones simplistas tendientes a encontrar leyes universalmente válidas.
- 4 Rabebarisoa (2003) presenta un "modelo de cooperación" en contraste a otros dos modelos: el "modelo auxiliar" y el "modelo emancipatorio". En este último caso, una organización de pacientes trata de instalar su tema específico en la agenda política (por ejemplo, los activistas del VIH/SIDA en los 80 y 90) y rearticula los roles tradicionales entre pacientes y científicos. En el caso del modelo auxiliar el poder de toma de decisión es delegado a un consejero científico y la organización de pacientes mantiene el rol de directo acreedor por la investigación conducida. Los roles tradicionales son mantenidos.
- 5 Ver también Rabinow 1999. De hecho la AFM es criticada por muchos en Francia. Por ejemplo, el Syndicat National des Travailleurs de la Recherche Scientifique (SNTRS) argumenta que la política de investigación de la organización de "pacientes" lleva a la privatización de la investigación y a la desvinculación del Estado francés. Esta crítica, que es parte de una cultura estatista típicamente francesa, expresa que el Estado debería promover y retener el control de la investigación básica.
- 6 Entre sus actividades en esta línea se encuentra un estudio aplicado que duró tres años acerca de la promoción de la ciudadanía entre personas que viven con VIH/SIDA que recibió un amplio reconocimiento como iniciativa ciudadana.
- 7 Vivopositivo ha publicado por cuenta propia y en colaboración con otras entidades una serie de importantes estudios que a la fecha suman diez libros y una serie de documentos.
- 8 Consideramos que el interés de Foucault en la biopolítica es un complemento de sus estudios previos acerca de disciplina que buscaban estudiar el "conducir de la conducta". El momento de inflexión puede encontrarse entre VyC, que enfatiza la disciplina, y VS, que ya da pasos decididos hacia la biopolítica.
- 9 No nos referimos estrictamente hablando al Estado porque había una cantidad de instituciones que contribuían a controlar las poblaciones. La perspectiva biopolítica se expresa de variadas maneras.

- 10 "El sistema de salud francés se estableció tempranamente y ha continuado desarrollándose por más de cien años y fue clasificado como el 'mejor sistema de salud del mundo' por la Organización Mundial de Salud (OMS) en Junio de 2000" (Web Ambassade de France au US). En Francia existen tres principales esquemas de seguridad en salud que cubren un poco más del 95% de la población. Para una perspectiva general, ver Immergut 1992, capítulo 3, y Sandier et al. 2004.
- 11 Esta perspectiva minimalista de las políticas públicas en el área de la salud puede ser ilustrada por el hecho que desde julio de 2007 el plan AUGE cubrirá sólo 56 enfermedades. Sobre el argumento de la continuidad de las políticas sociales en el campo de la salud ver Castiglioni 2005. En Chile el sistema público cubre a un 75% de la población y el 25% restante está en el sistema privado de isapres. Es notable que la Superintendencia de Isapres regula este mercado privado de seguros de salud sólo desde mediados de los 90. La reciente reforma del plan AUGE, que es un sistema de seguro obligatorio para cubrir un número de enfermedades como se mencionó anteriormente, fue muy controversial. Ver Castiglioni 2005, capítulo 5, y web del Ministerio de Salud. Para una información actualizada del presupuesto del sistema de salud en Chile, ver web de la Dirección de Presupuestos, y para años anteriores web INE y web Banco Central de Chile.
- 12 Esta diferencia de gasto no puede ser completamente adjudicada al hecho que el sistema de salud francés debe atender a una población relativamente más anciana –y por lo tanto más costosa– que la chilena.
- 13 Acerca de Vivopositivo, comunicación personal. Sobre la AFM, ver web Association Française contre les Myopathies.
- 14 En la actualidad existe un caso importante de estas características que está siendo presentado ante las cortes de derechos humanos de Naciones Unidas.
- 15 Un estudio más reciente y detallado plantea que los trabajadores de la salud discriminan en temas específicos como la atención dental y ginecológica. También en ocasiones toman medidas de precaución estigmatizantes o son particularmente aprehensivos con las

- personas viviendo VIH/SIDA (Vidal et al. 2005). Una persona nos contó que cuando iba al dentista siempre tenía que esperar hasta la última cita para ser atendida, para lo que no se le dio explicación alguna. El/la paciente suponía que el dentista lo hacía para evitar que él/ella transmitiera el virus a otros "pacientes" que pudieran ser atendidos después que él/ella. Sin embargo, sabemos que de acuerdo a las normas de salud el dentista debería esterilizar sus instrumentos entre "pacientes" y eliminar todo material desechable. Un experto en la materia del área psicosocial nos explicó que este tipo de situaciones muestran cuán entremezclados están los juicios de valor personales del personal de salud con una mirada dominante que aún estigmatiza a los "pacientes". Es más, algunos médicos insisten en hablar de "contagio del virus en vez de transmisión" y "buscan controlar la sexualidad de las personas viviendo con VIH/SIDA" (comunicación personal).
- 16 Ver QEI, PPP y Foucault 2000, 474-475.
- 17 Para información sobre la AFM, ver Rabeharisoa 2003 y Callon y Rabeharisoa 2002, 57-65. Para información sobre Vivopositivo, ver Zambra et al. 2004 y Vidal et al. 2005. Para consideraciones acerca de las posiciones de conocimiento experto y lego en este campo, ver Epstein 1995.
- 18 En relación a la miología, la "AFM creó el Instituto de Miología en 1997. Un reconocido centro internacional en músculo, enfermedades, envejecimiento y accidentes del músculo situado en el hospital Pitié-Salpêtrière de París, el que está promoviendo colaboraciones innovadoras entre investigadores, médicos y pacientes" (web Association Française contre les Myopathies, "Through the development of Myology", acceso: 22 de agosto de 2008). http://www.afmfrance.org/afmenglish_version/ewb_pages/1/1arecherche_strategie_recherchefondamentale_dvmyologie.php
- 19 Sobre esto, ver Callon y Rabeharisoa 1999 y web Association Française contre les Myopathies.
- 20 Ver Zambra et al. 2004, Vidal et al. 2005, Donoso et al. 2002 y Vidal coord. 2007.
- 21 Sobre el modelo cooperativo, ver Rabeharisoa 2003, Novas 2006 y Rose 2007. Acerca del modelo confrontacional, ver Epstein 1995.

- 22 Por experiencia agonística no nos referimos a la agonía de la vida humana, sino a la experiencia de lucha contra un contendor: la enfermedad.
- 23 Michel Callon y Vololona Rabeharisoa desarrollan este tema en *Le pouvoir des malades. L'association française contre les myopathies et la recherche* (1999).
- 24 Debido a que estas campañas han sido rechazadas por la Iglesia Católica y grupos conservadores, Vivopositivo también promueve el uso del condón a través de sus propias campañas.

Referencias

- Ambassade de France au US. France in the United States: Embassy of France in Washington (acceso: 3 de junio de 2007). www.ambafrance-us.org/atoz/health.asp/
- Association Française contre les Myopathies. www.afm-france.org/BancoCentraldeChile. www.bcentral.cl
- Brown, Nik. 1998. *Ordering Hope: Representations of xenotransplantations: An Actor-Network Account*. Tesis doctoral University of Lancaster, citado por Carlos Novas: 2006. "The Political Economy of Hope: Patients' Organizations, Science and Biovalue". *BioSocieties*, 1: 289-305.
- Brown, Phil, et al. 2004. "Embodied Health Movements: New Approaches to Health Social Movements". *Sociology of Health & Illness*, 26 (1): 50-80.
- Brown, Phil, y Stephen Zavestoski. 2004. "Social Movements in Health: an Introduction". *Sociology of Health & Illness*, 26 (6): 679-94.
- Callon, Michel, y Vololona Rabeharisoa. 1999. *Le pouvoir des malades. L'association française contre les myopathies et la recherche*. París: Les Presses de l'École des Mines.
- _____. 2002. "The Involvement of Patient Associations in Research". *ISSI, 171*: 57-65.
- Castiglioni, Rossana. 2005. *The Politics of Social Policy Change in Chile and Uruguay: Retrenchment versus Maintenance, 1973-1998*. Londres y Nueva York: Routledge.

Dirección de Presupuestos. Ministerio de Hacienda: Gobierno de Chile. www.dipres.cl

Donoso, Carla, et al. 2002. *Diagnóstico socioeconómico de las mujeres viviendo con VIH/SIDA de la Región Metropolitana*. Santiago de Chile: Vivopositivo.

Epstein, Steven. 1995. "The Construction of Lay Expertise: AIDS Activism and the Forging of Credibility in the Reform of Clinical Trials". *Science, Technology & Human Values*, 20 (4): 408-37.

Foucault, Michel. 2000. "Confronting Governments: Human Rights". En *Power*, ed. James D. Faubion, 474-475. Nueva York: The New Press.

Immergut, Ellen M. 1992. *Health Politics. Interests and Institutions in Western Europe*. Cambridge: CUP.

INE. Instituto Nacional de Estadísticas. www.ine.cl/
Lupton, Deborah. 1994. *Moral Threats and Dangerous Desires: AIDS in the News Media*. Londres, Bristol: Taylor & Francis.

Ministerio de Salud. Gobierno de Chile. www.minsal.cl/
Novas, Carlos. 2006. "The Political Economy of Hope: Patients' Organizations, Science and Biovalue". *BioSocieties*, 1: 289-305.

Novas, Carlos, y Nikolas Rose. 2004. "Biological Citizenship". En *Global Assemblages: Technology, Politics and Ethics as Anthropological Problems*, ed. Aihwa Ong y Stephen J. Collier, 439-463. Malden: Blackwell.

Parsons, Talcott. 1951. *The Social System*. Nueva York: Free Press.

Rabeharisoa, Vololona. 2003. "The Struggle Against Neuromuscular Diseases in France and the Emergence of the 'Partnership Model' of Patient Organization". *Social Science & Medicine*, 57: 2127-2136.

Rabinow, Paul. 1999. *French DNA. Trouble in Purgatory*. Chicago, Londres: University of Chicago Press.

Rabinow, Paul, y Nikolas Rose. 2003. "Foucault Today". En *The Essential Foucault: Selections from Essential Works of Foucault, 1954-1984*, ed. P. Rabinow y N. Rose, vii-xxv. Nueva York: New Press.

Rose, Nikolas. 2007. *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton: Princeton University Press.

Sandler, Simone, et al. 2004. *Health Care Systems in Transition: France*.

Copenhagen: WHO Regional Office for Europe on behalf of the European Observatory on Health Systems and Policies. www.euro.who.int/document/e83126.pdf/

Turner, Bryan S. 1995. *Medical Power and Social Knowledge*. Londres: Sage.

Vidal, Francisco, et al. 2005. *Situaciones de discriminación que afectan a las personas viviendo con VIH/SIDA en Chile*. Santiago de Chile: Cblisap-Vivopositivo.

_____. coord. 2007. *Sexualidad, género y VIH/SIDA: ¿qué piensan los futuros docentes chilenos/as?* Santiago de Chile: Vivopositivo.

Vivopositivo. Misión. www.vivopositivo.cl/portal/sito/003.htm/
Zambra, Fabiola, et al. 2004. *Diagnóstico y sistematización de la demanda de personas viviendo con VIH/SIDA*. Santiago de Chile: Fondo Global-Vivopositivo.

Vidas juveniles y subjetividades nulas: elementos para una analítica de los dispositivos de control estatal (Santiago de Chile, 2000-2008)

José Molina Bravo

Introducción

Existen suficientes elementos de contexto que justifican profundizar el análisis de las prácticas de control y disciplinamiento dirigidas a jóvenes y adolescentes en nuestro país, principalmente aquellas relacionadas con el funcionamiento del sistema de justicia y su aparato especializado en la reinserción y rehabilitación de los adolescentes infractores de ley. También deben considerarse aquellas orientadas a la prevención del consumo de drogas y el tratamiento de consumidores problemáticos, el debate sobre la no inscripción electoral de la población joven, y la discusión y valoración de las movilizaciones de estudiantes secundarios, entre otros aspectos.

A la vez, es fundamental considerar el impacto que estas acciones tienen en el espacio local, puesto que, para desarrollar tal análisis de contexto histórico-político desde la perspectiva de las experiencias de los adolescentes y jóvenes (y también de niños y niñas), debe considerarse la forma en que tales acciones gubernamentales se aplican en el espacio urbano y determinan el funcionamiento político-administrativo de la ciudad, orientándose a la aplicación de la ley y, por ende, al control y disciplinamiento de la población.

A continuación, se presenta un conjunto de reflexiones en torno a las actuales experiencias de adolescentes y jóvenes, las cuales se configuran desde la intervención directa y constitutiva de las instituciones que ponen en práctica los procedimientos de control y sanción propios de las políticas sociales estatales. Se proponen en el texto descripciones correspondientes a ejes de análisis del funcionamiento de las políticas sociales; considerando la integración social como un producto de la relación práctica entre acciones estatales y la *sociedad civil*, se sugiere profundizar la identificación de tensiones de este funcionamiento y articulación, tomando la noción *subjetividades nulas* como una constatación que permite problematizar temas como los conflictos entre valoraciones, como vórtices que se convierten en objetos de control y dominación productiva.

Perspectiva biopolítica, vidas juveniles e integración social

Para el abordaje de la relación entre individuos y Estado, producida o mediada por la implementación de políticas sociales, la perspectiva biopolítica promueve un abordaje que permite la delimitación de un campo de análisis basado en la descripción del funcionamiento de los dispositivos¹ que, despojados de los discursos legitimadores de tales acciones estatales, muestran la tensa mecánica de aparatos especializados que producen subjetividades. En el ámbito del análisis referido a la relación entre el Estado y la población joven y adolescente, tal abordaje no ha sido desarrollado con suficiencia, principalmente porque las ciencias sociales han optado por problematizar variables de tal relación que permanecen ancladas al problema de la integración social, la equidad, las contradicciones de la modernización y, muy ampliamente, los contenidos culturales de las experiencias

de los sujetos jóvenes. Así, la perspectiva biopolítica, en algunos ejercicios de análisis que la han utilizado, ha sido subordinada al imperativo de la denuncia de la marginación social y la resistencia a ésta por parte de los jóvenes empobrecidos; su potencia política, por lo tanto, se ha reducido a la fundamentación de la permanente sospecha de que la modernización neoliberal sigue desheredando individuos que sus beneficios no lograrán incluir a la totalidad de la población y que, más aun, ésta es una tendencia histórica.

Sin embargo, la perspectiva biopolítica es más que una herramienta de caracterización y de denuncia: puede tener importantes rendimientos políticos en tanto su potencia radica, en uno de sus aspectos, en girar la apreciación de los conflictos sociales desde la comprensión de lógicas esenciales –de legitimación y crítica del modelo neoliberal, por ejemplo– hacia la descripción de las relaciones de poder que se traducen en lógicas de control, aparatos disciplinarios, legislación, producción científica, tecnologías de gobierno más complejas en su implementación y en plena continuidad con las orientaciones que durante todo el siglo XX definieron la relación entre el Estado y los jóvenes. Asimismo la perspectiva biopolítica, antes que un éxodo intelectual es una matriz de configuración de las relaciones de poder presentes en las tecnologías contemporáneas de gobierno las cuales ciertamente traducen y materializan principios liberales que refuerzan el funcionamiento del sistema neoliberal. Por esta vocación actual, la perspectiva biopolítica no rehúye los problemas sistémicos, más bien se introduce en ellos, en los encadenamientos de las situaciones que se producen al interior de dispositivos de control y disciplina, visibilizando la articulación de las instituciones que les dan forma y especificando la función que tales dispositi-

tivos cumplen en la estructuración de relaciones de fuerza expresadas en la distribución del gobierno, sus tecnologías, sus continuidades y fracturas.

Conforme a lo anterior, la perspectiva biopolítica permite abordar la temática de lo juvenil como un discurso asociado a la integración social, señalando la necesidad de su abordaje desde su condición de efecto sistémico, es decir, como un resultado asociado a la ejecución de políticas sociales dirigida a jóvenes y adolescentes. Éste es un giro propio de una valoración, luego del cual el propio objeto de intervención coincide con el objeto de análisis.

De esa manera, el análisis de la integración social, en esta óptica y con esta población, se puede organizar en cinco ámbitos:

1. Las acciones estatales dirigidas a la población adolescente y joven son parte de la relación que el Estado establece sistemáticamente con la sociedad civil, la cual constituye un *campo de referencia* en el cual se desenvuelven los individuos en su condición de sujetos de derecho, así como también de individuos con intereses múltiples. Esto introduce su condición de "realidad transaccional" (NB, 337), es decir, de un espacio de acción gubernamental y autoridad que se confronta y tensiona con la multiplicidad de intereses de los individuos, así como también con sus derechos; tal confrontación, contrariedad o alianza refuerza el carácter de la sociedad civil como tecnología de gobierno, por lo que su desarrollo o el de los actores que la componen implica la presencia activa del gobierno de las conductas, lo cual es una condición de posibilidad para las prácticas discursivas que se asocian a los derechos, la ciudadanía y el bienestar.
2. Las políticas sociales, en la actualidad, se caracterizan por su constante transformación en productos de la gestión

de procedimientos de normalización, disciplinamiento y control, los cuales se fusionan en reglamentos, orientaciones técnicas e instrumentos de intervención psicosocial. Es decir, estos principios que definen los objetivos de los procedimientos de intervención, antes que inscribirse en sedes, roles, rutinas, infraestructura, entre otros aspectos, definen su identidad y función a través de la complementariedad y coordinación de acciones especializadas (llevadas a cabo por psicólogos, asistentes sociales, psiquiatras, educadores y profesores, entre otros). Estos procedimientos han tenido la propiedad de redefinir los indicadores y contenidos de los objetivos y efectos de sus acciones, así como también han impactado en la propia definición de la población-sujeto a la cual se dirigen y a sus propias formas de constitución.²

3. De otra parte, las acciones estatales en el campo de la sociedad civil que se orientan a jóvenes y adolescentes siguen cumpliendo su reconocida función de compensación de desventajas sociales, así como también de instrumentos de regulación de conflictos sociales. Desde esta perspectiva, en este ámbito las políticas sociales han debido adecuarse a sus propios efectos: los adolescentes y jóvenes hoy ponen en práctica repertorios de movilización y discursos completamente acordes con los principios de modernización neoliberal implementada en el país, fundamentalmente porque los procesos de individualización incluyen la integración de los individuos en acciones colectivas, como estrategias de movilización de recursos. Asimismo, las acciones públicas de protesta gremial, como el movimiento estudiantil, oscila entre formas políticas adscritas a la lógica de los derechos sociales y su tradición organizativa, y formas flexibles de organización que intentan resolver su diferencia con la comprensión de la democracia y la representación. Este ar-

gumento, no obstante, debe ser complementado con una constatación preliminar: el desarrollo de acciones políticas de los adolescentes y jóvenes, activadas desde su identidad y lógicas de acción estudiantiles, ejemplifica la constante influencia de variables como los contextos territoriales que determinan la experiencia urbana de los sujetos, el acceso a bienes y servicios públicos, la precariedad material, la rutinización de conductas transgresoras y entre otros elementos. Es decir, cuando las políticas de integración y sus dispositivos –como la política educacional y la escuela– se confrontan con las consecuencias de la precarización y desafiación neoliberal, generan comportamientos políticos que logran, en ciertos aspectos, descorrer el velo de la aparente integración; lo logran, paradójicamente, articulando discursos de derechos con la denuncia de la crisis de los propios dispositivos estatales, puesto que esto origina un campo de acción doble: de aparición y despliegue de acciones de control y seguridad (mediante las policías y el aparato de justicia) y de explicitación pública de los contenidos de la modernización neoliberal, que incluyen la propia estabilidad democrática y la seguridad de los individuos.³

4. El reverso de la integración, ciertamente, lo constituyen las acciones estatales tendientes a la sanción de las conductas de los adolescentes y jóvenes. En este sentido, tales acciones constituyen el punto más nítido en el que se expresa la intensificación de los modelos a través de los cuales el Estado se ha relacionado, históricamente, con sujetos denominados menores, adolescentes y/o jóvenes.⁴ El aparato de sanción y rehabilitación que ha puesto en marcha la Ley de Responsabilidad Penal Adolescente se caracteriza, entre otros aspectos, por definir un proceso continuo de intervención y modificación de conductas de adolescentes

infractores de ley.⁵ Este agenciamiento institucional vincula y amplifica las conductas definidas como infracción a la ley penal, clasificándolas en instancias de disciplinamiento y normalización, que tienen tres ambientes de intervención: el territorio, el régimen de internación semicerrado y el régimen cerrado. En tal sentido, las experiencias y conductas asociadas a contenidos generacionales o a estados de desarrollo *bio-psico-social* se complementan con otras tecnologías en el control del espacio urbano y de los flujos de los propios individuos en él.

5. Finalmente, cabe señalar que a partir de los elementos mencionados, y de otros, la reorganización de los dispositivos de normalización, control y sanción, orientada hacia un funcionamiento eficiente en el gobierno de las conductas de la población adolescente y de jóvenes, se produce siguiendo, al menos, dos criterios. Primero, la comprensión y diseño de los procesos de individuación como trayectorias sociales, es decir, de vinculación continua con acciones institucionales que modulan las propias formas de integración y, por ende, de producción de subjetividades.⁶ Segundo, la extensión de la acción clínica como forma de descripción y de enunciación que es hegemonomizada casi sin contrapeso por el saber especializado (médico-psicológico-burocrático), lo cual permite definir este aspecto como una práctica que pone en juego “observaciones empíricas, ensayos, prescripciones terapéuticas, reglamentos institucionales” (Castro 2004, 60). El marco amplio donde ocurre esta reorganización corresponde al campo (biopolítico) conformado por la sociedad civil y su carácter de campo de referencia, cuyos límites son la condición de sujeto de derecho, la obediencia, el interés y el bienestar; en el interior de este campo, finalmente, las acciones estatales destinadas a la población de adolescentes

y jóvenes combinan el control y el rendimiento de la vida de esta población, produciéndola en el cercamiento constante de sus lazos y dispersiones.⁷

Comprensión de las experiencias juveniles

La comprensión de la relación entre el Estado y las experiencias juveniles se ha estructurado en torno a tres ámbitos. Uno de ellos corresponde a la revisión de las etapas por las que ha pasado la representación de los jóvenes como sujetos de proletarianización, la ampliación del sistema educacional y la figura central del estudiante, la vocación rebelde y revolucionaria de los jóvenes de los 60, la configuración de sus acciones transgresoras y de respuesta al autoritarismo como enemigo interno durante la dictadura y, con la transición a la democracia en los años 90, como sujetos con los cuales el Estado mantenía una deuda social, la cual fue el primer paso en la conformación de su carácter de sujetos de derechos y de beneficiarios privilegiados de políticas sociales (Goicovic 2000, Dávila et al. 2004).

Un segundo ámbito corresponde a la revisión de las experiencias juveniles como identidades que son el resultado de una tensión histórico-cultural en Chile, ligada a la proletarianización y el disciplinamiento que el Estado ha impulsado sobre los jóvenes. En este sentido, tales sujetos han transitado por un proceso histórico continuo que liga los esfuerzos de disciplinamiento y proletarianización de comienzos del siglo XX con las experiencias de individualización contemporáneas, ubicándolos en un lugar de privilegio respecto de las posibilidades de transformación de la sociedad neoliberal. Es decir, serían los sujetos jóvenes los convocados a reorganizar las claves de la socialización y de las identidades comunitarias que pueden hacer frente a

la individualización actual y su dominación cultural (Pinto y Salazar 2002).

En tercer lugar, se encuentra la visión que señala que las condiciones materiales y simbólicas de las experiencias juveniles del siglo XXI han mutado por el impacto de las políticas públicas desarrolladas desde los años 90, principalmente las referidas a la educación. En tal sentido, se plantea que la modernización y, fundamentalmente, la globalización han conjugado la ampliación del acceso a bienes y servicios con la vinculación de las experiencias a procesos globales de comunicación y circulación de visiones de mundo y del individuo; su principal impacto sería el acuerdo evidente de la población joven con el proyecto de desarrollo del país, centrando sus críticas y/o problematizaciones en la disposición de medios, oportunidades y recursos para alcanzar los sentidos y bienestar que la globalización ofrece (INJUV 2004, Beck y Beck 2003).

De esta manera, en el centro de la discusión sobre las experiencias juveniles se posicionan las dinámicas de sus trayectorias individuales, la composición de sus capitales (sociales, económicos, culturales, políticos), sus conductas pro integración y, también, el accionar de las instituciones al interior de una experiencia que coincidiría con los resultados de la movilización de recursos y de las resignificaciones culturales que los individuos realizan ante sus esfuerzos frustrados de integración total. En este sentido, la integración social medida por la continuidad de las trayectorias sociales implica la combinación de una fragmentación de roles que son desempeñados por los y las jóvenes, pero que están articulados por las instituciones que promueven la propia integración social.

Así, la comprensión de las experiencias juveniles es hegemonizada en la actualidad por una focalización teórica en

aspectos culturales de los modos de vida y de expresión juveniles, así como también en las tensiones que se concentran en la dimensión biográfica y que, desde allí y para volver a ella, evalúan el impacto y destino de las tensiones propias del modelo de desarrollo. Por esto, la dimensión colectiva de la actuación política de la población joven y, hoy en día, de los adolescentes no habría que buscarla (y ponderarla) a partir de la revisión de sus contenidos culturales propios y/u originarios, sino que más bien en la capacidad de agenciamiento y amplificación de conductas y fisuras que los dispositivos de control configuran en su funcionamiento.

Éste es un desplazamiento del debate que pretende empalmar con las condiciones de producción de subjetividades contemporáneas. Si bien existe una continuidad histórica en la forma en que el Estado ha posicionado la condición de sujeto de derechos de niños, niñas y adolescentes, tanto como discurso público y como eje de diseño de sus políticas, es necesario advertir que las interpretaciones (legitimadoras o críticas) de las acciones orientadas a esta población han coincidido en problematizar el funcionamiento de los mecanismos de integración social, privilegiando el abordaje de sus resultados políticos, es decir, de equilibrio, de control de conflictos y movilizaciones en relación directa con la definición de las probabilidades de que las estructuras (distributivas) de la modernización coincidan con sus discursos (Mundaca et al. 2006). Asimismo, las interpretaciones de las experiencias juveniles se han visto influidas por los problemas asociados a la implementación de aparatos de control y sanción como los contenidos en la Ley de Responsabilidad Penal Adolescente y la ley 20.000 (drogas) (Carreño et al. 2007).

Tan importante como lo anterior, aunque con una evidente omisión del debate público necesario, se encuentra el

fracaso de la institucionalidad gubernamental tendiente a desarrollar políticas de inclusión social para jóvenes, como es el caso del Instituto Nacional de la Juventud; éste es, finalmente, el ejemplo del ímpetu con que los propios dispositivos de disciplinamiento (de la legislación mencionada) han dejado sin razón, efecto y, sobre todo, sin sujeto, a los tímidos dispositivos de integración social focalizados en una población construida sobre criterios generacionales.⁸

En síntesis, las experiencias de adolescentes y jóvenes han sido comprendidas como el desempeño de individuos pre-constituídos, es decir, como una subjetivación que es el resultado de un trabajo de conciliación entre identidades deeadas y asignadas que tienen una expresión en lógicas de acción colectiva, sin abordar suficientemente la función de los dispositivos que ponen a disposición de tales individuos contenidos de reconocimiento, formas de afirmación y asociación, procedimientos de encuadre de narraciones y encadenamiento de vivencias, formas de gestión de la continuidad de los roles asignados y desarrollados al interior de un proceso biográfico y de sus consustanciales trayectorias sociales. De tal manera, las *formas de vida* que envuelven y contextualizan estas biografías y procesos de individualización (institucionalizada) se entienden como ejercicios escénicos constantes (repetitivos), los cuales siempre culminan en la asociación directa entre experiencias y conductas, que son, finalmente, materia de control, sanción y disciplinamiento.

Corresponde señalar, entonces, que la perspectiva biopolítica permite un cambio en los ejes de análisis de las experiencias de jóvenes y adolescentes, el cual integra, al menos, tres elementos:

1) El posicionamiento de una noción de experiencia que integre la relación consustancial entre individuos e ins-

tuciones, la cual se refleja en la definición sugerida por Foucault: "la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad" (UP, 7). En un sentido práctico, la experiencia que se toma como objeto de este análisis corresponde a un campo delimitado por un saber que orienta intervenciones judiciales y psicosociales con adolescentes, lo que produce situaciones orientadas a hacer efectiva la condición de sujeto de derechos, permitiendo, a la vez, la configuración de un tipo de subjetividad particular, que es efecto de las acciones de disciplinamiento y control ejecutadas por tales intervenciones. Esta noción de experiencia, asociada al análisis de prácticas discursivas, desplaza a las nociones ligadas a la socialización de mercado y al culturalismo que están en la base del funcionalismo e historicismo con que se ha presentado la relación entre Estado y jóvenes.

2) La valoración analítica y política de los dispositivos (programáticos) que se han reorganizado estructurando un continuo policial productivo, en los ámbitos de la reinserción, la rehabilitación y la sanción.

3) La observación de la experiencia como un elemento que define formas de vida, es decir, de la relación que los jóvenes y adolescentes mantienen con las instituciones que determinan las trayectorias de integración, pero, sobre todo, del impacto que éstas tienen en el control de los procesos de singularización, de diferenciación y de valoración respecto de la realidad.

Con lo anterior, el análisis biopolítico cobra relevancia en la comprensión de las lógicas del poder y, fundamentalmente, de las "prácticas de estatización"⁹ contemporáneas en Chile, dada la naturaleza de sus conceptos; éstos transforman lo que políticos y funcionarios denominan gestión y

operación en descripciones de la productividad y su rendimiento en relaciones normalizadas por el imperativo de la integración social. Por esto es que el *valor* y la *subjetividad* se posicionan en el centro de un campo de problematización teórica y, a la vez, política, en tanto la ambigüedad de la condición de ciudadanía de los y las adolescentes beneficiarios de atenciones e integrados en acciones estatales de control y sanción sustenta una práctica discursiva (institucional) que produce subjetividades y establece una continuidad propiamente policial en las formas de integración de los individuos y sus familias.

En este marco, el abordaje de las vidas juveniles que se propone pretende instalar la noción *subjetividades nulas* como un elemento de descripción que, en su condición de efecto, critica la función legitimadora del concepto/principio de sujeto de derechos,¹⁰ situando como centro de crítica los procesos de valorización que contienen los procedimientos de atención y control presentes en las políticas sociales dirigidas a jóvenes y/o adolescentes.

Intervención estatal y vulnerabilidad

La intervención del Estado en los contextos de vulnerabilidad" en los que se desarrollan algunas experiencias juveniles tiene en su centro una operación técnica de transformación del conocimiento médico, psicológico y social en un objeto de intervención; esto implica ofrecer a los sujetos lugares de reconocimiento, de subjetivación, asociados a la representación de sus prácticas como problemas subjetivos, riesgos sociales y necesidades de modificación conductual para la reinserción social.

En diferentes hechos y contextos, la intervención estatal articula un trabajo de resignificación de las experiencias

vencción y su inmunización respecto de los consumidores. No obstante, esta nitidez metodológica disminuye al momento de observar el impacto del consumo de drogas de individuos que se mantienen en sus roles y no abandonan las trayectorias educativas, consideradas como vehículos de integración.

Este aspecto tiene como una de sus consecuencias principales, en este ámbito institucional, el desplazamiento del consumo de drogas de sus vínculos declarados con la delincuencia y la desviación social. Por el contrario, el individuo se mantiene en situaciones normalizadas: las amenazas pero no las abandona: se produce una inestabilidad de los procedimientos disciplinarios escolares, en tanto entra en crisis su capacidad de prohibición: la conducta postulada de los adolescentes escolares que consumen drogas (dentro y fuera de los colegios) implica una ilegalidad que no valora los supuestos de la autoridad. Es un problema de valoración y también de crisis de la observación controladora de las conductas en este dispositivo disciplinario.¹²

¿Cuál es la función de la denominada intervención psico-social? Principalmente, producir vínculos que restablezcan la normalidad de las prácticas operando la integración de los sujetos en el sistema deductivo de los roles y las valoraciones de la institución escolar y, sobre todo, de la trayectoria individual que es posibilitada por esta institución. Es el camino de la integración. Pero, además, es la normalización de conductas mediante la doble concepción del individuo como sujeto en riesgo por los daños a la salud y a las relaciones sociales que implica el consumo abusivo de drogas y también como sujeto de derechos, en tanto su acceso a tratamiento en instituciones de salud es parte de la protección social dispuesta por las políticas públicas y especializadas,

financiadas por el Estado. Riesgo y derecho, ambas características basadas en el postulado de la adicción y toxicidad de las sustancias, operan un desplazamiento del control de las conductas —que la escuela no puede realizar— a la necesidad de producir una identificación del sujeto con su cuerpo er riesgo de daños, articulando, nuevamente, el refuerzo de control institucional sobre las vivencias de los individuos. El control puede también ser una experiencia de bienestar e integración. El control hace posible la identidad.

Ficción y vínculo

La Ley de Responsabilidad Penal de Adolescentes (20.084) ha modificado la orientación de la sanción y el castigo. Sujetos de responsabilización, reparación, habilitación y reinserción siguen un proceso lógico-práctico de intervención con adolescentes infractores de ley, que se orienta a conseguir la adaptación y continuidad simbólica del individuo: una forma de vida de encierro, sanción y modificación conductual. Para esto, el dispositivo moviliza una fuerza de trabajo inmaterial (psicólogos, asistentes sociales, educadores cuyo principal talento productivo consiste en el surgimiento de vínculos que posibiliten la subjetivación mediante cursos y prácticas normalizadas-legales.

La capacidad de agenciamiento está puesta sobre las interacciones que efectivizan la condición de sujetos de derechos de los adolescentes infractores de ley. Así, ésta es una “realidad” accesible a los sujetos mediante su participación en el juego estratégico entre autoridad y promoción, lo que equivale a la producción de reconocimiento subjetivo con relación al imperativo del ejercicio de derechos como base de la reinserción social y la rehabilitación, en tanto lógica de valoración que se evidencia en las conductas normalizada

de los adolescentes, al mismo tiempo que en la extensión de la mirada clínica al interior de las instituciones de cumplimiento de penas.

Nuevamente, el cuerpo posee una doble posición: una identidad compuesta por el desarrollo de rutinas propias del encierro y la adaptación a las situaciones producidas por las prohibiciones que toman carácter afirmativo en la asistencia (domicilio, abrigo y alimentación) y acceso a servicios (como el tratamiento en drogas y la reinserción escolar); y una condición de objeto de modulación dado el control al que es sometido por la arquitectura del espacio disciplinario, por su observación y por la interpelación vincular a modificar conductas, mediante una “resignificación de su movilidad, inscripción y rendimiento”. Esto, no obstante, al ser producido por una práctica de control que se desarrolla al interior de un modelo disciplinario orientado al cumplimiento de penas, determina concretamente el vínculo de cooperación que posibilita la resignificación y modificación conductual, el cual se encuentra estructuralmente limitado, es decir, se mantiene como una ficción metodológica sin proyección política global.

Política y valorización

La introducción de la temática del valor en el análisis de las experiencias de adolescentes y jóvenes tiene un rendimiento político asociado a la profundidad que alcance el cuestionamiento de los criterios generacionales y su función de integración social; mientras la comprensión de la identidad sea un resultado de la propia epistemología de los dispositivos de control y sanción, la política seguirá atada a la descripción de trayectorias y biografías institucionalizadas.

En este sentido, en un primer matiz, las vivencias y experiencias de los adolescentes y jóvenes son enmarcadas en un lenguaje que las reduce mediante la identidad/categorización que es el eje del dispositivo (enfermo-sujeto en riesgo-infractor de ley) y son conducidas hacia la adscripción de prácticas inmunitarias y de protección, sin asumir la modificación de las condicionantes estructurales de sus modos de vida precarios y empobrecidos. Son un medio de valorización, pues son materia de producción de “valores de uso para otros”,¹³ en tanto generan un campo de acción estatal a través de la definición de enfermedades, riesgos y transgresiones como amenazas sociales. Esto implica que la protección no sólo es un principio orientador de acciones estatales, sino que también representa un lugar de reconocimiento al cual el propio sujeto accede en su interrelación con los contenidos, sujetos y bienes que componen la mecánica del control de sus vidas. Éste es un punto en el que el problema de la integración y la individualización rivalizan con la temática de la *comunidad*: cualquier referencia al ambiente, entorno, medio, socialización de los individuos implica su absorción burocrática, modelación conductual y subordinación política en tanto su relación simbólica y real con otro se encuentra gobernada y gestionada por procedimientos de control. En el caso específico de lo juvenil, su potencialidad histórico-cultural se convierte en una paradoja y también en una atribución inmaterial (Salazar 2003).

Como complemento de lo anterior, la temática del valor constituye un punto de vista que permite configurar el efecto concreto de la proposición institucional-estatal sobre la población adolescente. De una parte, las maneras de ser adolescente y joven son postuladas desde dos puntos principales: en su condición de expresiones estéticas que escenifi-

de los adolescentes, al mismo tiempo que en la extensión de la mirada clínica al interior de las instituciones de cumplimiento de penas.

Nuevamente, el cuerpo posee una doble posición: una identidad compuesta por el desarrollo de rutinas propias del encierro y la adaptación a las situaciones producidas por las prohibiciones que toman carácter afirmativo en la asistencia (domicilio, abrigo y alimentación) y acceso a servicios (como el tratamiento en drogas y la reinserción escolar); y una condición de objeto de modulación dado el control al que es sometido por la arquitectura del espacio disciplinario, por su observación y por la interpelación vincular a modificar conductas, mediante una "resignificación de su movilidad, inscripción y rendimiento". Esto, no obstante, al ser producido por una práctica de control que se desarrolla al interior de un modelo disciplinario orientado al cumplimiento de penas, determina concretamente el vínculo de cooperación que posibilita la resignificación y modificación conductual, el cual se encuentra estructuralmente limitado, es decir, se mantiene como una ficción metodológica sin proyección política global.

Política y valorización

La introducción de la temática del valor en el análisis de las experiencias de adolescentes y jóvenes tiene un rendimiento político asociado a la profundidad que alcance el cuestionamiento de los criterios generacionales y su función de integración social; mientras la comprensión de la identidad sea un resultado de la propia epistemología de los dispositivos de control y sanción, la política seguirá atada a la descripción de trayectorias y biografías institucionalizadas.

En este sentido, en un primer matiz, las vivencias y experiencias de los adolescentes y jóvenes son enmarcadas en un lenguaje que las reduce mediante la identidad/categorización que es el eje del dispositivo (enfermo-sujeto en riesgo-infractor de ley) y son conducidas hacia la adscripción de prácticas inmunitarias y de protección, sin asumir la modificación de las condicionantes estructurales de sus modos de vida precarios y empobrecidos. Son un medio de valorización, pues son materia de producción de "valores de uso para otros",¹³ en tanto generan un campo de acción estatal a través de la definición de enfermedades, riesgos y transgresiones como amenazas sociales. Esto implica que la protección no sólo es un principio orientador de acciones estatales, sino que también representa un lugar de reconocimiento al cual el propio sujeto accede en su interrelación con los contenidos, sujetos y bienes que componen la mecánica del control de sus vidas. Éste es un punto en el que el problema de la integración y la individualización rivalizan con la temática de la *comunidad*: cualquier referencia al ambiente, entorno, medio, socialización de los individuos implica su absorción burocrática, modelación conductual y subordinación política en tanto su relación simbólica y real con otro se encuentra gobernada y gestionada por procedimientos de control. En el caso específico de lo juvenil, su potencialidad histórico-cultural se convierte en una paradoja y también en una atribución inmaterial (Salazar 2003).

Como complemento de lo anterior, la temática del valor constituye un punto de vista que permite configurar el efecto concreto de la proposición institucional-estatal sobre la población adolescente. De una parte, las maneras de ser adolescente y joven son postuladas desde dos puntos principales: en su condición de expresiones estéticas que escenifi-

can identidades ligadas, en gran parte, a actos de consumo; y como identidades resultantes de las estrategias de movilización de recursos. En ambas dimensiones, el individuo es un resultado, producido al interior de trayectorias controladas por las instituciones (escolares, habilitación, competencias conductuales, penales y rehabilitación, entre otras) que operan fortaleciendo comportamientos integrados y, a la vez, asegurando la continuidad de la experiencia de los sujetos mediante su mantención en circuitos de reconocimiento y de roles. Asimismo, las tensiones a las que los individuos se enfrentan en su trabajo de conciliación identitaria son inscritas en procedimientos terapéuticos y judiciales, principalmente, que mantienen su función de delimitación de la normalidad, la integración social y la estabilidad. Desde esta perspectiva, la marginalidad, transgresión o rebeldía de las experiencias adolescentes y juveniles no tiene sustento material, puesto que siempre existe un procedimiento que se afirma y legitima en su abordaje y corrección.

Por otro lado, las experiencias de adolescentes y jóvenes en su relación con los dispositivos mencionados se caracterizan también por su *nullidad*, es decir, uno de los resultados de las acciones estatales consiste en la desvalorización de sus vivencias e interacciones, mediante el encadenamiento de sus actos y narraciones a la lógica de la necesidad, la vulneración y la restitución de derechos, así como a la propia experiencia de sanción y control. En todos los mecanismos que articulan las acciones estatales, las formas de vida de los adolescentes y jóvenes son transformadas en expresiones estéticas inscritas en pautas de consumo o consideradas como campo de intervención. La desvalorización de las acciones que las diferencian y singularizan en los límites de la integración y la normalidad conlleva una materializa-

ción constante de conductas sujetas a procedimientos; esto implica que sus contingencias asociadas a la precariedad material o la des-subjetivación en el ámbito de las estructuras familiares y territoriales producto del impacto de la desafiliación y la violencia, junto con ser abstraídas con la codificación de las necesidades, los derechos, la asistencia y la protección, son reorganizadas como un campo de interés público-estatal y por lo tanto de actualización de los principios de legitimación del propio modo de regulación social que las pone en el límite de la inclusión social. Éste es el cierre de la materialización de lo social, ligado a las políticas estatales de control de los procesos de individualización.

Ciertamente, éste es un aspecto que se evidencia en el nivel de las prácticas discursivas y, también, de las relaciones de poder y hegemonía. Los procesos de individualización evidencian fenómenos de conducción y gobierno de conductas que, por la propia genealogía de los dispositivos que se establecen para tal efecto, plantean una continuidad histórica del control revestido de ampliación de beneficios sociales y de vías de integración. Al respecto cabe mencionar un antecedente: la integración social vinculada al accionar estatal, en su funcionamiento y dimensiones epistemológicas y técnicas, se basa en la identidad de las formas de vida con las necesidades materiales transformadas en derechos lo que esta asociación oculta es la existencia de acciones de dominación política, de precarización de las condiciones de vida, de exposición directa al castigo, la violencia y las acciones de seguridad y control territorial, que componen los contextos de vulnerabilidad y riesgo.

Sin embargo, las relaciones de poder que se estructuran y estabilizan a partir de las prácticas de estatización, junto con legitimarse a través del discurso universal de los dere-

chos, se convierten en mecanismos de administración de bienes y estrategias de superación de tal vulnerabilidad (y de su carácter de omisión particularizada en la individuación). En tal sentido, la condición de los sujetos en la sociedad neoliberal como "sujetos/objetos del derecho, poseedores a la vez del derecho y personas constituidas por el derecho y, a ese título, beneficiarios de procedimientos de inmunización y de condiciones de inmunidad siempre más exigentes y extensivas" (Brossat 2008, 15), se complementa con la ampliación del impacto y profundidad de las políticas sociales: éstas se han convertido en mecanismos integrales que combinan la distribución de bienes y servicios públicos con el control de situaciones, biografías, narraciones, acciones colectivas y de conductas.

Así, las subjetividades nulas son, por un lado, el efecto de la destitución de las identidades generacionales como núcleos de organización de las experiencias: por otro, más importante aun, son un componente de las lógicas de seguridad que se imponen en la configuración de las individualidades como interioridad existencial, al igual que en el espacio en que éstas se expresan en conductas normalizadas e integradas incluso en el propio ámbito de la transgresión. Evidentemente, esta reorganización se manifiesta en el control de los individuos, sus desplazamientos territoriales y, sobre todo, en la transformación de las instituciones como medios en los cuales la disciplina, la obligatoriedad y el orden responden a la seguridad de la propia realidad: de los beneficios, intereses y derechos neoliberales.

Escuelas, centros de internación, instituciones de asistencia, familias y territorios son convertidos en *medio*, es decir, en "soporte y elemento de circulación de una acción [...]". El medio es una cantidad de efectos masivos que afectan a

quienes residen en él" (STP, 41). En ellos cabe como legítima la acción estatal, dada la articulación necesidad-derecho; a través de ellos, los sujetos son integrados, con el gobierno de sus conductas y transgresiones, no sólo por los riesgos que representan para otros, sino también en la sustancia de su experiencia: el reconocimiento realizado en los límites, la afirmación de las vivencias y narraciones constitutivas, esta vez capturadas y desvalorizadas gestionando la reorganización de la identidad, no sólo el encuadre de los comportamientos y figuras anormales, esto es: haciendo un nuevo sujeto, permitiéndole ser de otra manera, vivir otra realidad y otra vida. Así, sostiene Foucault: "La seguridad, sin prohibir ni prescribir, y aunque eventualmente se den algunos instrumentos vinculados con la interdicción y la prescripción, tiene la función esencial de responder a una realidad de tal manera que la respuesta la anule: la anule, la limite la frene o la regule" (STP, 69).

A partir de la condición de las instituciones como medios el individuo es, finalmente, una composición de contenidos simbólicos (normas y reconocimiento) y de espacios (de flujos y superficies), que están definidos por procedimientos institucionales que operan articulados por el *principio de asistencia-necesidad*, que es el que siempre le da sentido a la acción estatal en la realidad de la sociedad civil. Así, los procedimientos institucionales ligados a las políticas sociales son amplios y extendidos en tanto logran controlar las estructuras (personalidad, familia, entorno) que definen a un individuo y sus trayectorias, así como también las formas de cooperación que se dan entre individuos al interior de sus dispositivos. Esto tiene un impacto nítido en, por ejemplo la configuración del espacio urbano, en tanto la ampliación de los dispositivos de protección de derechos conlleva un:

focalización territorial que empalma con la administración de la vida de las comunidades, en el ámbito municipal.¹⁴

De igual forma, la extensión de los procedimientos de control, que tienen un énfasis en la dimensión psicosocial y su combinación de acciones clínicas y de seguridad, determinan los flujos de los individuos: sus narraciones, la definición, vínculos y ritmos de las experiencias generacionales, sus trayectorias de integración (adsriptiva y adaptativa) y, transversalmente, sus afectividades y formas de cooperación. Sobre la premisa que comprende al sujeto como producto de “formas sociales en las que encuentra su desarrollo, pero en relación con las cuales está irremediablemente expuesto, hasta el extremo que esta exposición lo vuelve intrínsecamente frágil” (Le Blanc 2006), puede plantearse que el control, en todos sus aspectos, responde a prácticas de dominación territorial-política, las cuales encadenan situaciones que, en particular, definen los propios medios como acciones institucionales y que, en general, sustentan y materializan la constante presencia del Estado.

Notas

- 1 En este trabajo, la noción *dispositivo* se refiere al conjunto de relaciones entre procedimientos institucionales (programáticos) que cuentan con un campo de racionalidad y que cumplen una función de control de una población. Al respecto, ver Castro 2004, 98s.
- 2 Al respecto puede revisarse Ministerio de Salud 2006.
- 3 Esta perspectiva permite entender como componentes de la misma “coyuntura de crisis gubernamental” las movilizaciones estudiantiles secundarias de los años 2006-2007 iniciada por las protestas y denuncias por deficientes condiciones de infraestructura en escuelas; y el movimiento de funcionarios del Servicio Nacional de Menores, las que se encuentran en directa relación y conflicto con el

Estado a partir de la temática de las condiciones de implementación de la ley 20.084 (Ley de Responsabilidad Penal de Adolescentes).

- 4 Al respecto, son ilustrativas las siguientes líneas: “La sanción de privación de libertad bajo la modalidad de internación en régimen semicerrado con programa de reinserción social consistirá en la residencia obligatoria del adolescente en un centro de privación de libertad, sujeto a un programa de reinserción social a ser desarrollado tanto al interior del recinto como en el medio libre. Una vez impuesta la pena y determinada su duración, el director del centro que haya sido designado para su cumplimiento propondrá al tribunal un régimen o programa personalizado de actividades, que considerará las siguientes prescripciones: a) Las medidas a adoptar para la asistencia y cumplimiento del adolescente del proceso de educación formal o de reescolarización. El director deberá informar periódicamente al tribunal acerca del cumplimiento y evolución de las medidas aquí referidas. b) El desarrollo periódico de actividades de formación, socioeducativas y de participación, especificando las que serán ejecutadas al interior del recinto y las que se desarrollarán en el medio libre. c) Las actividades a desarrollar en el medio libre contemplarán, a lo menos, ocho horas, no pudiendo llevarse a cabo entre las 22.00 y las 07.00 horas del día siguiente, a menos que excepcionalmente ello sea necesario para el cumplimiento de los fines señalados en las letras precedentes y en el Art. 20” (Sena-me 2007, 12).
- 5 Para un análisis de la función de esta ley, ver Cortés, online.
- 6 Un ejemplo de esto es el trabajo de análisis e interpretación de las experiencias de escolarización y certificación educacional con relación a las representaciones que los individuos tienen de éstas y los efectos de ampliación o administración de capitales culturales y económicos. Al respecto ver Dávila et al. 2005.
- 7 Este modo de articulación es presentado, en un nivel de análisis global, en Espósito 2006. Con relación a los dispositivos dirigidos a jóvenes, ver Molina 2008.
- 8 Al respecto, ver Ferrada 2008.
- 9 Las prácticas de estatización corresponden a “transacciones incesantes, que modifican, desplazan, trastornan, hacen deslizar de

manera insidiosa, poco importa, las fuentes de financiamiento, las modalidades de inversión, los centros de decisión, las formas y tipos de control, las relaciones entre poderes locales, autoridad central, etcétera [...]. El Estado no es nada más que el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples" (NB, 96).

10 En el planteamiento de Jürgen Habermas, los derechos sociales consisten en una categoría de derechos que "asegura condiciones materiales de existencia que no desmientan la idea de sujeto jurídico libre e igual" (Habermas 2005, 10).

11 La vulnerabilidad se entiende "como un proceso multidimensional que confluye en el riesgo o probabilidad del individuo, hogar o comunidad de ser herido, lesionado o dañado ante cambios o permanencia de situaciones externas y/o internas" (Busso 2001, 8).

12 Para un abordaje de este contexto, ver' Duschatzky 2005.

13 Para este planteamiento, ver Marx 1997, 251-259.

14 Al respecto puede revisarse Senname 2008.

Referencias

Beck, Ulrich, y Elisabeth Beck-Gernsheim. 2003. *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Buenos Aires: Paidós.

Brossat, Alain. 2008. *La democracia inmunitaria*. Santiago de Chile: Palinodeia.

Busso, Gustavo. 2001. *Vulnerabilidad social: nociones e implicancias de políticas para Latinoamérica a inicios del siglo XXI*. Santiago: CEPAL.

Bustamante, Soledad, José Molina y José Valdivia. 2007. *Caracterización de factores de vulnerabilidad que condicionan la vida de niños, niñas y adolescentes infractores de ley de la Región Metropolitana*.

Santiago de Chile: Seremi Salud Metropolitana-Corporación Arturo Baeza.

Carreño, Jenny, Claudio Hurtado, Ricardo Jiménez, Andrés Monares, Néstor Núñez, Marco Rodríguez y Pedro Rosas. 2007. *Ensayos sobre la juventud chilena*. Santiago: Editorial Aynun.

Castro, Elgardo. 2004. *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Cortés, Julio. "¿Cómo entender la Ley de Responsabilidad de Adolescentes dentro de las transformaciones históricas globales del control social punitivo? Algunas reflexiones críticas y propuestas de acción". Disponible en "Red de Investigadores de Biopolítica" (acceso: 4 de agosto de 2009), www.biopolitica.cl/pags/otras.html

Dávila, Óscar, Felipe Ghiardo y Carlos Medrano. 2005. *Los desheredados. Trayectorias de vida y nuevas condiciones juveniles*. Vina del Mar: CIDPA.

Dávila, Óscar, Carmen Gloria Honores, Igor Goicovic y Juan Sandoval. 2004. *Capital social juvenil. Intervenciones y acciones hacia los jóvenes*. Santiago: INJUV-CIDPA.

Duschatzky, Silvia. 2005. *La escuela como frontera. Reflexiones sobre la experiencia escolar de jóvenes de sectores populares*. Buenos Aires: Paidós.

Esposito, Roberto. 2006. *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.

Ferrada, Rodrigo. 2008. "Institucionalidad de juventud en Chile: el nuevo traje del emperador". *Revista Observatorio de Juventud*, 17: 55-64.

Goicovic, Igor. 2000. "Del control social a la política social. La conflictiva relación de los jóvenes populares y el Estado en la historia de Chile". *Ultima década*, 12: 103-123.

Habermas, Jürgen. 2005. *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.

INJUV. 2004. *Cuarta Encuesta Nacional de Juventud. La integración social de los jóvenes en Chile: 1994-2003*. Santiago: Gobierno de Chile

Le Blanc, Guillaume. 2006. "Ser sometido: Althusser, Foucault, Butler". En *Marx y Foucault*, Lemke et al., 41-60. Buenos Aires: Nueva Visión.

Marx, Karl. 1997. *Grundrisse*, vol. 1. Buenos Aires: Siglo XXI.

Ministerio de Salud. 2006. *Norma técnica N° 85. Tratamiento integral de adolescentes infractores de ley con consumo problemático de alcohol, drogas y otros trastornos de salud mental*. Santiago: Gobierno de Chile.

Molina, José. 2008. "Control institucional e historias singulares en las vidas juveniles: elementos para una hipótesis descriptiva". *Revista*

de Historia y Ciencias Sociales, 4: 67-85.

_____. 2008. "Notas para la caracterización de la fuerza de trabajo en instituciones de sanción y castigo, en el marco de la ley 20.084. Chile 2007-2008". Manuscrito no publicado.

Mundaca, Rodrigo, Pedro Rosas y Freddy Urbano. 2006. *Los jóvenes, la política y el espacio público. La transición y el emergencia del sujeto periférico*. Santiago: Escapate.

Pinto, Julio, y Gabriel Salazar. 2002. *Historia contemporánea de Chile, niñez y juventud*. Santiago de Chile: Lom.

Salazar, Gabriel. 2003. Transformación del sujeto social revolucionario: desbandes y emergencias. *Actual Marx*, 1: 81-108. Servicio Nacional de Menores (Sename). 2007. Boletín Estadístico.

Niños (as) y adolescentes. Disponible en Sename (acceso: 1 de abril de 2010), www.sename.cl/wsename/otros/besnacionales/BOLETIN%202007%20adopcion.pdf

_____. 2008. *Bases técnicas para concurso de proyectos, línea programas de prevención, "modalidad de prevención comunitaria"*. Santiago: Gobierno de Chile.

La vida como información, el cuerpo como "señal de ajuste": los deslizamientos del biopoder en el marco de la gubernamentalidad neoliberal¹

Flavia Costa / Pablo Esteban Rodríguez

En la perspectiva del último tramo de la obra de Michel Foucault, en el que se incluyen los cursos de *Seguridad, territorio, población y Nacimiento de la biopolítica*, varias son las preocupaciones aparentemente disímiles que convergen en un espacio común. Por un lado, Foucault problematiza de modo novedoso la relación entre libertad y seguridad, en especial en el marco del liberalismo económico, y procede a revisar parte de su obra anterior a la luz de este vínculo. Por el otro, insiste en señalar los procesos de medicalización modernos como casos testigo del problema de la seguridad, como en los textos "Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina" y "Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita". Finalmente, todo lo que Foucault rastrea en los análisis de estos cursos se orienta a su teoría de los modos de subjetivación, las tecnologías del yo y las técnicas de gobierno de sí y de los otros. Quisiéramos mostrar que estas preocupaciones se entrelazan a tal punto que pueden considerarse partes de un mismo problema general. El marco en el que se inscribe nuestra hipótesis es efectivamente el cruce entre estas tres líneas: la tensión entre libertad y seguridad, las técnicas de medicalización y las tec-

nologías del yo. Pero el interés en identificar este cruce no obedece a una exégesis de los últimos escritos de Foucault, sino a la posibilidad de encontrar en él una inspiración para describir un nuevo tipo de gubernamentalidad que emerge en el siglo XXI. Se trata de retomar algunos temas claves de estos dos cursos en el Collège de France, para reorientarlos en un nuevo recorrido siguiendo, de todos modos, su lógica de composición.

Partimos de la hipótesis de que, así como a mediados del siglo XVIII el concepto de población motoriza una reorganización de los mecanismos de poder (ante todo, permite desbloquear la noción de *gobierno*, lo cual a su vez posibilita articular los mecanismos disciplinarios con los dispositivos de seguridad para gobernar una población atravesada por infinitas heterogeneidades), estos mecanismos vuelven a reorganizarse a mediados del siglo XX, propiciando nuevas formas de subjetivación. Y esto ocurre a partir de varios procesos:

1) La expansión, y la mutación mediático-informacional, de un tipo específico de población: el público, que tal como lo define Foucault, es "la población considerada desde el punto de vista de sus opiniones, sus modos de hacer, sus comportamientos, sus hábitos, sus temores, sus prejuicios, sus exigencias: el conjunto susceptible de sufrir la influencia de la educación, las campañas, las convicciones" (STP, 102). Público que presiona, y sobre el cual se presiona, para que despliegue nuevos estilos de vida, en el sentido de una individualización-diferenciación que se vive como obligatoria. Volvemos a esto en breve, pero vale retener que este proceso está en la base tanto de la fuerte imbricación entre tecnologías del yo y tecnologías de gobierno como de la paradoja de un tipo de libertad propiciada por el poder.

2) Esta reorganización del *poder sobre la vida* se vincula también con las transformaciones del capitalismo industrial en capitalismo financiero y espectacular, donde el cuerpo entra en otra constelación de operaciones, menos ligada a una organización científica del trabajo para la modificación de la materia y más vinculada con la creación del cuerpo como imagen y vehículo de comunicaciones. Esto es posible gracias a que en el terreno epistémico conviven las teorías posindustriales (el paso de una economía de bienes a una de servicios) con ciertos saberes de la comunicación que estudian el cuerpo en su faz expresiva. En este estadio, el capital ya no requiere para valorizarse sólo o principalmente de la fuerza de trabajo clásica, y cuando lo requiere ésta implica cada vez menos habilidades y saberes que se obtienen en instituciones disciplinarias tendencialmente homogeneizadoras, sino que combina habilidades de alta especialización (en un plano gerencial) y habilidades comunicativas genéricas que se obtienen y desarrollan en la vida cotidiana y a través de las industrias culturales (Virno 2002, Lazzarato 2006).

3) La emergencia de un nuevo principio de desciframiento de las relaciones sociales y los comportamientos individuales como es la racionalidad neoliberal, sobre todo en su versión estadounidense, que extiende el principio de inteligibilidad en comportamientos tradicionalmente considerados no económicos y hace de la vida un proceso orientado al incremento del "capital humano". En este sentido se despliegan nuevas estrategias sobre ese gran terreno en disputa que es el cuerpo: no sólo el cuerpo-máquina y el cuerpo-especie, sino también (y ésta es la novedad que quizás debemos atender) sobre el "cuerpo extendido",² noción que involucra tanto a la biomasa de células y tejidos vivos

disociados de sus cuerpos de origen (bancos de órganos, embriones congelados) como al cuerpo-imagen disociado de sus funciones biológicas: los cuerpos imaginados de la cultura *fitness* y la "buena presencia" (el elemento más sexista, pero no menos característico, del trabajo immaterial).

4) Finalmente, y como cuarto proceso, así como Foucault, sobre todo en *Seguridad, territorio, población*, había vinculado la constitución de la población como objeto privilegiado de la biopolítica con el entret Tejido de la *episteme* moderna (esto es, que las ciencias humanas son solidarias de los mecanismos biopolíticos así como de las disciplinas), proponemos pensar la emergencia de una nueva *episteme* centrada en la noción científica de información como punto de anclaje de las relaciones de saber-poder que son necesarias para el despliegue de estas nuevas formas de subjetivación. En la información, en su postulación tecnocientífica por parte de la cibernética y la teoría de los sistemas, así como en su relieve filosófico destacado por autores como Gilbert Simondon y Martin Heidegger, se fundamentan muchas prácticas, representaciones, saberes y tecnologías que son centrales para nuestro análisis. Entre los fenómenos más evidentes aparece la noción de información genética, que aquí tendremos en cuenta para el caso de los dispositivos biotecnológicos; pero también cabe destacar el concepto de modulación, que Simondon extrae de la teoría de la información, y que explica el tipo de operaciones que se realiza sobre cuerpos ya no tomados como unidades moldeables desde fuera, sino moldeables desde dentro (Simondon 2005, 45-48); algo que tendremos en cuenta cuando nos reframamos al nuevo imperativo sanitario y especialmente al dispositivo *fitness*. Es decir que la información, como entidad immaterial que habita y organiza a la materia y a la energía —tal es la definición

del matemático estadounidense Norbert Wiener, fundador de la cibernética—, pero también como noción general que designa nuevos procesos de donación de forma a la materia así considerada, en particular los cuerpos, está en la base de lo que Deleuze llama las "sociedades de control", que algunos autores comparan con lo que Foucault llamaba, en *Seguridad, territorio, población*, "sociedades de seguridad".

Llegados hasta aquí, la propuesta es identificar una serie constituida por tres dispositivos que en esta nueva configuración tienen la tarea de articular antiguas y novedosas anatomopolíticas de normalización de los individuos, así como biopolíticas de regulación de las poblaciones e informáticas de ajuste, modelación y programación de los públicos. Dicho de otro modo, se trata de indagar cuál es actualmente el conjunto de dispositivos de relevo de aquello que Foucault denominaba "dispositivo de sexualidad", como eje articulador de las dos grandes líneas de fuerza del biopoder: la individualizadora o anatomopolítica y la totalizante o biopolítica.

Dispositivo de corporalidad

Como se recordará, en el último capítulo de *La voluntad de saber* Foucault bautizó como *dispositivo de sexualidad* (VS, 176-194) a ese conjunto de saberes, prácticas, creencias, opiniones, campañas de educación, sanidad, etcétera que hizo del sexo un punto de pasaje especialmente denso en las relaciones de poder durante el capitalismo industrial, y que operó como bisagra permitiendo un doble acceso: a la vida del cuerpo y a la vida de la especie, como matriz de las disciplinas y como principio de las regulaciones.

Ahora bien, sostenemos que desde mediados del siglo pasado —cuando, entre otros acontecimientos, los métodos

científico-técnicos de control de la natalidad permitieron desacoplar sexualidad y reproducción, y las nuevas biotecnologías posibilitaron disociar el par cuerpo-vida-, el dispositivo de sexualidad va dejando lugar a otra configuración, que aquí llamaremos provisoriamente *dispositivo de corporalidad*. Este nuevo dispositivo se compone de tres líneas de ataque, dirigidas respectivamente a tres blancos: la dotación informacional-genética, la salud y el *fitness*, cuyo objeto de conjunto ya no es el sexo sino el *cuerpo extendido* que puede ser modelado, operado, corregido e incluso programado o diseñado técnicamente.

En consonancia con el pasaje de los llamados Estados de Bienestar preponderantemente *biopolíticos* a los Estados “mínimos” *bio-tanato-políticos* (allí donde el capital financiero y especulador ya no necesita potenciar todos los cuerpos para valorizarse, y por lo tanto crea las condiciones para que unos se valoricen mientras gestiona malamente o incluso se abandona el resto), se pasa de un modelo disciplinario bajo la mirada vigilante, donde se busca inscribir a los cuerpos al aparato productivo y se abandona o desestima a los cuerpos improductivos, a otro modelo de control-estimulación tecnológicamente mediado y a distancia (control-estimulación preferentemente desinhibitorio),³ donde lo que se busca es que los cuerpos compitan para inscribirse en un doble aparato de producción y consumo productivo.

Esto implica una inclusión generalizada y paradójica. Generalizada, porque en las sociedades urbanizadas del siglo XXI ya no es posible no consumir. Y paradójica porque la inscripción social de los consumidores en la era posfordista, es decir, en la era del desempleo estructural, no implica —como a veces suele argumentarse— que ese grupo cada vez más numeroso de desempleados quede excluido por eso del

sistema productivo. Por el contrario, la gubernamentalidad contemporánea prevé y calcula la productividad de ese grupo, no necesariamente marginal. Y lo hace de, por lo menos, cuatro maneras: 1) la tolerancia e incluso la incitación de las economías llamadas informales (incluida la industria del delito, es decir, la producción deliberada de delitos que, al mismo tiempo que contribuye a legitimar los controles, es lo que nutre a la creciente industria de la seguridad); 2) la desestimulación sistemática de las economías domésticas y de subsistencia, que obliga a la gran mayoría de la población mundial a comprar en los mercados aquello que en otro momento podría haber producido para sí o intercambiado con otros, y de este modo se hace posible extraer impuestos aun del consumo más básico: el de alimentos; 3) la creación, a partir de todo habitante de un Estado-nación, de una masa de votantes que produce ese poderoso recurso económico y político que es el voto; 4) la creación-conversión de todo habitante en un lector, un radioescucha, un televidente, un internauta: una operación que hace de cada ciudadano un productor continuo de *rating*, *market share* y otras mediciones que constituyen la mercancía que las industrias del entretenimiento venden a sus clientes, es decir, a los anunciantes.⁴

Esta nueva creación de cuerpos productivos se realiza mediante las tres líneas de fuerza antes mencionadas (dispositivo informacional-genético, nuevo imperativo de salud, dispositivo *fitness*) que extienden a la sociedad civil los mecanismos de competencia mediante la gestión privatizada de posibilidades, riesgos y apariencias, convierten a los seres humanos en “empresarios de sí mismos” y administran la exclusión mediante la cesura entre cuerpos “normales” y “anormales”, entre “vida que merece ser vivida” y “mera vida”.

Giro biotecnológico

El dispositivo informacional-genético tiene que ver con la nueva forma de saber y de intervención en y sobre los cuerpos donde lo que busca ya no es mejorarlo desde afuera, sino operarlo, moldearlo e incluso diseñarlo o programarlo introduciéndose en él; o bien creando, fuera de él, zonas de vida incorporées: embriones, óvulos, órganos, tejidos que ya no requieran un cuerpo para mantenerse con vida. A partir del desarrollo de las cirugías (implantes y trasplantes), las biotecnologías, las terapias genéticas y la farmacología psiquiátrica, el cuerpo-máquina de la ortopedia y la "toma de conciencia" dejan lugar al cuerpo-operable o manipulable cuyas funciones pueden ser mejoradas: es un material informado e intercambiable, que puede ser corregido y reprogramado las veces que sea necesario.

La condición de posibilidad de este dispositivo ha sido la emergencia de una *episteme* de la información que –siguiendo las sugerencias que hace Deleuze en su *Foucault*– redefine lo que se entiende por *vida* a partir de disciplinas como la cibernética, la biología molecular, la teoría de sistemas y las ciencias cognitivas.⁵ Subyacen a esta *episteme* dos grandes nociones: 1) la de un código genético que contiene todas las instrucciones para el desarrollo de la vida (ésta es la intuición del físico Erwin Schrödinger, quien en plena Segunda Guerra Mundial, en Irlanda, sostenía que el orden biológico debía transmitirse por una suerte de "guión" basado en un "código"), y 2) la de la vida como máquina semiótica, parcialmente desligada del cuerpo que la encarna, concepción que a partir de 1960 se expande en todos los ámbitos de la biología.

Las ideas de memoria y transmisión de un orden biológico, con la noción de código como agente auxiliar, asumen al

cuerpo-organismo como soporte material que eventualmente sufre degradaciones por fallas en los sistemas de transmisión de los signos. Para ser corregidas, porque eso es lo que exige en definitiva todo conocimiento biomédico, estas fallas pueden ser tratadas incluso fuera del cuerpo, que son consecuencia de una vida que habla y enuncia fuera de él. Uno de los grandes escenarios de la medicina futura parece ser, entonces, ya no el cuerpo enfermo, sino el genoma, suerte de inmensa biblioteca construida con un material, el ADN, que lleva los signos de las instrucciones fallidas y puede copiar o duplicar mensajes mediante una poderosa capacidad para procesar y transmitir información.

Como advierte Paula Sibilia en *El hombre postorgánico*, estamos atravesando un pasaje del paradigma "mecanicista" al paradigma "informacional",⁶ y de hecho podemos apreciar esa transformación en el modo en que cambian las metáforas con las que nos referimos a nosotros mismos. Antes recurríamos a imágenes mecanicistas: el universo como "mecanismo de relojería" y el cuerpo como "máquina perfecta" o como robot animado. Hoy estas imágenes están siendo reemplazadas por imágenes informacionales: necesitamos "reprogramarnos" para cambiar un hábito, cambiar la "frecuencia" cuando estamos mal anímicamente o "resetear el disco rígido" para "almacenar nueva información", como afirma Richard Bandler, quien creó en los 70 la Programación Neurolingüística (PNL) y en los 90 el método *Design Human Engineering*, esto es, Ingeniería de Diseño Humano donde "en vez de modelar" (*replicar las conductas de otros*) como hacía en la PNL de los años 70, se "diseñan nuevas estructuras mentales de manera evolutiva". O como asegura el bioquímico y quiropráctico Joe Dispenza, autor del libro *Desarrolla tu cerebro. La ciencia de cambiar tu mente*:

Nuestros pensamientos provocan reacciones químicas que nos llevan a la adicción de comportamientos y sensaciones; cuando aprendemos cómo se crean esos malos hábitos, no sólo podemos romperlos, sino también reprogramar y desartrollar nuestro cerebro para que aparezcan en nuestra vida comportamientos nuevos. [...] La investigación científica de vanguardia está mostrando que la genética tiene la misma plasticidad que el cerebro. Los genes son como interruptores, y es el estado químico en que vivimos el que hace que algunos estén encendidos y otros apagados. [...] Los genes son igual de plásticos que nuestro tejido neuronal (Sanchnís 2008).

El lazo entre ciencias cognitivas y genética permite incluso prevenir fallas futuras programando la dotación genética. Sibilia propone la siguiente comparación: la primera imagen es la de un árbol cuyo tronco crece torcido y es enderezado con un tutor. Se trata de un método mecánico que refleja una voluntad de *esculpir* una materia viva relativamente flexible pero a su vez resistente. La segunda imagen es una semilla cuyo genoma fue alterado. Convertida en un organismo transgénico, la planta no se corrige, sino que se programa para que posea ciertas características: tolerancia a un determinado herbicida, nuevos nutrientes, etcétera.

El dispositivo informacional-genético propone dejar atrás la evolución biológica por medio de selección natural y el cuerpo entra en un nuevo régimen de intercambios semióticos que implica una reestructuración radical de lo que hasta ahora llamábamos cuerpo. Si, como dice Ulrich Beck, en nuestra modernidad reflexiva no es posible diferenciar entre naturaleza y sociedad, porque la naturaleza ya pasó a ser un fenómeno *producido e interior* que ha sido incorporado en el sistema industrial (Beck 1998, 13), tampoco parece

fácil distinguir entre el cuerpo y lo otro del cuerpo: prótesis, implante, transplante, semiser, información.

La salud perfecta

El segundo dispositivo que presiona en la configuración de un nuevo modelo de cuerpo es el imperativo sanitario, encabezado por un régimen mixto de medicina social concebida como salud pública (propia del régimen disciplinario) y nueva administración privatizada y mercantilizada de la propia existencia. En este marco, el cuerpo se convierte en el campo de operaciones privilegiado de los poderes médico-estatal-empresariales de normalización y gestión privada de la enfermedad, a la que se define como un mal potencial pero endémico, y a la que se aborda como error “de programa” o de “transcripción”.

Mediante la noción de información genética, los procesos biopolíticos contemporáneos reactivan los fantasmas de una lógica eugenésica que ya no se limita a la idea desacreditada de raza, sino que se extiende a partir de los riesgos de enfermedades futuras inscritas, pero no expresadas, en el cuerpo vivo. De allí que, de un lado, todo ciudadano es un “enfermo potencial” que tiene que cuidar y vigilar su salud de manera permanente. Y, del otro, el cuerpo puede ser corregido, en cierto modo purificado y perfeccionado, una vez que se identifica su compleja realidad informacional.

Imaginaciones relativamente novedosas salen aquí al cruce de varias creencias tradicionales. Por un lado, las resonancias ascéticas de horror al cuerpo: éste es imperfecto y está siempre enfermo; hay que mejorarlo, purgarlo, sanarlo. Es preciso conjurar su tendencia natural a corromperse, que lo hace sospechoso y, en última instancia, culpable. La idea de que todos los cuerpos, incluso los más bellos, armónicos

y deseables, pueden ser corregidos (tal como se muestra en la serie televisiva *Nip/Tuck*), porque no hay un modelo humano a alcanzar: *todos* son imperfectos. Esta imaginación refuerza una biopolítica en sentido inmunitario: el cuerpo debe protegerse de sí mismo, de su corrupción natural, sacando de sí y duplicándose con el propósito de durar. La figura límite es el “portador asintomático”, habitualmente conocida por el sida, pero que atraviesa muchas definiciones médicas. Todos portamos, sin tener síntomas visibles, enfermedades que desconocemos.

Por otro lado, pueden identificarse resonancias prototípicas en la creencia en que tener un cuerpo “saludable” es signo o prueba de haber cumplido bien la misión en este mundo. Y sólo quien gestiona bien su cuerpo merece ayuda. La persona se enferma porque no ha invertido suficientemente en sí mismo: porque está muy estresado, porque no fue precavido, porque tiene problemas no resueltos con su autoestima o con el deseo de vivir. Es difícil dejar de pensarse la analogía con la serie de *bestsellers* de “supervivencia personal” de la cual es modelo ejemplar *La enfermedad como camino*, de los alemanes Thorwald Dethlefsen y Rüdiger Dahlke, donde se asegura que “el enfermo no es víctima inocente de errores de la naturaleza, sino su propio verdugo”⁸. Él crea sus propias enfermedades para aprender algo o porque no resolvió algún trauma.

Finalmente, hay también resonancias del paradigma biopolítico como justificación de la guerra de razas: la semántica de la salud como sinónimo de pureza es funcional a una política de criminalización. El pobre que contagia enfermedades, el sucio que no cuida su higiene (y, por lo tanto, la salud de todos), el “impuro” que contamina mi vida, aunque sea visualmente, son percibidos como egoístas sociales que

la sociedad sanitaria buscará combatir. Se trata de aquel que Lucien Sfez denomina “la utopía de la salud perfecta y que abarca rasgos que Foucault identificaba ya en el siglo XVIII: el control de la salud no se limita a los cuerpos sir que afecta al medio ambiente, a la “atmósfera social”:

La salud perfecta nos devuelve la realidad original anterior inicio del mundo. Nos la devuelve en el porvenir. Nos la devuelve por fabricación. He aquí por qué la nueva moral de cotidiano pasa por el control del cuerpo. La técnica no se opone a la naturaleza [...]. Nuestro cuerpo trasplantado, restaurado, sometido a transformaciones genéticas es el fundamento de lo real: ese real de inmortalidad y perfección propio de los seres naturales-artificiales, un poco de eugenismo de ser necesario, para mejorarnos y purificarnos (Sfez 2003: 329s).

En esta particular combinación de ascetismo y discriminación se aloja el problema que Foucault identificaba a propósito de la gestión neoliberal de la salud entendida con “seguridad social”⁹

‘Fitness’ o la señal de ajuste

El tercer dispositivo, el de *fitness*, produce un cuerpo que al mismo tiempo que es lugar y condición de intensificación de la experiencia, es también superficie de aparición, *alter ego*.¹⁰ *To fit* significa en inglés “quedar bien”, “encajar”, “ajustar”. Y el *fitness* responde a las exigencias del cuerpo para que “encaje” en el nuevo régimen de exhibición, una vez que: 1) el sexo se desliga de las funciones de reproducción gracias a los métodos científico-técnicos de control de la natalidad y de reproducción asistida; y 2)

fuerza de trabajo se desplaza de la industria y el agro hacia el área de los servicios, y por lo tanto crece—sobre todo en áreas urbanas— el llamado “trabajo inmaterial”, que no sólo incluye las habilidades lingüísticas y cognitivas, sino también las capacidades comunicativas en sentido amplio, incluidas las de seducir, convencer, captar la atención, entretener, suscitar emociones.

Librado tanto de las disciplinas de corrección-normalización mediante el encierro como del dispositivo de sexualidad, el cuerpo como blanco de los dispositivos del poder comienza a ser desplazado a nuevas esferas de la praxis social: el entrenamiento en el trabajo inmaterial y la modulación por y para el régimen del espectáculo. El cuerpo ya no es interpelado o construido, sólo o fundamentalmente, como fuerza de trabajo, sino como una nueva combinación entre un particular valor de uso, donde el sujeto intensifica su relación con el cuerpo en tanto posesión de algo que es para él, sin embargo, inapropiable,¹² y un valor de cambio que asume muchas de las características de aquello que Benjamin denominaba, para la obra de arte, valor de exhibición.¹² Así se le extrae una nueva plusvalía: la “buena presencia”, la habilidad performativa-expositiva del nuevo proletariado posfordista.

Nuevas gubernamentalidades

El ‘ethos’ del ‘fitness’

Un aporte clave de la analítica del poder moderno como poder gubernamental desarrollada por Foucault en los cursos que dictó entre 1976 y 1979 es su capacidad para comprender los vínculos entre las tecnologías del poder y las formas de subjetivación en la sociedad contemporánea. Tal como describió Rodrigo Castro Orellana, la perspectiva de la gubernamentalidad aportó al pensamiento social

contemporáneo cuatro contribuciones claves,¹³ de las cuales retomaremos ahora una y volveremos más adelante a una segunda. En principio, la noción de *gubernamentalidad* subraya la imbricación entre las tecnologías de dominio y las tecnologías del yo. En este sentido, el *fitness* se coloca en el cruce entre prácticas de sí (constitutivas del sujeto, y entonces tecnologías subjetivantes) y tecnologías de gobierno (tecnologías de sujeción, que podríamos llamar también, en ciertos contextos, desubjetivantes), en la medida en que, por decirlo así, *fitness* se dice de muchas maneras. Al menos tres: 1) una serie heterogénea de saberes y técnicas para modelar, esculpir, mejorar e intensificar las vivencias del cuerpo de la sensibilidad; en este sentido, por dispositivo *fitness* no entendemos sólo la disciplina deportiva que lleva ese nombre, sino también el conjunto mucho más vasto de prácticas orientadas a “ajustar” los cuerpos al régimen del trabajo inmaterial de la sociedad del espectáculo; 2) una serie heterogénea de imágenes, representaciones, ideas y creencias que orientan el modo en que se modela, esculpe, mejora e intensifican las vivencias de ese cuerpo; esto es, una serie de valores y representaciones que pueden permanecer relativamente separadas de la vivencia del cuerpo y constituirse como ideal a alcanzar, en tanto que operan sobre la dimensión imaginaria y sobre lo potencial: la esfera de los deseos y las necesidades percibidas en relación con lo corporal o con una vivencia ideal del cuerpo; y 3) una serie heterogénea de mecanismos que se orientan a identificar, componer y estimular deseos y necesidades en relación con el cuerpo (es decir, a intervenir sobre la serie 2, a ofrecer respuestas diversas y más o menos eficaces a esos deseos y necesidades (es decir, a proponer operaciones de la serie 1), y a gestionar la distancia (óptima, deseable, conveniente)

entre la serie 1 y la serie 2. Así, mediante estos mecanismos se incentiva (o desincentiva) la creación de espacios donde llevar a cabo ciertas prácticas (gimnasios, *spa*, centros de estética), la investigación y el desarrollo de saberes médicos (desde la psiquiatría hasta la cirugía plástica pasando por la ingeniería genética) y tecnologías específicas (terapias genéticas, psicológicas, psiquiátricas, estéticas), y la formación de profesionales para ponerlas en prácticas (terapeutas, *counsellors*, asesores de imagen, entrenadores personales), a la vez que se promueven controles y regulaciones periódicas, evaluaciones, competencias, certámenes.

En estas tres series hay un rasgo común, un *ethos* del *fitness*, que imbrica los valores de la salud, la belleza y la conveniencia. Esto significa que el ajuste corporal se hace según el triple objetivo de mejorar e intensificar la vida (aumentar el tiempo de vida y la calidad de vida: la lucha contra el envejecimiento y contra las enfermedades), embellecer y estilizar el cuerpo (estetizar la imagen del yo, hacer del propio cuerpo un cuerpo mostrable, del que el sujeto *usuario* puede sentirse orgulloso) e incrementar las potencias del cuerpo en tanto "capital humano" ("Fuente de satisfacciones futuras o salarios futuros", en términos de Theodore Schultz).

Ahora bien, el "cuerpo-imagen" de la era del *fitness* se manifiesta más como un "cuerpo-opinión" que como un "cuerpo-verdad": puede cambiarse, operarse, reensamblarse, reprogramarse, porque es una entidad informacional. No es un cuerpo que dice la verdad del sujeto (ese aspecto queda reservado, en este plano de las representaciones, al dispositivo informacional-genético, y aun así sólo en algunos usos específicos), sino un cuerpo al que se le hace "perforar", "actuar" un estado posible, representar un papel al

que se aspira, que se desea o que se cree que se necesita en un contexto de competencia y de riesgo crecientes. Porque como dice Foucault, "no hay liberalismo sin cultura del peligro" (NB, 87): el peligro es el correlato psicológico y cultural del liberalismo.

En relación con los dispositivos de captura y redirecciónamiento de las prácticas y representaciones, el aspecto más significativo del dispositivo *fitness* reside en el hecho de que actúa no tanto a través de una disciplina correctiva, permanente, normalizadora, sino mediante la diversificación de los modelos y la creación de un medio ambiente favorable a la percepción del cuerpo como "problema" y espacio de intervención en el que *no se puede no intervenir*. Esto significa que el primer nivel de actuación de los dispositivos es la serie 2, es decir, las representaciones, antes incluso que las prácticas mismas, que son dejadas en un segundo plano o, más bien, son ofrecidas como *stock* o reserva disponible de acciones posibles, disociadas de un objetivo preciso. De hecho, las prácticas tienden a hacerse polivalentes (cada práctica sirve para diversos objetivos; se desacopla la función de la forma, quebrando el ideal clásico de una forma adecuada e inseparable de su función),¹⁴ y se hace posible elegir entre una gran variedad de prácticas para alcanzar un mismo objetivo (la salud, la belleza, el bienestar o *wellness*, el equilibrio emocional). Y esto está asociado al nuevo estilo de normalización, que ya no remite a un "modelo ideal" relativamente común y homogéneo, sino que actúa en el sentido de una individualización-diferenciación obligatoria, lo que se manifiesta en la pedagogía corporal a través de la insistencia en identificar el "deporte favorito" o la práctica que más le conviene "cada individuo".

Nuestra hipótesis es que el dispositivo *fitness* permite una gestión diferenciada de las desigualdades sobre la base de una premisa: los problemas, deseos y necesidades son universales, pero las respuestas, soluciones y alternativas pueden ser personalizadas o “customizadas”: se es libre de elegir mediante qué práctica se dará cumplimiento a los “propios” deseos y necesidades. Sale así a la luz la segunda contribución de la noción de *gubernamentalidad* que menciona Castro Orellana: el hecho de que permite superar la dicotomía poder-libertad, transformándola en una relación de mutua dependencia, incluso mutua exacerbación. El liberalismo es la racionalidad política de un sistema de gobierno que se apoya en la libertad, y por lo tanto en la paradoja de sujetos que, cuanto más libres, más gobernados; y cuanto más gobernados, más libres.

Esta experiencia de libertad, sugiere este autor, es significativamente ambigua, pues por un lado la libertad es *desafío*, *placer* y *goce* (a la que responde la oferta de consumo de productos y experiencias excitantes, pero también productos y experiencias de afirmación social y personal), pero por el otro es *riesgo*, *malestar* y *angustia* (a la que responde la oferta de consumo de productos y experiencias terapéuticas, aseguradoras, estabilizadoras, pero también productos y experiencias de confortación). Esta paradoja se evidencia en el doble imperativo: por un lado, el de gestionar las propias posibilidades, de incrementar el propio capital humano para ofrecerse al precio más alto posible en el mercado afectivo, social o laboral. Por otro, el imperativo de gozar, de intensificar la experiencia del propio cuerpo y las propias capacidades —al precio, por supuesto, del “*desgaste*”, y, por lo tanto, a riesgo de perder lo obtenido—. La figura de la *star*

(el héroe o la heroína del mundo del rock, del deporte, de la moda, del cine, incluso eventualmente de la política) *des*carriada pero famosa, y cada vez más famosa cuanto más espectaculares son sus escándalos, no es un caso excepcional, sino más bien el caso límite de una racionalidad que hace que la polaridad poder-libertad se corresponda con la polaridad inversión-consumo: el máximo consumo de sí, si se efectúa en el marco de las libertades que produce el régimen de liberalismo espectacular, es la más grande inversión posible.

No se trata tanto de un totalitarismo orientado a la homogeneidad social al que tanto temían los autores de la escuela de Frankfurt cuando denunciaban la razón instrumental, ni el predominio de la técnica provocante, en la línea de Heidegger, sino de una mezcla de procesos heterogéneos: 1) una generalización de la diferencia que hace difícil, si no absurda, la pregunta por la emancipación: ¿cómo ser libre, emancipado, en una sociedad donde el gobierno promueve una libertad cada vez más extrema, más desinhibida (al precio del control más exhaustivo sobre los peligros que amenazan esas libertades?; y 2) la extensión a los sujetos individuales de una tecnología de gobierno, el utilitarismo en su versión neoliberal, que le plantea a la gubernamentalidad —al gobierno de sí y de los otros— la cuestión de la utilidad o la falta de utilidad de una determinada acción. Es decir: la extensión a los sujetos de una racionalidad que los empuja a realizar la misma pregunta que se hace a sí mismo el gobierno: ¿para qué (me) es útil determinada práctica en una sociedad donde lo que determina el valor verdadero de las cosas es la competencia?

Esto abre el campo para la extensión del principio de inteligibilidad económica a comportamientos tradicionalmen-

te considerados no económicos, así como a la emergencia de teorías y prácticas asociadas a la comprensión de la vida como un proceso orientado al incremento del “capital humano”, en el sentido analizado por Foucault en las últimas clases de *Nacimiento de la biopolítica*. Una comprensión que en el capitalismo posfordista –afín a la necesidad de incrementar y renovar las fuentes de productividad– incluye no sólo cálculos acerca de la educación, el contrato matrimonial, las relaciones madre-hijo, la criminalidad, etcétera, sino también las relaciones con el propio (ser/poseer un) cuerpo, entendido como un capital incremental: modulable, perfectible y exhibible. Y que por esto mismo profundiza su –sólo aparentemente– contradictoria situación: a primera vista, locus del interés, reservorio inalienable de la libertad frente a todo intento del gobierno; en una segunda mirada, correlato de una gubernamentalidad que va a actuar sobre su medio y va a modificar sistemáticamente sus variables para que ese cuerpo se ajuste, responda a ellas; no con resignación o estoicismo, sino con verdadera fruición.

Notas

1 Existen varios antecedentes de este trabajo, que constituye la intersección de dos investigaciones todavía en curso: Costa 2007, Costa 2008 y Rodríguez 2008.

2 Retomamos aquí la noción de “cuerpo extendido” desarrollada por los australianos Oron Catts y Ionat Zurr, aunque la utilizamos en dos sentidos. Por un lado, como hacen estos autores, para referirnos a la biomasa de células y tejidos vivos disociados de sus cuerpos de origen, que se mantiene en animación suspendida y requiere una intervención tecnológica intensiva para evitar que se transforme a un estado de no vivo, como las células madre o los embriones congelados; por otro, para referirnos a la expansión industrial del cuerpo-

imagen, es decir, cuerpos cuya principal acción es la aparición, cuyo “ser” consiste en “parecer” y/o “aparecer”. Ver Catts y Zurr 2006.

3 Ver Sloterdijk 2000.

4 Sobre este tema, ver Echeverría 1999, en particular el capítulo “La economía de Telepolis”.

5 Ver Deleuze 2005, 168.

6 Ver Sibilla 2005, 89.

7 Ver Benson 2000.

8 Ver Dahlke y Dethlefsen 2004, 17. Para un análisis de este libro e la clave que estamos desarrollando aquí, ver Gottero 2007.

9 Ver la obra citada de Sfez. En cuanto al artículo SS, allí Foucault sólo anticipa las medidas neoliberales de recortes del gasto público en salud y su legitimación simbólica, sino que también señala que el mismo dispositivo de la “seguridad social” supone una actitud pasiva de los ciudadanos respecto a todo lo que el Estado puede designando incluso cierta idea de libertad. Esto, la aplicación literaria de la contraposición entre libertad y seguridad en el campo de la salud, muestra la imbricación profunda entre los temas abordados en los cursos en el Collège de France, la constante preocupación foucaultiana por los mecanismos de medicalización y la cuestión de los modos de subjetivación y las tecnologías del yo.

10 Ver en este sentido Le Breton 1995, 156-161.

11 Para la diferencia entre “posesión” y “propiedad”, ver “Elogio de la profanación”, en Agamben 2006, 97-119.

12 Es muy significativo que, en ese mismo texto, Benjamin ponga en relación el incremento del valor exhibitivo de la obra de arte con la progresiva estetización tanto de la política como de la propia vida. Ver “La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica”, Benjamin 1982, 15-57.

13 Ellas son: a) la superación de la dicotomía poder-libertad; b) la evidencia de un vínculo estrecho entre gestión biopolítica de la población e intereses del mercado; c) la clara imbricación entre las tecnologías de gobierno y las tecnologías del yo; d) la problematización de la cuestión de las resistencias en el marco de un poder “aéreas”. De estas contribuciones, tomaremos para nuestro análisis a) y c). Ver Castro Orellana 2007.

14 En las disciplinas físicas se crean híbridos impensables poco tiempo atrás, como *spinning yoga* (ejercicio aeróbico intensivo de ciclismo en bicicleta fija combinado con yoga) o *tae-bo* (taekwondo combinado con boxeo).

Referencias

- Agamben, Giorgio. 2006. "Elogio de la profanación". En *Profanaciones*, 97-119. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Beck, Ulrich. 1998. *La sociedad del riesgo*. Barcelona: Paidós.
- Benjamin, Walter. 1982. "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica". En *Discursos interrumpidos I*, 15-57. Madrid: Taurus.
- Benson, Kate. "On Neuro Hypnotic Repatterning". Entrevista con Richard Bandler (28 de julio de 2000), www.neurohypnoticrepat-terning.com/index.html/
- Castro Orellana, Rodrigo. 2007. "Gubernamentalidad y ciudadanía en la sociedad neoliberal". Ponencia presentada en las IV Jornadas de Filosofía Política, Universidad de Barcelona, España, noviembre de 2007, www.ub.edu/demoment/jornadasfp/PDFs/2GubernayCiudad%20en%20la%20SNeoliberal.pdf/
- Catts, Oron, y Ionat Zurr. 2006. "Hacia una nueva clase de ser. El cuerpo extendido". *Artnodes. Revista de arte, ciencia y tecnología*, 6: 3-12. www.uoc.edu/arthodes/6/dt/esp/catts_zurr.html/
- Costa, Flavia. 2007. "Antropotécnicas de la modernidad tardía". *Newsletter*, 7, abril de 2007 (acceso: 23 de julio de 2009), www.soc.unicen.edu.ar/newletter/nr07/nuestros_docentes/facosta.htm/
- _____. 2008. "El dispositivo *fitness* en la modernidad biológica". Ponencia presentada en las Jornadas de Cuerpo y Cultura, La Plata (Argentina), Universidad Nacional de La Plata, 16 de mayo de 2008.
- Dahlke, Rüdiger, y Thorwald Dethlefsen. 2004. *La enfermedad como camino*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Deleuze, Gilles. 1999. "Postdata sobre las sociedades de control". En *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*, ed. C. Ferrer, 105-110. Buenos Aires: Altamira.
- _____. 2005. *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.
- Echeverría, Javier. 1999. *Telópolis*. Barcelona: Destino.

Foucault, Michel. 1999. "¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?". En *Estrategias de poder*, 343-361. México, D. F.: Paidós.

Gotero, Laura. 2007. *Libros de autoayuda y perspectiva psicoanalítica. ¿Una concepción alternativa de las enfermedades?* Mimeo: Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

- Heidegger, Martin. 2007. "La pregunta por la técnica". En *Filosofía, ciencia y técnica*, 113-148. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Lazzarato, Maurizio. 2006. *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Le Breton, David. 1995. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rodríguez, Pablo Esteban. 2008. "La genética, la inmunología y los nuevos ámbitos de medicalización". *Revista de Historia y Humanidades Médicas*, 4 (1), agosto de 2008, www.fmv-uba.org.ar/histomedicina/index.
- Sanctis, Ima. 2008. "Podemos reprogramar nuestro cerebro para cambiar el comportamiento". Entrevista a Joe Dispenza, *Magazine La Vanguardia*, 20 de abril de 2008.
- Schrödinger, Erwin. 1983. *¿Qué es la vida?* Barcelona: Tusquets.
- Sfez, Lucien. 2008. *La salud perfecta. Crítica de una nueva utopía*. Buenos Aires: Prometeo.
- Sibilla, Paula. 2005. *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y techno logías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Simondon, Gilbert. 2005. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Millon.
- Sloterdijk, Peter. 2000. *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.
- Virno, Paolo. 2002. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Buenos Aires: Colihue.

II. Neoliberalismo, economía y ley

Foucault y el neoliberalismo: una lectura crítica

Marcos García de la Huerta

El curso de 1978-1979 en el Collège de France, publicado con el título *Nacimiento de la biopolítica*, es una suerte de genealogía del liberalismo económico y de la *gubernamentalidad* liberal. Con esta palabra, Foucault designa el conjunto de

procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer [...] esta forma específica de poder que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber: la economía política, y como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad (STP, 136)

La relación entre liberalismo y biopolítica se establece así a través de la economía clásica, al menos inicialmente, pues el modelo del poder soberano y el paradigma jurídico prevalecen, según Foucault, hasta fines del siglo XVIII. Desde comienzos del XIX empieza a imponerse un nuevo modelo biopolítico caracterizado por el manejo de las poblaciones y el control sobre los cuerpos.

El propósito de “estudiar el liberalismo como marco general de la biopolítica” (NB, 40) se encuentra en las notas

de apoyo al curso; aunque es aclaratorio, plantea varias interrogantes. La más obvia es: ¿una sociedad de economía planificada no responde igualmente, y acaso más que una liberal, al padrón biopolítico? Un proceso productivo dirigido políticamente puede llegar a ser tan absorbente que supedite en cuerpo y alma al trabajador. El biologismo político más extremo se practicó por lo demás en un régimen totalitario que reflejó el nacimiento como principio político de selección. Por otra parte, hay dos hechos condicionantes del fenómeno de la administración de la vida, que son relativamente independientes del "liberalismo": el crecimiento demográfico y el riesgo de la aniquilación global. Este último plantea como cuestión prioritaria la necesidad de garantizar la vida. El aumento de la población desde comienzos del siglo XIX estimuló el desarrollo de políticas públicas de salud, educación, diseño urbano, habitación y planificación demográfica. Antes no eran del todo desconocidas dichas políticas, pero revestían un carácter más episódico: por lo general, eran un paliativo de los efectos de epidemias y catástrofes. El exterminio de pueblos en el mundo antiguo y las conquistas coloniales modernas significaron devastación territorial, desplazamientos migratorios y despoblamiento; todo eso requería reasentamiento de familias, manejo y distribución de poblaciones, asuntos bio y geopolíticos similares a los que plantea una calamidad. En cambio, la esclavización de los vencidos y su utilización laboral, sexual y reproductiva eran una técnica regular y representan una forma de animalización, frente a la cual palidecen las prácticas racistas modernas. ¿No ha sido el liberalismo, al menos el liberalismo político, más bien un factor moderador en éste como en otros aspectos? El "gobierno de las leyes" y "el gobierno de cualquiera", que sustituyen a las monarquías y

las aristocracias modernas, ¿no representan, precisamente, un relevo de la política basada en la "sangre", o sea, en el nacimiento?

Por otra parte, el liberalismo renovado del siglo XX, el llamado neoliberalismo, ha elaborado una teoría del trabajo como "capital humano", que procura un nuevo sesgo a la biopolítica, pues de esa teoría del capital viviente se desprende una estrategia de capacitación laboral y perfeccionamiento de la población, no centrada en la educación, como en el modelo pedagógico de la Ilustración, sino en la ingeniería genética y en las tecnologías derivadas de las neurociencias. El propósito de "estudiar el liberalismo como marco de la biopolítica" se desplaza así hacia una genético-política que intenta identificar en el material genético ciertas aptitudes, como creatividad, productividad, capacidad de innovación, etcétera. La decisión de usar las técnicas respectivas en una economía de riesgo corresponderá a individuos o familias; en una planificada, al Estado. Los resultados no serían seguramente muy distintos.

El *Nacimiento de la biopolítica* contiene sólo un par de páginas sobre este tema. Pero si el cambio del paradigma jurídico que caracteriza la gubernamentalidad liberal conduce a la regulación y rediseño genético de los cuerpos, quiere decir que el control sobre la vida adoptaría una nueva modalidad, enmarcada, al igual que la biopolítica, en exigencias funcionales de la sociedad actual, pero redefinida por el uso de tecnologías derivadas de la biología molecular: en suma, una microbiopolítica. En cualquier caso, el hecho de que la sociedad moderna responda a esos desafíos y a sus propias crisis con regulaciones, controles y leyes que tienen en vista una normalización induce a pensar que el paradigma jurídico goza de buena salud, y por ende plantea una duda

acerca del poder hermenéutico del concepto de biopolítica y su relación con el liberalismo.

La diferencia económica

La lógica disciplinaria de la economía política clásica consiste en aislar lo económico como un campo inteligible diferenciado de "lo político". En su desarrollo posterior, la economía se constituye progresivamente en economía "pura", siguiendo el modelo galileico. En esta "purificación", lo que desaparece o se oculta es "lo político" mismo. La disciplina llevaba la política en el nombre, pero su "politicidad" se refería sobre todo a su carácter de economía *nacional*, en oposición a la economía doméstica. La cuestión del poder y la política quedaba así omitida, junto con el trabajo. La economía clásica no le dio la misma atención al trabajo que a la tierra y el capital, los otros "factores de la producción".

En la *Crítica de la economía política*, Marx advirtió esta doble omisión. Sin embargo, comparte con los clásicos la idea de que la economía constituye una esfera autónoma, diferenciada del conjunto de las prácticas sociales y en particular de la política. El estatuto que tanto Marx como los clásicos le asignan a lo económico es equivalente; en un caso, por razones de estrategia disciplinaria; en el otro, de estrategia revolucionaria. Marx pensaba que en la economía se encontraba "el secreto" de la sociedad capitalista.

En un aspecto, Foucault quiere hacer con Marx lo que éste hizo con la economía política: mostrar la insuficiencia de su comprensión del poder, es decir, mostrar una *politicidad* incompleta. La economía clásica percibe el poder en su forma más visible y aparente: la estatal; pero cuando el poder se halla camuflado, como en las relaciones de producción, queda fuera de su campo visual. La economía omite,

pues, una forma de presencia de lo político en lo político, que impide concebir una *politicidad* no estatal, no procedente del centro, o sea, un poder "periférico" y "capilar". Pero si el poder anida en todas las relaciones sociales, no sólo en las laborales, lo económico no posee el estatuto autonómico que le atribuyen los clásicos ni el carácter determinante que le asigna Marx.

El gran aporte que Foucault reconoce a la economía clásica es la determinación de una esfera de racionalidad distinta de la razón de Estado que implica al mismo tiempo su limitación, porque introduce un principio de gobierno heterónimo respecto del Estado: una gubernamentalidad restringida. La *mano invisible* de Adam Smith es la expresión metafórica de esta idea de una lógica específica de la economía. El interés privado de los agentes económicos se halla en armonía con el interés común, porque las conductas egoístas y el bien de la ciudad se encuentran en secreta continuidad.

Foucault, en lugar de insistir en el optimismo que supone esta armonía, en lugar de ver en la *mano invisible* un residuo del Dios providencial que vela por el bien de todos, destaca la invisibilidad, es decir, la imposibilidad de abarcar la totalidad de los intereses. La *mano invisible* es un resto teológico, es cierto, pero lo decisivo es que ella supone un límite de visibilidad del conjunto de los intereses. Smith, junto con afirmar que los individuos al buscar su propio lucro traen sin quererlo un beneficio para todos, agrega que es mejor que se conduzcan egoístamente; si se propusieran otra cosa no lograrían el mismo resultado y beneficio: "Jamás vi que quienes aspiran en sus empresas comerciales a trabajar por el bien general hayan hecho muchas cosas buenas. Lo cierto es que esta bella pasión no suele darse entre los comerciantes" (NB, 321r).

El desinterés y el desapego por lo propio, el altruismo, han sido considerados desde la Antigüedad como criterios del obrar bien; al egoísmo, en cambio, se lo ha identificado sumariamente con la maldad. También se ha estimado que nadie debe enterarse del bien que se hace: “no sepa tu mano izquierda lo que hace tu derecha” (Mt. 6, 3). Quien desea hacer el bien no debe pensar siquiera estar haciéndolo: la invisibilidad, el secreto, es parte de las buenas acciones. Proclamar el bien que se hace u ocultar el mal se suele condenar como fariseísmo y tartufería.

En la *mano invisible* se reúnen ambos aspectos: el hacer el bien sin renunciar al egoísmo y sin pretender altruismo, menos aun proclamarlo; el solo empuje de los egoísmos es lo que produce un bien común impersonal e involuntario, una suerte de altruismo sin altruistas. La pretensión totalizadora de la noción de bien común queda así desautorizada. En este aspecto, la *mano invisible* se diferencia de las “astucias de la razón” hegeliana, con la cual tiene algo en común, pues también la razón histórica se vale de agentes particulares para realizar sus objetivos “universales”. La diferencia está en que si bien los sujetos históricos carecen de la visión de conjunto, el todo es accesible a una mirada externa capaz de trascender las visiones particulares. Los agentes económicos, en cambio, hacen bien haciendo lo que hacen y es mejor que no quieran hacer otra cosa. No hay un agente económico capaz de visualizar el bien de todos, pero tampoco hay un agente político capaz de hacerlo. No es una estrategia de la razón lo que combina y armoniza los intereses, sino el mercado y su dispositivo de *feed back* o de corrección automática. El soberano no es soberano económico, no puede prescindir de la lógica del mercado: esto es lo que Foucault destaca del liberalismo. La economía clá-

sica es una crítica de la razón política y un intento de fundar una gubernamentalidad restringida. Sería una suerte de kantismo a la inglesa, que, en lugar de imponer límites a la razón especulativa y afirmar que la razón no puede conocer la totalidad del mundo, establece un límite de la razón del Estado: el soberano no puede conocer la totalidad del proceso económico y no puede –o no debe– imponer la razón del Estado sobre la lógica económica.

Sin embargo, Kant privilegia la mirada del observado externo sobre la de los agentes comprometidos en la acción. Esto vale para el juicio estético y también para el juicio histórico. Cuando se trata de apreciar el significado de la Revolución Francesa, por ejemplo, quienes están directamente involucrados en ella no son los más autorizados para juzgarla. Los soberanos en particular harían bien en tener en cuenta la opinión de los simples espectadores, que pueden tener una percepción más ajustada y profunda de verdadero significado del acontecimiento, porque no está involucrados en la acción. Pueden lograr “una mentalidad amplia”, gracias a la confrontación de su punto de vista con el juicio de otros o poniéndose con la imaginación en el lugar de los otros. El juicio “intersubjetivamente” compartido consigue cierta imparcialidad y “supera el egoísmo”, dice Kant. Al revés del liberalismo económico, él estima que el desinterés permite alcanzar una visión imparcial, susceptible de ser compartida. El juicio permite comunicarnos con los demás y permite asimismo calificar lo singular sin sustraerlo bajo reglas o conceptos generales. Juzgo benéfica malgrado *esta* revolución, no cualquiera, no las revoluciones *en general*; lo mismo ocurre con el juicio estético: juzgo bello este cuadro no en función de una idea genérica de belleza.

Tanto en el liberalismo como en Kant, se trata de una crítica de la razón de Estado y de su tendencia absolutista. Pero el liberalismo económico contiene una crítica de la razón política *en general*, pues al cifrar el bien de la ciudad en el ímpetu de los egoísmos desautoriza no sólo el juicio del soberano, sino que mina el juicio público mismo: la capacidad de discernir lo que es bueno o malo para todos (Arendt 2003). La teoría kantiana del juicio, en cambio, deja lugar al juicio político bajo dos condiciones: que sea singular, no genérico, y que sea “intersubjetivo”, susceptible de ser compartido.

El aporte de la economía clásica consiste, entonces, en delimitar un ámbito de realidad distinto de la razón política e irreducible a ella: el juego de intereses que se expresa en el intercambio, es un coto reservado, refractario aunque supestando no antagonico con la esfera pública, en virtud de la armonía entre interés privado e interés público, y cuyo mecanismo regulador es heterónimo respecto de la política, en el sentido que obedece a una lógica que sólo permanece diversa a la política armoniza con el bien común. Foucault no suscribe esta creencia en la armonía de intereses y en el dispositivo corrector del mercado, pero no deja de experimentar cierta atracción por lo que implica el liberalismo como resguardo de la capacidad que cada cual posee de tomar iniciativas y emprender en el sentido más amplio. En cambio, se muestra reticente frente a una gubernamentalidad socialista. Los neoliberales, y Mises en particular, descartan que haya una economía socialista. Foucault no lo dice con esas palabras, pero afirma: “Creo que no hay gubernamentalidad socialista autónoma. No hay racionalidad gubernamental del socialismo” (NB, 118). Piensa, no obstante, que el socialismo puede ser un factor moderador y

ejercer una función similar a la del cristianismo, en ciertas épocas.

No hay, es cierto, “gubernamentalidad socialista autónoma”, pero tampoco hay política cristiana *autónoma*. ¿Habrá gubernamentalidad liberal *autónoma* o racionalidad de mercado *autónoma*? Si la hubiera, querría decir que el liberalismo no sólo *restringe* la razón de Estado, sino que la suplantaría y desahucia.

Neoliberalismo y “construcción de Estado”

Cuando aborda las formas de liberalismo renovado del siglo XX, Foucault toma como referente el neoliberalismo alemán, también llamado ordoliberalismo. Su lectura de esta versión restaurada es sugerente, porque no la presenta en oposición al Estado y la política, sino como “constructor de Estado”. A pesar de que el liberalismo nació como limitación del poder estatal, en la Alemania de posguerra el nuevo orden político se legitimó mediante la creación de riqueza. Vale decir, que el mercado —la liberalización de los precios y el crecimiento económico—, además de mercancías y servicios, produce consenso y legítima económicamente un Estado que la derrota había destruido. “Dado un Estado inexistente, ¿cómo hacerlo existir a partir del espacio no estatal que es el de la libertad económica?” (NB, 109). La economía se vuelve “creadora de derecho público” (NB, 106).

Aquí se podría contraargumentar de la siguiente manera: existen básicamente dos formas de legitimación del poder estatal en la tradición de pensamiento político: o bien el soberano detenta un poder de origen divino, como en las monarquías, o bien la soberanía se disemina en una infinidad de minisoberanos, como en las repúblicas. En ambos casos, el fundamento del poder es de carácter normativo, legal. La

legitimidad pertenece al orden del derecho; la riqueza y el enriquecimiento, en cambio, son algo fáctico. Así como no se puede *demonstrar* la existencia de un hecho, tampoco una norma se puede inferir a partir de un hecho.

Foucault respondería: la riqueza pertenece al orden de los signos, no es algo sólo económico o "material", se inscribe en un orden simbólico. Los bienes son instrumentos de intercambio y constituyen una instancia de comunicación muda. En una tribu, el don puede ser una forma tácita de contrato; en una sociedad religiosa, la riqueza puede significar protección y favor de Dios hacia sus elegidos. En el orden político, un crecimiento sostenido, una moneda fuerte, precios estables y una balanza de pagos equilibrada pueden ser signos de *buen* gobierno, de administración *correcta*. Lo económico no es separable de lo jurídico y lo político; la economía genera poder y genera derechos, lo mismo que la guerra, la creadora de derechos por excelencia. La derrota provoca el efecto inverso: junto con la destrucción del aparato productivo, la derrota trae la deslegitimación del Estado, su anulación, de modo que la instauración del sistema de mercado reviste un carácter estratégico: sirve a una política de construcción de Estado. "La historia había dicho 'no' al Estado alemán. Ahora será la economía la que le permita afirmarse" (NB, 108). Ése es el verdadero "milagro alemán": hacer nacer Estado donde sólo había destrucción y ruina.

Se puede encontrar cierta analogía, al menos de forma, en esta interpretación, con el significado de las políticas de "seguridad nacional" aplicadas en Latinoamérica y especialmente en Chile. La dictadura pretendía refundar el Estado cuya ruina ella misma había contribuido a provocar, y la implantación del sistema de mercado servía a ese propósito. Era una situación en cierto modo inversa a la descrita

por Foucault, porque era una dictadura la que "construir Estado" sobre las ruinas de un gobierno y un régimen de derecho. La oposición de esa época aducía que el gobierno había incurrido en ilegalidad "de ejercicio". No sé exactamente qué significa eso, pero entre el 1973 chileno y el 1945 alemán habría, independientemente de la cuestión de la legitimidad, la siguiente simetría: ambos siguen a una catástrofe y a una derrota política en sentido amplio. El nuevo gobierno no intenta continuar con el mismo régimen sino iniciar otro partiendo, por así decirlo, de cero. En ambos casos, la legitimación *se intenta* a través del ordenamiento de la economía, la creación de riqueza y bienestar.

El segundo momento de instauración del sistema de mercado, durante los gobiernos de la posdictadura, presenta también analogías con el caso alemán. Estos gobiernos no intentaban construir el Estado haciendo tabla rasa de la institucionalidad heredada. Al contrario: la maldecían a voces pero la aceptaban en silencio; se oponían a ella mientras se ajustaban a sus beneficios. Era un rechazo, por así decirlo *moral*. Una gran ambigüedad se instaló en el sistema político, pero irrumpe sólo cuando se plantean las cuestiones cruciales, es decir, casi nunca. El sistema electoral, pongamos por caso, es deliberadamente excluyente y su modificación es prerrogativa exclusiva de quienes son sus beneficiarios directos. Nunca fue tampoco corregido el "Estado subsidiario" que convierte al mercado en el verdadero poder soberano. La Constitución estaba diseñada para producir este tipo de *impasse*; y cuando se negoció modificarla, no se tocaron los aspectos sustantivos. Se da así la paradoja de una democracia que funciona en un orden constitucional implantado por una dictadura. Cambiar ahora el sistema electoral implicaría que quienes resuelven la modificación pongan en

riesgo su propia reelección, pero, además, deben decidirlo por una mayoría que no se logra reunir para las cuestiones más triviales. Y, en cuanto a cambiar el régimen de Estado, eso no entra siquiera entre sus proyectos. El continuismo está, por lo demás, garantizado por un sistema de partidos burocratizados, endogámicos, incapaces de responder a las demandas de la población. Con la pérdida de las ideologías lo perdieron todo; combinan ahora la función de máquinas electorales con la de agencias de empleo; renacieron de la dictadura con la misma mendacidad y con los mismos dirigentes; es decir, renacieron en estado senil.

En Alemania, la política neoliberal fue resistida por casi todos los partidos, desde la democracia cristiana hasta los socialistas, y luego aceptada sucesivamente por todos. Aceptada tácitamente en razón de un “estrangulamiento tácito”, similar en cierto modo a algo que conocemos. Hacia fines de los ochenta, la oposición a Pinochet enfrentaba el siguiente dilema: o bien rechazaba la legalidad impuesta por la dictadura, aduciendo su ilegitimidad, o bien aceptaba la Constitución y plebiscitaba la continuación del régimen, como autorizaba esa misma Constitución.¹ La primera alternativa, de rechazo total, implicaba el riesgo de continuar con Pinochet hasta que la tierra lo reabsorbiera; pero la segunda no era menos riesgosa: implicaba aceptar el juego de la dictadura, un juego no diseñado para instaurar la democracia, sino justamente para evitarla. Uno de los baluartes de la “democracia protegida” era justamente la sacralización del mercado. Éste es otro aspecto del “estrangulamiento tácito”. No sólo quedaron entrapados los socialistas: la democracia cristiana nunca adhirió antes a una política de corte neoliberal. La asimilaron agregándole uno que otro toque de sensibilidad social, pero los socialistas no podían confor-

marse con un humanismo *light*. El socialismo en Chile, alguna vez filomarxista, siempre se planteó como alternativa del liberalismo; no era fácil aceptar un liberalismo que, lejos de limitar la razón de Estado, se imponía a sangre y fuego desde el Estado. Mostraron en esto, se diría, una capacidad de adaptación superior a la fortaleza de sus convicciones. Pero habría que recordar, que la Guerra Fría no sólo profundizó el abismo que separaba al Este del Oeste, exacerbó la pugna ideológica y potenció la oposición de liberalismo y socialismo. El deshielo abrió un camino inverso, que en la práctica significó la aproximación de los “ismos”. El deterioro de la URSS había llegado a un punto sin retorno, que hacía más riesgosa la apuesta, así que el desenlace era previsible y es bien conocido; significó el “fin de la utopía”, el triunfo del pensamiento estratégico, el imperio de la “razón cínica”.

“Neoliberalismo”: la voz del desacuerdo

Hasta aquí no más llegan las analogías con Alemania. El sistema de mercado no puede verse igual desde allá que desde acá. “La apertura de un mercado mundial va a permitir que el juego económico no sea finito [...]. Pero esta apertura al mundo [...] implica desde luego una diferencia de naturaleza y estatus entre Europa y el resto del planeta [...]. Por un lado Europa y los europeos serán los jugadores y [...] el mundo será la apuesta” (NB, 74). Son palabras del mismo Foucault que tendemos en cuenta a la hora de analizar el liberalismo no sólo como formación discursiva sino como un saber atravesado por mecanismos y estrategias de poder.

“El neoliberalismo es una palabra que nos viene de Alemania”, escribe Foucault (NB, 41). Bien, pero a nosotros nos vino de Chicago. El término *Neoliberalismus*, en efecto, lo emplearon por primera vez autores alemanes, pero los

neoliberales a los que él se refiere –Wilhelm Röpke, Walter Eucken, Franz Böhm y Leonard Mises, entre otros– se apartan en aspectos decisivos de nuestros conocidos Hayek, Friedman o Harberger. De ellos precisamente trajeron aprendidas sus lecciones los *Chicago boys*; las mismas repuldas por la prensa durante décadas. Las mismas impulsadas por los organismos financieros y crediticios. La política alemana después de la guerra, aunque haya conducido a prácticas feroces, no se asocia con las ideas de Hayek o Friedman, adversarios declarados de la “economía social de mercado” y de Keynes, a cuyo liberalismo también solía llamarse “social”. Tampoco fueron necesarias las enseñanzas neoliberales para neutralizar a los sindicatos en Alemania, cuyo poder ya había sido liquidado por Hitler.

El keynesianismo predominaba entonces tanto en Estados Unidos con el *New Deal*, como en el Reino Unido con el *Plan Beveridge*. Una Alemania en ruinas y ocupada no estaba en condiciones de fijar con independencia su estrategia económica. El neoliberalismo alemán no era, por lo demás, incompatible con el keynesianismo. Los ordoliberales, en efecto, están lejos del fundamentalismo de mercado que caracteriza a los neoliberales propiamente tales. “Eucken, por ejemplo, dice: ‘el Estado es responsable del resultado de la actividad económica’” (NB, 162). “Franz Böhm dice: ‘La principal exigencia de todo sistema económico es que la dirección política controle la economía tanto en su conjunto como en sus partes, es preciso que la política económica controle intelectual y materialmente todo el devenir económico’” (NB, 162, n.p.18). Röpke sostiene: “La libertad de mercado necesita una política activa y extremadamente vigilante” (NB, 162). Y Mises: “En esta política liberal [...] bien puede ser que la cantidad de intervenciones económi-

cas sea tan grande como en una política planificadora, pero diferente es su naturaleza” (ibíd.).

Cualquiera sea, no obstante, la naturaleza de la intervención, la fe liberal en el equilibrio espontáneo se va al tacho si requiere de la intervención correctiva externa. El autotismo del mercado es el *Deus ex machina* del credo liberal. La desconfianza en el mercado, según Hayek, implica aceptar la lógica del adversario: el Estado de Bienestar conducido al socialismo, es un *camino de servidumbre*. Hayek quiere marcar diferencias con los neoliberales alemanes en este aspecto: “Popper y yo estamos de acuerdo casi en todo. El problema es que no somos neoliberales. Quienes se definen a no son liberales sino antes bien socialistas. Somos liberales que tratan de renovar, pero adherimos a la vieja tradición que se puede renovar” (*El Mercurio*, 19 de abril de 1981). Con el término “neoliberal” ocurre, pues, algo singular: lo que impulsaron la doctrina no se reconocen en la palabra a los que la adoptan no se les reconoce en la doctrina.

Pero la suerte de la palabra remite a una historia: ha llegado a identificarse con las estrategias monetaristas, la retracción del gasto fiscal y la baja de impuestos: la política impulsada por los gobiernos de Reagan y Thatcher en los años ochenta. Coincide también, aproximadamente, con los años de la *reaganomía* y el *thatcherismo* la concesión de premios Nobel a economistas neoliberales. La doctrina expresada en el llamado Consenso de Washington, que define el marco de las políticas económicas aplicadas en gran parte del mundo y desde luego en Latinoamérica desde hace unos treinta años. También es importante la doctrina de libre mercado en el diseño de estrategias neoconservadoras definidas, como veremos, en el marco de la llamada Comisión Trilateral.

Como quiera se entienda la renovación del liberalismo, el punto es que para Foucault el mercado es una suerte de jurisdicción, un dispositivo con ciertas reglas, cuya enmienda o corrección con otras no ofrece mayor dificultad. Para un neoliberal, eso es una herejía, pues el mercado posee su propia regulación y dispositivos de equilibrio que funcionan autónomamente mejor que intervenidos. En eso consiste el credo liberal: en que el mercado posee su propio mecanismo de *feed back*, que los clásicos llamaron la *mano invisible*. Ésta es la piedra angular del liberalismo económico. Hayek y Friedman la incorporan en la teoría del equilibrio, pero ellos hacen del sistema de mercado una utopía, equivalente en cierto modo a la del marxismo, aunque invertida: una utopía patronal, sustentada en la competencia perfecta, la movilidad perfecta y la transparencia perfecta de los mercados, por una parte, y la fe en el progreso, que reemplaza la idea de *necesidad histórica*, por otra. La Historia no es diosa liberal; el liberalismo ha vivido siempre en el supuesto de que "ha habido historia pero ya no la hay".

La política neoliberal aplicada en la Alemania de posguerra, lejos de ser antestatal, señala Foucault, es "constructora de Estado". El ejemplo facilita, sin embargo, que pase inadvertido un aspecto crucial: que la condición de la construcción del Estado es la previa destrucción del Estado existente. Como el destruido en este caso es el Estado nazi, la operación se legitima en función de la necesidad de remover las ruinas. Pero hay Estados legítimos demolidos con la misma lógica. ¿Qué pasa si junto con las ruinas se entierra la legitimidad de un Estado?

Esta pregunta no es retórica. Francis Fukuyama, en un libro titulado precisamente *Building State* (Construcción de Estado), cita como ejemplos los de Japón y Alemania. Que-

dó tan deslumbrado con estas experiencias, que las convirtió en modelos para justificar las intervenciones militares. Después del fracaso de la invasión a Irak, sus juicios se hicieron más prudentes, sin abandonar la tesis sobre la necesidad de una reingeniería integral de los Estados del Medio Oriente. Pero Fukuyama no hace sino sistematizar una doctrina que venía esbozándose desde mucho antes. La destrucción de Estados nacionales dejó de ser una contingencia derivada de la guerra; lejos de ser su consecuencia, se convirtió en causa de guerra y en dispositivo estratégico. La guerra quedó incluida como procedimiento de una estrategia de destrucción de Estados que tiene en vista su ulterior construcción. La reconstrucción es el negocio, la destrucción es la política.

El programa para sustituir la soberanía de los Estados nacionales está claramente expuesto en el manifiesto económico de la Comisión Trilateral fundada por David Rockefeller en 1973. Consta de tres ramas, una norteamericana, una europea y una japonesa. Cada una se encarga de elaborar una estrategia más adecuada para su propia área de influencia en conjunto definen la estrategia para el dominio del mundo. Su ideólogo principal, Zbigniew Brzezinsky, afirma:

El Estado-nación, en cuanto unidad fundamental de la vida organizada del hombre, ha dejado de ser la principal fuerza creativa: los bancos internacionales y las corporaciones multinacionales actúan y planifican en términos que llevan mucha ventaja sobre los conceptos políticos del Estado-nación (Brzezinsky 1970, 102).

¿Qué dice Foucault sobre esta Comisión? Muy poco, pero significativo. Desde luego, confunde el nombre: la llama Tr

Foucault ve en el mercado un mecanismo regulador entre otros. "Lo económico" como tal es una abstracción; siempre se halla sobredeterminado por reglas de distinto orden: costumbres, prácticas sociales, prescripciones religiosas o morales; en fin, leyes y reglamentos que lo reorientan y resignifican. La economía no poseería ella misma un estatuto fundamentalmente distinto al de las reglas jurídicas: "en realidad hay que hablar de un orden económico-jurídico" (NB, 194). Pero si no hay una lógica de mercado independiente de la regulación jurídica del Estado, el mercado mismo es anárquico y habría que hablar de costos políticos del sistema de mercado más bien que de "costos económicos de las libertades políticas". El costo mayor es la política misma, porque si no hay una esfera económica diferenciada, tampoco hay política diferenciada: no hay propiamente política donde se establece un continuo de lo económico-jurídico-político; y no hay forma de distinguir la actividad humana y su referencia fundamental a lo justo e injusto, lo bueno y lo malo, lo legítimo e ilegítimo, respecto de las prácticas técnico-productivas.

La *mano invisible* parece expresar una fe optimista, pero en realidad expresa una radical desconfianza en la capacidad humana de juzgar y decidir. Es eso lo que lleva a postular un dispositivo automático de regulación: la metáfora suple un desfallecimiento de la razón y dice en sordina: ¡quien no se conveña con razones de la secreta armonía de los intereses que crea en la Providencia divina (y la obedezca)!¹

Reconocer la capacidad de juicio significa admitir las instancias deliberativas del proceso de decisión y aceptar la falibilidad inherente a acuerdos emanados del arbitrio. El dispositivo automático, en cambio, es impersonal y no requiere de otra cosa sino que lo dejen funcionar libremente.

Se comprende que las dictaduras hayan adoptado este principio como argumento "técnico" contra la deliberación y la política, pues refuerza su propia recusación y proscripción de la política. La idea según "la cual la libertad económica es condición de la libertad política" (Hayek) choca contra esta evidencia histórica: las dictaduras usaron la ideología del mercado libre para su legitimación. La fe tecnocrática en el libre mercado, en lugar de terminar con el subdesarrollo, como prometía, contribuyó a terminar con la democracia y a legitimar las dictaduras.

Nota

¹ Ver Portales 2000. Por ejemplo: la eliminación del plebiscito en la Constitución es responsabilidad de la Concertación.

Referencias

- Arendt, Hannah. 2003. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós.
- Brzezinski, Zbigniew. 1970. *La era tecnocrática*. Buenos Aires: Paidós.
- Diario *El Mercurio*. 19 de abril de 1981.
- Portales, Luis Felipe. 2000. *Chile. Una democracia tutelada*. Santiago de Chile: Sudamericana.

Foucault y la ley: la juridificación de la política en el neoliberalismo

Miguel Vatter

Introducción: el neoliberalismo y la antinomia de la ley y el orden

Foucault sostiene que el neoliberalismo es el “marco general” de la biopolítica (NB, 40). El neoliberalismo introduce una nueva forma de individuación que requiere que cada uno sea un emprendedor de su propia vida (NB, 178; 210-215). Con la biopolítica neoliberal

hemos entrado en una fase de regresión de lo jurídico: las constituciones escritas en el mundo entero a partir de la Revolución francesa, los códigos redactados y modificados, toda una actividad legislativa permanente y ruidosa no deben engañarnos: son las formas que tornan aceptable un poder esencialmente normalizador (VS, 175).

Hay una paradoja que estructura el análisis del neoliberalismo de Foucault. Por un lado, la gubernamentalidad neoliberal conduce a un crecimiento sin precedentes de nuevas legalidades y de regímenes jurídicos, la mayoría de los cuales escapan al horizonte del Estado soberano. Por otro lado, el neoliberalismo representa una “regresión jurídica

es decir, la jurifdicación neoliberal de la política sólo cubre la expansión de un poder biopolítico que depende más de la norma que de la ley. Esta paradoja abre la pregunta que me gustaría entablar en este ensayo: ¿cuál es el papel de la ley en la gubernamentalidad neoliberal? Y, junto con esto, ¿cuál es el pensamiento de Foucault con respecto a la ley?

En un ensayo tardío ("La tecnología política de los individuos"), Foucault afirma que la racionalidad política moderna, es decir, la gubernamentalidad moderna, es capturada en "la antinomia de la ley y el orden. La ley, por definición, está siempre referida a un sistema jurídico, y el orden está referido a un sistema administrativo, a un orden específico del Estado" (Foucault 2000, 417). Foucault es famoso por haber adelantado una "análisis de poder que ya no tome al derecho como modelo o como código" (VS, 110). En lugar de la representación de la "ley-como-poder", que pertenece a una concepción del poder soberano, Foucault sostiene que en la modernidad surge una nueva forma de poder, un "poder sobre la vida" (VS, 168), cuyas dos formas son: el poder disciplinario y el biopoder. Esta nueva representación del poder no funciona mediante leyes, no es política, sino a través de normas que imponen el orden, es un asunto de la policía (VS, 174):¹

Ahora bien, el hecho de que Foucault hable de una "antinomia de la ley y del orden" sugiere que para él la ley-como-poder no es un mero modelo que ha sido o podría ser completamente superado por las nuevas tecnologías del biopoder. Por el contrario, pondré tres tesis. En primer lugar, el neoliberalismo como una racionalización del biopoder funciona mediante la integración de la esfera de la ley en la del orden. El neoliberalismo es una racionalidad política que ambiciona lo que Foucault llama "la reconcilia-

ción entre la ley y el orden" (Foucault 2000, 417). El neoliberalismo es imposible sin un fundamento jurídico, como lo intentaré mostrar en relación con Hayek, pero, al mismo tiempo, la concepción de la ley elaborada por el neoliberalismo reduce a la ley a la esfera del orden.

Mi segunda tesis es que el propio Foucault rechaza todos los intentos de reconciliación de la ley con el orden. Este proyecto

ha sido el sueño [de los liberales], [y] debe seguir siendo un sueño. Es imposible reconciliar la ley con el orden, porque, cuando se intenta hacerlo, se hace sólo en la forma de una integración de la ley en el orden estatal (ibíd.).

La racionalización neoliberal de la política rebasa los límites impuestos por la antinomia de la ley y el orden, y esto es lo que hace al neoliberalismo profundamente irracional. La crítica del neoliberalismo de Foucault sigue una estructura kantiana: hacer la crítica de una forma de racionalidad significa revelar sus antinomias. La irracionalidad no está determinada por la presencia de una antinomia, sino, más bien, por la ignorancia de su inevitabilidad.

Mi tercera tesis es que Foucault nunca acaba con la representación de la ley-como-poder, porque no hay otra alternativa para comprender la legitimidad.² El biopoder, como él dice, es sólo "aceptable", es decir, legítimo, porque afirma tener un marco jurídico. La pregunta, entonces, pasa a ser la siguiente: ¿desarrolla Foucault una concepción alternativa de la ley-como-poder que responde a los sistemas modernos de biopoder? ¿O es toda ley-como-poder para él siempre un retorno a un poder soberano? Algunos comentaristas afirman que Foucault carece de un discurso jurídico propio

(Gehring 2007). Otros lo acusan de ser ambiguo: si el biopoder depende aun de la ley para su aceptabilidad, entonces, tal vez, el biopoder es sólo la última máscara adoptada por el poder soberano, y no constituye una ruptura concreta con la soberanía (Esposito 2004). Aun otros insinúan que, precisamente en sus últimos escritos sobre la gubernamentalidad liberal, Foucault coquetea con ideales liberales y se convierte en un portavoz de nuevos derechos individuales en la época del biopoder (Patton 2005).

En mi opinión, ninguna de estas lecturas son ciertas: para Foucault, la ley no es originalmente una expresión del poder soberano, sino que pertenece a un ideal de ser su propio amo, de ser maestro de sí mismo; es decir, de independencia política. Además, Foucault no es un liberal, sino, por el contrario, lo suyo es un intento sofisticado por salvar al discurso del republicanismo contra el liberalismo y el neoliberalismo. Sólo una concepción republicana de la ley y del poder permanece fiel a la antinomia entre la ley y el orden, y, por tanto, se resiste a la reducción de la política (*Politik*) a un asunto de la policía (*Polizei*). Para resumir mi posición: Foucault entiende que sólo una concepción de la ley, que sea independiente con respecto a las tecnologías de poder, puede re-establecer la antinomia entre la ley y el orden en tanto horizonte insuperable de cada una y de todas las formas de gubernamentalidad. En este sentido, la ley ofrece a Foucault una sorprendente fuente de resistencia a la subjetivación del biopoder (SyP, 245).

La ley-como-poder en la analítica foucaultiana del poder

Para que exista una antinomia entre la ley y el orden, cabría esperar que ambas tuviesen distintos orígenes. Esto es, en concreto, lo que se encuentra en la genealogía de la

gubernamentalidad moderna de Foucault. En la *Historia de la sexualidad* Foucault ofrece una conocida caracterización de la ley-como-poder. Ésta es una forma de poder que sólo dice “no”, cuyo poder reside en “la función del legislador” (VS, 102), la que puede ser obedecida o desobedecida por un sujeto que sigue siendo libre de elegir si seguir o no la ley. Por último, los orígenes de esta representación jurídica del poder son medievales. La ley-como-poder surge con la formación de las nuevas monarquías que buscaban

todos los derechos heterogéneos en tanto que principio del derecho, con el triple carácter de constituirse como conjunto unitario, de identificar su voluntad con la ley y de ejercerse a través de mecanismos de prohibición y de sanción. (VS, 106)

En este texto de 1976, se recoge una idea de la ley que se encuentra a lo largo de la obra temprana de Foucault, en la cual él afirma que incluso condenas tardías hacia la monarquía emplean el mismo pensamiento jurídico que acompañó el desarrollo de la monarquía. “La representación del poder ha permanecido acechada por la monarquía. En el pensamiento y en el análisis político, aún no hemos se ha guillotinado al rey” (VS, 108), (DS).

Frente a esta “monarquía jurídica” Foucault establece dos nuevas tecnologías de poder. Él las llama, en “Omnes et singulatum”, la gubernamentalidad de la disciplina y la gubernamentalidad de la seguridad (OES). Estas formas de gubernamentalidad no adoptan la forma de la ley, sino la de la norma. La norma es una regulación que tiene por objeto “sino ‘una mejoría’ ordenada de las fuerzas colectivas e individuales” (VS, 34). Más específicamente, mientras una ley prohíbe ciertos actos, pero deja intacto al individuo detrás de

la persona jurídica, la norma en cambio *constituye una individualidad*. Foucault da el ejemplo de las regulaciones sobre la sexualidad que transforman a alguien que comete un acto de sodomía en “un personaje [...], un carácter, una forma de vida; asimismo, una morfología, con una anatomía indiscreta y quizás misteriosa fisiología [...], el homosexual es ahora una especie” (VS, 56). En otras palabras, las tecnologías no jurídicas de poder son productoras de subjetividades, entendidas como un “modo de especificación de los individuos”. Las normas transforman a cada individuo en un espécimen, y, a la inversa, una totalidad de hombres se convierte en una especie humana a través de la individualización. Ésta es la clave para la forma en la que el biopoder resuelve la tarea de coordinar al individuo y a la comunidad. La nueva “forma de vida”, que se constituye por estas tecnologías de poder, las llama Foucault una “conducta”. La normalización significa, entonces, la generación de conductas que, al mismo tiempo, maximizan las fuerzas individuales y colectivas, e integran al individuo en la vida colectiva.

Del poder pastoral al poder político: una concepción positiva de la ley

En la genealogía de la gubernamentalidad que desarrolla Foucault después de la *Historia de la sexualidad*, él atribuye la oposición existente entre la ley y el orden a una época mucho más temprana que la filosofía política medieval. La forma de poder que impone el orden tiene su origen en lo que Foucault llama “poder pastoral”, una tecnología del poder que él asocia con la tradición judeocristiana. Mientras, la forma de poder que crea la ley encuentra su origen en lo que Foucault llama el poder político, una concepción del poder que él asocia con Grecia y Roma. El poder pasto-

ral es aquella forma de poder que gobierna a los hombres, mientras que el poder político no tiene nada que ver con el poder de gobierno, sino con la actividad legisladora (STP, 139-146). “La idea de que a los hombres se los gobierna no es por cierto una idea griega y tampoco, me parece, una idea romana” (STP, 149). Foucault señala una oposición absoluta entre el poder político y el pastoral: “El pastor, en el fondo, no es en manera alguna el hombre de la ley”; “el ciudadano griego [...] sólo se deja dirigir [...] por la ley y la persuasión [...]. La categoría general de la obediencia no existe entre los griegos” (STP, 204s). El poder político, que se basa sobre las leyes y la retórica, se opone fundamentalmente a la idea de poder pastoral, y, por tanto, a la gubernamentalidad. Por el contrario, el poder pastoral es esencialmente el establecimiento de una relación de “dependencia absoluta” entre dos personas (STP, 207). La completa dependencia es la antítesis del estar sujeto a una ley, porque significa el establecimiento de una “relación de sumisión de un individuo a otro”. “La obediencia, para un cristiano, no significa obedecer una ley [...], es ponerse por entero bajo la dependencia de alguien porque es alguien” (ibíd.). El poder pastoral cristiano es exactamente lo contrario del famoso principio republicano de Cicerón: obedezco a la ley de modo que no tendré que depender de la voluntad de otro.

La ley, en las tradiciones griega y romana, tiene una referencia interna al valor de la independencia o lo que Foucault llama “el dominio de sí mismo” (“*maitrise de soi sur soi*” STP, 218), mientras que el orden formado por la norma posee una referencia interna al valor de dependencia. Tanto las últimas conferencias en el Collège de France como sus últimas entrevistas estaban dedicadas a la tarea de explicar qué tipo de “tecnologías del yo” eran necesarias para alcan-

zar este dominio de sí mismo, la única condición que permite ser gobernado por leyes y no por hombres, es decir, la única condición de lo que llamamos el ideal republicano de libertad política. Foucault buscó su respuesta en la práctica de la filosofía tal como la inició Sócrates, porque "cuando en Grecia uno se somete a un profesor de filosofía, lo hace para llegar en determinado momento a ser maestro de sí mismo, vale decir, a trastocar esa relación de obediencia y convertirse en su propio amo" (STP, 210). Como escribe en el texto "La ética de la cura de sí mismo como una práctica de libertad": "El mandamiento socrático 'cuidate de ti mismo [significa] convierte a la libertad en tu principio mediante el dominio de ti mismo'" (ECS, 415).³ Convertirse en su propio amo: en la tradición romana, esto significa ser *sui iuris*, capaz de vivir bajo leyes en virtud de tener el poder de dar leyes, esto es, tener el poder de un ciudadano. De acuerdo con esto, sostengo que la crítica de Foucault a la gubernamentalidad moderna encuentra su punto de orientación en el ideal político republicano.

La falsa reconciliación de la ley y el orden en el neoliberalismo de Hayek

Entendido a partir de la oposición entre el poder político grecorromano y el poder pastoral cristiano, la reconciliación entre la ley y el orden que define la gubernamentalidad neoliberal es un intento por desarrollar un concepto de ley que elimine toda referencia al ideal republicano de dominio de sí mismo o de la libertad como *sui iuris*. La concepción de ley neoliberal tiene el propósito de llevar cada individuo a una nueva situación de dependencia e inseguridad en relación a un orden inmanejable. Este orden en el cual nadie tiene el dominio de sí mismo y del cual todos dependen

de manera absoluta, recibe el nombre de economía política. El neoliberalismo es tal discurso de la gubernamentalidad, que sitúa el poder político, es decir, a la ley, a merced de una economía cuya dimensión "política" es en realidad la dimensión de la normalización. Las normas o regulaciones neoliberales asumen la tarea de construir una nueva subjetividad que identifica su libertad con la conducta de un emprendedor de la propia vida biológica.

¿Cómo funciona la reconciliación neoliberal de la ley y el orden? El primer punto que debo aclarar es que el pensamiento neoliberal está íntegramente estructurado por la distinción entre la ley y el orden. Hayek, por ejemplo, distingue dos maneras fundamentales de comprender la regularidad: existe la regularidad nomotética, es decir, a partir de la creación deliberada de leyes, y la regularidad entendida como un orden espontáneo, que nadie crea y que carece de cualquier propósito. Esta regularidad él la llama "catalaxia". El orden de la economía política es un ejemplo de orden espontáneo:

El concepto central del (neo)liberalismo es que bajo la vigencia de reglas universales de conducta justa, que protejan un dominio privado de los individuos que pueda ser reconocido se formará, por sí mismo, un orden espontáneo de las actividades humanas de mucha mayor complejidad del que jamás podría producirse mediante un ordenamiento deliberado. (Hayek 1967, 182).

El opuesto contradictorio del orden espontáneo representado por una economía no es la ley jurídica, sino la idea de una "organización", esto es, la idea de una regulación que reúna a los individuos, dándoles un propósito en común.

La premisa central de Hayek es que el orden espontáneo del mercado *sólo* es compatible con una concepción restringida de la ley jurídica en tanto concepción *nomotética* de la ley, y que se opone a una concepción *teleocrática* de la ley en tanto organización o constitución de una comunidad política. Mientras las primeras son reglas de conducta individual que indican lo que no se debe hacer, las segundas son reglas de organización que “señalan lo que positivamente se debe hacer”, esto es, ellas prescriben una forma de vida en común (ibíd., 188). Para Hayek, la acción de un individuo sólo puede ser justa o injusta, dependiendo de si el acto está o no en concordancia con la ley nomotética. Esto significa que la manera en la cual el mercado ha distribuido los bienes, “puesto que no son el efecto del propósito o intención de nadie, carece de sentido tratar de describir como justa o injusta” (ibíd.). La preocupación por la justicia distributiva y, con esto, por una intervención indebida en el funcionamiento del mercado, según Hayek se debe colocar exclusivamente sobre los hombros de una concepción teleocrática de la ley, es decir, de leyes públicas que organizan o constituyen a un estado: “La progresiva penetración del derecho privado por el derecho público en el curso de los últimos ochenta o cien años [...] ha significado una sustitución progresiva de reglas de conducta por reglas de organización” (ibíd., 190). Hayek culpa a aquellas leyes que organizan a los ciudadanos en un Estado, es decir, a la constitución política, por lo que él toma como la exigencia irracional de que los resultados del mercado se juzguen teniendo como referencia a los principios de justicia distributiva.

La reconciliación neoliberal de la ley y el orden espontáneo del mercado es sólo alcanzable mediante tal concepción truncada de la ley, que niega cualquier implicación constitu-

cional al sistema jurídico, y que subordina el derecho público al derecho privado. El marco jurídico del neoliberalismo exige que la ley debe entenderse explícitamente en términos antirrepublicanos: la ley no debe tener más el propósito de permitir a los ciudadanos en tanto legisladores de organizarse en un pueblo libre (en una *civitas*), sino que debe sólo hacer posible que nadie interfiera en la vida de un sujeto para que éste pueda conducirse en conformidad con las normas del mercado. Esta concepción neoliberal de la ley permite tratar a los ciudadanos ya no más como miembros iguales de un pueblo en conformidad con una constitución, sino como especímenes de una población sometida a un orden al que sólo puede obedecer.

Regular la economía: la transformación de la ley en el neoliberalismo

Foucault afirma que en la gubernamentalidad neoliberal “la ley opera cada vez más como una norma, y la institución jurídica está cada vez más incorporada a un *continuum* de aparatos (médicos, administrativos, etcétera) cuyas funciones son sobre todo reguladoras” (VS, 174). Una vez que la ley pierde su significado político o constitucional en el neoliberalismo, se convierte en una parte del orden administrativo del Estado. El espacio privado, que según Hayek supuestamente está protegido por la ley (las reglas de conducta justa), no es, en realidad, un espacio sin poder. Por lo contrario, este espacio privado está completamente saturado por la normatividad de la policía, como lo demuestra la lectura que Foucault hace del neoliberalismo alemán y norteamericano. Mi hipótesis es que la ley se integra dentro del orden espontáneo sólo en la forma de proporcionar un “seguro” o “garantía” a los impredecibles resultados de las operaciones

del mercado. El estado neoliberal, que tiene como objetivo garantizar la libertad y transparencia de la competencia en el mercado, ejerce el biopoder “asegurando la vida” de las personas mediante una serie de controles que operan en la sociedad civil, haciendo posible para los individuos generar por ellos mismos una “plusvalía” de vida biológica. Foucault llama a estos controles la “policía”:

El objetivo de la policía es el permanente aumento de la producción de algo nuevo, que supone fomentar la vida de los ciudadanos y la fuerza del Estado. La policía no se rige por la ley, sino por una específica, una permanente y una positiva intervención en el comportamiento de los individuos⁴ (Foucault 2000, 415)

La policía es un seguro de vida. Este seguro es necesario porque las libertades liberales o negativas, que son el resultado de los límites impuestos por el sistema jurídico y por el sistema de la economía política sobre la soberanía del Estado, no convierten al espacio privado en un espacio de seguridad. Según la doctrina liberal, las leyes del Estado tienen, por supuesto, el propósito de prevenir el daño, pero para el liberalismo es ilegítimo legislar con el fin de “asegurar” la vida o la felicidad de los individuos. Para Mill, por ejemplo, el único criterio que un Estado debe seguir en su legislación es dado por el principio de evitar que las personas se hagan daño, pero este principio no debe en absoluto excluir la libertad de los individuos para experimentar con sus vidas y, por tanto, no debe de excluir todo tipo de inseguridad, independientemente de si los resultados de estos experimentos de vida sean perjudiciales o beneficiosos para el individuo mismo. En la sociedad civil, es la vida biológica

del individuo (en vez que la “persona”) que está expuesta a un nuevo campo de “inseguridad” generado por la gran imprevisibilidad y espontaneidad que caracteriza al orden del libre mercado. No sólo es una cuestión de la obvia inseguridad de los trabajadores,⁵ sino que también, del lado de los capitalistas, existe una ausencia radical de garantías de que las inversiones se convertirán en ganancias, porque te garantizaría –según los principios neoliberales– eliminaría la “competencia”, que es la forma o *eidós* de una economía libre mercado.⁶

El neoliberalismo para Foucault designa un tipo de discurso que intenta garantizar la vida biológica de los individuos, en contra de los “riesgos” a la que ha sido expuesta en la sociedad civil, esto es, en una sociedad que ya está “protegida” del poder soberano. Las normas del poder político o biopoder producen esta “aseguración” de la vida biológica de cada individuo frente a los riesgos congénitos de la sociedad civil. La policía genera una “plusvalía” de vida y no de capital.⁷ Como dice Foucault: la intervención de la policía está destinada a “proveer [a los hombres] de un poco de vida *extra* –y así proveer al Estado de un poco de fuerza *extra*–. Esto se hace mediante el control de la comunicación, esto es, las actividades comunes de los individuos (trabajo, producción, el intercambio, alojamiento)”. Sólo cuando la vida biológica del individuo se encuentra bajo total observación y control (en mis términos esto significa: cuando la vida está “asegurada”), entonces la libertad negativa que el estado jurídico garantiza a su población deja de ser un fuente de inseguridad –lo que sería una inhibición de la actividad–, sino que, más bien, invita al individuo a entender, a tomar riesgos, a vivir de forma “libre y responsable”, y de esta manera desencadena lo que los economista

políticos llaman la “competencia”, que se encuentra en el corazón de toda producción de plusvalía en el capitalismo tardío. Por eso, en su libro *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault dice que el panóptico no sólo es el modelo de poder disciplinario, sino también “la fórmula misma” de la biopolítica liberal (NB, 89)

La ley como resistencia: pueblo contra población

En conclusión, la reconciliación de la ley y el orden en los regímenes neoliberales se hace posible cortando a la ley de sus raíces en la autoorganización política de un pueblo, es decir, separando el orden jurídico de los principios del constitucionalismo republicano. Simultáneamente, la legislación se vuelca a incrementar las funciones de policía y de “law enforcement”. La explosión de actividad legislativa en los regímenes neoliberales se debe al hecho de que sólo la ley hace “aceptable” el “poder de normalización” de la policía. En el neoliberalismo, la ley-como-poder sigue siendo el estándar para la legitimidad del poder, es decir, para su aceptabilidad racional. Pero si éste es el caso, entonces la reconciliación neoliberal de la antinomia entre la ley y el orden inevitablemente genera su propia contradicción: mientras más la ley se emplee en su función de policía, menos será capaz de ser empleada en su función política, es decir, menos podrá dar cuerpo a un pueblo libre. De esta manera se produce un déficit de legitimidad al mismo tiempo que se genera un excedente de seguridad.

El superávit de vida en que la conducta emprendedora confía se paga sólo con un déficit de legitimidad por parte de las leyes y de los poderes legislativos del Estado. Los recientes intentos neoliberales por apaciguar esta contradicción proyectando la conducta del emprendedor fuera de la

esfera de la sociedad civil y hasta la esfera pública del Estado sólo puede fracasar: si el emprendedor se convierte en un modelo para el político, esto sólo puede acelerar el proceso de convertir al Estado en una empresa privada que tendría consecuencias desastrosas para su capacidad de generar la aceptabilidad del biopoder y de su normalización.

Pienso que este tipo de antinomias fue lo que motivó a Foucault, en los últimos años de su vida, a volver a una idea de crítica kantiana y republicana. Porque, en la modernidad la racionalidad política no es sólo de tipo liberal. De acuerdo a una lógica republicana de racionalidad política, ejemplificada por Kant, a la soberanía del Estado se le fijan límites mediante un sistema de leyes que dan cabida a la existencia de un “derecho innato” a tener derechos. En la comprensión republicana de los derechos naturales, este derecho innato a tener derechos es un derecho de todo individuo a pertenecer a un pueblo constituyente que se da a sí mismo la ley:

El pueblo aparece de manera general como el elemento [...] que trata de sustraerse al dispositivo por cuyo conducto [...] población existe, se mantiene y subsiste. [...] La oposición pueblo/población es muy importante [...]. El sujeto colectivo población es muy diferente al sujeto colectivo constituido creado por el contrato social (NB, 65).

Foucault llama a esta comprensión de los derechos “revolucionaria” y la opone a la comprensión liberal de los derechos (NB, 58-59).

En este modelo republicano de los derechos, la legitimidad del Estado es una consecuencia de la autolimitación del arte de gobernar frente a un nuevo “campo” de objetos (e este caso, de derechos), cuya “naturaleza” escapa al contri-

del Estado. Al final de la *Historia de la sexualidad* Foucault señala que cuando la vida biológica llega a ser el asunto de la política, como pasa en la gubernamentalidad liberal, entonces las luchas políticas y resistencias al poder de normatización toman la forma de una lucha para toda una serie de nuevos "derechos", tales como "el 'derecho' a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades [...] el derecho a encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser" (VS, 175). No creo que Foucault quisiera de esta forma criticar las luchas por nuevos derechos: ellas son la "respuesta política" al retorno del poder pastoral en el neoliberalismo.⁸ Lo que Foucault intenta proporcionar en sus últimos años es una nueva manera de entender al sujeto de estos nuevos derechos biopolíticos. Esta búsqueda lo lleva de la cuestión kantiana de la crítica, es decir, la cuestión de "cómo ser menos gobernados", de vuelta a la comprensión griega y romana del dominio de sí mismo. La tarea de reconstruir un republicanismo que sea adecuado en la época del biopoder aún sigue abierta.

Notas

- 1 Sobre el concepto de norma en Foucault, ver ahora Legrand 2007 y Nápoli 2003. Pero estos trabajos no consideran la posibilidad de que Foucault recobra un discurso sobre la ley, en vez de la norma, en un sentido afirmativo, como yo argumentaré.
- 2 Esto no es tampoco el caso en textos donde Foucault se acerca más a una identificación entre ley y ideología, como por ejemplo en DS.
- 3 Cita con algunas modificaciones del autor.
- 4 Yo pondría en este contexto la importante interpretación que Lemke ofrece de la relación entre Foucault y el proyecto de crítica a la economía política en Lemke 2007 y Lemke 2004.
- 5 Basta pensar cómo esta inseguridad de las clases trabajadoras está

- descrita desde Malthus hasta Ricardo y Marx.
- 6 Ver STP, 140-146.
 - 7 Ver ahora Cooper 2008 y mi trabajo Vatter 2009.
 - 8 En este sentido, estoy de acuerdo con Patton 2005, 270, en que Foucault tiene un discurso afirmativo con respecto a los derechos, pero estoy en desacuerdo con él sobre la base de estos "nuevos": para mí esta base se debe entender a partir de la distinción entre poder pastoral y poder político que se hace al ideal de maestría de mismo.

Referencias

- Cooper, Melinda. 2008. *Life as Surplus. Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*. Seattle: University of Washington Press.
- Esposito, Roberto. 2004. *Bíos: biopolítica y filosofía*. Barcelona: Amorrortu.
- Foucault, Michel. 2000. "De Political Technology of Individuals". *Power. Essential Works of Foucault 1954-1984*, ed. J. Faubion. Vol. 3, 403-417. Nueva York: The New Press.
- Gehrig, Petra. 2007. "Foucaults 'juridischer' Machtyp, die *Geschichte der Gouvernamentalität* und die Frage nach Foucaults Rechtslehre. En *Michel Foucaults 'Geschichte der Gouvernamentalität' in den Sozialwissenschaften*, ed. M. V. S. Krasmann. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Hayek, Friedrich von. 1982. "Los principios de un orden social liberal". *Revista de Estudios Públicos*, 6: 179-202.
- Legrand, Stéphane. 2007. *Les normes chez Foucault*. París: PUF.
- Lemke, Thomas. 2004. "Marx sans guillemets": Foucault, la gubernamentalité et la critique du néo-libéralisme". *Actuel Marx*, 36 (2): 27-43.
- _____. 2007. *Gouvernamentalität und Biopolitik*. Wiesbaden: VS Verlag fuer Sozialwissenschaften.
- Nápoli, Paolo. 2003. *Naissance de la police moderne: pouvoir, normes, société*. París: La Découverte.
- Patton, Paul. 2005. "Foucault, Critique and Rights". *Critical Horizons*, 6 (1): 267-287.
- Vatter, Miguel. 2009. "Biopolitics: From Surplus Value to Surplus Life". *Theory and Event*, 12 (2) (acceso: 23 de julio de 2009).

Antes y después: las libertades liberales y la radicalización de la crítica foucaulteana

Natalia Ortiz Maldonado

Meidosem qui s'envolve par un rideau, revient par un
citerne. Meidosem qui se jette un ruisseau, se retrou
dans un étang. Oh étrange, étrange naturel des Meid
sens: 1

HENRI MICHAU

Introducción

En una pequeña poesía de Henri Michaux a propósito de los enigmáticos *Meidosems*, se dice que los lugares donde ellos viven son extraños, pero que es mucho más extraño que acepten vivir en ellos. Esta misma extrañeza atraviesa cada uno de los pliegues que componen el relato de Michel Foucault. En cada pliegue Occidente es despojado de sus trascendencias, y la extrañeza emerge cuando su voz narra los escenarios de saber, poder y verdad como quien cuenta un secreto por transparencia. Allí no se trata tanto de descubrir lo oculto como de interrogar de una manera novedosa lo que parece evidente. Este trabajo propone un recorrido por algunos de esos pliegues a partir de una problemática que se intuye central en el universo foucaulteo: la libertad.

En los párrafos que siguen, explorar el problema de la libertad requerirá comprender un desplazamiento entre los abordajes que se realizan en los textos de los años sesenta y setenta, y aquellos que se producen en los escritos y entrevistas posteriores. En los primeros, la libertad es pensada como un engranaje fundamental de las tecnologías de saber, poder y verdad, mientras que en los textos posteriores la noción de libertad ya no reenvía a las tramas instituidas sino a una práctica que se resiste a ellas y puede transformarlas. Aquí se busca dar cuenta de este movimiento sobre la hipótesis de que los cursos sobre el liberalismo y el neoliberalismo del Collège de France de 1978 y 1979 ocupan un lugar central en la modificación de la perspectiva foucaulteana. El análisis de las tecnologías que regulan la vida desde hace más de dos siglos parecerían indicar a Foucault no sólo la existencia de un nudo gordiano entre *bíos*, poder y libertad, sino además la necesidad (y la posibilidad) de una estrategia para intervenir en él.

Dado que se trabaja sobre diferentes momentos del pensamiento foucaulteano, se han adoptado las sugerencias de Roger Chartier (2001, 126s) y Miguel Morey (1990, 27-31). Tras analizar las sucesivas sistematizaciones que realiza Foucault sobre sus investigaciones, estos autores desaconsejan trabajar los textos con periodizaciones establecidas de antemano y recomiendan abordarlos de acuerdo a problemas específicos. Es así que no se pretende dar cuenta de la discursividad y sus interrupciones como un todo, sino más bien considerar la manera en que el problema de la libertad se formula desde diferentes enfoques. No corresponde entonces detenerse aquí en lo atinente a la datación de las etapas del trabajo y sus distintas problemáticas que, por lo demás, han sido objeto de profundos y valiosos estudios por parte de sus comentaristas.¹

En este escrito se analiza, en primer lugar, la manera en que se despliega un discurso crítico de la modernidad donde la noción de libertad se refiere a prácticas (psiquiátricas, jurídicas, filosóficas, comerciales, etcétera) constitutivas de las redes de saber, poder y verdad. En el apartado siguiente, se considera el movimiento que comienza en los textos sobre la antigüedad y culmina con la metamorfosis de la noción de libertad que Foucault utiliza para reflexionar su presente. Finalmente, nos detendremos en la particular manera en que se visibilizan y caracterizan estas prácticas en los primeros años de la década del ochenta.

El poder como libertad: la crítica

Hasta finales de la década del setenta Foucault desarrolla una corrosiva crítica de la modernidad reinscribiendo sus universales (la locura, la sexualidad, el Estado, etcétera) en un territorio immanente de prácticas discursivas y no discursivas. Allí se concentra en desmontar la idea de un poder negativo, un poder pensado como represión, dominación o falta que se opone a un extremo positivo ligado a la libertad y la verdad. La clave de esta estrategia consiste, según Foucault, en ocultar que la libertad forma parte de las mismas tecnologías a las que dice oponerse, de manera tal que se multiplican las relaciones de poder cuando se ponen en marcha las supuestas liberaciones del hombre. Se trata de la hipótesis represiva contra la que Foucault formula la tesis sobre la *productividad del poder*, según la cual el poder es una relación de fuerzas múltiples donde se construyen discursos, instituciones, cuerpos y poblaciones. Siguiendo la línea interpretativa de Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, aquí se entiende que la noción de poder como elemento constitutivo de las relaciones sociales se encuentra profundamente

vinculada con la problemática de la biopolítica. Estas cuestiones están latentes en los primeros escritos de Foucault, señalan, cristalizan durante los primeros años de la década del setenta y se desarrollan a lo largo de toda la década (Dreyfus y Rabinow 2001). No obstante, desde la perspectiva del problema de la libertad es necesario realizar una distinción entre los textos donde la articulación entre vida, poder y libertad es abordada de manera general, y aquellos donde se produce una profundización del planteo según se analizará en este apartado.

'Bíos', poder, libertad

En el texto que se publicó en 1961 como *Locura y sinrazón* la modernidad se configura como un escenario donde la mítica de la razón objetiva a los hombres construyendo saberes sobre ellos.¹ Aquí la noción de libertad se refiere a aquello que las ciencias humanas cuantifican e identifican con la razón y la verdad (cuyos contenidos son establecidos por las mismas ciencias). Por este motivo el hombre libre de la modernidad es el hombre objetivado, "ajeno por relación a él mismo, alienado" (HL, 270). Cuando el saber de la modernidad postula la oposición entre libertad y locura, la libertad es un requisito necesario para la producción de una determinada idea de razón y de verdad. En estrecha relación con este abordaje, en *Vigilar y castigar* Foucault reflexiona sobre la modernidad desde la aparición de las disciplinas y allí la libertad resulta ser una práctica filosófica y jurídica imprescindible para el funcionamiento de estos dispositivos de poder. A su vez, las disciplinas son las garantías de las libertades jurídicas, puesto que introducen una micropolítica de las diferencias y excluyen la reciprocidad. Es así que en este texto de 1975 se dice que "La Ilustración, que ha

descubierto las libertades, inventó también las disciplinas' (VyC, 225).

Estos planteos se profundizan cuando Foucault avanza en el desarrollo de la tesis sobre la biopolítica y piensa a la modernidad desde la emergencia de tecnologías que producen la indistinción entre lo viviente y lo político. En el texto que se publica en 1976 como *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* y en los cursos del Collège de France de ese mismo año, es posible detectar la articulación entre las nociones de bíos, poder y libertad. El primer volumen de *Historia de la sexualidad* comienza discutiendo la idea según la cual la producción de discursos sobre el sexo había liberado a Occidente de sus tabúes. Desde la perspectiva foucaultiana, esta producción de discursos multiplicó y dispersó un conjunto de dispositivos de poder que se jetaron a los individuos en el mismo momento en que se reorganizaba la trama social. Es aquí donde se explicita la idea de un poder que no reprime ni coacciona sino que produce discursos, cuerpos e instituciones.² Pero la investigación no se detiene en este punto sino que lleva a Foucault a preguntarse no sólo por las tecnologías disciplinarias sino también por aquellos mecanismos que apprehenden la vida como fenómeno colectivo. Cuando las tecnologías de poder ya no buscan instituir un soberano, ni persiguen producir corporalidades según lo permitido-prohibido, sino que procuran "distribuir lo viviente en un dominio de valor y utilidad" (VS, 174), se hace evidente que el poder debe inmiscuirse en los intersticios de la vida e intensificarla. Mientras la anatomopolítica aumenta las aptitudes de la vida en los cuerpos individuales, la biopolítica regula la vida poblacional y la ajusta a fenómenos económicos de conjunto. No se trata de un poder que libera a la vida, sino de un poder

que intensifica la vida que se produce y administra en sus propias tecnologías.³

En estos textos la articulación entre vida, poder y libertad se produce tanto por el lado del vínculo entre libertad y disciplinas (que se planteó en *Vigilar y castigar* y que se mantiene en estos textos de 1976) como a partir de la formulación de los mecanismos que no intentan cercenar la vida sino fortalecerla en el plano de lo múltiple. Y ésta será la línea de análisis que, según se verá en los párrafos siguientes, se explorará en los cursos del Collège de France de los años posteriores.

Las libertades liberales

Los cursos de 1978 y 1979 se inscriben en el desarrollo de la investigación sobre los factores sociales y políticos específicos en cuyo contexto emergió la biopolítica.⁴ En ellos el liberalismo surge como una tecnología que regula la vida de las poblaciones produciendo y destruyendo sus libertades según un cálculo específico de intereses. No se trata de la aceptación ni del respeto de cierta libertad previa, sino de prácticas que deben producirse en un escenario determinado y de acuerdo a objetivos generales. El liberalismo no es entonces una teoría política, económica o jurídica, sino una tecnología concreta para gobernar la vida de las poblaciones donde la libertad desempeña un rol fundamental.

Las prácticas a las que el liberalismo llama libertades están estrechamente vinculadas con su manera de concebir la espontaneidad de los procesos económicos. Maurizio Lazzarato se detiene en el análisis de los cursos para subrayar que estas tecnologías de gobierno consideran al mercado no sólo como un espacio social privilegiado, sino como una prueba, “como instrumento de inteligibilidad, como verdad

y medida de la sociedad” (Lazzarato 2006). En el mercado no sólo se produce el intercambio y la competencia, sino también la verdad sobre las acciones de gobierno. De esta manera, las libertades liberales son prácticas estrechamente vinculadas al mercado y su verdad: “Libertad de mercado, libertad del vendedor y del comprador, libre ejercicio del derecho de propiedad, libertad de discusión, eventualmente libertad de expresión” (NB, 84). No se trata de cualquier tipo de prácticas, sino de aquellas a partir de las cuales es posible el intercambio en general y la competencia en particular.

Según Foucault, mientras el liberalismo asume la naturaleza del mercado e interviene sólo cuando esa naturaleza es alterada, el neoliberalismo implica un arte de gobierno que sostiene la necesidad de múltiples intervenciones para que el mercado sea posible. Estamos ante la presencia de un gobierno sociológico, dice, cuyo objetivo es una Política de la Vida que interviene sobre los innumerables aspectos del *bios* (científicos, jurídicos, demográficos) necesarios para que las poblaciones estén en *situación de mercado*. El neoliberalismo procura de esta manera “multiplicar la forma empresa dentro del cuerpo social” (NB, 186). El gobierno biopolítico regula flujos de intercambio diversos según el modelo empresarial, es decir, es un gobierno que procura “alcanzar una sociedad ajustada no a la mercancía y su uniformidad, sino a la multiplicidad y la diferenciación de empresas” (NB, 187). Foucault se detiene en este punto para señalar que esta Política de la Vida no puede identificarse con la imagen de sociedades concentracionarias, con el gobierno de lo uniforme ni con automatismos políticos culturales. El gobierno de la vida contemporánea remite a un fenómeno diferente, pues se trata de tecnologías que no refractan lo múltiple o lo azaroso, sino que procuran su ma-

nipulación antes que su supresión (STP, 69s). Si libertad y biopolítica se amalgaman en un nudo imposible de deshacer es porque esta tecnología *consume* libertades y para ello necesita producirlas así como también debe organizarlas y destruirlas (STP, 84s). No se trata entonces de un “sé libre” absoluto, sino de intervenir al *bíos* construyendo el lugar donde esa vida será gobernada. Por este motivo las tecnologías biopolíticas se presentan diciendo: “Voy a producir en ti lo que se requiere para que seas libre. Voy a procurar que seas libre de ser libre” (STP, 84).

A partir de la centralidad que adquiere el análisis de las libertades en estos cursos, algunos autores proponen la adhesión foucaultea a los postulados del liberalismo,⁵ y si bien esta discusión no parece central de acuerdo a los objetivos de este escrito, es necesario indicar que tal aseveración no parece ser acertada. En primer lugar, porque es propio de este pensamiento indicar la originalidad de un ensamble de saber, poder y verdad sin que ello implique una adhesión a sus principios. En este sentido podría pensarse aquí en el análisis sobre los dispositivos carcelarios y la participación de Foucault en el Groupe d'Information sur les Prisons.⁶ En segundo lugar, y en relación con una argumentación que se vincula directamente con este trabajo, cabe detenerse en uno de los rasgos más significativos del relato foucaulteano, aquel que consiste en detectar la presencia de prácticas que escapan a los escenarios del poder en el mismo momento en que esos escenarios son analizados.

Este gesto no es azaroso puesto que las técnicas y estrategias del poder se estructuran, precisamente, sobre la pretensión de aprehender las heterodoxas fuerzas que se les oponen: “improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, rápidas para la transacción, interesadas o sa-

crificiales” (VS, 116). En cada uno de los pliegues donde se reflexiona la modernidad se visibilizan prácticas en *tensión*, nunca tan cerca como para ser parte de las tecnologías instituidas ni tan lejos como para confundirse con ellas.⁷ Es así que Foucault indica la presencia de las *trasgresiones* cuando reflexiona a la modernidad desde la perspectiva de la insurrección de la razón y la locura, se refiere a las *resistencias* cuando analiza la emergencia y consolidación de los dispositivos disciplinarios, y también utiliza la noción de *conductas* para señalar las oposiciones a la razón de Estado y al liberalismo. Estas prácticas no se denominan nunca libertades porque en estos pliegues de su pensamiento la libertad forma parte de la trama hegemónica que es *trasgredida*, resistida o *contraefectuada*.

Foucault no abandona la perspectiva crítica cuando profundiza sus estudios sobre la biopolítica, sino que, por el contrario, estas investigaciones hacen evidente la manera en que la vida es aprehendida por dispositivos de poder específicos, los “mecanismos de seguridad”.⁸ Sobre este punto cabe considerar lo que Michel Senellart sostuvo en un artículo publicado a propósito de la aparición de estos cursos: en 2004. Según este autor, no cabe deducir de los cursos: cierta mirada complaciente sobre los postulados del neoliberalismo, sino que ellos deben interpretarse a partir de interés por desentrañar la racionalidad política que gobierna a lo viviente desde hace más de dos siglos, “racionalidad que funciona sin lugar a dudas a partir de la libertad, pero que no deja, a partir de ella y alrededor de ella, de reforzar estrategias de seguridad” (Senellart 2004).

En los cursos de 1978 y 1979 la libertad deja de ser un correlato de las tecnologías de poder para emerger como una precondición y un objetivo político. Es una precondi-

que intensifica la vida que se produce y administra en sus propias tecnologías.³

En estos textos la articulación entre vida, poder y libertad se produce tanto por el lado del vínculo entre libertad y disciplinas (que se planteó en *Vigilar y castigar* y que se mantiene en estos textos de 1976) como a partir de la formulación de los mecanismos que no intentan cercenar la vida sino fortalecerla en el plano de lo múltiple. Y ésta será la línea de análisis que, según se verá en los párrafos siguientes, se explorará en los cursos del Collège de France de los años posteriores.

Las libertades liberales

Los cursos de 1978 y 1979 se inscriben en el desarrollo de la investigación sobre los factores sociales y políticos específicos en cuyo contexto emergió la biopolítica.⁴ En ellos el liberalismo surge como una tecnología que regula la vida de las poblaciones produciendo y destruyendo sus libertades según un cálculo específico de intereses. No se trata de la aceptación ni del respeto de cierta libertad previa, sino de prácticas que deben producirse en un escenario determinado y de acuerdo a objetivos generales. El liberalismo no es entonces una teoría política, económica o jurídica, sino una tecnología concreta para gobernar la vida de las poblaciones donde la libertad desempeña un rol fundamental.

Las prácticas a las que el liberalismo llama libertades están estrechamente vinculadas con su manera de concebir la espontaneidad de los procesos económicos. Maurizio Lazzarato se detiene en el análisis de los cursos para subrayar que estas tecnologías de gobierno consideran al mercado no sólo como un espacio social privilegiado, sino como una prueba, “como instrumento de inteligibilidad, como verdad

y medida de la sociedad” (Lazzarato 2006). En el mercado no sólo se produce el intercambio y la competencia, sino también la verdad sobre las acciones de gobierno. De esta manera, las libertades liberales son prácticas estrechamente vinculadas al mercado y su verdad: “Libertad de mercado, libertad del vendedor y del comprador, libre ejercicio del derecho de propiedad, libertad de discusión, eventualmente libertad de expresión” (NB, 84). No se trata de cualquier tipo de prácticas, sino de aquellas a partir de las cuales es posible el intercambio en general y la competencia en particular.

Según Foucault, mientras el liberalismo asume la naturaleza del mercado e interviene sólo cuando esa naturaleza es alterada, el neoliberalismo implica un arte de gobierno que sostiene la necesidad de múltiples intervenciones para que el mercado sea posible. Estamos ante la presencia de un gobierno sociológico, dice, cuyo objetivo es una Política de la Vida que interviene sobre los innumerables aspectos del *bios* (científicos, jurídicos, demográficos) necesarios para que las poblaciones estén en *situación de mercado*. El neoliberalismo procura de esta manera “multiplicar la forma empresa dentro del cuerpo social” (NB, 186). El gobierno biopolítico regula flujos de intercambio diversos según el modelo empresario, es decir, es un gobierno que procura “alcanzar una sociedad ajustada no a la mercancía y su uniformidad, sino a la multiplicidad y la diferenciación de empresas” (NB, 187). Foucault se detiene en este punto para señalar que esta Política de la Vida no puede identificarse con la imagen de sociedades concentracionarias, con el gobierno de lo uniforme ni con automatismos políticos culturales. El gobierno de la vida contemporánea remite a un fenómeno diferente, pues se trata de tecnologías que no refractan lo múltiple o lo azaroso, sino que procuran su ma

ruptación antes que su supresión (STP, 69s). Si libertad y biopolítica se amalgaman en un nudo imposible de deshacer es porque esta tecnología *consume* libertades y para ello necesita producirlas así como también debe organizarlas y destruir las (STP, 84s). No se trata entonces de un "sé libre" absoluto, sino de intervenir al *bíos* construyendo el lugar donde esa vida será gobernada. Por este motivo las tecnologías biopolíticas se presentan diciendo: "Voy a producir en ti lo que se requiere para que seas libre. Voy a procurar que seas libre de ser libre" (STP, 84).

A partir de la centralidad que adquiere el análisis de las libertades en estos cursos, algunos autores proponen la adhesión foucaultea a los postulados del liberalismo,⁵ y si bien esta discusión no parece central de acuerdo a los objetivos de este escrito, es necesario indicar que tal aseveración no parece ser acertada. En primer lugar, porque es propio de este pensamiento indicar la originalidad de un ensamble de saber, poder y verdad sin que ello implique una adhesión a sus principios. En este sentido podría pensarse aquí en el análisis sobre los dispositivos carcelarios y la participación de Foucault en el Groupe d'Information sur les Prisons.⁶ En segundo lugar, y en relación con una argumentación que se vincula directamente con este trabajo, cabe detenerse en uno de los rasgos más significativos del relato foucaulteano, aquel que consiste en detectar la presencia de prácticas que escapan a los escenarios del poder en el mismo momento en que esos escenarios son analizados.

Este gesto no es azaroso puesto que las técnicas y estrategias del poder se estructuran, precisamente, sobre la pretensión de aprehender las heterodoxas fuerzas que se les oponen: "improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, rápidas para la transacción, interesadas o sa-

crinales" (V3, 110). En cada uno de los pliegues *construye* y reflexiona la modernidad se visibilizan prácticas en *tensión*, nunca tan cerca como para ser parte de las tecnologías instituidas ni tan lejos como para confundirse con ellas.⁷ Es así que Foucault indica la presencia de las *trasgresiones* cuando reflexiona a la modernidad desde la perspectiva de la instauración de la razón y la locura, se refiere a las *resistencias* cuando analiza la emergencia y consolidación de los dispositivos disciplinarios, y también utiliza la noción de *conductas* para señalar las oposiciones a la razón de Estado y al liberalismo. Estas prácticas no se denominan nunca libertades porque en estos pliegues de su pensamiento la libertad forma parte de la trama hegemónica que es *trasgredida*, resistida o *contraefectuada*.

Foucault no abandona la perspectiva crítica cuando profundiza sus estudios sobre la biopolítica, sino que, por el contrario, estas investigaciones hacen evidente la manera en que la vida es aprehendida por dispositivos de poder específicos, los "mecanismos de seguridad".⁸ Sobre este punto cabe considerar lo que Michel Senellart sostuvo en un artículo publicado a propósito de la aparición de estos cursos en 2004. Según este autor, no cabe deducir de los cursos cierta mirada complaciente sobre los postulados del neoliberalismo, sino que ellos deben interpretarse a partir del interés por desentrañar la racionalidad política que gobierna a lo viviente desde hace más de dos siglos, "racionalidad que funciona sin lugar a dudas a partir de la libertad, pero que no deja, a partir de ella y alrededor de ella, de reforzar estrategias de seguridad" (Senellart 2004).

En los cursos de 1978 y 1979 la libertad deja de ser un correlato de las tecnologías de poder para emerger como una precondition y un objetivo político. Es una precondi-

ción, porque es indispensable que los bienes, las ideas y las personas puedan desplazarse sin obstáculos en diversos medios (por ejemplo, las ciudades o el mercado); y es un objetivo político, porque las tecnologías gubernamentales procuran garantizar la circulación y el intercambio que requirieren, precisamente, de ciertas prácticas. Cuando Foucault reflexiona sobre la especificidad histórica, política y económica del biopoder, la noción de libertad se refiere a la posibilidad de movimientos e intercambios imprescindibles cuando ya no se trata de la producción de individualidades sino de la regulación del *bios* como fenómeno colectivo. Es por eso que en la clase del 18 de enero de 1978 dice que se equivocó en la caracterización de la libertad como contrapartida del poder en sus trabajos sobre las disciplinas, puesto que desde la perspectiva biopolítica la libertad no es una contraparte sino un eje fundamental del poder (STP, 705). Los cursos muestran entonces un punto extremo en la crítica y no su abandono; la superposición entre *bios*, poder y libertad nunca había sido tan nítida ni tan intensa.

La libertad como poder: la reapropiación

Hasta finales de la década del setenta el pensamiento foucaultiano se concentra tanto en el desmantelamiento de la hipótesis represiva como en el desarrollo de un escenario teórico que da cuenta del funcionamiento de las tecnologías biopolíticas. Pero, tras los cursos de 1978 y 1979, la crítica foucaultiana parece cambiar su estrategia y radicalizarse hasta el punto de desestabilizar sus propios planteos. Este desplazamiento vincula los escritos sobre la antigüedad con los textos donde Foucault reflexiona sobre la libertad y la modernidad de una manera muy distinta a sus trabajos anteriores.

La antigüedad

Desde la problemática de la libertad las exploraciones de Foucault sobre la antigüedad pueden ser leídas como una distancia pero también como una cercanía con las indagaciones que las anteceden. Los antiguos, tal como se presentan en *El uso de los placeres* y en *La inquietud de sí*, concibieron la libertad de una manera muy similar a la forma en que él mismo pensó las resistencias y las contra-conductas durante la década del setenta. Ellos no actúan el poder como aquello que reprime o prohíbe: lo actúan como una relación productiva donde la libertad no es un opuesto (lógico, filosófico, político) del poder, sino una de las fuerzas constitutivas de esa relación. Esta tensión se piensa en la dimensión de la ética, pues el *ethos* se refiere a las maneras en que la libertad como "poder sobre sí" produce transformaciones en las maneras de estar, de pensar, de hablar, de conducirse y de vestir. Este poder sobre sí, señala, es una "aptitud de resistencia donde, cuando y como se quiere" (UP, 66).

El interés de Foucault por la antigüedad provocó distintas opiniones entre quienes estudiaron sus trabajos. Mientras autores como James Millar (1995) o Alexander Nehamas (2000) sostienen que este movimiento se explica en motivaciones personales, autores como Gilles Deleuze (1987) o Didier Eribon (2004) prefieren atribuirlo a necesidades teóricas. Seguiremos esta última hipótesis, ya que desde nuestro enfoque los estudios sobre la antigüedad se articulan tanto con los trabajos anteriores como con los textos de los primeros años de la década del ochenta. Como ya se señaló, en estos trabajos Foucault indica que los antiguos formularon su noción de libertad de una manera similar a la que él mismo propuso para señalar las resistencias y contra-conductas. Pero, además, la noción de libertad anti

guna marca una distancia con las libertades liberales en un sentido específico.

Mientras los liberales y neoliberales llaman libertades a las prácticas que se producen en la trama del mercado una vez que el *bíos* ha sido ajustado a ella, los antiguos llaman libertades a una transformación del sí mismo que se percibe como una tensión permanente y como una forja de la propia subjetividad. Ellos hacen visible la distancia entre una cultura que actúa la libertad articulando la ética con la estética y la política y una cultura que la supedita sólo a ciertas instituciones y objetivos. En los textos sobre la antigüedad, la ética deviene estética en tanto las prácticas del *ethos* se regulan según una idea de vida bella compartida socialmente. Pero además la ética es inevitablemente política, no sólo porque el gobierno de sí es un prerequisite para el gobierno de otros, sino también porque la libertad es en sí misma un valor político (IS, 76). Estos escritos pueden ser leídos entonces en la clave de un esfuerzo por reinscribir la vinculación entre *bíos*, poder y libertad en un contexto diferente, más para desestabilizar esa relación y problematizar al presente que para huir de él o estetizarlo.⁹ Sobre este punto, Frédéric Gros sostiene que “las indagaciones éticas de Michel Foucault jamás son otra cosa que pensar la política” (Gros 2004, 9). Los antiguos visibilizan una trama donde el vínculo entre *bíos*, poder y libertad no produce un sujeto de conocimiento de sí, un sujeto objetivado, sino un sujeto que se experimenta y transforma en (y no más allá de) las tramas de saber, poder y verdad de las que forma parte.

Cuando se le pregunta por la especificidad de estos estudios en relación con sus inquietudes anteriores, Foucault señala que sólo desde el análisis de la antigüedad es posible

pensar que la disociación entre poder y libertad es simultánea a la disociación entre ética, estética y política: desde allí es posible ver cómo la modernidad produce su estética como tarea institucionalizada que “sólo se relaciona con otros objetos y no con los individuos o con la vida” (SGE, 269). Cuando el cristianismo y la modernidad cercenan la posibilidad de pensar la creatividad en el contexto de la vida, señala, coartan algo muy significativo: “la idea de *bíos* como material para una obra de arte” (ibíd. 254). En el mismo sentido, señala que los antiguos hacen evidente que no es posible modificar una tecnología de gobierno sin desequilibrar la economía, la sociedad y la política (ibíd.). Desde su perspectiva no se trata de negar las libertades liberales ni de proponer la reinstauración de las libertades antiguas, sino de comprender que se trata de prácticas distintas, y que en esa distancia pueden detectarse claves para la inteligibilidad de las libertades presentes.

El giro nominalista

En la reflexión sobre los antiguos Foucault detecta que el *bíos* fue pensado como un modo de vida immanente, una manera de estar susceptible de ser transformada en el contexto de una batalla entre fuerzas presentes y activas. A partir de estas investigaciones el pensamiento foucaulteano vuelve sobre su presente de una manera novedosa y desde entonces las libertades dejan de remitir al escenario donde las tecnologías gubernamentales bloquean la posibilidad de transformar al propio *bíos* para referirse precisamente a lo contrario. Es entonces donde se percibe el giro nominalista a través del cual las prácticas que habían sido llamadas resistencias, contra-conductas, insumisiones, sublevaciones etcétera, pasarán a llamarse libertades.

Este giro se advierte en diferentes artículos y entrevistas de los primeros años de la década del ochenta. Es así que en "Sujeto y poder", un escrito que se publica en 1982 junto a la investigación de Hubert Dreyfus y Paul Rabinow sobre el trabajo de Foucault, las resistencias aparecen definidas en términos de libertad. Libertad a la manera en que los antiguos pensaron las prácticas del combate presente e infinito: libertad a la manera en que Foucault pensó a las fuerzas heterogéneas de la resistencia y las contra-conductas en la década del setenta. En este texto de 1982 se vuelve sobre la idea de un poder que no domina ni reprime sino que es una acción, una fuerza en acto, que se dispone para producir otras acciones: "incita, induce, seduce, facilita o dificulta" (SyP, 253). Definir al poder de esta manera, señala, tiene el objetivo de hacer de la libertad un elemento central. Si el poder existe, es porque puede que aquello que pretende no se produzca, puede que el sentido de la fuerza se tuerza o modifique.

Las relaciones de poder se definen por su movilidad, por el juego entre los extremos de una tensión: "La libertad debe existir para que se ejerza (el poder), y también como su soporte permanente, dado que sin la posibilidad de resistencia, el poder sería equivalente a determinación física" (SyP, 254). De la misma manera en que resistencias y contra-conductas parecían como elementos que nunca estaban tan lejos del poder como para escapar de él definitivamente (pero tampoco tan cerca como para confundirse con él), Foucault señala que las relaciones de poder y el rechazo a someterse de la libertad no pueden pensarse autónomamente: "El verdadero centro de las relaciones de poder es la reluctancia de la voluntad y la intransigencia de la libertad" (ibíd.). Inmediatamente después de identificar resistencias y libertades, indica que no puede hablarse de cierta libertad

esencial sino de una relación que es al mismo tiempo de recíproca incitación y lucha, un *agonismo fundamental*. En el mismo texto la noción de libertad también se utiliza para señalar la presencia de las estrategias de lucha que se oponen a las tecnologías de poder, es decir, para nominar las codificaciones entre los puntos de resistencia que en determinado momento pueden subvertir lo establecido. Estrategias de poder y estrategias de lucha se limitan mutuamente en el juego de lo simultáneo, pues en cada momento la relación de poder puede convertirse en una confrontación donde esa relación se desestabilice, así como también las estrategias de lucha pueden "dar lugar a la puesta en funcionamiento de mecanismos de poder" (SyP, 258).

Finalmente, el giro nominalista se extrema en la entrevista que se publica como "La ética del cuidado de sí como práctica de libertad", donde Foucault asegura que no está satisfecho con la manera en que ha reflexionado sobre las relaciones de poder, y decide hablar de ellas en términos de *juegos de libertades* (ECS). Cuando las prácticas que se encuentran en tensión con el poder se denominan libertades: no se desplaza el estatuto conceptual de las resistencias y contra-conductas, ya que la manera en que Foucault caracteriza estas prácticas sigue siendo la misma. Por el contrario en este giro nominalista es posible percibir la intención de poner nuevos acentos (como ya lo había hecho en la década del setenta) en la immanencia de las relaciones de poder, es decir, en la posibilidad de intervenirlas y transformarlas.

La modernidad

En el gesto a través del cual Foucault se reapropia de la libertad se percibe un movimiento profundo que no se agota en el giro nominalista, sino que se extiende hasta retc

mar el problema de la modernidad de una manera distinta a sus planteos anteriores. En este pliegue del pensamiento se pone en juego la "polivalencia táctica" de los discursos que constituyen la modernidad y se percibe el gesto de re-apropiación de su sentido.¹⁰ En los últimos trabajos ya no se trata de la crítica de las tecnologías modernas tal como se produce en los textos anteriores, sino que la modernidad misma se define en términos de práctica crítica. Este desplazamiento cristaliza en los textos que se publicaron en 1984 bajo el título "¿Qué es la Ilustración?", donde Foucault propone una *ontología crítica del presente*.

Si desde el punto de vista de las tecnologías de poder, saber y verdad la modernidad comienza con Descartes, la modernidad que Foucault propone como reflexión sobre el presente comienza con Kant y se vincula con una práctica determinada: "Me pregunto si no se puede considerar a la modernidad más bien como una actitud que como un período de la historia [...]. Un poco como lo que los antiguos llamaban un *ethos*" (QEI, 341s). En este texto la modernidad se reflexiona como una actitud del pensamiento que cuestiona el régimen de verdad en el que ella misma se produce. Y si Foucault identifica esta práctica con la libertad es porque se trata de una estrategia de resistencia particular: "Dicha transfiguración no es la anulación de lo real, sino el juego difícil entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad [...] transformarlo no destruyéndolo, sino capiándolo en lo que es" (QEI, 344). Según este texto, la crítica será una práctica de libertad en tanto no consolide lo que se presenta como universal, natural u obligatorio, sino que busque allí lo que hay de particular, contingente e impuest. La relación con las categorías instituidas será crítica, señala Judith Butler, si en lugar de acatarlas las interroga de una manera

particular y las inscribe en los límites del horizonte de verdad donde estas categorías (y aquello que las interroga) se formulan. Esta visibilización del límite implica en sí misma: una transformación de lo que en cada momento histórico se considera *posible* (Butler 2006).

A propósito del estatuto de la práctica crítica en el relato foucaultiano, es interesante considerar un artículo que bajo el título "Foucault" se publicó en 1984 en el *Dictionnaire de philosophes*. Utilizando un seudónimo, Maurice Florence Foucault se ubica a sí mismo en la tradición kantiana de la historia crítica del pensamiento, siempre y cuando pensamiento se entienda el acto que instaura un objeto y un sujeto, donde hacer su historia es analizar las condiciones en que se instituyeron y modificaron estas relaciones entre objeto y sujeto (F, 363). El pensamiento es entonces algo distinto del conjunto de las representaciones que sustentan un comportamiento, no es lo que habita una conducta n aquello que le da un sentido. El pensamiento que Foucault desea desarrollar haciendo su historia es otra de las maneras de la libertad, una distancia y un anclaje: "El pensamiento es la libertad con respecto a lo que se hace, el movimiento mediante el cual [...] lo construimos como objeto y lo reflejamos como problema" (PPP, 359).

Afirmar

En el universo foucaultiano pensar la libertad no remite a una especulación *ex nihilo* ni a las interrogaciones por *l otro* del poder, así como tampoco a las preguntas por la libertad perdida, soterrada o futura. Según se ha venido analizando, se trata de comprender a qué prácticas se les llama libertad en la trama de verdades neoliberales para luego re apropiarse del término visibilizando otro tipo de prácticas

Es que el cuestionamiento a un régimen de verdad no se formula denunciando su falsedad en nombre de otros principios generales, sino mostrando el horizonte donde esas verdades son posibles (y necesarias) (Butler 2006). En la manera foucaultiana de abordar el problema de la libertad se perciben los contornos de una crítica afirmativa, de una disputa práctica por el sentido del término en el mismo plano en que el término se produce.

Las libertades liberales son una manera de estar, pensar y actuar al mundo, un *ethos* articulado con una racionalidad política específica donde el mercado es un principio de regulación económico-política. La manera en que Foucault se reapropia de la libertad visibiliza prácticas que implican un *ethos* diferente y la presencia de un *bíos* distinto. Pero no se trata de prácticas que se dan como lo “otro” del poder, sino de prácticas que se producen como intervención en las condiciones individuales y colectivas, afectivas, económicas, sociales, culturales. Foucault no denuncia la falsedad de las libertades liberales (pues pertenecen a un sistema de verdad dentro del cual son verdaderas), sino que junto a ellas, en tensión con ellas, esgrime otras formas de la libertad.

Según lo que se ha señalado en el apartado anterior, en los textos de la década del ochenta cristalizan distintas perspectivas de la libertad. Por un lado, la libertad como práctica constitutiva de todas las relaciones sociales, como elemento enfrentador presente y activo que alude (como antes las resistencias o las contra-conductas) a la fuerza que el poder pretende apresar por completo sin lograrlo nunca del todo. Por otro lado, la libertad es la práctica de reflexión que se vincula de cierta manera con el presente. Sin que puedan considerarse dimensiones diferentes, la primera hace hincapié en la reformulación del problema de las resistencias y

contra-conductas, mientras que la segunda explicita la cuestión del *modo de vida*, de la eticidad como cierta producción del *bíos*. Y si bien Foucault propone a la crítica como un modo de vida particular, como un *ethos*, esto no equivale a decir que ese sea el único modo de vida libertario sobre el que reflexionó.

Para comprender la intensidad conceptual del *ethos* que Foucault opone al *ethos* liberal y neoliberal es necesario tener en cuenta que sus consideraciones no son independientes del análisis sobre la biopolítica y el liberalismo ni de su reapropiación de la modernidad. Si los cursos de la década del setenta diagnosticaban que la biopolítica aprehende al *bíos* produciendo y destruyendo libertades, la reapropiación de la modernidad visibiliza el campo de batalla donde se disputa la producción del *bíos* en acto. Las estrategias de libertad, entonces, disputan los modos de vida en el nivel de la producción masificada de poblaciones y donde se produce individualización identitaria. Ya no se trata tanto de la objeción contra las formas de dominación (étnica, social, religiosa) ni de la explotación que separa al individuo de aquello que produce, sino del rechazo a lo que liga al individuo a sí mismo y simultáneamente, lo masifica: “lucha contra la sujeción, contra las formas de subjetividad y de sumisión” (SYP, 245).

Foucault encuentra características significativas que separan las luchas por el *bíos* de los enfrentamientos contra la dominación o la explotación. Se trata de luchas “transversales” que no se despliegan contra una forma genérica de gobierno sino que impugnan los efectos de la gubernamentalidad efectiva. Señala además que son luchas “inmediatas de dos maneras: por un lado impugnan las instancias de poder que afectan directamente a quienes las llevan adelar

te y, a la vez, no se supeditan a la concreción de un proyecto futuro en términos de liberaciones, revoluciones o el fin de la lucha de clases (QEI, 348). Estos enfrentamientos se desplazan alrededor de un triple campo de disputa: el *status* del individuo, los privilegios del saber y las abstracciones del poder. En primer lugar, son luchas contra el “gobierno de la individualización”, que reivindican la diferencia y enfrentan lo que separa, lo que impide construir comunidad, lo que “fuerza al individuo a volver sobre sí mismo y lo ata a su propia identidad de forma constructiva” (SYP, 244). Por otro lado, son enfrentamientos que se oponen a las estrategias de fragmentación de lo múltiple para gobernarlo e impugnan el régimen de saber instituido. Dado que parten del reconocimiento y cuestionamiento de ciertos efectos de poder, no se trata de luchas nihilistas ni escépticas. Finalmente, rechazan las abstracciones biopolíticas que legitiman las prácticas de producción y administración del *bíos*, así como también denuncian la investigación científica o administrativa “que determina lo que es cada uno” (SYP, 245).

En los primeros años de la década del ochenta Foucault se refiere específicamente a la *creación de modos de vida*. Sin negar la importancia de las reivindicaciones jurídicas, sostiene que es necesario ir más allá de ellas y se muestra particularmente interesado en señalar que la disputa por el *bíos* tiene más que ver con la definición y desarrollo de modos de vida colectivos que con las luchas por el reconocimiento o descubrimiento de una identidad. Un modo de vida, dice, implica relaciones diferentes de las que se formulan según el parámetro de las clases sociales o los niveles culturales; se trata más bien de intensidades distintas de las institucionalizadas aunque su institucionalización sea inevitable en el mediano o largo plazo. Un modo de vida remite a

una manera de estar colectiva y, simultáneamente, a una *askésis* cuyo objetivo es crear “una forma de ser todavía improbable” (EYM, 248). La constitución de modos de vida se refiere entonces a la creación cultural, pero no se trata de crear una cultura específica en oposición a otras, pues “no se trata de defenderse, sino de afirmar una cultura” (Foucault 1999a, 420).

La disputa biopolítica se plantea en estos textos como la posibilidad de utilizar una situación estratégica de una manera diferente a la institucionalizada, o sea, como la posibilidad de intervención *en* la immanencia práctica. Nada hay en una estrategia de lucha que le garantice su permanencia en el tiempo; de hecho, las permanentes reapropiaciones de las libertades no son una excepción sino una de las reglas del juego. Una estrategia de lucha seguirá siendo tal en la medida en que continúe impugnando lo instituido, o, en términos foucaultianos, en la medida en que siga reconfigurando sus estrategias y pueda transformarse. En un contexto donde la biopolítica se ejerce en la producción y administración del *bíos*, las prácticas de libertad implican una disputa en la misma superficie de aplicación del poder. En el *ethos* foucaultiano la producción de modos de vida no podría darse sino *en tensión* con la racionalidad política neoliberal.

Conclusiones: crítica, reapropiación, afirmación

Quizá uno de los mayores problemas del relato que pretende circunscribir lo real a la immanencia es no confundirse con lo relatado, como así también evitar las grandes distancias que restituyen la universalidad de distintas maneras. Esta situación es particularmente significativa a propósito del problema de la libertad y es en este sentido que aquí se

sostuvo que la crítica, la reapropiación y la afirmación fueron estrategias del pensamiento foucaultiano para abordarlo. En el primer apartado se analizó la crítica a partir de la cual Foucault reinscribe la libertad en las tramas del poder occidental y se ocupa de distinguirlas conceptualmente de las prácticas que resisten a ellas. Luego se estudió el desplazamiento en el uso de las nociones de libertad y modernidad que se produce en los textos posteriores. Finalmente, se visibilizaron los contornos de aquellas prácticas que intervienen en la trama de lo real de una manera diferente a la instituida a las que Foucault llama libertad. Este análisis de distintos pliegues y abordajes diversos pareciera indicar que una crítica afirmativa de las tecnologías de poder no puede agotarse en el análisis detallado de su funcionamiento, sino que es necesario además desplegar una estrategia que intervenga en la misma trama donde las tecnologías se efectúan.

En 1977, a propósito del *Anti-Edipo*, Foucault había pensado en la necesidad de una ética que expulse al fascismo de las prácticas cotidianas, del lugar donde la biopolítica se articula en las relaciones entre *bíos*, poder y libertad (Foucault 1999b). Unos años más tarde, el análisis de la antigüedad le ofrece las claves para una constelación conceptual donde una articulación similar arroja un resultado diferente. En la voz de Foucault los antiguos desarrollan una cultura donde la libertad se actúa explícitamente como poder, como fuerza transformadora presente que se actualiza en acto. Mientras la modernidad remite a subjetividades incapacitadas para la transformación de su modo de vida (tanto por la individualización disciplinaria como por la masificación biopolítica), para los antiguos la práctica de la libertad es indisoluble de la producción de la propia vida. En lugar de concentrarse en

lo que estas tecnologías comparten, Foucault parece más interesado en subrayar lo que las aleja: la manera en que dos culturas actúan la libertad, la vida y el poder.

En este devenir se inscribe el giro nominalista donde los juegos de libertades toman el lugar de las relaciones de poder y donde se desestabiliza la idea misma de modernidad. De esta manera, la modernidad no es sólo el momento en que una racionalidad política vincula una idea de razón con el saber y el poder, sino que también es el momento donde el pensamiento se vuelve sobre sus propios límites y excesos. Cuando la modernidad es *ethos* crítico y la libertad una práctica de transformación afirmativa sobre las limitaciones prácticas, la apretada madeja entre *bíos*, poder y libertad comienza a desarmarse. Si se lo sigue a través de las maneras en que piensa la libertad, Foucault no es un pensador del caos ni un escéptico, tampoco un exegeta de las formas en que el poder determina a los hombres ni al mundo. Parece más bien tratarse de una voz que no deja de repetir que el modo en que se actúa la política, el cuerpo, la vida o la libertad, siempre es el resultado de una técnica. Pero además que esas técnicas se instituyen en un antagonismo permanente con lo que resiste y desobedece en acto. Es así que en el movimiento donde comienza a reapropiarse de la modernidad, Foucault propone una técnica específica donde reflexionar sobre la libertad presente equivale a producir libertad.

Uno de los principales problemas de los relatos críticos de la modernidad pareciera constituirse en la tensión entre las generalizaciones conceptuales y los análisis que se circunscriben a la descripción de lo existente. Si las distancias son grandes, se reinstituyen las míticas; pero si no hay distancias de ningún tipo, no hay manera de objetar el

Presente. En un texto que se publica en 1985 Foucault señala que "la vida es aquello que es capaz de error" (Foucault 2007, 55). No se trata de una sustancia homogénea o de una latencia sino de aquello que puede escapar (porque de hecho escapa) a los criterios de verdad, de saber y de poder. Pensar sin las categorías de la modernidad puede parecer una tarea condenada al fracaso, pero pensar en lo que yerra parece asegurable. En este sentido, la manera en que concibe al pensamiento adquiere una singular importancia, pues si el pensamiento es un acto que instituye a lo pensado en el mundo (tal y como es pensado), las voces que subrayan la imposibilidad, imposibilitan; mientras que quienes persiguen intersticios los abren.

Notas

- 1 Meidosem que alza el vuelo por una cortina, regresa por una cisterna. Meidosem que se arroja en un arroyo, vuelve a encontrarse en un estanque. Oh, extraña, extraña naturaleza, la de los Meidosems. (Traducción del francés realizada por la autora).
- 2 Entre ellos se destaca el trabajo realizado por Castro 2001.
- 3 A pesar de haber publicado en 1954 un texto llamado *Enfermedad mental y personalidad*, Foucault dice que su "primer libro" es *Historia de la locura en la época clásica*, la tesis principal que se publica en 1961 como *Locura y sinrazón*. Foucault "relegó este texto a las catacumbas", sostiene Didier Eribon en su biografía, probablemente porque lo consideró demasiado cercano a las tradiciones de las que quiso separarse en los años posteriores (Eribon 2004, 106).
- 4 Según Gilles Deleuze, esta noción de poder derribó los siguientes postulados tradicionales: 1) de la *propiedad*, donde el poder es un objeto que poseen quienes lo han conquistado; 2) de la *localización*, donde el poder se localiza en los aparatos del Estado; 3) de la *subordinación*, donde la economía determina al poder; 4) de la *escriba*, donde el poder es una esencia que distingue a quienes lo tienen (dominantes)

de quienes no (dominados); y 5) de la *modalidad*, donde el poder actúa a través de la violencia o de la ideología (Deleuze 1987, 51-57).

- 5 Excedería los límites de este escrito detenernos en este punto y por este motivo remitimos al estudio de Roberto Esposito sobre los alcances de la producción y administración de la vida desde la perspectiva biopolítica (Esposito 2004).
- 6 Sobre la continuidad entre estos cursos y los trabajos anteriores cabe considerar el análisis de De Marinis 1999, 74-80.
- 7 Sobre este punto resulta de especial interés el trabajo de Gordon 1991.
- 8 Para un estudio pormenorizado de la participación de Foucault en el Groupe d'Information sur les Prisons (GIP), puede consultarse el trabajo de Eribon 1989, 275-290.
- 9 Si bien abundan los textos donde Foucault analiza el carácter relacional entre el poder y las fuerzas que escapan a él, quizá una de las exposiciones más precisas es la que se realiza en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, cuando esta tensión es abordada en términos de poderes y resistencias (VS, 112-116).
- 10 En las primeras clases del curso *Seguridad, territorio, población*, Foucault llama "dispositivos de seguridad" a los dispositivos biopolíticos y señala sus características generales (STP, 27-108).
- 11 Para una interpretación diferente de la que se expone en este trabajo puede consultarse el texto de Jay 2003.
- 12 En *La voluntad de saber* Foucault critica la postura según la cual existirían dos bloques de discursos, los permitidos y los prohibidos que tienen poder y los que no lo tienen; las discursividades, señala, poseen "polivalencia táctica" en tanto en una misma estrategia pueden converger discursos diferentes y hasta contradictorios pero también puede que el mismo discurso sea utilizado como freno, tope, distracción del poder que circula en él (VS, 123).

Referencias

- Butler, Judith. 2006. "¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault". *Brumaria* 7 (diciembre) (acceso: 8 de junio de 2008), www.brumaria.net/textos/Brumaria7/01judithbutler.htm/

- Castro, Edgardo. 2001. *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.
- Chartier, Roger. 2001. "El poder, el sujeto, la verdad. Foucault lector de Foucault". En *Escribir las prácticas*. Foucault, Marin de Cortan, 101-127. Buenos Aires: Manantial.
- De Marinis, Pablo. 1999. "Gobierno, gubernamentalidad, Foucault y los anglofoucaultianos (un ensayo sobre la racionalidad política del neoliberalismo)". En *Retos actuales de la teoría social: globalidad, re-flexividad y riesgo*, comp. F. García Selgas y R. Ramos Torre, 73-113. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Deleuze, Gilles. 1987. *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.
- Dreyfus, Hubert, y Paul Rabinow. 2001. *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Eribon, Didier. 2004. *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.
- Espósito, Roberto. 2004. *Bios: biopolítica y filosofía*. Barcelona: Anomortu.
- Foucault, Michel. 1999a. "Michel Foucault, una entrevistista: sexo, poder y políticas de identidad". En *Estética, ética y hermenéutica*, 418-429. Barcelona: Paidós.
- _____. 1999b. "Prefacio". En *Estrategias de poder*, 385-388. Barcelona: Paidós.
- _____. 2007. "La vida: la experiencia y la ciencia". En *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, 41-57. Buenos Aires: Paidós.
- Gordon, Colin. 1991. "Governmental Rationality: an Introduction". En *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* eds. G. Burdell, C. Gordon y P. Miller. 1-51. Chicago: University of Chicago Press.
- Gros, Frédéric. 2004. *Introducción a Foucault y la filosofía antigua*, dirs. F. Gros y C. Lévy, 5-11. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Jay, Martin. 2003. "Moral de la genealogía o ¿hay una ética posestructuralista?". En *Campos de fuerza: entre la historia intelectual y la crítica cultural*, 79-98. Buenos Aires: Paidós.
- Lazzarato, Maurizio. 2006. "Biopolítica/bioeconomía". *Multitudes*, 22 (abril) (acceso: 9 de marzo de 2008), www.samizdat.net/Biopolitics-Bioeconomics-a.htm/

- Miller, James. 1995. *La pasión según Michel Foucault*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Morey, Miguel. 1990. "La cuestión del método". En *Tecnologías del yo otros textos afines*, Michel Foucault, 9-44. Barcelona: Paidós.
- Nehamas, Alexander. 2000. *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press.
- Senellart, Michel. 2004. "La question du libéralisme". *Le Magazine Littéraire*, 435: 55-56
- _____. 2007. "Situación de los cursos". En *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France. 1977-1978*, Michel Foucault 417-453. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

III. Los nuevos dispositivos de la seguridad

Los riesgos de la seguridad: liberalismo, biopolítica y miedo

Thomas Lemke

En una entrevista publicada en 1983, Foucault presenta sus ideas sobre los problemas y perspectivas del sistema de seguridad social. Este texto, que se dio a conocer a una audiencia anglófona bajo el título de "Los riesgos de la seguridad" se caracteriza por una cierta ambivalencia. A primera vista Foucault parece suscribir la crítica neoliberal del Estado de Bienestar al identificar algunos "efectos perversos" del sistema de seguridad social, es decir, "la rigidez creciente de ciertos mecanismos y la creación de situaciones de dependencia" (Foucault 2000a, 366). Al mismo tiempo, Foucault critica la oposición liberal entre Estado y sociedad civil (ibíd. 371s) e insiste en que no "propugna ese liberalismo salvaje que llevaría a la cobertura individual para los que pueden pagarla y a una falta de cobertura para los demás" (ibíd., 379). Resulta obvio que Foucault está llevando a cabo una doble negación. Busca desarrollar la idea de una autonomía que no prolonga las rigideces de un régimen autoritario de seguridad social que prediseña formas "normales" de vida y tampoco suscribe a la libertad neoliberal de mercado y sus opciones de consumo. Foucault imagina un sistema de seguridad social que debería "liberarnos de los peligros";

de situaciones que tienden a degradarnos y subyugarlos” (ibíd., 366). Propone una idea diferente de seguridad: “Una seguridad que abre el camino a relaciones más ricas, numerosas, diversas y flexibles con nosotros mismos y con los demás, asegurando al mismo tiempo una autonomía real para cada uno de nosotros” (ibíd.).¹

¿Qué tipo de autonomía tiene en mente Foucault y exactamente de qué manera concibe la relación entre seguridad y autonomía? Para responder a esta pregunta me gustaría volver a las lecciones que Foucault impartiera sobre gubernamentalidad en el Collège de France en 1978 y 1979. En primer lugar resumiré la forma en que Foucault presenta la noción de “tecnologías de seguridad” en su análisis del liberalismo y la biopolítica. La sección siguiente investiga la relación entre seguridad, libertad y miedo que Foucault percibe como característica del gobierno liberal. La tercera sección avanza en el desarrollo de la noción de tecnologías de seguridad como herramienta analítica para dar cuenta de las transformaciones sociales y políticas de la actualidad. La sección final propondrá la idea de crítica como una empresa insegura y audaz, que pone en peligro el estatus ontológico de los sujetos individuales y colectivos y que problematiza la obsesión teórica y política con la distancia y la seguridad.

El liberalismo y el nacimiento de la biopolítica

La idea de “tecnologías de seguridad” no se origina en las lecciones de Foucault sobre gubernamentalidad, sino que puede hallarse en su obra anterior. Foucault la utiliza cuando introduce el concepto de biopolítica en sus lecciones en el Collège de France de 1976 (DS 2003) y en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* (VS 2007).² En estos textos, Foucault identifica una forma nueva de poder que

se diferencia del poder soberano. Este “biopoder” adquiere dos modalidades: el disciplinamiento del cuerpo individual y el control regulador de la población (ibíd.). Foucault llama a la segunda modalidad una “tecnología de seguridad” (DS, 225). Esta tecnología tiene como objetivo los fenómenos de masas característicos de una población y sus condiciones de variación, buscando prevenir o compensar los riesgos que resultan de su existencia como entidad biológica.³

Dos años más tarde, en sus lecciones en el Collège de France de 1978 y 1979, Foucault retoma el concepto de “tecnologías de seguridad”. Pero en este caso aborda el tópico de la biopolítica en un marco teórico diferente que va más allá de su interés inicial por los procesos de disciplinamiento y regulación de los cuerpos. La biopolítica ahora también refiere a los procesos de subjetivación y formación del Estado. En el curso de las conferencias Foucault examina la “génesis de un saber político” (STP, 411) de dirección de seres humanos, desde la Grecia clásica y los períodos romanos, pasando por la razón de Estado y la ciencia de la policía, hasta las teorías liberales y neoliberales. La noción de gobierno, que Foucault utiliza en el “sentido más amplio del término” (HS, 240), es esencial para su trabajo. Si en la actualidad este término tiene un significado puramente político, Foucault puede mostrar que hasta bien entrado el siglo XVIII el problema del gobierno fue planteado en un contexto más general. El “Gobierno” no sólo fue abordado en tratados políticos sino también en textos filosóficos, religiosos, médicos y pedagógicos. Además del manejo del Estado o la administración, el gobierno también se ocupó de problemas de autocontrol, de guía para la familia y los niños, del manejo del hogar, de indicar el camino del alma, entre otras cuestiones.⁴

Al interior de su analítica del gobierno, la “biopolítica” ocupa un rol esencial. *Nacimiento de la biopolítica* (el título de la conferencia de 1979) se encuentra muy vinculado a la emergencia de las formas liberales de gobierno. Foucault concibe al liberalismo no como una teoría económica o una ideología política, sino como un arte específico de gobierno de seres humanos. El objeto de su crítica es la figura epistémica de población que se apoya en la economía política como forma principal de gobierno. El liberalismo presenta una racionalidad de gobierno que difiere tanto de los conceptos medievales de dominación como de la razón de Estado de la modernidad temprana: la idea de una naturaleza de la sociedad que constituye el fundamento y límite de la práctica de gobierno. Este concepto de naturaleza no se constituye como una idea tradicional o como un resto de los tiempos premodernos; marca en todo caso una ruptura histórica importante en la historia del pensamiento político. En la Edad Media, el buen gobierno era entendido como parte de un orden natural creado por la voluntad de Dios. La razón de Estado rompe con esta idea de naturaleza, que limitaba la acción política, y la incluía en un continuo cosmológico. Por el contrario, la razón de Estado propone la artificialidad del “Leviatán” —que genera la acusación de ateísmo—. Con los fisiócratas y la economía política, la naturaleza reaparece como un punto de referencia para la acción política. No obstante, ésta es una naturaleza diferente que no tiene nada que ver con un orden divino de la creación o con principios cosmológicos. En el centro de la reflexión liberal se encuentra una naturaleza hasta ahora desconocida, el resultado histórico de relaciones de vida y de producción transformadas radicalmente: la “segunda naturaleza” de la sociedad civil en desarrollo.⁵

La economía política, que emergió como forma de conocimiento diferenciado en el siglo XVIII, sustituyó a los principios moralistas y rígidos de la regulación económica mercantilista y cameralista con la idea de autorregulación espontánea del mercado sobre la base de precios “naturales”. Autores como Adam Smith, David Hume y Adam Ferguson tomaron como presupuesto la existencia de una naturaleza específica de las prácticas gubernamentales y que los gobiernos deben respetarla en sus operaciones. De este modo, las prácticas gubernamentales deben alinearse con las leyes de una naturaleza que ellas mismas han constituido. Por esta razón el principio de gobierno gira desde la congruencia externa a la regulación interna. Las coordinadas de acción gubernamental ya no son legitimidad o ilegitimidad, sino éxito o fracaso; la reflexión no se centra en el abuso o arrogancia del poder sino en la ignorancia que concierne a su uso.

De este modo, la economía política introduce por primera vez en el arte del gobierno la cuestión de la verdad y el principio de autolimitación. Como consecuencia, ya no es importante saber hasta qué punto el príncipe gobierna de acuerdo a leyes divinas, naturales o morales; por el contrario, resulta necesario investigar el “orden natural de las cosas” que define tanto los fundamentos como los límites de la acción gubernamental. El nuevo arte del gobierno, que se hizo evidente a mitad del siglo XVIII, ya no busca maximizar los poderes del Estado. Por el contrario, opera a través de un “gobierno económico” que analiza la acción de gobierno para determinar si es necesario y útil, o si es superfluo o incluso dañino. Pero esta transformación histórica no viene acompañada de una reducción del poder estatal. Paradójicamente, el recurso liberal a la naturaleza hace posible dejarla atrás o, más precisamente, dejar atrás un determinad

concepto de naturaleza que la concibe como eterna, sagrada o inmutable. Para los liberales, la naturaleza no es un ámbito autónomo en el que está prohibido intervenir por una cuestión de principio o imposibilidad. La naturaleza no es un sustrato material sobre el que se aplican las prácticas de gobierno, sino su correlato permanente. Es cierto que existe un límite "natural" a la intervención estatal, ya que el Estado debe tomar en cuenta la naturaleza de los hechos sociales. No obstante, esta línea divisoria no es una frontera negativa, porque es precisamente la "naturaleza" de la población la que abre una serie de posibilidades de intervención hasta el momento desconocidas. Estas intervenciones no adquieren la forma de interdicciones o regulaciones directas: el "laissez-faire", incitar y estimular, se hace más importante que dominar, prescribir y decretar.

En las lecciones de 1978 y 1979, Foucault concibe al "liberalismo como el marco general de la biopolítica" (NB, 40). Este abordaje del liberalismo señala un giro en relación con su obra precedente. El desplazamiento teórico proviene de una autocrítica a su análisis de la biopolítica como unidimensional y reduccionista, en el sentido en que se centra principalmente en la vida biológica y física de una población y en las políticas del cuerpo. La introducción de la noción de gobierno ayuda a ampliar el horizonte teórico, ya que vincula el interés en una "anatomía política del cuerpo humano" con la investigación de los procesos de subjetivación y formas de existencia morales o políticos. Desde esta perspectiva, la biopolítica representa una constelación particular y dinámica que caracteriza al gobierno liberal. Con el liberalismo, pero no antes, surge la cuestión de cómo deben ser gobernados los sujetos considerando que son tanto personas legales como seres vivos.⁶

Tecnologías de seguridad

Es en este contexto que la cuestión de la seguridad se agudiza. Foucault considera al establecimiento de "tecnologías", "dispositivos" (STP, 440) o "mecanismos de seguridad" (STP, 74; resp. 20, resp. 145) como un rasgo distintivo de las formas liberales de gobierno. En lo que sigue, me gustaría enfatizar algunos aspectos importantes de la relación entre libertad, seguridad y miedo que Foucault identifica como constitutivos del liberalismo.

Para comenzar, debe notarse que Foucault no basa su análisis en el presupuesto de que el liberalismo (al contrario de las formas de gobierno que le precedieron) busca incrementar la libertad de los individuos o expandir sus derechos. Según Foucault, la libertad no es ni una constante antropológica ni un universal histórico limitado o respetado por sociedades diferentes; la libertad no puede ser medida en términos cuantitativos sino que denota una relación social: "La libertad nunca es otra cosa [...] que una relación actual entre gobernantes y gobernados" (NB, 83; Lemke 2001).

Foucault cree que lo que caracteriza a las formas de gobierno liberales es que reemplazan una regulación externa por una producción interna. El liberalismo no se limita a ofrecer la simple garantía de libertades (libertad de mercado, de propiedad privada, de expresión, etcétera) que existen independientemente de la práctica gubernamental. Muy por el contrario: organiza las condiciones bajo las cuales los individuos pueden y deben ejercer estas libertades. En este sentido, la libertad no es la contraparte del gobierno liberal, sino su sesgo necesario; no es un recurso natural sino un producto creado artificialmente y un instrumento de prácticas gubernamentales. En síntesis: la libertad no es el derecho (negativo) de los individuos a enfrentarse con e

poder, sino el efecto positivo de la acción gubernamental. El gobierno liberal no expande los espacios de libertad, no se limita a respetar esta o aquella libertad: "consume libertad" (NB, 83s; Bannafous-Boucher 2001).

Pero en este punto las cosas empiezan a complicarse. En el propio proceso de producción de libertad, el liberalismo también pone en peligro la libertad que constituye. Es precisamente el "libre juego de fuerzas" al interior de las formas de gobierno liberales lo que amenaza a estas libertades y demanda nuevas intervenciones para "proteger" o "estabilizar" lo social. Foucault ilustra esta "paradoja" (NB, 84) con el ejemplo de la libertad de comercio. La libertad de comercio sólo puede ser establecida si se toma un conjunto de medidas preventivas destinadas a evitar las contra tendencias de monopolización y concentración que podrían resultar en una limitación de esa libertad:

La libertad de comercio es necesaria [...] pero ¿cómo podrá ejercérsela concretamente si no se controla, no se limita, no se organiza toda una serie de cosas, de medidas, de preven- ciones, etcétera, que eviten los efectos de la hegemonía de un país sobre los otros, una hegemonía cuyo efecto sería justa- mente limitar y restringir la libertad de comercio? (ibíd.).

En el corazón del liberalismo existe una relación proble- mática y paradójica entre la producción incesante de libertad y el peligro permanente de su destrucción. La libertad libe- ral presupone el establecimiento de limitaciones, controles, formas de coacción, etcétera. El problema del gobierno libe- ral es el de asegurar que la persecución de intereses indivi- duales o colectivos no ponga en peligro al interés general. De ello se sigue que la libertad liberal no puede ejercerse

sin límites, sino que debe ser regulada por un principio de cálculo: los dispositivos de seguridad son la otra cara y la condición de existencia del gobierno liberal. La extensión de procedimientos de control y la profundización de los meca- nismos de coacción son el contrapeso del establecimiento de nuevas libertades.⁷

Pero la relación liberal entre libertad y seguridad es toda- vía más compleja. El liberalismo no sólo produce libertades, que son puestas en peligro permanentemente (por sus pro- pias condiciones de producción) y requieren mecanismos de seguridad. Peligro e inseguridad (la amenaza del desem- pleo, la pobreza, la degradación social, etcétera) no son me- ramente consecuencias no deseadas o efectos secundarios negativos, sino condiciones esenciales y efectos positivos de la libertad liberal. En este sentido, el liberalismo nutre al peligro, lo somete a un cálculo económico, sopesando sus ventajas y sus costos. La seguridad nunca debe ser garan- tizada por el gobierno liberal porque ella y el peligro de la inseguridad son aspectos complementarios de la guberna- mentalidad liberal: "Vemos en todas partes esa estimulación del temor al peligro que en cierto modo es la condición, el correlato psicológico y cultural interno del liberalismo. No hay liberalismo sin cultura de peligro" (NB, 87). Este cultivo y estimulación del peligro apunta a una dimensión moral del gobierno liberal. Se espera que los individuos lidien con riesgos sociales e inseguridades, que las midan y las calcu- len, que tomen precauciones para sí mismos y sus familias. En esta perspectiva, es la acción emprendedora, el manejo racional del riesgo y la responsabilidad individual, lo que explica el éxito o el fracaso.⁸

En sus lecciones, Foucault también distingue analítica- mente entre las regulaciones legales, los mecanismos dis-

ciplinarlos y las tecnologías de seguridad (STP, 73-87). Esta distinción entre diferentes tecnologías de poder tiene así mismo una significación histórica y política. A principios de los años 70, Foucault diagnosticó un disciplinamiento creciente de la sociedad. En sus lecciones sobre la gubernamentalidad, sin embargo, Foucault toma una posición diferente. Allí sostiene que en la "economía general del poder" el predominio se ha desplazado hacia los mecanismos de seguridad. Desde esta perspectiva, en la actualidad vivimos no solamente en un Estado legal o en una sociedad disciplinaria, sino en una "sociedad de seguridad" en la que tanto los procedimientos legales y disciplinarios como las tecnologías han sido colonizados cada vez más por los dispositivos de seguridad (STP, 25).⁹

Este diagnóstico fue inspirado parcialmente por los acontecimientos políticos del momento. Las lecciones que Foucault impartió en 1978 y 1979 tuvieron lugar en el punto álgido de la violencia de izquierdas en Europa. Las reacciones de los diversos Estados nacionales frente al llamado terrorismo, la suspensión de los derechos civiles y el establecimiento de un dispositivo de control y supervisión pueden ser vistos como una confirmación involuntaria de sus tesis sobre el predominio político de los mecanismos de seguridad. Foucault observó una relativa devaluación de las formas legales de regulación y el desarrollo progresivo de un régimen de seguridad autoritario que operó en contra y por fuera del alcance de códigos y prescripciones legales. El objetivo del gobierno político es—según Foucault—la puesta en escena de un "juego de miedo" (Foucault 1994b, 367), para dejar en claro que el arsenal legal no es suficiente para proteger a la población de manera eficiente frente a peligros existenciales. Foucault advierte que la base de la política de

seguridad no es el contrato social sino un "pacto de seguridad" (Foucault 1994c, 390) entre el Estado y la población que transgrede explícitamente los límites definidos legalmente para la intervención estatal.

En este contexto, Foucault declaró que "el miedo al miedo [...] es una de las precondiciones del trabajo de un estado de seguridad" (Macey 1993, 396). Sostuvo además que el "abuso" de las leyes, o la "violación" de los derechos por parte del Estado, no son casos excepcionales ni pueden reducirse a la diferencia entre lo ideal y la realidad; muy por el contrario, son el fundamento y garantía de la existencia continuada y "normal" del Estado legal. Desde esta perspectiva, las incertidumbres legales y las amenazas constituyen un nivel de miedo permanente. De este modo, el "Estado de miedo" ("État de peur") es, según Foucault, la otra cara de Estado legal (Foucault 1994d, 139s).

El gobierno del miedo

La explicación que da Foucault sobre la relación íntima entre el gobierno liberal, el imperio de la ley y la proliferación del miedo ya tiene treinta años, pero todavía parece ser útil para analizar las transformaciones políticas y sociales contemporáneas. Por un lado, la proliferación e implementación de formas neoliberales de gobierno ha contribuido a la producción de inseguridad y al cultivo del miedo de formas que van mucho más allá del nivel que Foucault observó durante su vida. Por otro lado, la relevancia del análisis foucaultiano queda demostrada por las reacciones políticas frente a los ataques terroristas a partir del 11 de septiembre. Esto incluye la suspensión de derechos básicos en nombre de una garantía general de seguridad y también la reducción de la política a medidas policiales y acciones militares.

Más concretamente, el concepto de tecnologías de seguridad presenta una herramienta de análisis fructífero para las investigaciones empíricas y de teoría social. En primer lugar, la idea de mecanismos de seguridad pone énfasis en que el funcionamiento de una economía capitalista requiere un marco político y legal que no sólo ofrece los medios de infraestructura para el intercambio de mercado, sino que también emplea mecanismos para regular, compensar o minimizar las inseguridades sociales, o riesgos como accidentes, desempleo, enfermedad, etcétera. Esto implica que la separación que suele hacerse entre economía y política, capital global y Estado-nación es engañosa, ya que es incapaz de dar cuenta de su interacción compleja y dinámica. A diferencia del poder de la economía, el concepto de dispositivos de seguridad vuelve visible al análisis la “economía del poder” (NB, 86) y corrige de este modo el diagnóstico del neoliberalismo como expansión de la economía en la política, postura crítica que a menudo da por sentada la separación liberal entre estado y mercado, en lugar de considerarla como una “forma de esquematización propia de una tecnología de gobierno determinada” (NB, 361).¹⁰

En segundo lugar, Foucault toma una cierta distancia crítica de la tradición de la teoría política, iniciada por Thomas Hobbes, que afirma que la seguridad es la precondición o la base de la libertad. Esta concepción externa y dualista de la libertad y la seguridad, característica del discurso jurídico, es problematizada por Foucault. Para él, la seguridad es un concepto no jurídico que no puede ser reducido a un Estado autoritario o al imperio de la ley, sino que refiere a la vida social. Se basa en datos estadísticos, cálculos de riesgo, rutinas sociales, etcétera. “Liberalismo, el juego [...] significa esencial y fundamentalmente hacer de tal suerte que la realidad

se desarrolle y marche, siga su curso de acuerdo con las leyes, los principios y los mecanismos que le son propios” (STP, 70). No existe un conflicto normativo entre seguridad y libertad; en realidad, la libertad es algo que puede ser calculado y planificado. Foucault no piensa a la seguridad y la libertad como principios opuestos, sino como partes constitutivas de la gubernamentalidad liberal, elementos ambos de una sola tecnología de gobierno (Dermirovi 2008).

En consecuencia, Foucault deja en claro que la relación entre libertad liberal y mecanismos de seguridad es más compleja que una simple relación de complemento, compensación o corrección. Fugacidad, inestabilidad e incertidumbre son ingredientes elementales del gobierno liberal, donde libertad y miedo se vinculan entre sí. La perspectiva contemporánea de un yo emprendedor promete un conjunto de opciones y oportunidades para consumir, pero también necesita del cálculo permanente y de la estimación de riesgos, estableciendo así un miedo al fracaso permanente (Bröckling 2007). Como advierten Michel Hardt y Antonio Negri, las sociedades contemporáneas producen “formas de deseo y placer que están íntimamente entretnejidos con el temor” (Hardt y Negri 2002, 297). El miedo cumple una función importante en el gobierno neoliberal. La amenaza constante del desempleo y la pobreza, de la ansiedad sobre el futuro, induce a la planificación y la prudencia. El miedo no sólo estimula una conciencia de riesgos económicos e incertidumbres que acompañan al emprendimiento empresarial socialmente esperado; también es un medio importante de medicalización y genitización de la sociedad (Have 2004; Conrad 2007). Transforma a los individuos saludables en gente enferma carente de síntomas, que se espera tome medidas preventivas, y que asista regularmente a

chequeos médicos para supervisar y controlar sus riesgos corporales. En este caso, el miedo cumple un papel decisivo en el cultivo de un sentimiento de susceptibilidad y vulnerabilidad (Peterson y Wilkinson 2008). En el contexto de un gobierno neoliberal, el miedo es la base y el motivo de la constitución de un yo responsable, confiable y racional. Tiene un aspecto civilizatorio: los bárbaros no tienen miedo —por eso son tan peligrosos—.

Esto nos conduce a otro aspecto: el miedo tiene además una función importante en un proceso de segregación. Distingue a la sociedad en grupos homogéneos, en comunidades sociales, étnicas, religiosas o económicas de iguales gobernadas bajo el presupuesto de la no peligrosidad (Legnaro 2000, 2007). Aquí entra en juego la diferencia entre individuos peligrosos y en peligro —una línea de demarcación que se materializa espacialmente en comunidades cerradas y en villas miseria, pero que también se hace presente en programas de vigilancia comunitaria—. Es importante analizar este círculo dinámico de producción, regulación y explotación del miedo. El gobierno de poblaciones e individuos opera mediante “tecnologías de miedo” (Massumi 1993) que presentan a la sociedad como una “comunidad expuesta” promoviendo de este modo un retiro individual a la privacidad. Sobrellevar el miedo deviene un problema de psicología individual o una cuestión médica, mientras que las condiciones materiales y los objetivos estratégicos de producción del mismo permanecen invisibles (Davis 1998, Holert 2001).

También es necesario investigar las normas contradictorias que caracterizan al gobierno neoliberal de la inseguridad. Mientras que los individuos son interpelados como sujetos prudentes y cuidadosos que eligen un estilo de vida responsable y racional, es decir, que minimiza los riesgos,

por otro lado son incitados a la acción emprendedora porque el arriesgarse es transformado en una virtud pública. Pat O'Malley (2000) ha ofrecido un diagnóstico de la hibridez de un “prudencialismo del emprendimiento”:

El sujeto prudente del neoliberalismo debe practicar y sostener su autoridad compliendo información, material y prácticas en una estrategia personalizada que identifica y minimiza su exposición al daño. Un riesgo de este tipo es asociado a menudo, y tal vez cada vez más, con el acceso a tecnologías estadísticas o de actuario y al consejo experto que vuelve mensurable el cálculo (probabilístico) de los daños futuros [...]. Los sujetos emprendedores son imaginados como innovadores que se “reinventan” a sí mismos y a su ambiente. Aquí aparecen como *emprendedores*, no como *consumidores* prudentes de riesgo [...]. Para el sujeto entendido como emprendedor, el futuro a ser gobernado también debe continuar siendo incierto, como condición de una forma específica pero vital de libertad liberal (ibíd., 465).¹¹

Existe una tercera razón para retomar la noción de tecnologías de seguridad con propósitos analíticos y críticos. Los mecanismos de seguridad no pueden reducirse a instrumentos o formas de regulación de un “Estado de seguridad” que lleva a cabo un control y una supervisión verticalistas. Estos mecanismos atraviesan la diferencia entre Estado y sociedad, o la distinción entre lo público y lo privado. Si bien es cierto que la seguridad es producida cada vez más por actores privados y cada vez menos por agencias estatales, sería equivocado confrontar simplemente a los mecanismos de la seguridad estatal, por un lado, y a los mecanismos de la sociedad civil y la economía capitalista, por otro. Lo que

observamos es una pluralización y mercantilización de los mecanismos de seguridad que se disocian cada vez más del monopolio estatal de la violencia –sin limitar o reducir las tecnologías centralizadas de supervisión y control (Legnaro 2000; Wacquant 2008)¹²-. Muy por el contrario: los sistemas colectivos de seguridad y los mecanismos de control dirigidos por el Estado están adquiriendo mayor relevancia, al punto que los individuos ya no viven según unas biografías de trabajo estables, o tienen que trabajar en condiciones precarias, pues se espera de ellos que actúen de modo emprendedor y los riesgos del fracaso profesional se les atribuyen principalmente a ellos. La “privatización” de la producción de seguridad no lleva de ningún modo a una caída de las competencias reguladoras y directivas del Estado; en realidad, debe entenderse como un proceso de reorganización y de reestructuración de las tecnologías de gobierno.

Más aun, debe advertirse una inversión de la relación tradicional entre el Estado y el ciudadano. En especial luego del 11 de septiembre, mediante la apelación a la seguridad como un “súper derecho”, los derechos básicos ya no son concebidos como derechos de defensa frente al Estado, sino que ahora permiten a este último intervenir en ámbitos que anteriormente eran considerados esferas privadas. Los gobiernos en muchos países han establecido nuevas tecnologías y bases de datos que en ocasiones operan por fuera de los marcos legales establecidos y de los procesos jurídicos. Por ejemplo, el gobierno de Estados Unidos ha reunido los registros telefónicos y de correo electrónico de millones de empresas y hogares, violando así los derechos legales y las leyes federales. Este manejo del riesgo precautorio o “hiperprevención” (Frankenberg 2006, 61) por parte de las autoridades estatales ha creado asimismo espacios que están

exceptuados de los procedimientos legales ordinarios. Esto ha resultado en el uso de la tortura como medio en la denominada “guerra contra el terrorismo” y en la detención por tiempo indeterminado de prisioneros en cárceles alrededor del mundo. Solamente en Guantánamo, cerca de 300 prisioneros no han sido nunca acusados de crimen alguno y no tienen derecho a cuestionar su encarcelamiento (Nadesan 2008, 202-203; Chappell 2006).

La extensión de los dispositivos de seguridad del Estado por fuera o más allá de las regulaciones legales y del derecho internacional se complementa con otra tendencia que parece contradecirla: la extensión del principio de mercado al monopolio de la violencia en forma de agencias de seguridad privadas y proveedores de servicios. Esta tendencia conduce a una nueva combinación entre sociedad de clases y sociedad del riesgo, en la que la seguridad tiene un precio. La garantía de la seguridad ya no es igualmente válida para todos, sino que está sujeta a un cálculo económico. Las empresas privadas ofrecen seguridad como un servicio, y el diagnóstico y minimización de riesgos socialmente producidos es en sí mismo un negocio rentable (Legnaro 1997, Singer 2007, Monahan 2009).

Sin embargo, la industria de la seguridad no puede ser reducida a las actividades destinadas a eliminar o minimizar las inseguridades “no deseadas”. No sólo incluye a los contratistas de seguridad privada, a la industria de armamentos, a las compañías de seguros y a quienes desarrollan programas antivírus, sino que también abarca a proveedores y agencias cuyo foco está puesto en las formas de deseo provistas por experiencias del yo “peligrosas” o por actividades de recreación “riesgosas”. Más allá de la experiencia estética de la inseguridad controlada, existe también

interés en el cálculo del riesgo que se disfruta como libertad y vacaciones extremas, alpinismo, experiencias con drogas, etcétera. Como advierte Tom Holert, las consecuencias y las precondiciones de esos experimentos con la inseguridad ofrecen empleo a doctores, psicólogos, talleres de reparación de autos y agencias especializadas en la liberación de rehénnes (Holert 2004; Heinzelmann y Weinhart 2003).

Finalmente, la idea de tecnologías de seguridad es útil como forma de detectar transformaciones y desplazamientos históricos en la manera de conceptualizar y organizar la seguridad.¹³ Puede advertirse un desplazamiento que parte desde evitar el riesgo de manera defensiva, o como compensación retroactiva de los riesgos sociales, hacia la prevención de los peligros y un manejo activo de las tasas de incidencia de eventos (no deseados). En cada vez más ámbitos de lo social puede apreciarse un diagnóstico general del riesgo que está desconectado de los peligros determinados concretamente y delimitados temporalmente. Estas “estrategias preventivas” evocan un estado de excepción permanente, no son una institución provisional y limitada, sino que constituyen un cambio social constante y sin barreras (Cooper 2006; Dillon 2007).

Existen dos estrategias paralelas al interior de esta transformación política. Parecen excluirse entre sí pero de hecho se complementan. Por un lado, el control se desplaza desde personas concretas a la supervisión de espacios y estructuras abstractas de autoridad. En el centro de esta estrategia encontramos no sólo individuos o grupos, sino también contextos de situación y acciones posibles. Las tecnologías de control ya no operan con categorías morales como culpa o responsabilidad, sino que aspiran a un manejo económico-racional de corrientes de movilidad e información por

medio de la regulación de funciones operativas y esquemas de admisión (Castel 1991, Krasmann 2003).

Por otro lado, también puede detectarse una re-moralización de los discursos políticos y sociales que hace surgir nuevas formas de responsabilidad individual y colectiva sobre comportamientos “peligrosos” o “riesgosos”. Además, la re-moralización juega un rol central en la justificación de intervenciones políticas, militares o sociales estableciendo distinciones entre el bien y el mal o entre amigos y enemigos. Puede pensarse en la retórica cargada de religiosidad de George Bush, que evoca una lucha entre el bien y el mal (Hochschild 2003).

Estos argumentos ofrecen algunos puntos de vista sobre la manera en que puede utilizarse el concepto foucaultiano de “tecnologías de seguridad”. He indicado el modo en que este instrumento analítico puede ser usado para investigar críticamente la tríada de libertad, miedo y seguridad que caracteriza al gobierno neoliberal. En lo que resta de este artículo, me gustaría vincular estas consideraciones sobre la seguridad con algunas consideraciones generales sobre la crítica. Por cierto, las lecciones de Foucault sobre gubernamentalidad liberal y neoliberal no sólo fueron contempladas a lo que podría denominarse la primera guerra contra el terrorismo. En 1978, Foucault presentó un trabajo a la Sociedad Francesa de Filosofía bajo el título de “¿Qué es crítica?”. Este texto señaló el comienzo de un interés en la relación entre Kant, la ilustración y la crítica que durará hasta su muerte. Me centraré solamente en un aspecto de abordaje que hace Foucault de la crítica: la idea de que ésta se materializa en un “discurso valeroso” (*fearless speech*) por parte de un individuo o grupo que está dispuesto a exponer su propio estatuto ontológico.¹⁴

La crítica como una empresa peligrosa

En su lección “¿Qué es la crítica?”, así como en varios otros textos, Foucault subraya que la actividad crítica incluye el riesgo de caer fuera de las normas establecidas de reconocimiento.¹⁵ El proyecto de la crítica implica una “desubjetivación del sujeto” (QEG, 50). Busca hacer visibles los límites “de aquello que somos” (QEI, 351) para transgredirlos. El objetivo de la crítica es el de cuestionar “el gobierno de la individualización” (SyP, 244), afirmando el “derecho a ser diferente” (ibíd.), y rechazar al mismo tiempo todas las estrategias diseñadas para aislar y separar a los individuos de la “vida en comunidad” (ibíd.). De su énfasis en la “desubjetivación” se sigue que Foucault no está interesado en cómo actúan los individuos y los sujetos colectivos de acuerdo a normas establecidas y en la forma en que pueden ser llevados a resistir sobre la base de ideas y convicciones compartidas. Muy por el contrario, quiere contribuir a la constitución de nuevas subjetividades y a normas alternativas que ofrezcan más espacio para la autonomía y para la autoformación ética:

Pero el problema justamente es saber si, en efecto, es en el interior de un “nosotros” donde conviene colocarse para hacer valer los principios que se reconocen y los valores que se aceptan, o si no es preciso, elaborando la cuestión, hacer posible la formación futura de un “nosotros”. El asunto es que no me parece que el “nosotros” deba ser previo a la cuestión; no puede ser sino el resultado —y el resultado necesariamente provisional— de la cuestión tal como se plantea en los términos nuevos en que ésta se formula (Foucault 1999, 356).¹⁶

El cuestionamiento de normas establecidas y el llamado hacia nuevas subjetividades implica la voluntad de exponerse como sujeto. Requiere suspender y socavar el propio estatuto ontológico para involucrarse en un proceso de distanciamiento de sí mismo y de autocuestionamiento. Como ha señalado Judith Butler en su comentario sobre la lección de Foucault, el sujeto es obligado a formarse a sí mismo, pero debe hacerlo

en formas que ya están más o menos operando y en proceso. [...] Pero si esa formación de sí se hace en desobediencia a los principios de acuerdo con los cuales una se forma, entonces la virtud se convierte en la práctica por la cual el yo se forma a sí mismo en desujeción, lo que quiere decir que arriesga su deformación como sujeto (Butler 2006).¹⁷

En contraste con el concepto jurídico de crítica, que se caracteriza por la universalidad y la necesidad, crítica como *ethos*, como el trabajo de autoformación de un sujeto ético, está marcada por la singularidad y por la fuerza de voluntad. Para Foucault, la crítica es “una elección voluntaria efectuada por algunos, así como una manera de obrar y de conducirse que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como una tarea (QEI, 309). Esta idea de actividad crítica como relación de pertenencia y como misión se acerca a la noción de comunidad presentada por el filósofo italiano Roberto Esposito. Para Esposito, el problema central de la teoría política y social resulta de concebir a la comunidad como una identidad o propiedad. Contrariamente a esta línea de interpretación, nos recuerda el origen etimológico de la palabra *communitas* como *cum minus*. El término latino

minus significa carga, obligación o deber. En esta lectura, la comunidad no se define por una esencia o propiedad, sino que se realiza mediante obligaciones y deberes compartidos. No es un territorio o una conquista adquirida en el pasado y que debe ser defendida, sino que representa una promesa futura: una preocupación y un pedido. Una comunidad no es una identidad dada o un colectivo auténtico, puesto que no existe fundación o principio que garantice identidad o autenticidad. La comunidad en este sentido existe solamente en la disputa sobre lo común (aquello que todavía no existe, lo que aún debe ser producido), no como una sustancia sino como proceso, no como fundación sino como proyecto (Esposito 2003).

Si la actividad crítica podría ser parte de la construcción de la comunidad, asistiendo a la invención de nuevas formas culturales y de estilos de vida, la *immunitas* busca defender una identidad establecida y definir los bordes que separan a la comunidad de los extranjeros. *Immunitas*, que quiere decir literalmente ausencia de deberes, obligaciones y cargas, descansa sobre estrategias de defensa y seguridad. Es una actividad minimizadora de riesgos que se caracteriza por la reducción de la crítica a un procedimiento jurídico y a un sistema de códigos, regulando la pertenencia apropiada y el acceso legítimo. Como resultado, la comunidad es defendida contra los extranjeros –por ende, justamente contra aquello que funda la comunidad como identidad siempre inestable y fluctuante (Esposito 2002).¹⁸

Entendida de este modo, la desubjetivación no es un procedimiento negativo o un simple medio para lograr un fin remoto. Representa en realidad una parte integral y un signo visible de la autoformación ética que se caracteriza por una simetría particular entre medios y fines. Como afirma-

ra Foucault en relación con el movimiento Solidarnoc en Polonia a principios de la década del 80, “la gente no sólo ha peleado por la libertad, la democracia y el ejercicio de derechos básicos, sino que lo ha hecho ejerciendo derechos libertad y democracia” (Foucault 2000b, 465).

Para concluir, entiendo que la lección que puede aprenderse del compromiso de Foucault con la tríada liberal de libertad, seguridad y miedo es la siguiente: no es suficiente exponer los riesgos de la idea liberal de seguridad que opera produciendo segregación social y ansiedad. Es necesario ir un paso más allá, inventar una forma de seguridad que permita la diferencia y la autonomía sin crear miedo. Ir tras este objetivo será sin dudas una empresa riesgosa; pero puede esperarse que establezca límites al imperativo peligroso de la anticipación preventiva, de la prevención y la predicción que sueña con controlar el futuro prometiendo “felicidad para una vida a la que no le ocurre nada” (Castro 1991, 289).

Traducción del inglés de Diego Rosset

Notas

- 1 La historia de la entrevista y del gran interés de Foucault por la estructura del sistema de seguridad social es analizada por Frédéric Lebaron (2001).
- 2 La noción de biopolítica apareció por primera vez en la obra de Foucault en una lección que impartió en 1974 (Foucault 1999, 366).
- 3 Las tecnologías disciplinarias y de seguridad difieren no sólo en sus objetivos e instrumentos y en la fecha de su aparición histórica, sino también en su localización institucional. Las disciplinas se desarrollaron al interior de instituciones individuales como el ejército, las prisiones, las escuelas y los hospitales, mientras que

- Estado organizó y centralizó la regulación de la población desde el siglo XVIII en adelante. En este contexto, se recolectaron los datos demográficos en la población y se llevaron a cabo la tabulación de la riqueza, las investigaciones estadísticas sobre expectativa de vida promedio y las tasas de enfermedad y de muerte. De este modo, es posible distinguir "dos series: la serie cuerpo-organismo-disciplina, y la población-procesos biológicos-mecanismos reguladores-Estado" (DS, 226).
- 4 Véase SYP, 253 s.
 - 5 Véase STP.
 - 6 Véase NB, 359. Este desplazamiento teórico trae aparejado cambios en su descripción del liberalismo durante el mismo período. Michel Senellart muestra que en el texto que escribió en 1977 Foucault aún concebía al liberalismo de un modo bastante tradicional, como "el modelo del liberalismo-legalismo: libertad-ley" (Senellart 2004, 55). En las lecciones sobre gubernamentalidad liberal, sólo dos años más tarde, Foucault ya no analiza al liberalismo en términos jurídicos, sino que toma a la economía política como el principio guía (Senellart 2004).
 - 7 Véase Opitz 2008.
 - 8 Véase Ewald 1996, 51-57.
 - 9 En una entrevista de 1978, publicada bajo el título de "La crisis de la sociedad disciplinaria", Foucault explicaba que parece ser "obvio que debemos despedirnos de la sociedad disciplinaria tal y como existe en la actualidad" (Foucault 1994a, 5339).
 - 10 Véase Lemke, Krasmann y Bröckling 2000, y Lemke 2002.
 - 11 Las cursivas son del original.
 - 12 Véase además Weldes et al. 1999.
 - 13 Para una historia de la idea de miedo en la filosofía política véase Robin 2004.
 - 14 Para una versión extendida de mi argumento, véase Lemke 2008.
 - 15 Foucault alude al lema de la Ilustración según Kant: *Aude sapere*, que significa "atreverse a saber" o "tener el coraje, la audacia, de saber". Véase QEI, 338. Véanse también las lecciones de Foucault sobre el "discurso valeroso" (*fearless speech*), donde se insiste en que la actividad de aquel que dice la verdad en los antiguos (*el parrhesiasta*) está asociada con el coraje frente al peligro: "Parrhesia, por lo tanto, se vincula con el coraje para decir la verdad a pesar del peligro" (Foucault 2001, 18). Esto se relaciona íntimamente—según Foucault— con "las raíces de aquello que podemos denominar la tradición 'crítica' en occidente" (*ibid.*, 170).

- 16 Véase también Foucault SYP, 246.
- 17 Véase también Saar 2007.
- 18 Véase además Esposito 2004 y Celikates 2008.

Referencias

- Bonnafous-Boucher, Maria. 2001. *Un libéralisme sans liberté. Du terme "libéralisme" dans la pensée de Michel Foucault*. Paris: L'Harmattan.
- Bröckling, Ulrich. 2007. *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith. 2006. "¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault". En *Brunnaria*, 7 (acceso: 8 de agosto de 2009). www.brunnaria.net/textos/Brunnaria7/orjudithbutler.htm/
- Castel, Robert. 1991. "From Dangerouness to Risk". En *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, eds. G. Burchell, C. Gordon, y P. Miller, 281-298. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Celikates, Robn. 2008. "Communitas-Immunitas-Bios: Zu Roberto Espositos Politik der Gemeinschaft". En *Politik der Gemeinschaft. Zur Konstitution des Politischen in der Gegenwart*, eds. J. Bockelmann y C. Morgenroth, 49-67. Bielefeld: Transcript.
- Chappell, Ben. 2006. "Rehearsals of the Sovereign. States of Exception and Threat Governmentality". *Cultural Dynamics*, 18 (3): 313-334.
- Conrad, Peter. 2007. *The Medicalization of Society. On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Cooper, Melinda. 2006. "Pre-empting Emergence. The Biological Turn in the War on Terror". *Theory, Culture & Society*, 23(4): 113-135.
- Davis, Mike. 1998. *Ecology of Fear*. Nueva York: Vintage.
- Demirovi, Alex. 2008. "Liberal Freiheit und das Sicherheitsdispositiv. Der Beitrag von Michel Foucault. Gouvernmentalität und Sicher-

- heit". En *Zeitdiagnostische Beiträge im Anschluss an Foucault*, eds. P. Purtschert, K. Meyer, y Y. Winter, 229-250. Bielefeld: Transcript.
- Dillon, Michael. 2007. "Governing Terror: the State of Emergence of Biopolitical Emergence". *International Political Sociology*, 1: 7-28.
- Esposito, Roberto. 2003. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- , 2005. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- , 2006. *Bios: biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ewald, François. 1996. *Histoire de l'État providence*. Paris: Grasset.
- Foucault, Michel. 1994a. "La société disciplinaire en crise". En *Dis et écrivis III*, 532-534. Paris: Gallimard.
- , 1994b. "Désormais, la sécurité est au-dessus des lois". En *Dis et écrivis III*, 366-368. Paris: Gallimard.
- , 1994c. "Lettre à quelque leaders de la gauche". En *Dis et écrivis III*, 388-390. Paris: Gallimard.
- , 1994d. "Préface" (To Debarb/Henning. 1977. *Les juges kaki*, Paris). En *Dis et écrivis III*, 138-140. Paris: Gallimard.
- , 1999. "Nacimiento de la medicina social". En *Estrategias de poder*, 363-384. Barcelona: Paidós.
- , 2000a. "The Risks of Security". En *Power. Essential Works of Michel Foucault*, 365-381. Nueva York: The New Press.
- , 2000b. "The Moral and Social Experience of the Poles Can No Longer Be Obliterated". En *Power. Essential Works of Michel Foucault*, 465-473. Nueva York: The New Press.
- , 2001. *Fearless Speech*, ed. J. Pearson. Nueva York: Semiotexte.
- Frankenberg, Günter. 2006. "Nochmals: Angst im Rechtsstaat". *WestEnd*, 3 (2): 55-63.
- Hardt, Michael, y Antonio Negri. 2002. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Have, Henkjen. 2004. "Geneticization: The Sociocultural Impact of Gentechnology". En *Genetics and Ethics: An Interdisciplinary Study*, ed. G. Magill, 80-100. Saint Louis: Saint Louis UP.
- Heinzelmann, Markus, y Martina Weinhardt, eds. 2003. *Auf eigene Gefahr*. Frankfurt/Main: Schirn Kunsthalle.
- Hochschild, Arlie Russell. 2003. "Bush Hijacks American Fear". En *Entstaatlichung und Soziale Sicherheit: Verhandlungen des 31. Kongress-*

- ses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Leipzig 2002*, Vol. 1, J. Allmendinger, 110-113. Opladen: Leske + Budrich.
- Holert, Tom. 2001. "Angst essen Seele auf". *Jungle World*, 31 de oct de 2001, 24-25.
- , 2004. "Sicherheit". En *Glossar der Gegenwart*, eds. U.Bröckling, S. Krasmann, y T. Lemke, 244-250. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Krasmann, Susanne. 2003. *Die Kriminalität der Gesellschaft*. Zur *Gouvernementalität der Gegenwart*. Konstanz: UVK.
- Lebaron, Frédéric. 2001. "De la critique de l'économie à l'action syndicale". En *L'Infréquentable Michel Foucault*, ed. Didier Eribon 157-167. Paris: Epel.
- Legnaro, Aldo. 1997. "Konturen der Sicherheitsgesellschaft: Eine politische Skizze". *Leviathan*, 25: 271-284.
- , 2000. "Aus der neuen Welt: Freiheit, Furcht und Strafe Trias der Regulation". *Leviathan*, 28: 202-220.
- Lemke, Thomas. 2001. "'Freiheit ist die Garantie der Freiheit' - Michel Foucault und die Menschenrechte". *Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik*, 40 (3): 270-276.
- , 2002. "Foucault, Governmentality, and Critique". *Reithinking Marxism*, 14 (3): 49-64.
- , 2008. "Genealogy and Critique. Michel Foucault's Contribution to Contemporary Critical Theory". Manuscript.
- Lemke, Thomas, Susanne Krasmann, y Ulrich Bröckling. 2000. "Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien Eine Einleitung". En *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien Ökonomisierung des Sozialen*, eds. U. Bröckling, S. Krasmann y Lemke, 7-40. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Macey, David. 1993. *The Lives of Michel Foucault*. Londres: Hutchinson.
- Massumi, Brian. 1993. "Everywhere You Want to Be: Introduction Fear". En *The Politics of Everyday Fear*, ed. B. Massumi, 3-57. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Monahan, Torin. 2009. "Situational Awareness of the Security Industry". En *Security and Everyday Life*, eds. W.de Lint y V. Bajc. Londres/Nueva York: Routledge.
- Nadesan, Majja Holmer. 2008. *Governmentality, Biopower, and Evi-*

- Life*. Londres/Nueva York: Routledge.
- O'Malley, Pat. 2000. "Uncertain Subjects: Risks, Liberalism and Contract". *Economy and Society*, 29: 460-484.
- Opitz, Sven. 2008. "Zwischen Sicherheitsdispositiven und Security: Zur Analytik illiberaler Gouvernementalität". En *Gouvernementalität und Sicherheit. Zeitdiagnostische Beiträge im Anschluss an Foucault*, eds. P. Purtschert, K. Meyer, 201-228.
- Petersen, Alan, y Ian Wilkinson, eds. 2008. *Health, Risk and Vulnerability*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Robin, Corey. 2004. *Fear: The History of a Political Idea*. Oxford: Oxford University Press.
- Saar, Martin. 2007. *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt/Main y Nueva York: Campus.
- Senellart, Michel. 2004. "La question du libéralisme". *Le Magazine Littéraire*, 435: 55-56.
- Singer, Peter Warren. 2007. *Corporate Warriors: The Rise of the Privatized Military Industry*. Nueva York: Cornell University Press.
- Wacquant, Loïc. 2008. "Ordering Insecurity: Social Polarization and the Punitive Upsurge". *Radical Philosophy Review*, 11 (1): 9-27.
- Weldes, Jutta, Mark Laffey, Hugh Gusterson y Raymond Duvall, eds. 1999. *Cultures of Insecurity: States, Communities, and the Production of Danger*. Minneapolis/Londres: University of Minnesota Press.

La cuarta edad de la seguridad

Frédéric Gros

Quisiera hablarles de lo que llamo "las cuatro edades de la seguridad". Esta reconstrucción de cuatro grandes edades de la seguridad que hoy les presento está en profunda deuda con la obra de Michel Foucault. Y adelanto que será a propósito de la cuarta edad de la seguridad que abordaré la idea de la biopolítica.

Esas cuatro edades de la seguridad, tal como las entiendo, no remiten a prácticas sociales o políticas, ni a representaciones y tampoco a mentalidades. Se trata de cuatro grandes problematizaciones históricas de la seguridad que fueron señaladas por Foucault pero que nunca desarrolló completamente. Por lo demás, los conceptos mismos de "seguridad" y de "biopolítica" nunca fueron objeto, por parte de Foucault, de una elaboración conceptual profunda. El esquema que yo propongo no es definitivo; constituye un conjunto de hipótesis más que una tesis. Se trata de la descripción de cuatro conjuntos homogéneos y relativamente sistemáticos de enunciados que han tenido importantes efectos de realidad política y ética. Lo que describo son modos de problematización.

La primera edad

La primera edad de la seguridad la llamaría edad espiritual. Corresponde al primer sentido que tomó en Occidente el término "seguridad". La palabra "seguridad" proviene del latín "securitas" que se descompone en "sine curae", es decir: sin perturbación, sin cuidado. El equivalente griego es "ataraxia", que también quiere decir sin inquietud, sin agitación. La seguridad designa, en su primera problematización, el estado mental del sabio que, a través de ejercicios espirituales apropiados, ha alcanzado una serenidad definitiva. La seguridad no tiene entonces en absoluto un sentido político sino espiritual. Podemos referirnos en este punto a un extracto de *Las caritas a Lucilio* de Séneca. Séneca escribe: "securitas proprium bonum sapientis est", la seguridad es el bien propio del sabio. En relación con este primer sentido de la seguridad se pueden hacer algunas consideraciones. Se puede notar que es esencialmente en 1982, en su curso en el Collège de France *La hermenéutica del sujeto*, cuando Foucault describe ese estado de serenidad mental así como también las técnicas de sí que permiten llegar a dicho estado, privilegiando fuertemente la sabiduría estoica. En efecto, hay que notar que es sólo en la filosofía helenística y romana donde la seguridad es pensada como constituyendo el fin de la vida filosófica. En la filosofía clásica de Platón o Aristóteles, el término *ataraxia* está pocas veces presente. Por el contrario, en el caso de los escépticos, los estoicos, los epicúreos y los cínicos, la idea de *ataraxia* es capital, puesto que lo que va a definir su empresa filosófica es la búsqueda y la obtención de esa seguridad. La filosofía es una empresa de seguridad en el sentido de que ella promete la obtención de ese estado mental. Lo que va a variar entre las diversas escuelas será tanto el conjunto de medios o técnicas pro-

puestos para alcanzarlo como la calidad misma de ese estado mental. Al respecto, sólo daré unas breves indicaciones. La *ataraxia*, en el caso de los escépticos, depende de una conversión mental llamada "epokhè" por la cual renuncio a todo juicio de verdad a propósito de todo cuanto me ocurre. Se alcanza, con tal conversión, una seguridad mental que es una serenidad hecha de desapego e indiferencia. Al abandonar la búsqueda ilusoria de descubrir una verdad definitiva, tengo la experiencia de una igualdad de alma que me permite permanecer siempre en calma en medio de los eventos. En el caso de los epicúreos, la *ataraxia* se constituye como el aporte de seguridad al placer simple de existir. Se trata, a través de prácticas regulares de meditación sobre los dioses, de conversaciones entre amigos, de lentas ingestas ruminantes de preceptos filosóficos elementales y de rememoración activa de momentos de alegría, de cristalizar la felicidad pura de existir, de hacer de ella un sentimiento siempre a la disposición. En los estoicos, la *ataraxia* o *securitas* depende de una larga serie de ejercicios, de ascesis, de pruebas muy regulares y codificadas que Foucault estudió perfectamente (por ejemplo: la selección de las representaciones, la meditación de la muerte, el examen matutino y de la noche). Se trata entonces de alcanzar un dominio perfecto de sí mismo y de las emociones, de constituir un yo fuerte que pueda actuar en el mundo y afrontar sus vaivenes sin jamás dejarse desestabilizar. La seguridad estoico designa la estabilidad de un sujeto que no se deja impresionar por nada y dispone de un recurso espiritual superior a todas las desgracias del mundo. Este primer sentido de la seguridad como serenidad, como condición de sabiduría o como igualdad de humor ha sido muy importante para nuestra cultura. Se encuentra aún en la filosofía contempo-

ranea cuando Wittgenstein, por ejemplo, en su *Conferencia sobre la ética* (1989), dice de la seguridad que ella constituye una de las tres experiencias morales fundamentales. Hay que comprender muy bien que, en este primer sentido, la seguridad no remite ni al sentimiento de ser protegido ni a la ausencia de peligros, sino precisamente a la capacidad de guardar su tranquilidad de alma en medio de los peligros y al hecho de no esperar protección sino de sí mismo.

La segunda edad

A la segunda edad de la seguridad la llamaría la edad imperial. Esa edad fue sugerida con frecuencia por Foucault, aun cuando nunca consagró grandes desarrollos a ese problema. Foucault evocó, al menos en tres de sus cursos en el Collège de France (22 de marzo de 1978 [STP], 5 de enero de 1983 [GS] y 2 de febrero de 1984 [CV]), el famoso mito político medieval del imperio de los últimos días, mito que reposa en la doctrina cristiana milenarista. La doctrina milenarista consiste en la creencia, construida ampliamente a partir de una relectura del Apocalipsis de san Juan y de las Epístolas de san Pablo (particularmente la Carta a los Tesalonicenses, en la que se encuentra la famosa expresión: “*pax et securitas*”), de que un período de mil años debía preceder al juicio último. Sería un período de paz, de prosperidad, de felicidad, que tendría lugar sobre la tierra y que estaría a su vez precedido por una serie de grandes catástrofes (climáticas, políticas y sociales) y que cerraría con un último combate contra las fuerzas del mal.

Debo precisar que esta doctrina de una felicidad terrenal que debía durar mil años, antes que el mundo terminara con el juicio final, fue rápidamente condenada por la Iglesia; sin embargo, no dejará de resurgir a todo lo largo de la historia,

particularmente en la Alta Edad Media, donde tomará un importante sentido político. Por supuesto, la simple utopía de un período de felicidad, paz y tranquilidad prometido a la humanidad no es en sí particularmente original; se encuentra en numerosas áreas culturales, en muy numerosas épocas y, por lo demás, no constituye con frecuencia sino la expresión de una esperanza en el futuro que es complementaria de la nostalgia de una edad de oro ya desaparecida. Lo que, por el contrario, resulta interesante para el milenarista cristiano de la Edad Media es la manera en que ese período de paz va a articularse con la idea de imperio y de seguridad. La síntesis entre las ideas de imperio, de paz y de seguridad ya había sido preparada por el imperio romano: en la época del régimen de Nerón circulaban monedas con la inscripción “*pax et securitas*”. Pero tal seguridad, tema de propaganda en el imperio romano. Llegará a ser un programa político en la Europa de la Edad Media, sostenido en una esperanza mítica.

En la doctrina milenarista, este período de mil años que precede al juicio final será el del fin de la historia y, al mismo tiempo, el de la desaparición de las fronteras. En efecto, ese período de paz y seguridad (*pax et securitas*, dicen los textos milenaristas) supone la instauración de un imperio único (llamado imperio de los últimos días) que reagrupa el conjunto de las naciones en torno a una misma fe y en un mismo espacio político. Un solo rebaño, no cesan de repetir los textos, y un solo pastor. Y el gran problema que se plantea en el Occidente medieval será el de saber quién será ese último emperador: ¿será francés (un nuevo Carlomagno), alemán (un nuevo Federico) o bien será el papa, jefe de la cristiandad? En todo caso, toda empresa exitosa de un monarca, bien que conquiste territorios extranjeros o que

expanda las fronteras, será interpretada como el signo posible del advenimiento del emperador de los últimos días, de un período próximo de paz y seguridad y del fin de la historia. Esta construcción cultural es muy importante porque ha permitido ligar, durante largo tiempo en la conciencia de Occidente, la idea de seguridad con las de imperio y del fin de la historia. Como si una seguridad auténtica sólo pudiera ser obtenida por la constitución de un espacio político y cultural perfectamente homogéneo, y por la exclusión o la destrucción de todas las figuras del Otro. El último gran resurgimiento de este mito político en el mundo contemporáneo fue la promesa, en el momento del primer conflicto iraquí, de un nuevo orden mundial hecho posible por el fin de la guerra fría y la fe en una extensión inminente del modelo de la democracia liberal en todo el globo. El presidente de Estados Unidos habría sido entonces el emperador de los últimos días y la *pax americana* habría hecho reinar una seguridad definitiva. Se entiende: la seguridad es el imperio; la seguridad es la unificación de los mundos; la seguridad es el fin de la historia.

La tercera edad

Quisiera hablar ahora de la tercera edad de la seguridad. Esta edad se confunde ampliamente con la historia de Europa y también con toda la gran filosofía política occidental del estado de naturaleza y del pacto social (Hobbes, Locke, Spinoza y Rousseau). Foucault extendió ampliamente sus análisis sobre esta tercera edad en su curso en el Collège de France de 1978 cuando estudió la razón de Estado y, más concretamente, el desarrollo del dispositivo diplomático militar; también en 1976 cuando propuso, en su curso *Defender la sociedad*, su interpretación de la obra de Hobbes

(DS). El fondo sobre el cual se destaca esta tercera edad de la seguridad es la desaparición del sueño medieval del imperio; desaparición que se da a partir de la construcción de un nuevo espacio político constituido por una pluralidad de Estados soberanos en la que cada uno intenta mantener su lugar en medio de los otros (es lo que se llama la Europa *westfaliana*). Ya no se trata entonces de una seguridad *espiritual*. Tampoco se trata ya del mito del imperio de los últimos días. Más bien, se trata de pensar la consistencia de un Estado nación en medio de la historia. La seguridad será definida como consistencia del Estado en doble sentido *simultáneo*: por una parte, consistencia aportada por el Estado a los derechos de sus ciudadanos, a la existencia de sus sujetos, y, por otra parte, consistencia que el Estado se da a sí mismo como sujeto político frente a los otros. El sentido del término "seguridad" se encuentra en efecto, como veremos, inmediatamente desdoblado entre seguridad interna y seguridad exterior.

Todas las grandes filosofías políticas de la edad clásica pensaron la seguridad como el fin de las sociedades civiles, como la función esencial de los Estados. Daré enseguida simplemente algunas citas: "La virtud de un Estado es la seguridad (*securitas*)" (Spinoza 2003): "Se espera de un soberano que todo cuanto haga sea con miras a la paz y la seguridad (*securitas*) común" (Locke 2002, 92); "Quienes han instituido la república la han instituido para su seguridad *no* temporal sino perpetua" (Hobbes 1980, 158). Pero conviene evidentemente comprender qué es lo que aquí se llama seguridad. Lo primero que hay que decir es que no se trata solamente del "orden público" y que para nada se trata de la legitimidad de un Estado que ya es garante de la seguridad. De otro modo no se entendería por qué esos textos que co

locan toda la seguridad en el corazón de la legitimidad del Estado fueron considerados como peligrosos y subversivos por los poderes del momento. Se podría evocar aquí algo como un esquema general que ya se encuentra en el conjunto de las filosofías políticas clásicas. El punto de partida es la descripción de un estado de naturaleza castrófico en el cual, precisamente, un cierto número de disposiciones naturales fundamentales del hombre se hacen imposibles, como por ejemplo: la propiedad de los frutos de su trabajo, la igualdad así como la solidaridad entre los hombres, en fin, la libertad en su auténtico sentido. En el estado de naturaleza las propiedades son frágiles, es el reino de la violencia, de la desconfianza y de la dependencia: es decir, ninguna disposición natural fundamental del hombre puede desarrollarse. Ni qué decir que todos los filósofos políticos clásicos van a dar dos sentidos a la palabra "naturaleza": ora la inmediatez salvaje (estado de naturaleza), ora lo que está conforme con la razón y con Dios (las leyes naturales). Ahora bien, la creación de la sociedad y la institución del Estado tenderán como vocación el dar una posibilidad a las leyes de la naturaleza comprendidas como leyes racionales y divinas; eso significa: que la propiedad adquirida por el trabajo sea garantizada, que la igualdad de todos frente a la ley sea respetada, que la libertad pública sea conservada, que la solidaridad humana sea mantenida y favorecida. En todos esos textos la seguridad no aparece como un derecho entre otros; aparece más bien como el movimiento a través del cual las disposiciones naturales deben estar aseguradas, garantizadas y mantenidas contra los eventuales abusos de poder de un Estado injusto y parcial, o bien contra la influencia de los grupos de presión representando intereses particulares. La seguridad es el proceso por el cual el Estado y la sociedad

deben dar consistencia a las disposiciones naturales fundamentales del hombre que, en el estado de naturaleza, son precarias y vanas. Este primer sentido del término "seguridad" queda rápidamente recubierto con un segundo sentido. En efecto, la mayoría de los autores (Hobbes, Rousseau, Spinoza) indican, aunque de manera sólo marginal, que los Estados son entre ellos como los individuos en el estado de naturaleza y que lo que reina entre ellos es, entonces, un estado de guerra permanente. Pero la situación no es completamente la misma: el estado de naturaleza es menos destructivo y el estado de guerra es menos absoluto entre los Estados que entre los individuos, puesto que esta situación de violencia no implica necesariamente la creación de una sociedad mundial. Cada Estado debe aportar, como se dice, la seguridad a sus sujetos: es decir, dar consistencia a sus derechos naturales y, por otra parte, debe garantizar su propia seguridad como sujeto político. Pero el término "seguridad" no puede tener el mismo sentido en ambos casos. Lo propio de lo que se llama usualmente el "realismo político" (se puede pensar, en referencia al siglo XX, a autores como H. Morgenthau, R. Aron, H. Kissinger) será precisamente conceptualizar la seguridad en el sentido de la seguridad externa. La seguridad significará entonces, para un Estado, la defensa de su integridad territorial, el desarrollo de su poderío militar, la necesidad de alianzas siempre frágiles y reversibles, el cálculo cínico de sus intereses, el desarrollo de una desconfianza sistemática en relación con todo tercer Estado y su capacidad de desencadenar guerras o convenir la paz cuando sus intereses están en juego. Este sentido de la seguridad es el que prevalece en expresiones como "seguridad nuclear", "Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas", "sistema de seguridad colectiva"; a ese sentido lo

denomino la *seguridad soberanista*. Es el que ha prevalecido ampliamente a todo lo largo del siglo diecinueve y en el veinte hasta el fin de la guerra fría.

La cuarta edad

Llamaria biopolítica a la última edad de la seguridad, la más reciente, la actual. Me parece que si nos apoyamos en los análisis de Foucault sobre el neoliberalismo y la biopolítica, se pueden definir los contornos de esta cuarta edad. Me permito insistir en que lo que aquí analizo son series de enunciados relativos a la seguridad con el fin de poder determinar transformaciones y rupturas. Esos enunciados constituyen una red discursiva que define, para un dispositivo de seguridad dado, estas cuatro determinaciones: 1) un objeto; es decir, a qué hay que brindar seguridad: una condición espiritual, un mundo unificado, un Estado soberano; 2) los actores; es decir, quién debe brindar seguridad: el sabio, el emperador, el Estado; 3) las modalidades; es decir, cómo brindar seguridad: con ejercicios espirituales, una solicitud benévola, una amenaza constante de guerra; 4) las amenazas; es decir, aquello contra lo que hay que brindar seguridad: las desgracias de la existencia, las divisiones del mundo, la invasión de los enemigos. Ahora bien, lo que varía históricamente, como hemos visto, es el conjunto de esas determinaciones. Creo que el período contemporáneo está marcado por una transformación muy profunda de la idea de seguridad; que esa transformación es visible en una nueva red discursiva, a saber: unas series de enunciados como esas relativas a la "seguridad humana", a la "bioseguridad", a la "seguridad global" o incluso a la "seguridad afectiva". Para hacer las cosas más simples, procederé por oposición mostrando sobre todo cómo la edad biopolítica se opone a

la edad de la seguridad soberanista. Lo haré separando cada una de las cuatro determinaciones que he señalado.

1) *El objeto*. El objeto de la seguridad ha cambiado. Los grandes enunciados del realismo político habían tenido como objeto principal de la seguridad a la defensa de la integridad territorial del Estado; esa defensa podía exigir el sacrificio de los ciudadanos. La doctrina de la seguridad humana insiste en decir que el nuevo objeto de la seguridad debe estar constituido por las poblaciones y los individuos vivientes. Son éstos los que deben ser protegidos; lo que es sagrado no es ya la soberanía del Estado, es la vida del individuo. De allí el principio del derecho de injerencia o de lo que hoy se define como "la responsabilidad de proteger" por parte de las instituciones internacionales. Si, hoy día, está directamente puesta en peligro, por ejemplo, por un Estado sanginario, ello constituye un ataque a la seguridad como seguridad humana. A partir del momento en que el Estado ya no es el objeto primero y último de la seguridad todo cuanto participa en la vida de las poblaciones civiles deviene objeto de seguridad. Es así como ahora se habla de "seguridad alimentaria" y de "seguridad energética". El carácter principal de estos nuevos objetos de la seguridad es que están constituidos por flujos: flujo de alimentos, flujo de energía, pero también flujo de imágenes o flujo de informaciones (y, por extensión, se hablará de seguridad video de seguridad informática). En relación con estos dos objetos, la vida (la parte biológica del hombre) y la circulación de los objetos necesarios para esa vida, recordemos que en 1978 Foucault mostraba cómo, a partir de la edad clásica, la policía se constituía como policía urbana, por una parte, tenía como objetos principales la vida y la circulación. Es

significa que la genealogía antigua de esta nueva seguridad biopolítica habría que buscarla en ese fenómeno policial. Mientras la edad precedente, en sus enunciados fundamentales, hace reposar la seguridad en el ejército y en la justicia (la guerra y la ley), la nueva edad amplifica considerablemente el rol de la policía como garante de seguridad de las comunicaciones y del control de las circulaciones.

2) *Los actores*. Esa redistribución de los objetos conlleva también una redistribución de los actores principales de la seguridad. A partir del momento en que se considera que el objeto de la seguridad está constituido por las poblaciones civiles, o aun por diferentes flujos, los actores principales de la seguridad también cambian. Asistimos a un doble movimiento que contribuye con la pérdida de legitimidad del Estado como actor único de la seguridad. Por una parte, está la privatización; es decir, que son ahora los organismos y las empresas privadas los que aparecen como especialistas en el control de un flujo determinado. Por otra parte, surge lo que puede llamarse una *humanitarización* de la seguridad; es decir, que la protección de las poblaciones civiles estará a cargo de las organizaciones humanitarias que no tienen vocación, como los Estados, de proteger tal o cual conjunto de sujetos políticos, sino a prestar socorro a las poblaciones civiles en peligro de muerte, cualquiera sea la naturaleza de ese peligro. Hay que comprender que nos encontramos aquí en los límites de los análisis foucaultianos o más bien en el corazón de la aporía que él encontró. Quiero decir que, en 1976, en *La voluntad de saber*, Foucault opone una “anatomopolítica” (como la toma de poder sobre el cuerpo por medio de la disciplina y de la puesta en acción de las instituciones como la escuela, la fábrica y la cárcel) a una “biopolítica” (como la toma de poder sobre la población, en

su dimensión biológica, por medio de una política de regulación asegurada por el Estado). Esta articulación estricta de lo biopolítico sobre la figura del Estado hacía entonces más fácil la idea de pensar en conjunto lo biopolítico y el liberalismo, puesto que este último será definido como una gubernamentalidad del menor Estado posible. Esto significa que se dibuja, al final del curso de 1979 en el Collège de France, una línea de fuga, un trabajo a rehacer de nuevo: definir lo que sería una biopolítica neoliberal; es decir, una biopolítica desprendida del Estado. En efecto, lo que resulta asombroso en los nuevos dispositivos de seguridad es, precisamente, que ya no se ordenan según el imperativo de un Estado, sino que, en lugar del Estado, aparece sólo la exigencia de una circulación de flujos.

3) *Las modalidades*. También asistimos a la transformación de las modalidades de la seguridad. Mientras la seguridad estuvo centrada en el Estado, las modalidades de la seguridad fueron la amenaza armada y un dispositivo de alianzas (lo que Foucault llamó el dispositivo diplomático militar); es decir, la fuerza y la astucia, el león y el zorro, para retornar las imágenes dadas por Maquiavelo. En la nueva configuración se dibujan otros dos grandes paradigmas: el de la protección y el del control de los flujos. Estos dos paradigmas no están separados. Después de la segunda guerra mundial, en torno a Donald Winnicott y de Margareth Mahler, y más tarde de Franz Veldmain y de la escuela llamada “de la haptonomía”, cristalizó en la psicología contemporánea la idea de que la seguridad es aquello que participa en la construcción interior del sujeto, de que la seguridad es lo que debe permitir al niño un buen crecimiento. Desde entonces, la psicología del niño se redefinió como técnica de brindar seguridad al niño; esa seguridad se comprende tanto como protección (el niño

debe sentirse a resguardo, protegido de la amenazas externas) como control de flujos, puesto que la seguridad depende también de la regularidad de los flujos de alimentos y del intercambio regulado, entre los padres y el niño, del flujo de la comunicación y de los afectos. Es asombroso constatar hasta qué punto el problema de la seguridad ya no se plantea en los términos de algo cerrado, como en la edad precedente (donde los símbolos de la seguridad eran la prisión para la seguridad interna y la frontera para la seguridad externa); ahora se plantea en términos del control de la circulación y de los pasajes donde se da la circulación. Los grandes lugares de la seguridad ya no son las fronteras que delimitan los Estados, sino que están en el interior del mismo territorio, los aeropuertos, las estaciones de ferrocarriles y de autobuses, es decir, todos los nudos de comunicación y de intercambio. El nuevo problema que aparece es el la "trazabilidad": poder determinar en cada momento quién se desplaza, de dónde viene, adónde va, lo que él hace allí donde está, y si efectivamente tiene acceso a la red en la que se desplaza y si tiene o no prohibición. Para terminar, agregaría que la posibilidad técnica de la "trazabilidad" está dada cada vez más en el afincarse sobre las singularidades biológicas de los individuos; por eso se abre todo el problema de la biometría.

4) *Las amenazas.* La cuarta transformación concierne a la naturaleza de las amenazas. Aquí nos puede servir de guía la doctrina de la seguridad humana. Una gran parte de sus esfuerzos consiste precisamente en definir el nuevo abanico de amenazas. Más que "definir", podríamos decir: *ampliar* al máximo el abanico de amenazas. En efecto, lo propio de esta nueva doctrina es que en ella se considera como "amenaza" para la seguridad todo cuanto pueda portar perjuicio al individuo viviente y al bienestar de las poblaciones civiles.

Esta nueva definición de la seguridad produce entonces una continuidad de amenazas ya sean económicas, climáticas, sociales, ecológicas, políticas, sanitarias o alimentarias. Todo aparece sobre el mismo plano: las catástrofes naturales, las epidemias, los atentados terroristas, las guerras civiles, las rivalidades entre las mafias por el control de los tráfico ilícitos (armas, drogas, etcétera), los trastornos climáticos, la pobreza o el desempleo. Hoy día se considera que todas esas amenazas constituyen riesgos para una seguridad entendida en sentido amplio. En el interior de los Estados, ese *continuum* de amenazas se produce a través del concepto de "seguridad global" (que es a una población dada lo que la "seguridad humana" es a la humanidad entera) que implica, en Francia y otras partes, una fusión de todas las instancias institucionales de seguridad que anteriormente estaban separadas. Se considera actualmente que los departamentos de seguridad nacional, interior, médica, climática, etcétera, deben trabajar todos en conjunto. La globalización del mundo conlleva la abolición de antiguas particiones entre el interior y el exterior, entre el criminal y el enemigo, entre lo político y lo natural. La edad biopolítica de la seguridad habrá conducido a esta gran igualación de las amenazas. Esa continuidad y esa igualación involucren un desdibujamiento de los personajes: el trabajador, el ciudadano, los patriotas; todos esos personajes desaparecen en beneficio del individuo viviente cuyo núcleo vital debe ser asegurado. Y ya no subsiste sino la gran comunidad de cuerpos vivientes que los organismos privados se encargan de asegurar con la bendición de los Estados.

Para terminar, diría que me parece que dos personajes encarnan esta nueva edad biopolítica de la seguridad, que podría llamarse también la edad *global* de la seguridad y que, algún día, habría que oponer a la edad *total*, esa edad

en la que ya no es cuestión de los intereses del Estado en un ambiente internacional sino de la circulación de los flujos en un mundo globalizado. Esas dos figuras son la del sospechoso y la de la víctima.

El sospechoso se opone al enemigo. El enemigo pertenece clásicamente a la tercera edad de la seguridad. El enemigo es aquel que viene del exterior y que por su amenaza hace decidir con determinación a la comunidad nacional. Es identificable y definible, es calculador y racional como yo. El sospechoso es, por definición, inasignable e imprevisible. Está aquí, muy cerca, y su amenazante presencia me convierte en extranjero de mis vecinos más cercanos. Vivimos la edad de la sospecha y de la desconfianza: individuos sospechosos, maletas sospechosas, alimentos sospechosos. La desconfianza generalizada aparece como el lado oscuro de la globalización. El segundo personaje, he dicho, es la víctima. El nuevo dispositivo de seguridad ya no sacraliza al Estado sino al individuo. Es entonces el sufrimiento del individuo, su condición de víctima la que ahora hará escándalo. Esta figura de la víctima va a hacer funcionar la seguridad biopolítica con todo un régimen de afectos novedosos: la compasión; y esta compasión será a su vez puesta en acción por la puesta en escena mediática. La seguridad, la piedad y la imagen: hay allí una nueva articulación que se opone al antiguo sistema soberanista que hacía funcionar la seguridad nacional con el heroísmo y el relato.

Seguridad y vigilancia

Como se ve, en esta exposición he intentado prolongar los análisis de Foucault sobre la biopolítica queriendo comprender cuáles serían las edades de la seguridad y qué sería una seguridad biopolítica. Creo que estas cuatro edades de

la seguridad implican también cuatro grandes modalidades de vigilancia que Foucault, un poco de manera dispersa en su obra, distinguió. La seguridad espiritual supone la *vigilancia espiritual*: es la vigilancia del sabio atento a sus capacidades y a sus recursos espirituales así como a sus posibles debilidades, un tema estudiado por Foucault en 1982 como uno de los aspectos del cuidado de sí. La seguridad imperial supone una *solicitud paternal*: el emperador vela sobre sus sujetos como el pastor sobre su rebaño, con un cuidado benévolo tal como lo describió Foucault en sus estudios sobre la gubernamentalidad pastoral. La seguridad soberanista supone la *vigilancia centralizada* de los enemigos internos y externos sometidos a la mirada del Estado total (panoptismo). Es el reino de los espías. La seguridad biopolítica implica un *control de los flujos*: control de los desplazamientos y de las comunicaciones, pero un control descentralizado, según redes concurrentes, transnacionales, y que plantea el problema del acceso, es decir, quién tendrá acceso a tal o cual red para controlar o redistribuir tal o cual flujo.

Quedaría pendiente, tal vez como tema para otra conferencia, responder la pregunta por la relación entre esta seguridad biopolítica y otros dos regímenes de flujos que son minoritarios pero cuyos efectos de realidad son muy fuertes y que parecen sostener, y al mismo tiempo amenazar, nuestra nueva seguridad: los flujos financieros y los flujos clandestinos de tráfico ilegales, es decir, en el fondo, los flujos del mercado.

Referencias

- Aron, Raymond. 1962. *Paix et guerre entre les Nations*. París: Calmann-Lévy.
- Carozzi, Claude, y Huguette Taviani-Carozzi. 1999. *La fin des temps*.

- Paris: Flammarion.
- Colin, Norman. 1962. *Les fanatiques de l'Apocalypse*, trad. S. Clémentot. Paris: Payot.
- Delumeau, Jean. 2002. *Une histoire du paradis. Tome 2: Mille ans de bonheur*. Paris: Hachette.
- Gros, Frédéric, dir. 2008. "Nouvelles menaces, nouvelles sécurités". *Raisons politiques*, 32 (4): 5-7. Paris: Presses de Sciences Po.
- Gros, Frédéric. 2008. "Désastre humanitaire et sécurité humaine. Le troisième âge de la sécurité". *Esprit*, 3, dossier: "Le temps des catastrophes".
- Hobbes, Thomas. 1980. *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Kaldor, Mary. 2007. *Human Security*. Cambridge: Polity Press.
- Locke, John. 2002. *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y finalidad del gobierno civil*. Buenos Aires: Losada.
- Schmitt, Carl. 2005. *El nomos de la tierra: en el derecho de gentes del "Jus publicum europaeum"*. Madrid: Strubhart.
- Spinoza, Baruc. 1990. *Tratado político*. Santiago: Universitaria.
- Wittgenstein, Ludwig. 1989. *Conferencia sobre ética. Con dos comentarios sobre la teoría del valor*. Barcelona: Paidós.

IV. La constitución de un sujeto revolucionario

de su potencia. La única forma de detener al poder y mantenerlo, no obstante, intacto es mediante el poder" (ibíd., 154). Es interesante notar que el punto de vista de Arendt sobre la relación entre el poder y la ley se asemeja mucho al que desarrolla Michel Foucault en su analítica del poder. Foucault y Arendt aspiran a desprenderse de cierta "noción jurídica de poder" porque, como sostiene Foucault, ésta niega "todo lo que podría constituir su eficacia productiva, su riqueza estratégica, su positividad" (VS, 104). "El poder, como puro límite trazado a la libertad", escribe Foucault, "es, en nuestra sociedad al menos, la forma general de su aceptabilidad" (VS, 105), aun cuando nuestras sociedades han desarrollado mecanismos específicos de poder que "son probablemente irreductibles a la representación del derecho" (VS, 108). Los mecanismos de poder que Foucault tiene en mente son los que "a partir del siglo XVIII tomaron a su cargo la vida de los hombres, a los hombres como cuerpos vivientes" (VS, 108s). Aunque la analítica de Foucault no hace uso del concepto de revolución, sus libros y artículos sobre el tema se ocupan de una cierta revolución que concierne a los mecanismos y procedimientos del ejercicio del poder moderno. Tanto Arendt como Foucault son conscientes de que está ocurriendo una transformación cultural e histórica epocal cuyo resultado es una perspectiva totalmente nueva sobre la "esencia del poder". Ambos autores describen y analizan esta revolución que conmueve los cimientos mismos del concepto de poder y que, de acuerdo a Arendt, debe ser puesta en relación con los eventos de las revoluciones históricas de fines del siglo XVIII en Francia y Estados Unidos. Aunque esta revolución conceptual ya ha ocurrido, es un hecho que "nuestras sociedades" continúan pensando el ejercicio del poder público en términos que ya no se les

aplican. Foucault y Arendt padecen cierta esquizofrenia con respecto a las formas modernas de pensar el poder y coinciden en identificar las razones históricas y políticas de esta atemporalidad o asincronía en las formas en que se ejerce y conceptualiza el poder en nuestras sociedades. Aún en nuestros tiempos modernos, en los que el poder ha desarrollado nuevos métodos "que funcionan ya no por el derecho sino por la técnica, no por la ley sino por la normalización, no por el castigo sino por el control" (VS, 109), la representación del poder "ha permanecido acechada por la monarquía. En el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey" (VS, 108). Que el poder deba ser ejercido bajo la forma de ley es el supuesto básico de la concepción jurídica y subyace no sólo al sistema monárquico sino también a su crítica. Las revoluciones del siglo XVIII fueron en contra de las monarquías absolutas de momento porque los excesos e irregularidades de los reyes probaron que el propio monarca –aun cuando se lo definió como el fundador y piedra basal de toda ley– actuaba como transgresor del derecho, violando el marco legal y poniéndose por encima de las leyes. La crítica revolucionaria de Foucault, concluye Foucault, "se formula aún según el postulado de que el poder debe por esencia, e idealmente, ejercerse con arreglo a un derecho fundamental" (ibíd.).

Arendt coincide con esta idea: a pesar de todas las teorías legales y de los presupuestos comúnmente aceptados el poder no puede y no podrá ser ejercido de acuerdo a un derecho fundamental, porque es la ley la que en su modo de funcionamiento regular reduce la energía "vital" del poder. El poder sólo puede ser limitado por el poder, opera interior de un círculo de autorreferencialidad que no delimita ser interrumpido introduciendo una "relación negativa

En sus escritos, Arendt y Foucault repiten el mismo credo ontológico una y otra vez: el poder hace más que decir que no. Dentro del marco jurídico el poder "tendría la fuerza del 'no', incapaz de producir nada, apto únicamente para trazar límites, sería en esencia una antihenergía" (VS, 104). "Constitución", escribe Arendt en referencia al "gran trabajo de Montesquieu", "ha perdido todas las connotaciones de ser negativo, una limitación y negación de poder" (Arendt 1988, 152), pasando a significar nada menos que la propia "libertad política". Arendt atribuye a Montesquieu el descubrimiento de que "la libertad política no reside en la voluntad sino en el poder" (ibíd.), una distinción que es retomada por Agamben, como hemos visto, para definir la experiencia de la potencialidad. Para Arendt, "América" es el nombre de la emergencia de una nueva actitud hacia el poder público: "Lo que más asustaba en la práctica a los fundadores", escribe Arendt, "no era el poder sino la impotencia" (ibíd., 156). La constitución en un sentido "biopolítico", es decir, en un sentido productivo o vital solamente, fue posible en América porque allí no fue necesario respetar las restricciones conceptuales de la teología política. Únicamente al interior de este marco de teología política "había llegado a ser impensable la autoridad en cuanto tal sin alguna clase de sanción religiosa" (ibíd., 163). Ésta es la razón por la cual

los redactores de las constituciones americanas [...] nunca se sintieron tentados de hacer derivar derecho y poder de un origen común. Para ellos, el asiento del poder se encontraba en el pueblo, pero la fuente del derecho iba a ser la Constitución, un documento escrito, una entidad objetiva y duradera que [...] nunca fue concebida como un estado de ánimo, como la voluntad (ibíd., 160).

En realidad, Estados Unidos no aceptó el concepto jurídico porque su "constitución" escapó del maleficio de la monarquía. El "maleficio de la monarquía" es una expresión que Foucault utilizó para describir la herencia teológico-política de las monarquías y que Arendt denuncia como el "absurdo de la monarquía absoluta". Este "absurdo" consiste en una cierta idea jurídica de la "transición" revolucionaria concebida en términos de "reemplazos" o "transferencias". Arendt sostiene que era "absurdo" situar "un absoluto, la persona del príncipe, en el cuerpo político" (ibíd., 161); y era aun más absurdo obligar a los revolucionarios "a encontrar un sustituto" para este absoluto (como lo hizo Rousseau con su *volonté générale* y otros con un agente colectivo llamado "nación" al que identificaron como *pouvoir constituant*, el *poder constituyente* del pueblo).

Al analizar la fusión teológica y jurídica entre ley y poder, Arendt se refiere en repetidas oportunidades al trabajo de Ernst Kantorowicz; sin embargo, es Carl Schmitt quien resulta de mayor importancia para su forma de pensar el "acto de constituir" o el "poder constituyente". Arendt nunca menciona a Schmitt en su libro *Sobre la revolución*, pero el pensamiento constitucional de este último ofrece las nociones que la autora utiliza para distinguir entre ley y poder. El razonamiento de Schmitt mantiene una deuda profunda con la teología política y con su voluntarismo; no obstante Arendt ha basado muchas de sus reflexiones. "Una constitución", afirma Schmitt, "no se apoya en una norma cuya justicia sea el fundamento de su validez" (Schmitt 198: 94). Schmitt insiste en que la "sanción de una constitución nunca puede agotar, absorber y consumir el poder constituyente. Una vez ejercido, no por ello se encuentra acabada

do y desaparecido el poder constituyente" (ibíd.). Aunque Arendt se opone vehementemente a la idea de la voluntad soberana, en su abordaje del poder sostiene que lo más sorprendente de la evolución constitucional norteamericana es el hecho de que luego de la declaración de independencia todos comprendieron que "el poder constituyente no había sido transferido al pueblo" y que debían ser creados nuevos "centros de poder" para compensar la pérdida de aquel que detentaba la corona Británica (Arendt 1988, 205).

En lo que resta del presente trabajo mi argumento procederá del siguiente modo: Arendt y Schmitt son muy conscientes de la transición del poder moderno hacia la biopolítica que tiene lugar a partir de la Revolución Francesa. Mientras que Schmitt trata de redefinir a la soberanía en una era "sin príncipes", restaurando así el proyecto de la teología política, Arendt ofrece una explicación alternativa en su teorización del problema del origen político. Arendt restaura la norma metafísica –en una era postaristotélica– que sostiene "que origen y principio, *principium* y *principio*, no sólo son términos relacionados, sino coetáneos" (Arendt 1988, 220). Schmitt vincula al acto constituyente con el poder destructivo de los agentes colectivos, por ejemplo las naciones, que en su *Teoría constitucional* son conceptualizadas como el "origen" (*Urgrund*) de toda acción política (Schmitt 1982, 97). El pueblo es la encarnación de la potencialidad siempre y cuando pueda cambiar sus formas institucionales cuando lo desee: "como titular del poder constituyente" el pueblo "no es una instancia firme, organizada" (ibíd., 99). El pueblo produce constantemente nuevas formas y "organizaciones", pero su "existencia política" nunca puede ser subordinada a ninguna de estas formas. En tanto que nación, por lo tanto, el pueblo es, en términos metafí-

sicos, "lo que aforme, forma" (ibíd., 98). Con esta idea de "existencia política" Schmitt toma en cuenta el giro hacia la biopolítica del poder moderno basado en instituciones y organizaciones sujetas a una actividad de renovación o reconstitución constante. El lema del abate Sieyès, citado por Schmitt y Arendt, "basta con que [una nación] quiera", puede ser considerado como otra variación semántica del voluntarismo de la teología política; pero Schmitt, en sus comentarios, es muy consciente de que el adagio de Sieyès no es meramente una repetición del poder absoluto del creador divino. El poder constituyente del pueblo no es, y no puede llegar a ser nunca, institucionalizado de la misma manera en que lo fueron –desde el principio– la mayoría de los monarcas absolutos. Si un príncipe o un rey está "ya formado en sí mismo" y por ende no puede ser considerado como "el origen de toda vida política" (ibíd., 129), el poder del pueblo, en cambio, no está formado en sí mismo sino que es el principio de producción y destrucción de todas las formas políticas posibles.

Schmitt reconoce la transformación política que redefine al ser humano moderno como un "animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente" (VS, 173). El concepto de transformación política que desarrolla Schmitt se enfrenta a las paradojas o "excesos" del biopoder, porque su forma de repensar la soberanía aborda una pregunta que Foucault había planteado en sus conferencias tituladas "Defender la sociedad": "¿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?" (DS, 230). No voy a discutir

la respuesta que Schmitt ofrece a esta pregunta, sólo me interesa la manera en que Hannah Arendt aborda conceptualmente la emergencia del biopoder moderno que, como se anticipara, es la precondition política para su forma de repensar la revolución: separar al poder de la ley extriéndolo de la "palabra 'constitución'" todo "significado negativo, en cuanto limitación o negación del poder" (Arendt 1988, 152). Sin embargo, no deja de tener consecuencias para mi argumento que Arendt comparta con Schmitt un cierto entusiasmo por la potencialidad y productividad del poder moderno, y de que en algún momento de su discusión postule una negación sorprendente de las manifestaciones corporales de la vida moderna, en tanto que ésta no puede identificarse completamente con un sujeto unitario que actúa como cuerpo político y tiende a aparecer como una "multiplicidad fragmentaria de cuerpos menesterosos y excluidos" (Agamben 2003, 226). Los ataques de Arendt a una concepción jurídica de la constitución no impiden que su propio concepto de cuerpo político constitucional esté profundamente inspirado en su lectura de *Los dos cuerpos del rey* de Kantorowicz. De más está decir, como ya se ha visto, que Arendt rechaza de raíz las tradiciones de la teología política, pero no cabe duda de que adopta la figura de un doble cuerpo y que lo proyecta sobre un nuevo sujeto político, el pueblo.

Kantorowicz expone el problema de los dos cuerpos del rey citando los famosos "Informes de Plowden", en los que se identifican dos cuerpos "en" el rey: primero, su cuerpo natural que es "un Cuerpo mortal, sujeto a todas las Debilidades que provienen de la Naturaleza y del Azar; a las Debilidades propias de la Infancia o la Vejez, y todas aquellas Flaquezas a las que están expuestos los Cuerpos naturales

de los otros hombres" (Kantorowicz 1985, 19s); segundo, su cuerpo político, que es "un Cuerpo indivisible e intangible y en el cual "no cabe ni la Infancia ni la Vejez ni ningún otro Defecto ni Flaqueza natural a los que el Cuerpo natural es sujeto" (ibíd., 20). Incluso al interior de la persona del rey la diferencia entre pueblo y población tiene un rol determinado porque el cuerpo natural es lo que el rey comparte con "otra gente", mientras que el cuerpo político es su privilegio, en los términos de Kantorowicz, la capacidad misteriosa que constituye su perfección e inmortalidad. Arendt tranfiere la distinción entre cuerpo natural y cuerpo político a pueblo, porque para ella es el yo político el que está determinado de forma decisiva por su aspiración a la inmortalidad—más aun que la ambición religiosa o artística.

Para nosotros, que nos hemos acostumbrado a la idea de inmortalidad sólo relacionándola con el atractivo perdurabde las obras de arte y, quizá, con la permanencia relativa que adjudicamos a todas las grandes civilizaciones, puede resultar poco admisible que el impulso de inmortalidad se base en fundación de comunidades políticas (Arendt 1996, 81).

Sobre la revolución es un libro que lamenta una cierta separación entre dos cuerpos. En lugar de encarnar una capacidad política determinada, el pueblo que los revolucionarios franceses estaban tratando de liberar vino a ser una multiplicidad de cuerpos necesitados y excluidos cuyas acciones no estuvieron gobernadas por la libertad sino por la necesidad. Arendt sostiene que detrás de esta apariencia de necesidad histórica, que se convirtió en una noción central del pensamiento y la acción revolucionarias, "había una realidad" que era

biológica y no histórica, si bien aparecía ahora, quizá por primera vez, iluminada por la historia. La necesidad más imperiosa que se nos hace patente en la introspección es el proceso vital que anima nuestros cuerpos y los mantiene en un estado constante de cambio cuyos movimientos son automáticos, independientes de nuestra propia actividad e irresistibles, es decir, de una urgencia perentoria (Arendt 1988, 60).

La perspectiva de Arendt sobre la preponderancia política de lo biológico sobre lo histórico resuena claramente en la observación de Foucault de que, por primera vez en la historia, “sin duda, lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir ya no es un basamento inaccesible que sólo emerge de tiempo en tiempo, en el azar de la muerte y su fatalidad” (VS, 172). Ahora que vivir o la “mera vida” (“pobreza”) había logrado visibilidad pública, y por lo tanto se había convertido en una cuestión política (“la cuestión social”), la constitución de la libertad política y la esfera pública en que esta libertad se manifiesta a sí misma no pueden realizarse. En lugar de liberar a los hombres de la opresión, o de establecer la libertad política, a partir de ese momento el objetivo último de las intervenciones políticas pasó a ser “la liberación del proceso vital de la sociedad” para que “pudiera crecer en una corriente de abundancia” (Arendt 1988, 65).

Arendt rechaza toda política moderna de la compasión que actúe en nombre de (instituciones para) la resolución de problemas sociales y que se legitime a sí misma no por referencia a una idea política determinada sino por la manifestación de la “nuda vida” que, en este contexto, significa literalmente una forma de vida humana despojada de las bondades y cualidades necesarias para vivir una vida que merezca ser vivida. Aunque Arendt se arrempeque profun-

damente del momento en que “los pobres, llevados por sus necesidades materiales, irrumpieron en la escena de la Revolución Francesa” (y en última instancia la arruinaron) (ibíd., 61) y se niega a utilizar cualquier tipo de “imágenes biológicas” con propósitos políticos, lo que resulta más sorprendente es considerar que Arendt identifica al acto revolucionario de constitución con el evento de la natalidad. De este modo, la teoría política arendtiana oscila entre dos polos opuestos que aparecen en su texto como metáforas o imágenes para designar una vida que no es política por sí misma, sino que es reclamada como un hecho político—por un lado la “pobreza” (que, más que una privación, es “una necesidad constante y una miseria aguda” cuyos efectos deshumanizantes, transformados en fuerza revolucionaria, terminan destruyendo a toda libertad política) (ibíd., 50) y, por otro, el “nacimiento”, al que Arendt describe como una forma de vida prepolítica que le sirve para pensar la potencialidad de la constitución revolucionaria, es decir, de “lo político” en tanto tal—. Una determinada clase de nuda vida, de “física” o “naturalidad”—para usar un concepto en el que se basa Foucault en sus lecturas sobre la historia de la gubernamentalidad—es necesaria para formar un concepto no aristotélico de comienzo absoluto o de causa primera en política. Para Arendt el absoluto no teológico que está buscando “reside en el propio acto de dar origen a algo” (ibíd., 210). Con la Revolución Francesa y la norteamericana sucedió algo extraordinario en la historia de la humanidad. Arendt afirma que por primera vez la “fundación”, que durante tanto tiempo había “sido objeto de especulación” (como en la filosofía y la teología), “se había producido a la luz del día” y podían dar testimonio de ella “todos los que se hallaban presentes” (ibíd., 210s). Se podría decir que la fundación abandona

la esfera de los conceptos metafísicos o teológicos, o de las “leyendas fundacionales”, y deviene un principio de carne y hueso. Arendt es muy consciente de que gracias a este gesto teórico hacia un absoluto encarnado se acerca a una forma cristiana de combinar la capacidad para un nuevo comienzo –el advenimiento del reino de Dios– con el acto de dar a luz al salvador. De este modo, su interpretación de la cuarta *Égloga* de Virgilio resulta central para el libro *Sobre la revolución*, porque Arendt la concibe como un “himno a la natividad, una canción en honor del nacimiento de un niño y el anuncio de una generación nueva, una *nova progenies*”) (ibíd., 218). Arendt subraya la conexión entre la integridad de un origen, la idea que los romanos derivaron de la fundación mítica de su ciudad, y las “religiones asiáticas centradas en torno al nacimiento de un niño-salvador” (ibíd., 219). Sin embargo, Arendt insiste en que “el niño a cuyo nacimiento está dedicado el poema no es, en ningún caso, un *theos soter*, un salvador divino que desciende de una región trascendente y transmundana”. “Este niño es”, agrega Arendt, “de modo explícito, un niño humano nacido dentro de la continuidad de la historia” (ibíd., 218).

Si bien Arendt tiene razón al separar el poema de Virgilio de sus interpretaciones político-cristianas, lo que ignora completamente es la posición del niño frente al poder soberano en la política romana. No basta con afirmar que un niño representa la vida prepolítica que nunca puede estar sujeta al poder soberano. La genealogía jurídica de la noción de soberanía muestra que el derecho soberano deriva “de la vieja *patria potestas* que daba al padre de familia romano el derecho de ‘disponer’ de la vida de sus hijos como la de sus esclavos; la había ‘dado’, podía quitarla” (VS, 163). En *Homo sacer*, Agamben llama la atención sobre la fórmula

vitae necisque potestas (el poder sobre la vida y la muerte), que designa no sólo “el poder soberano, sino la potestad incondicional del *pater* sobre los hijos varones” (Agamben 2003, 113).

Este poder (del *pater* sobre los hijos varones) es absoluto y no es concebido ni como el castigo de una culpa ni como la expresión del poder más general que compete al *pater* en cuanto cabeza de la *domus*: surge inmediata y espontáneamente de la relación padre-hijo (en el instante en que el padre reconoce al hijo varón levantándose del suelo adquiere el poder de vida y de muerte sobre él) (ibíd., 114).

Arendt distingue a la figura del niño de la noción religiosa del salvador divino y de la relación con el soberano que transforma al niño/hijo en el sujeto de un padre con autoridad absoluta sobre él. El niño que Arendt está anticipando/imaginando no es ni el hijo de Dios ni el complemento simbólico necesario para la posición del soberano. Según el pensamiento político de Arendt, el niño se deriva de la madre que da a luz y por ende prueba “empíricamente” que “existe un origen”. Por lo tanto, para Arendt, el nacimiento es la única evidencia disponible de la posibilidad de una constitución o fundación. El niño prueba que “los hombres están preparados para la tarea paradójica de producir un nuevo origen porque ellos mismos son orígenes nuevos y de ahí, iniciadores, que la auténtica capacidad para el origen está contenida en la natividad, en el hecho de que los seres humanos aparecen en el mundo en virtud del nacimiento (Arendt 1988, 218s).

Mi argumento sostiene entonces que al identificar a la capacidad política para comenzar con, por así decirlo, un

cierto "infantilismo" inocente, Arendt es sólo la avanzada de una exclusión fundamental de los cuerpos que llevan las marcas de la pobreza y la miseria, cuerpos que tienen que estar "excluidos de la luz del mercado" porque los pobres —los que están privados de casi todo y que sin embargo son la mayoría de aquello que se convierte en sujeto soberano de la democracia moderna— sólo entran al ámbito de lo político para destruirlo (como parece haberlo demostrado el curso de la Revolución Francesa). Tal como lo concibe Arendt, el ámbito político no puede coincidir con el espacio social en el que, regularmente, se aplican las técnicas de gubernamentalidad. Como es sabido, Foucault subrayó el legado cristiano de las técnicas de gubernamentalidad: gobernar individuos o una población entera es una forma de actividad que aspira a dar forma, guiar o afectar la conducta de alguna persona o algunas personas. Si bien Foucault se interesó por las interconexiones entre diversas formas y significados de gobierno y no creyó en la posibilidad de separar radicalmente las relaciones "privadas", que incluyen algún tipo de control o guía, de las relaciones "públicas", en las que la racionalidad gubernamental se ejerce dentro de instituciones y comunidades sociales, Arendt sólo toma en cuenta las diversas prácticas y racionalidades gubernamentales para negar rigurosamente su valor potencial y para expulsarlas tanto de los procesos de decisión política como de la participación en la constitución o fundación de un nuevo orden político. Para Arendt, las constituciones o fundaciones revolucionarias son inseparables de la separación y división del espacio político. El ámbito de lo político es aquel espacio en el que "muchos" actúan "coordinadamente" y que por eso no debe ser transferido a una persona soberana única; pero al mismo tiempo los "muchos" que comparten el es-

pacio político no deben ser confundidos con "todos" los que concurren y conforman una esfera pública que no excluye a nadie. En principio, por supuesto, no puede negársele acceso a la esfera pública a nadie, pero bajo las condiciones de un pueblo socialmente dividido debe impedirse el acceso a la esfera pública a esos individuos y grupos "sociales" que exponen la —inevitable— ambigüedad del pueblo y la ficción de su unidad constitucionalmente asumida. Esto no quiere decir, por supuesto, que Arendt pretenda negar el acceso a la esfera pública a la "gente común"; sin embargo, tan pronto como lo común de sus vidas alcanza un punto crítico sí deben ser excluidos para asegurar una cierta pureza de lo político que Arendt identifica con la vida desnuda del niño, que es *pura vida* porque es percibido como una vida que todavía no ha ingresado al "orden simbólico" (Lacan) y a las distinciones del régimen sociopolítico. El ámbito político, por lo tanto, tiende a devenir un espacio de excepción para Arendt, esto es, un espacio en el cual sólo tienen derecho a entrar los individuos excepcionales que están fascinados con la promesa política de una "igualdad adorable".

La Revolución Francesa fue la culpable de que se levantaran las barreras del ámbito de lo político a los pobres o, como suele decirse en nuestros días, a las personas carenciadas. Al abrir estas "barreras" "este reino se había convertido en lo social" (Arendt 1988, 91). A partir de este fenómeno, Arendt reconoce el problema y la función de la racionalidad gubernamental que, a su juicio —al igual que para otros teóricos de lo político como Jacques Rancière—, pertenece completamente al manejo "prepolítico" de los cuerpos necesarios de las personas. Arendt tiene dudas sobre la viabilidad de cruzar el umbral biopolítico de la modernidad porque no acepta aquello que conoce más que bien, a saber, citando

nuevamente a Foucault, que "por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político" (VS, 172) y que el "hecho de vivir" dejó de ser un "sustrato inaccesible" del orden político. Arendt hace honor a este argumento clave en la historia de las concepciones políticas cuando insiste en basar su concepto de fundación en el acto de dar a luz a un niño, en lugar de apoyarse en un concepto de sujeto legal con derechos y deberes que le son propios. Junto a la reproducción, mortalidad, estándares de salud, expectativa de vida y longevidad, el nacimiento pertenece a los procesos biopolíticos que constituyen el "cuerpo de la especie" que se convierte en parte de la administración moderna de la sociedad. Va de suyo que Arendt negaría cualquier tipo de relación entre sus conceptos de fundación y constitución revolucionaria y la emergencia moderna del régimen biopolítico. Sin embargo, como intenté demostrarlo en este trabajo, tan pronto como Arendt comenta el "elogio al nacimiento de un niño" de Virgilio, cae claramente al interior de un pensamiento biopolítico. La "divinidad del nacimiento en tanto tal" es una divinidad biopolítica producida por observaciones estadísticas y por los cálculos matemáticos del resultado futuro de una sociedad. Arendt se alinea completamente con el pensamiento biopolítico cuando sostiene que "la salvación potencial del mundo reside en el hecho de que la especie humana se regenera constante y eternamente" (VS, 218). Los pensadores de la biopolítica coincidirían, aunque no totalmente, porque incluso este "hecho" ha pasado, en el transcurso del siglo XIX, al campo de control del conocimiento y a la esfera de la intervención del poder. Por lo tanto, el concepto arendtiano de constitución se encuentra marcado claramente por el giro biopolítico que la autora incorpora a su pensamiento incluso a pesar de que, al mis-

mo tiempo, lo critique. Arendt sigue convencida de que "necesidad" del pueblo pertenece a la esfera del hogar y que por ende debe ser descalificada como "prepolítica". Arendt concluye que con el pueblo y sus necesidades vitales irrumpiendo en el ámbito de lo político –proceso histórico que sucede en el campo del conocimiento y del poder y que Arendt vincula a los eventos violentos de la Revolución Francesa parecería que "sólo la violencia podía ser lo suficientemente fuerte y expeditiva para satisfacerla(s)" (ibíd., 92). La propuesta de Arendt está dispuesta a defender el uso de la violencia para contrarrestar esta intrusión de la violencia en el ámbito político. Más allá de la crítica a *Sobre la revolución*, que revela como un libro "sobre la contrarrevolución", debemos preguntarnos si Arendt no está planteando por lo menos una cuestión que los estudios sobre gubernamentalidad deberían tener más en cuenta –cuestión que también plantea Foucault cuando define al hombre moderno como "un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida ser viviente" (VS, 173)–, es decir, que debe esperarse que el hombre moderno juegue un rol activo en la movilización biopolítica de su vida.

Traducción del inglés de Diego Rosse

Referencias

Agamben, Giorgio. 2003. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. trad. A. Gimeno. Valencia: Pre-Textos.

_____. 2007. "Potencia". En *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*, trad. F. Costa y E. Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Arendt, Hannah. 1988. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.

_____. 1996. "El concepto de Historia: Antiguo y Moderno". En

Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política, 49-100. Barcelona: Península.
Kantorowicz, Ernst H. 1985. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Alianza.
Schmitt, Carl. 1982. *Teoría de la constitución*. Madrid: Alianza.

Población y pueblo: notas acerca de la posibilidad del cambio emancipador en Michel Foucault¹

Ricardo Camargo Brito

Este trabajo intenta problematizar la posibilidad del cambio radical o emancipador que resultaría de la noción de población como un "sujeto-objeto", desarrollada en 1977-1978 por Michel Foucault en el curso *Seguridad, territorio, población*, en el Collège de France. El artículo busca explorar la pregunta sobre las condiciones que en la perspectiva de Foucault se demandarían para que la población (y posteriormente la sociedad civil) devenga pueblo, esto es, aquel que subvierte el sistema, como lo planteara el propio Foucault. ¿Debe este proceso de "llegar a ser pueblo" necesariamente ser pensado como una práctica de resistencia, revuelta o, como diría Foucault, *contra-conducta*, inherente a todo proceso de conducción de las poblaciones? Y si es así, ¿cuál sería la radicalidad y/o tipo de cambio al que se daría lugar? Dichas preguntas son exploradas en los trabajos presentados por Foucault en sus cursos del Collège de France de 1977-1978 (*Seguridad, territorio, población*) y 1978-1979 (*Nacimiento de la biopolítica*), así como en algunos de los textos paralelos que escribiera fruto de su experiencia en la revolución iraní. Una reflexión que últimamente conduce a otra pregunta, esta vez sobre el estatus del horizonte de

Lo posible-imposible al interior del aparato conceptual que Foucault despliega en su genealogía de las tecnologías modernas del poder y del yo.

1. En *Seguridad, territorio, población*, Foucault adopta la noción de población como una categoría correlativamente vinculada a la de gobierno, entendida esta última como la forma contemporánea de poder político ejercida predominantemente a través de los aparatos de seguridad. La ruta seguida por Foucault lo conduce a observar que las prácticas de seguridad o gubernamentalidad, como luego las llamará, lejos de ser asociadas a un territorio y al establecimiento del Estado, como ocurre en el poder soberano, o a la estructuración de un espacio y al establecimiento de una jerarquía de elementos, como acontece en el poder disciplinario, están referidas al planeamiento de una "serie de acontecimientos o elementos posibles [...] que será preciso regularizar en un marco polivalente y transformable" (STP, 40). Este marco multivalente y transformable es lo que Foucault llama población. Más aun, la noción de población aparece en los trabajos referidos en un doble carácter. Esto es, en tanto objeto, "es decir, como aquello sobre lo cual y hacia lo cual los mecanismos [de seguridad] son dirigidos, con el propósito de producir un efecto particular en él"; y "como un sujeto [...] [el] que es llamado a conducirse a sí mismo de tal y tal manera" (STP, 43); es decir, el blanco al cual apuntan los mecanismos [de seguridad] para obtener de ella determinado efecto". Y "[como en cuanto] sujeto, [...] se le pide que se conduzca de tal o cual manera" (STP, 63). Tal doble carácter se explica por la dependencia mutua que, Foucault ha insistido, existiría entre los procesos de objetivación y subjetivación, o entre la emergencia de un sujeto de conocimiento y lo que éste en definitiva conoce (F, 363ss). Esta idea servirá a

Foucault para desarrollar toda una *hermenéutica del sujeto* en sus cursos del Collège de France del año 1981-1982. Sin embargo, en *Seguridad, territorio, población*, es sólo presentada para afirmar el carácter específico del marco sobre el cual se ejercen las modernas tecnologías de gobierno inauguradas en el siglo XVIII, cuya racionalidad, como nos indica el propio Foucault en su curso del año 1978-1979, *Nacimiento de la biopolítica*, es el liberalismo y posteriormente los neoliberalismos del siglo XX: neoliberalismo alemán y americano (NB, 41; 97s).

De esta forma, lo que interesa a Foucault es afirmar que "la conducción [la *conduction*]" de la población es posible, debido a que ella, en la visión de los teóricos del siglo XVIII, tendría "sólo una motivación principal para la acción. Y ésta es el deseo" (STP, 96). Éste es un punto central en la lectura que Foucault hace de la población, ya que le permite afirmar que el problema con la gubernamentalidad que entonces se inaugura, lejos de estar puesta en el tema de cómo decir "no" a los deseos individuales, como en el modelo soberano, lo está en cómo decir "sí" a tales deseos (STP, 97). En otras palabras, Foucault describe así un nuevo tipo de control, el que no está basado en la proximidad (como en el poder soberano y disciplinario) sino en la aparentemente ajena distancia provista por la libertad de acción; o, si se quiere, por la libertad para seguir los propios deseos. Esto conduce a Foucault a reconocer que no había sido completamente adecuado afirmar como lo hiciera en *Vigilar y castigar* (VS, 224-226), que la instauración del liberalismo en el siglo XVIII cohabitó con técnicas disciplinarias que restringían la libertad de muchos (niños, trabajadores, soldados), proveyendo de esa forma las garantías necesarias para que la libertad

3. La tesis de la correlativa y coetánea existencia de la conducta/contra-conducta presentada por Foucault en *Seguridad, territorio, población* no ha estado ajena a reproches. En particular aquél, a esta altura clásico, en que se alerta acerca de la posibilidad de que dicha correlatividad, la que en principio aparece como garantizadora del cambio, pudiera en verdad ser el origen de su propia imposibilidad. En una entrevista posterior a *Seguridad, territorio, población*, Foucault es interrogado en torno al problema de si no sería acaso el cambio, por él aludido, que en principio aparece como contra-poder, en verdad un ejercicio más de normalización (del poder). La pregunta se le formula a Foucault a propósito del cambio repentino en la cadena de presidiarios que pasa del espectáculo público de la pena al furgón de policía cerrado, esto es, al castigo disciplinario institucional que Foucault describe en *Vigilar y castigar*. Se trata, como Foucault lo ha señalado de una discontinuidad radical, pero que en alguna medida correspondería también a la normalización de la capacidad atribuida a la sociedad para castigar: ¿no quedaría de esta forma —se interroga a Foucault— el cambio radical siempre inscrito en una lógica mayor de normalización? (Foucault 1990, 147).

La respuesta exaltada de Foucault (ibíd., 148) apunta a destacar la idea de que su propósito en *Vigilar y castigar* fue siempre mostrar cómo tuvo lugar una nueva manera de pensar, cómo en un tiempo corto la gente reaccionó de una manera muy distinta ante los crímenes y los criminales. Para ello, Foucault requiere destacar el hecho de que existe una relación interna entre lo que la gente piensa y lo que hace. Somos sujetos vivientes y pensantes, señala Foucault, y no existe una brecha entre el pensar y el hacer. Más aun, “todo el mundo actúa y piensa a la vez. La forma que tiene

la gente de actuar o de reaccionar está ligada a su forma de pensar y, como es lógico, el pensamiento está ligado a la tradición”.

A pesar de la crispada respuesta de Foucault, la pregunta parece pertinente. Si, como lo sostiene Foucault, actuamos y pensamos a la vez, y por tanto nuestra forma de actuar está ligada a la forma de pensar y el pensar a la tradición, entonces un cambio discontinuo que inaugure radicalmente nuevas formas de pensar y actuar siempre aparecería como una circunstancia hermética, inescrutable. O, *contrario sensu*, todo cambio cognoscible sería tal a condición de quedar circunscrito al horizonte común en el cual emergen los elementos que lo producen: actuar y pensar. Horizonte en cuanto garantía de inteligibilidad debería permanecer inalterado durante la ocurrencia del cambio que se aspira a comprender.

Pero, ¿es ésta una cuestión que debe ser considerada ajena a la genealogía de Foucault y en tal carácter inocua para la empresa teórica a la que él adscribe, esto es, a entender esos “fenómenos complejos que hacen que en un espacio de poco tiempo la gente reaccione de una manera muy distinta” a lo que había sido hasta entonces su conducta? No lo creo así. Más aun, es dable sostener que en *Seguridad, territorio, población*, el problema antes aludido bordea permanentemente el análisis que Foucault realiza, aunque nunca se plantea llanamente. Por ejemplo, revisando casos históricos de contra-conducta, Foucault alude a los dos tipos de partidos políticos que existirían en Francia en la época en que dictaba su curso de 1978 (STP, 234s). El primero, que sólo se preocuparía del poder y su administración. Y el segundo, que mantendría el aura de dar a luz una nueva sociedad y crear un nuevo hombre. Este último, señala Foucault, no

puede evitar hasta cierto punto funcionar como contra-sociedad, esto es, "funciona interiormente como si se tratara de otro pastorado, otra gubernamentalidad con sus jefes, sus reglas, su moral, sus principios de obediencia" (STP, 234s). Sin embargo –se apresura a concluir Foucault, y éste es el punto que en verdad interesa–, dicho contra-poder no hace más que reproducir la sociedad existente. Es decir, se trataría de una contra-sociedad que terminaría siempre reafirmando a la sociedad (existente).

Ahora bien, es preciso notar que aunque en este ejemplo Foucault parece sólo preocupado en apuntar su pluma mor-daz en contra de la anquilosada política reformista del partido comunista francés –objeto privilegiado de las críticas de los intelectuales franceses de la época–, no logra evitar, sin embargo, deslizar una nueva problemática suplementaria a su tesis de la correlativa y coetánea existencia de la conducta/contra-conducta, a saber: el tipo de cambio envuelto en la contra-conducta. En efecto, cabe preguntarse: ¿no arriesga Foucault en este ejemplo, descuidadamente quizás, el revelamiento de los límites de la radicalidad del cambio o, mejor aun, del tipo de cambio, envuelto en el carácter correlativo y coetáneo de su tesis de conducta y contra-conducta? Más aun, ¿no es acaso esta doble función atribuida por Foucault al segundo tipo de partido político por él aludido –de representar una contra-sociedad, un hombre nuevo y al mismo tiempo de canalizar y contener las revueltas de conducta– la expresión de la propia limitación del cambio envuelto en la genealogía en cuestión? Foucault ciertamente no estaría de acuerdo en ello, me parece a mí. Más aun, para él es claro que dicha correlación siempre implica algún grado de normalización o colonización, o, mejor aun, subyugación, lo que sin embargo no necesariamente evita el cambio. Así

parece establecerlo al comentar la trayectoria seguida por los movimientos de contra-conducta del poder pastoral (ascetismo, comunidad, misticismo, escritura y escatología), los que permanentemente intentaron ser incorporados, y muchas veces exitosamente, a la conducción ofrecida por el catolicismo en los siglos XV y XVI (STP, 260). Sin embargo –como acota Foucault– ello no evitó la Reforma, el gran cisma de la lucha por la conducta en la cristiandad, la que en cuanto ruptura sólo es explicada si asumimos como exitoso el proceso de transformación profesado por los movimientos de contra-conducta al poder pastoral.

Sin embargo, puestas así las cosas, el problema, me parece a mí, no ha sido resuelto sino sólo desplazado. Ya no se trata de la posibilidad del cambio la que estaría en cuestión, sino, como dije antes, del tipo de cambio al que aludimos. Al mencionar Foucault a la Reforma como el gran cisma de la lucha por la conducta en la cristiandad, delinea una transformación que aparece inscrita en un horizonte común –la cristiandad, precisamente–, el que, aunque modificado producto de las luchas de conductas y contra-conductas sostenidas por siglos, se mantiene, en cuanto marco referencial, inalterado. Como lo diría Foucault, el poder pastoral (cristiano) es el pivote central al interior del cual la conducta y contra-conducta tienen lugar. Más aun, el poder pastoral constituye su "campo de inteligibilidad" (ibíd). Se trata por tanto, en la lectura de Foucault, de un cambio no sólo emanado *de*, sino en alguna forma capturado *por*, su horizonte de inteligibilidad. Un cambio capturado en su propio horizonte implicaría que frente a una racionalidad neoliberal como la que Foucault analiza en *Nacimiento de la biopolítica*, cabría esperar la emergencia de un conjunto de contra-conductas regidas en sus líneas más gruesas por la racionalidad

opuesta (socialista). De ser así, sin embargo, ambas racionalidades –(neo)liberal y socialista– no sólo mantendrían una coetánea correlación como explícitamente lo sugiriera Foucault (NB, 117), sino que además correrían el riesgo de permanecer atrapadas en su horizonte común de inteligibilidad, que no es otro me parece a mí que el capitalismo, a esta altura del siglo XXI en su dimensión más global. Una circunstancia que no sólo pareciera verse confirmada por el devenir histórico que siguió la racionalidad neoliberal y su contra-conducta socialista, como lo alcanzara a advertir el propio Foucault (NB, 117ss), sino además por la radical apropiación (o exclusión del ámbito de lo político) con la que ha terminado revestido el capitalismo, como el indiscutible horizonte de inteligibilidad, en la actual modernidad.

4. Pero, ¿es posible pensar un cambio que aunque inscrito logre trascender su horizonte de inteligibilidad? Todo el trabajo tardío de Foucault parece ser un intento por responder dicha pregunta. Se trata de una empresa marcada por la peculiar aproximación teórica que Foucault desarrolló en su encuentro con la revolución iraní, en particular la que se consigna en su escrito “¿Es inútil revelarse?”, de mayo de 1979, y que influyó sus trabajos posteriores sobre el cuidado del yo en *La hermenéutica del sujeto*. En efecto, la experiencia iraní lleva a Foucault a concebir una nueva estética y ética transformadora del sujeto, en donde la verdad sólo procede como consecuencia de la mutación del que conoce. O, si se prefiere, en donde la máxima délfica del “conócete a ti mismo [ἄνοθη σεαυτον] sólo es posible si le precede la “inquietud de sí mismo [ἐπιμελεῖα ἑαυτου]”, que implica el transformarse a sí mismo guiado por lo que Foucault llamó la “espiritualidad política”. Todo ello se traduce en la máxima foucaultiana de que “no puede haber verdad sin una

conversión o una transformación del sujeto” (HS, 33s).

Ahora bien, su línea exploratoria, aunque fascinante en cuanto a un reavivamiento teórico de la problemática de la subjetividad, resulta sin embargo menos sugerente en cuanto al problema del cambio capturado por sus propias condiciones de existencia, que aquí nos ocupa. En efecto, la aproximación de Foucault referida a la revolución iraní se formula, como lo ha destacado Slavoj Žižek, oponiendo “el evento revolucionario, el entusiasmo sublime del pueblo unido –donde todas las diferencias internas son momentáneamente suspendidas– al dominio pragmático de la política de intereses y los cálculos de poder estratégicos” (Žižek 2008, 115).

Es por ello que el momento revolucionario resulta para Foucault últimamente inescrutable; un momento donde suspenden o cancelan las descripciones históricas; un momento que evoca la dimensión noumenal kantiana, y en la medida es celebrada, o encuentra su sentido en tanto es ajena a las construcciones del fenómeno. Así Foucault señala:

El hombre en la revuelta es finalmente inexplicable. Debe producirse una insurrección que interrumpa el despliegue de la historia, y su larga serie de razones explicativas, para que un hombre “realmente” prefiera el riesgo de la muerte a la certitud proveída por el obedecer (Foucault 2005b, 263).

La preferencia “por el riesgo de la muerte” de la que habla Foucault resulta problemática no por su ocurrencia –, sin que parece ineludible en toda verdadera insurrección–, sino por la desvinculación radical que Foucault observa que existiría entre las condiciones concretas de la situación en que la revuelta tiene lugar y el acontecimiento de la revuelta propiamente tal, o como él señala:

opuesta (socialista). De ser así, sin embargo, ambas racionalidades –(neo)liberal y socialista– no sólo mantendrían una coetánea correlación como explícitamente lo sugiriera Foucault (NB, 117), sino que además correrían el riesgo de permanecer atrapadas en su horizonte común de inteligibilidad, que no es otro me parece a mí que el capitalismo, a esta altura del siglo XXI en su dimensión más global. Una circunstancia que no sólo pareciera verse confirmada por el devenir histórico que siguió la racionalidad neoliberal y su contra-conducta socialista, como lo alcanzara a advertir el propio Foucault (NB, 117ss), sino además por la radical apolitización (o exclusión del ámbito de lo político) con la que ha terminado revestido el capitalismo, como el indiscutible horizonte de inteligibilidad, en la actual modernidad.

4. Pero, ¿es posible pensar un cambio que aunque inscrito logre trascender su horizonte de inteligibilidad? Todo el trabajo tardío de Foucault parece ser un intento por responder dicha pregunta. Se trata de una empresa marcada por la peculiar aproximación teórica que Foucault desarrolló en su encuentro con la revolución iraní, en particular la que se consigna en su escrito “¿Es inútil revelarse?”, de mayo de 1979, y que influyó sus trabajos posteriores sobre el cuidado del yo en *La hermenéutica del sujeto*. En efecto, la experiencia iraní lleva a Foucault a concebir una nueva estética y ética transformadora del sujeto, en donde la verdad sólo procede como consecuencia de la mutación del que conoce. O, si se prefiere, en donde la máxima délfica del “conócete a ti mismo [γνῶθι σεαυτὸν]” sólo es posible si le precede la “inquiétude de sí mismo [ἐπιμέλεια σεαυτοῦ]”, que implica el transformarse a sí mismo guiado por lo que Foucault llamó la “espiritualidad política”. Todo ello se traduce en la máxima foucaultiana de que “no puede haber verdad sin una

conversión o una transformación del sujeto” (HS, 33s).

Ahora bien, su línea exploratoria, aunque fascinante en cuanto a un reavivamiento teórico de la problemática de la subjetividad, resulta sin embargo menos sugerente en cuanto al problema del cambio capturado por sus propias condiciones de existencia, que aquí nos ocupa. En efecto, la aproximación de Foucault referida a la revolución iraní se formula, como lo ha destacado Slavoj Žižek, oponiendo “el evento revolucionario, el entusiasmo sublime del pueblo unido –donde todas las diferencias internas son momentáneamente suspendidas– al dominio pragmático de la política de intereses y los cálculos de poder estratégicos” (Žižek 2008, 115).

Es por ello que el momento revolucionario resulta para Foucault últimamente inescrutable: un momento donde se suspenden o cancelan las descripciones históricas; un momento que evoca la dimensión noímenal kantiana, y en tal medida es celebrada, o encuentra su sentido en tanto es ajena a las constricciones del fenómeno. Así Foucault señala:

El hombre en la revuelta es finalmente inexplicable. Debe producirse una insurrección que interrumpa el despliegue de la historia, y su larga serie de razones explicativas, para que un hombre “realmente” prefiera el riesgo de la muerte a la certeza proveída por el obedecer (Foucault 2005b, 265).

La preferencia “por el riesgo de la muerte” de la que habla Foucault resulta problemática no por su ocurrencia –lo que parece ineludible en toda verdadera insurrección–, sino por la desvinculación radical que Foucault observa que existiría entre las condiciones concretas de la situación en que la revuelta tiene lugar y el acontecimiento de la revuelta propiamente tal, o como él señala:

lucha por formular una alternativa más allá de las opciones existentes en la democracia Occidental liberal o un retorno a la tradición premoderna” (Žižek 2008, 114), entonces la respuesta es clara: la “revolución” nazi nunca dio lugar a dicha posibilidad y la iraní claramente sí.

En definitiva, la radical discontinuidad entre el acontecimiento y sus condiciones de emergencia que parece sugerir Foucault para sostener la posibilidad de un cambio emancipador termina revisitando a dicha posibilidad con el estatus inescudriñable propio del milagro, que en cuanto acontecimiento sólo resultaría explicado por la *gracia* del acontecer.

Consideración final

Cabe en esto, sólo a manera de reflexión final, esbozar lo que está en cuestión acá. No es la potencia transformadora del entusiasmo revolucionario, celebrado por Foucault, lo que parece dudoso. Ni siquiera la posibilidad de la suspensión de las determinaciones fenomenales del sujeto envuelto en el momento noumenal. Ni menos aun el alegado entusiasmo “irresponsable” de los intelectuales con las “causas perdidas”, que reivindica Žižek a propósito de Foucault y su experiencia con la revolución iraní. Lo que, por el contrario, aparece problemático para lo que nos ocupa en la reflexión de Foucault es la permanencia “postrevuelta” del horizonte de inteligibilidad en que ella –la revuelta– se inscribe. Horizonte que al permanecer inalterado en cuanto marco referencial impediría la representación de los elementos presentes pero excluidos de una situación. Esto es, la expresión de la radicalidad de un cambio que implique no sólo la transformación del sujeto en su relación con las tecnologías de gobierno que intervienen en él, sino también –arriesgando en esto un término en desuso– de la estructura (presen-

tación y representación) y con ella de su horizonte de inscripción. Es por ello que Žižek parece acertado al sostener que

un acto [radical] no ocurre dentro del horizonte de lo que aparece como “posible” –[más bien] redefine los contornos del horizonte dado de lo que es posible (un acto da lugar a lo que, dentro del universo simbólico, aparece ser “imposible”, más aun, cambia sus condiciones, esto es, crea retroactivamente las condiciones de su propia posibilidad) (Butler et al. 2000, 121).

De esta forma, el carácter imposible del acto radical, lejos de agotarse en el entusiasmo del momento noumenal (aun cuando ello transforme al sujeto envuelto), conviene extenderlo a “lo que Lacan denomina *la double*, el doblez, la torsión o curvatura en el orden del ser que abre la posibilidad del espacio para el acontecimiento” (Daly y Žižek 2006). Es por tanto una imposibilidad que en tal carácter se dimensiona a nivel de horizonte más que del sujeto. O si, se prefiere, volviendo a nuestra pregunta inicial, el pueblo sólo se constituiría en sujeto emancipador cuando, *encontrado* con el acontecimiento que lo hace posible, inventa su propio horizonte en donde tanto él, como pueblo, como su contrario, la población, dejan ya de tener sentido. Circunstancia que sólo se comprende dentro de un nuevo horizonte, situación y estructura. Éste es el carácter de la radicalidad del cambio al que nos estamos refiriendo.

Notas

¹ Este artículo es fruto de una investigación posdoctoral financiada por Fondecyt Chile (proyecto n° 3090028).

- 2 Cursivas agregadas por el autor.
- 3 Cursivas agregadas por el autor.
- 4 Cursivas agregadas por el autor.
- 5 "Para que una verdad afirme su originalidad, debe haber un *suplemento*. Este suplemento se explica por la casualidad. Es impredecible, incalculable. Está más allá de lo que es. Lo llamo un acontecimiento" (Badiou 2005, 46; traducción del inglés realizada por el autor; cursivas del original).

Referencias

- Alfary, Janet, y Kevin B. Anderson. 2005. *Foucault and the Iranian Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Badiou, Alan. 2005. *Infinite Thought*. Londres y Nueva York: Continuum.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek. 2000. *Contingency, Hegemony, Universality*. Londres y Nueva York: Verso.
- Daly, Glyn, y Slavoj Žižek. 2004. *Conversations with Žižek*. Cambridge: Polity Press.
- Foucault, Michel. 1990. "Verdad, individuo y poder, una entrevista con Michel Foucault". En *Tecnologías del yo y otros textos afines*, de Michel Foucault, 141-150. Barcelona, Buenos Aires y México: Paidós.
- _____. 1999. "Foucault". En *Estética, ética y hermenéutica*, 363-368. Barcelona: Paidós.
- _____. 2005a. "Iran: The Spirit of a World without Spirit". En *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*, de J. Alfary y K. Anderson, 250-260. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 2005b. "Is it Useless to Revolt?". En *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*, de J. Alfary y K. Anderson, 263-266. Chicago: University of Chicago Press.
- Žižek, Slavoj. 2006. *Arriesgar lo imposible*. Madrid: Trotta.

Dispositivos y disposiciones: nociones biopolíticas en las luchas contemporáneas por derechos¹

Mauricio Berger

A modo de introducción: la problematización de nuestras nociones de poder en la biopolítica desde y después de Foucault

La tarea de pensar las prácticas de defensa de derecho en la actualidad política argentina se encuentra con el particular enmarcamiento que ofrecen los aportes de algunas discusiones contemporáneas en biopolítica. Lejos de ensayar una mediación entre teoría y empiria, la propuesta será poner en relación los juegos de lenguaje propios de cada ámbito, de la práctica política y de la producción académica a los fines de adensar la comprensión de estos fenómenos y sus posibilidades (Pitkin 1984). De hecho, dos desarrollos teóricos de la biopolítica después de Foucault han tenido fuerte recepción en Argentina para analizar nuestro presente: sea, por un lado, a través de las *ceremonias de despojamiento de ciudadanía* en la perspectiva de Agamben, y, por otro lado, la *producción biopolítica de la multitud* en los desarrollos de Negri y Virno.

Para entender esta recepción de la filosofía política italiana en el análisis de nuestro caso, consideramos que la aclaración del recorrido de nuestra investigación en las prácticas

de derechos contribuirá a la significación que pretendemos alcanzar. De lo que se trata, en nuestra situación, es de pensar situadamente y con aportes teóricos en las nociones de poder con las que escribimos –con efectos performativos para acompañar las prácticas, desde su descripción, su análisis, y nuestra propia inclusión como sujetos participantes en la acción.

Comenzamos entonces con una investigación entre los años 1999 y 2000, sobre los efectos de la reforma del Estado y las políticas neoliberales en salud pública que tuvieron lugar en los noventa, concretamente las estrategias de autorresponsabilización individual sobre los pacientes, que “aceptaban en conformidad y obediencia” la transferencia de responsabilidades públicas en modos de autocuidado, de un “hacerse cargo” con los propios medios y recursos del cuidado de la salud que antes era cubierto por las políticas públicas y las estructuras institucionales del estado de bienestar. Tales estructuras fueron progresivamente desmanteladas con la incorporación de la gobernabilidad neoliberal y sus políticas de mercantilización, que implicaron, para el caso de los sistemas de salud pública, su paulatina destrucción a través de la privatización, la descentralización, el achicamiento de presupuestos y la flexibilización laboral, entre otras variables. Estas transformaciones fueron resisitidas tanto desde los trabajadores como desde los usuarios en nombre de sus derechos laborales y sociales vulnerados. Sin embargo, mirando únicamente la respuesta de los pacientes obedientes, la lectura biopolítica que realizáramos en este momento era la de pensar los sujetos-como-efectos-de estructuras de poder.

Ahora bien, de estas situaciones en la década de los noventa al acontecimiento de 2001 en Argentina, hay un giro

enmarcado en la fuerte crisis de representación política y las manifestaciones contra las consecuencias económicas y sociales del capitalismo neoliberal. Al clamor del “que se vayan todos”, se expresó un profundo rechazo a la clase dirigente y el descrédito de las instituciones del Estado democrático de derecho, devenidas *capital-parlamentarism* siguiendo el término propuesto por Badiou. La crisis de 2001 en nuestro país significa no sólo la caída de un presidente electo, sino –y principalmente– la visibilización de múltiples modalidades de autoorganización y solidaridad de trabajadores desocupados (movimientos piqueteros y fábricas recuperadas), de deliberación pública en asambleas vecinales y otras instancias de socialidad y cooperación social a distancia del mercado y del Estado, de los partidos políticos y de los sindicatos, los grandes protagonistas de la colonización neoliberal de los noventa. En este marco, y retomando el caso de la salud pública, aquellos usuarios que podrían haber legitimado en conformidad y obediencia las ceremonias de despojamiento de ciudadanía, en los términos de Agamben, como privación de derechos, ahora se rebelaban ante la falta de garantía de los mismos dando lugar a distintas formas de defensa y autodefensa. Experimentamos que iban desde los cortes de ruta y asambleas a las tomas (ocupaciones) de hospitales y centros de salud hasta la creación de farmacias comunitarias o la interpelación pública de las autoridades sanitarias, entre otros fenómenos.

En estas coordenadas, y sin desconocer la continuidad de formas de constitución política de los cuerpos y la sujeción de los individuos y las poblaciones a la explotación del mercado, al privatismo político, a la precarización de formas de vida, comenzó a ser posible la imaginación de espacios para el ejercicio de la autonomía. La cuestión de la

límites y posibilidades de la autonomía política en contextos de destitución de derechos y crisis de representación constituyó uno de los ejes de las discusiones teóricas y políticas del momento. Un eje central de este debate también expresaba claramente su tono biopolítico: ¿la defensa de la vida y las necesidades contribuye a un proyecto emancipatorio o a la constitución de un sujeto revolucionario, en tanto no se producen políticas de ruptura activa sino que se demanda reconocimiento e inclusión dentro de las coordenadas del ordenamiento político dominante? En este contexto adquiere mucho sentido el encuentro con los aportes de la teoría de la multitud, para pensar las modalidades de un nuevo protagonismo social (Colectivo Situaciones 2002), o la re-apropiación de la multitud de los medios de producción biopolítica: afectos, comunicación, potencia.

La fuerza de estos debates al calor de 2001 no se agotó, aunque por cierto se ha visto disminuida o reconducida a las coordenadas políticas actuales, entre las que se postula nuevamente la cuestión de un pretendido retorno del Estado intervencionista en cuestiones sociales, como sucede en varios gobiernos de la región latinoamericana. Podemos reconocer muchas luchas y movimientos en el escenario político actual, desde los conflictos por derechos sociales (trabajo, salud, educación) hasta un nuevo conjunto de problemáticas que recientemente ha cobrado una expresión de fuerzas muy significativa: la batalla por la defensa de los bienes comunes frente al saqueo y la apropiación neoliberal, características del capitalismo extractivo. El escenario actual es de las luchas por el agua, la tierra y contra la contaminación ambiental que asolan al conjunto de la población. Ante este nuevo conjunto de enmarcamientos de la acción colectiva, creemos que la posibilidad de lecturas biopolíti-

cas sigue siendo fecunda. El uso que en la mayoría de estas experiencias se hace del término *genocidio ambiental*, para citar un ejemplo importante, nos abre nuevos desafíos a la reflexión biopolítica. No sólo porque reenvía a aquel interrogante sobre si la defensa de la vida es un acontecimiento o reproducción de un orden, sino porque actualiza el paradigma biopolítico por nuevos recorridos que Foucault en su tiempo no habría imaginado pero que sin embargo nos ha dado las bases para pensar y nominar. No obstante, y como presentaremos en el desarrollo del texto, sigue siendo problemático que cada vez que invocamos el tema del poder en clave biopolítica, el debate teórico concede sobremanera el análisis y la conceptualización a las prácticas dominantes, subordinando las prácticas políticas que les resisten en lugar de pensar a partir de éstas, en sus posibilidades. Como nos quiere mostrar Foucault en *La verdad y las formas jurídicas*, “cómo es que las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento” (Foucault 2003, 14).

La imaginación biopolítica al poder

Repasando entonces el mencionado recorrido en nuestras investigaciones, las conceptualizaciones de la biopolítica basculan entre el ejercicio del poder dominante y de poder que le resiste. Las discusiones contemporáneas er biopolítica acompañan estos procesos desde dos paradigmas aparentemente enfrentados: por un lado, la biopolítica en un sentido negativo, como gobierno de la vida en términos de la sociedad de control, de dominación, de la lógica del campo y el estado de excepción, en la perspectiva de

Giorgio Agamben; por otro, la biopolítica en clave afirmativa, desde la teoría de la multitud y el poder constituyente, como la posibilidad de un autogobierno de la vida en clave de dominio de lo común, en la perspectiva de Toni Negri y Paolo Virno.

Resulta necesario aclarar que con esta discusión teórica no pretendemos realizar un trabajo filosófico con los conceptos, sino poner en juego estos aportes teóricos para profundizar nuestras reflexiones en lo que hemos dado en llamar *potencia y bloqueo de la acción*, con la que estamos configurando una perspectiva para comprender la actualidad de las luchas por derechos y los problemas con las que aquéllas se encuentran. Por ello, la introducción que hemos realizado, señalando muy sintéticamente los procesos de transformación del Estado y las luchas que le han resistido, nos permitirá contextualizar las variaciones de las posibilidades de análisis, en clave biopolítica, en las cuales consideramos relevante participar. Y puntualmente en lo que refiere a este artículo, abordar dos términos en los que podemos asentar esta problematización: los dispositivos y las disposiciones, no en abstracto, sino desde un contexto de acción: práctica de defensa de derechos ambientales de nuestro medio, el colectivo Madres de B° Ituzaingó Anexo, en la ciudad de Córdoba: un colectivo de mujeres autoorganizadas, quienes desde el año 2002 realizan denuncias y acciones de defensa del derecho a la vida, la salud y el medio ambiente a partir de la identificación de efectos, muertes y enfermedades derivadas de un cóctel contaminante, desde las fumigaciones con agrotóxicos en los campos colindantes a las viviendas a derrames de PCB en la vía pública, provisión de agua contaminada y residuos industriales, entre otros factores.

Desde esta situación intentaremos abordar el ejercicio de

las disposiciones corporales y enunciativas (las palabras) en las luchas contemporáneas por derechos, la producción de experiencia política, tanto como los dispositivos que la capturan, modulan, reducen. La experiencia de las Madres nos ilumina en tanto aquí la defensa de la vida se encuentra en sus confines, las estrategias del poder dominante apuntan a doblegar, capturar o disminuir las posibilidades de la acción política, sus protagonistas resisten afirmando el valor de la vida y la fuerza de existir, situaciones que hemos identificado en otros trabajos como bloqueo y potencia de la acción: ¿qué es lo que puede un cuerpo frente a los dispositivos de dominación? En otras palabras, nos interesa pensar aquello que pone un cuerpo en movimiento, los afectos, las pasiones, en nuestro caso el dolor y la angustia por las situaciones de angustia vividas, pero al mismo tiempo el encuentro entre los afectados y la sensación de fuerza que de esa composición surge. Por otro lado, los mecanismos que operan sobre estas disposiciones, en sentido negativo, produciendo la captura, la parálisis o el bloqueo de la acción política y su expresión.

Poder soberano y nuda vida: la biopolítica de los dispositivos

Citas de conversaciones con las Madres de B° Ituzaingó Anexo:

Esto es un campo de concentración, nos tienen ahí metidos; en un campo de concentración, todos encerrados, dejándonos morir [...]. Te da la sensación de que no les importa nada, ¡ nos están aniquilando.

Llegamos a Medio Ambiente de la Nación [...]. Entonces me dio que nos quiso cortar el rostro así no más; entonces yo l

dije un montón de cosas. Y quedé medio enojado, se enojó. [...] Le digo: ¿Sabe una cosa?, lo que pasa es que los argentinos sobramos y la única forma de matar gente es así, a mano suelta; ustedes están matando. Él contesta: ¡Usted no puede decir que nosotros queremos matarlas a ustedes! [...]. La solución se la tienen que dar en Córdoba, nosotros con los problemas de Córdoba no nos metemos.

Seguimos sosteniendo que la situación que vivimos en el barrio constituye un genocidio encubierto, porque estamos finalizando el 2006 y los intereses económicos continúan estando por encima de la salud de la población, ya que tenemos niños con análisis que verifican que tienen agroquímicos en la sangre, lo que demuestra que nuestras denuncias no son producto de nuestra imaginación. Ante esta situación, las autoridades competentes siguen negando la realidad y por lo tanto la solución (Berger y Carrizo 2008, 14, 223, 244).

Comenzar a pensar la actualidad del paradigma de la biopolítica en su recepción agambeniana tuvo sentido a partir de establecer las conexiones con estos testimonios. El grupo de Madres de B° de Ituzaingó Anexo inició su lucha peticionando a las autoridades públicas para que intervengan en el barrio a raíz de numerosos casos de leucemias, otros tipos de cáncer y malformaciones congénitas, enfermedades que ellas y los vecinos afectados adjudicaron a la presencia de distintos factores contaminantes en el barrio: derrames de PCB de los transformadores de energía eléctrica, fumigación con agrotóxicos en los campos colindantes a sus viviendas, residuos industriales de la zona fabril donde se erigió el barrio. La respuesta inicial del entonces gobernador de la provincia fue que “él no iba a permitir un genocidio en su provincia”, palabra que las Madres tomarán luego para sus

denuncias, ante la inacción estatal para resolver el problema y los progresivos intentos de silenciamiento y ocultamiento de la cuestión. Reconocer este grave problema ambiental y de salud pública obligaría al Estado, en su rol de garante de derechos, a hacer justicia a los afectados en desmedro de los intereses de las industrias contaminantes, lo cual exige un cambio de la orientación de las políticas marcadamente neoliberal, con beneficios para las empresas y disminución de los derechos individuales y colectivos.

La gravedad del asunto radica en que no sólo la actuación sobre el problema ambiental no fue conducente a la protección de los afectados, sino que quienes ejercieron sus derechos a la protesta y reclamaron justicia en el caso han sufrido distintos ataques y descalificaciones de parte de funcionarios y otros actores. El colectivo de Madres, como lo mencionamos más adelante, se ha visto desmotivado y desarticulado en su lucha por las afrentas del poder dominante. Ante esto cobra mucha relevancia que las mujeres del colectivo hayan sostenido el empleo de la palabra genocidio y las referencias a su situación con las de un campo de concentración, el encierro y la detención indefinida en este problema.

Citando la tesis benjaminiana “la tradición de los oprimidos demuestra que el estado de excepción es regla” (Agamben 2001, 15), y actualizando el paradigma foucaultiano sobre la biopolítica, Giorgio Agamben postula la figura de campo de concentración como nomos de lo político a la luz de su actualidad en experiencias contemporáneas de genocidios, campos de detención y tortura, regímenes dictatoriales. El campo, en tanto materialización del estado de excepción, es el espacio más biopolítico jamás realizado, afirma: Agamben; el poder político se funda en la instancia de la separación de la nuda vida con respecto al contexto de la:

formas de vida, por ello la vida biológica constituye las formas de vida reales en formas de supervivencia. El carácter más específico de la biopolítica del siglo XX, dice Agamben, no es ya hacer morir ni hacer vivir como lo pensó Foucault, sino hacer sobrevivir (Agamben 2001, 17). No la vida ni la muerte, sino "la producción de una supervivencia modular y virtualmente infinita" (Agamben 2000, 163).

Desde la aportación del poder soberano en el estado de excepción, la vida es nuda vida y soberano es el que decide sobre el valor o disvalor de esta vida en tanto que tal, vida que no merece vivir o vida sin valor, la vida que políticamente deja de ser relevante y por lo tanto puede ser eliminada. La vida, que por medio de las declaraciones de derecho había sido investida como tal por el principio de soberanía, pasa a ser ella misma el lugar de la decisión soberana. Y ésta es una paradoja de reclamar el derecho a la vida en el estado de excepción: los espacios, las libertades y los derechos que los individuos conquistan en sus conflictos con los poderes centrales preparan en cada ocasión una táctica pero creciente inscripción de su vida en el orden estatal.

Desde este enmarcamiento de la cuestión, Agamben nos alerta de inquirir hipócritamente cómo es que las experiencias totalitarias han sido posibles y propone, por el contrario, la tarea de dar cuenta de los dispositivos políticos y jurídicos que construyen el campo. Para el pensador italiano, *dispositivo* constituye el término técnico decisivo en la estrategia del pensamiento de Foucault en relación a las cuestiones de la gubernamentalidad o del gobierno de los hombres.

¿Qué es un dispositivo para la biopolítica?

En torno al nacimiento de la biopolítica, Foucault se encarga de poner en el foco los dispositivos de seguridad,

los cuales para ser comprendidos tienen que ser comparados con los mecanismos disciplinarios. En las clases de *Seguridad, territorio, población* encontramos estas distinciones:

(1) La disciplina es centripeta, funciona aislando un espacio determinando un segmento. La disciplina concentra, encierra dentro del cual su poder y los mecanismos de éste actuarán pleno y sin límites. Por el contrario, los dispositivos (de seguridad) tienen una tendencia a ampliarse, son centrifugos. Se integran sin cesar con nuevos elementos, se trata de permitir el desarrollo de circuitos cada vez más grandes.

(2) La disciplina reglamenta todo y no deja escapar nada, no deja hacer ni las cosas más pequeñas quedan libradas por sí mismas. El dispositivo deja hacer, en el sentido positivo de la expresión, la permisividad es indispensable.

(3) La disciplina distribuye todas las cosas según el código de lo que está permitido u obligatorio, y lo que está prohibido. La función del sistema de legalidad, del sistema de ley es la determinación de las cosas, hacia la prohibición (lo que no debe hacerse). Pensamiento y técnicas negativas para el orden. En el sistema de la ley lo indeterminado es lo que está permitido. El dispositivo, sin prescribir ni prohibir esencialmente, tiene la función de responder a la realidad de tal manera que la respuesta la anule, la limite, la frene la regule. El elemento de la regulación es lo fundamental del dispositivo.

(4) La ley trabaja en el imaginario, lo complementario con la realidad. El dispositivo de seguridad trabaja en la misma realidad ("la política es una física"). Está situado siempre en ese juego de la realidad consigo misma (STP, 66-69).

Estas diferencias señalan los pasajes en la analítica del poder con la que Foucault toma partido respecto del problema de la relación entre los individuos como seres vivientes y el elemento histórico (el conjunto de las instituciones, de los procesos de subjetivación y de las reglas en que se concretan las relaciones de poder). El poder disciplinario ya es poder productivo, pero produce por modelamiento. La seguridad incide, por modulación/regulación, en los procesos de autoproducción de la población, y en estos términos se pondera la eficacia productiva del poder; su riqueza estratégica, su *positividad*.

Según Agamben, el objetivo último de Foucault es investigar los modos concretos en que las positividades o los dispositivos actúan en las relaciones, en los mecanismos y en los "juegos" del poder. Foucault afirma:

Lo que trato de indicar con este nombre es, en primer lugar, un conjunto resueltamente heterogéneo que incluye discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, brevemente, lo dicho y también lo no dicho; éstos son los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que se establece entre estos elementos (Agamben 2005, 1).

En otras palabras, el término refiere a un conjunto de praxis, de saberes, de medidas, de instituciones, cuyo objetivo es administrar, gobernar, controlar y orientar, en un sentido que se supone útil, los comportamientos, los gestos, y los pensamientos de los hombres. Agamben nos plantea situar los dispositivos en un nuevo contexto:

Les propongo nada menos que una repartición general y maestra de lo que existe en dos grandes grupos o clases: de una parte los seres vivientes o las sustancias y, de la otra, los dispositivos en los que ellos están continuamente capturados [...]. Llamaré literalmente dispositivo cualquier cosa que tenga de algún modo la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes. Llamo sujeto a lo que resulta de la relación o, por así decir, del cuerpo a cuerpo entre los vivientes y los aparatos (ibíd., 4).

Retomando nuestra situación de pensamiento de la práctica y sus contextos, y con estos elementos teóricos incorporados, hemos recurrido a los aportes agambenianos para referirnos a las ceremonias de despojamiento de la ciudadanía con la que identificamos la actividad tendiente a disminuir las nociones de responsabilidad, justicia, derechos, indispensables para una gramática de defensa frente a la violación sistemática por parte de las autoridades constitucionales, del reconocimiento y la garantía de una forma de vida. Diversos son los dispositivos operantes en la situación, por una parte aquellos que tienen por efecto privar a las víctimas de su reconocimiento como tales y de su derecho a la existencia pública (autorresponsabilización, autoculpabilización, denegación de razonabilidad por parte de actores estatales y otros actores incluso comprometidos con su lucha).

Presentamos brevemente algunos de éstos:

1) Los dispositivos de autorresponsabilización estructuran los discursos e instituciones bajo el supuesto neoliberal de que los sujetos, porque actúan libremente en el mercado, pueden asumir libremente el desarrollo de sus propios des-

tinios. Se efectúa así la transferencia de una serie de responsabilidades públicas estatales a los individuos. El discurso exige un "hacerse cargo", una sobrecarga de responsabilidades para los sujetos afectados por problemas públicos.

2) El autodesprecio se activa ante la presencia del saber "experto". El deterioro de la autoestima tiene consecuencias a la hora de ejercer una expresión política, debido a la falta de valoración de la propia palabra. Se invisibiliza que tras la significación de las palabras hay una experiencia que las habita y que su desconocimiento produce alineación.

3) Autoculpabilización: el supuesto de que los individuos son autorresponsables de su "éxito" o "fracaso", genera un sentimiento correlativo de autoculpabilización. Las Madres se sienten culpables de la situación del barrio porque consideran que "el Estado somos todos", y, al sentirse parte de ese todo, las responsabilidades se diluyen, no hay víctimas y victimarios, sino corresponsabilidades.

4) Denegación de razonabilidad: en muchos casos la acción de las Madres fue cuestionada por oponerse al "progreso" del barrio. Para el discurso promovido por funcionarios y punteros políticos, las Madres con su "falsa" lucha retrasan las mejoras en servicios públicos para el barrio, alumbrado, pavimentación, nuevo centro de salud, etcétera, que precisamente son producto de su lucha.

Estos dispositivos y otros que secuestran las posibilidades de la acción política provienen de varias formas de menosprecio: género, pobreza, intelectual, identitarias, violencia física y/o amenaza. Otros dispositivos tienen que ver con el funcionamiento de las instituciones: tal es el caso de los procedimientos y prácticas en la administración de justicia y en el poder ejecutivo, desde la burocratización de las demandas en el procesamiento que la administración de

justicia encasilla una lucha por justicia hasta la reorganización de la participación.

Respecto a esta última, como en numerosas experiencias de prácticas ciudadanas, aquí han tenido lugar *formas de autorresponsabilización colectiva*. Llamamos así a prácticas dirigidas a incluir a prácticas de defensa de derechos en procesos de capacitación y formación de promotores de salud, promotores territoriales, de redes de participación estructuradas en torno a los centros de salud oficiales. Más allá de los efectivos procesos de aprendizaje, interesa señalar los efectos que estos dispositivos han producido sobre las acciones de las Madres en clave de disminución de su potencia: se desdibuja la identidad grupal, ya que traslada la referencia de la lucha, que era el colectivo de las Madres a un espacio de trabajo conformado por varios actores distintas procedencias y afiliaciones institucionales dentro de la comunidad. También como efecto se produce el descentramiento del colectivo de Madres respecto del objetivo de su lucha, la verdad y la justicia, entramadas ahora como tareas de gestión y burocráticas: el acompañamiento de pacientes para obtener medicamentos, expedientes y notas los funcionarios públicos por temas relacionados a la problemática del barrio, transporte, pavimento, etcétera. Esta práctica a su vez genera discusión y contribuye a la escisión del grupo de Madres:

Lo que pasa es que vos no ves que ellos lo que quieren es ponernos un límite, no quieren que seamos independiente; andá a trabajar como Madre, vas a ver si vas a poder reclamarle algo, además que te van a ir sacando de a poco, primero te llevan a estas capacitaciones, después a un encuentro, y de poco ya no estás más acá (Berger y Carrizo 2008, 234).

Asimismo, los dispositivos mencionados no actúan aisladamente, sino que hay un dispositivo de dispositivos que puede comprenderse en las situaciones de conflicto ambiental en nuestro país en los últimos años, el Estado actúa "positivamente" generando condiciones para exploraciones de diversa índole: se otorgan créditos y exenciones impositivas, se realizan planes de promoción, se construye infraestructura pública para la producción y circulación de las mercancías, etcétera. Paralelamente el Estado actúa por omisión respecto a la generación de condiciones para la realización de ciudadanía. El cuidado de la salud pública no dispone infraestructura pública (hospitales, dispensarios), ni procedimientos administrativos, ni protocolos de intervención profesional para casos de malformaciones, plaguicidas en la sangre de niños, etcétera. El Estado no ofrece garantías, es decir no instituye acciones destinadas a sostener de modo permanente los derechos reconocidos constitucionalmente. La omisión se presenta así como un dispositivo de despojamiento de identidad ciudadana, entendiendo a la misma como el derecho a tener derechos (Berger y Carrizo 2008).

Si los dispositivos son los que construyen el campo y los que capturan la experiencia política transformando formas de vida en nudas vidas, parece que nos encontramos en un laberinto sin salida para pensar la acción, la resistencia, la posibilidad de defensa y autodefensa que los afectados y una red de actores comprometidos en la cuestión efectivamente ejercen. Los dispositivos actúan, en nuestro análisis, sobre la acción y sobre la posibilidad de acción, es decir, sobre la potencia. Aquí nos encontramos con un necesario pasaje de pensar los dispositivos a la consideración de las dispositivos a la acción y su poder constituyente.

De los dispositivos a las disposiciones

Así como en la situación identificamos aquellos dispositivos que capturan y paralizan la acción, creemos que apoya la producción de experiencia política requiere reconocer la faz de la potencia de la acción, las facultades que tienen asiento en el cuerpo y que constituyen el sustrato para una práctica política de defensa de derechos. Proponemos un uso de la noción de disposiciones para expresar esto, en un clave biopolítica opuesta a la de los dispositivos. Nos referimos a la fuerza de existir que se manifiesta en los afectos la capacidad de afectarse, de componer con los otros en acción, de ponerse en movimiento y sostener una presencia en el espacio público, desde la misma acción de enunciar de hacer escuchar sus propias voces.

En nuestra situación de investigación, el cuerpo de estas nueve mujeres que forman el colectivo de las Madres L estado presente desde cortes de ruta, asambleas vecinales con otros actores vinculados al problema, despachos de funcionarios en todos las jurisdicciones gubernamentales (municipal, provincial y nacional), la escena mediática e inclusive espacios transnacionales.

Hay una experiencia corporal (que no puede ser expuesta en palabras hasta que se reflexiona sobre ella) que la base de la praxis pública y esto nos hace pensar en el ejercicio del cuerpo que no se inscribe en el paradigma la vida desnuda, de las vidas que no merecen vivir que configuran los dispositivos y la lógica del campo.

Repasando trabajos anteriores en torno a *lo que puede cuerpo*, volvemos a mencionar el relato de estas nueve mujeres que conforman el colectivo de Madres, que pueden que no han hecho todas las estructuras estatales y sus representantes, arriba mencionados. Una demostración de q

el interés y la responsabilización públicos por el bienestar común y por la justicia fue movlizado desde esos cuerpos, tristes, angustiados, con bronca, con impotencia ante la situación que les toca vivir y al mismo tiempo contentos, porque celebran el valor de la vida en un contexto en que sus vidas pareciera no tener valor.

En la defensa del derecho a la vida hay encuentro con los próximos, y se produce lazo; hay afectos alegres y aumenta la fuerza de existir. Sentirse sintiendo es la facultad de *autoafcción* que puede el cuerpo de las Madres para generar movimiento.

En este recorrido, las tareas de control, denuncia y actividades por la prevención de los daños ambientales y sus efectos lo realizaron ellas mismas, con la solidaridad de otros vecinos, organizaciones y algunos efectores municipales. Ante la desconfianza que les produce el primer relevamiento a cargo del Ministerio de Salud de la provincia, con sus propios recursos (o, mejor, sin ellos) lo hacen ellas, y con esa información se presiona directamente a las autoridades y también en forma pública. Para conseguir un medicamento oncológico o para lograr conseguir el resultado de algún estudio o análisis del barrio, han tenido que recurrir a los cortes de ruta (algunas veces con los enfermos).

Lo que pueden sus cuerpos es *autoorganización* y generación de acción colectiva, de estrategias situadas en la solución del problema ambiental del barrio. Pueden armar un proyecto de ley sin los legisladores, pueden impulsar estudios epidemiológicos sin los profesionales médicos y autoridades sanitarias, pueden controlar las fumigaciones sin los poderes de policía a cargo de las secretarías y dependencias de Salud y las agencias ambientales. Pueden resolver desde el mismo colectivo, con o sin referentes ni recetas, la

orientación de la acción, ensayando uno o varios caminos posibles de acuerdo a los fines que persiguen.

En cuanto a la respuesta por parte de las autoridades públicas, los gobiernos provincial y municipal han procesado las demandas del colectivo y de los afectados para actuar en el problema ambiental, pero la práctica política de las Madres ha sido la piedra de toque de la intervención estatal. El ejercicio de los poderes públicos estatales no da cuenta ni de la garantía y el reconocimiento de derechos de la ciudadanía ni de la actuación de las leyes que les otorgan vigencia, pero sí da cuenta del despliegue de los dispositivos.

“Lo que tenemos que planteamos es cómo defendernos a nosotros mismos cuando las leyes no se cumplen, cuando no hay justicia para nosotros y no tenemos ayuda ni nada de parte del estado”, señala una de las Madres en un encuentro con otras organizaciones que comparten la pelea por la misma problemática. Por ello, lo que puede el cuerpo de las Madres también es ejercer una *autodefensa* ante un Estado que denuncian por abandono, por un lado, porque se han hecho varios estudios y todavía no se puede precisar cuál es el daño ambiental, y mucho menos hay reparación del daño, la prevención es inexistente sea en materia asistencial, sanitaria o de controles a las fumigaciones que siguen realizándose ilegalmente en el barrio. “Mientras tanto nos seguimos enfermado, en el barrio la gente se sigue muriendo” (Berger y Carrizo 2008, 224).

El colectivo de las Madres ha puesto en palabras lo que han vivido sus cuerpos. La toma de la palabra en las Madres ha significado para ellas y para la sociedad la creación de un nuevo mundo: el de salir a luchar por los derechos; el de la resignificación de la participación política en el contexto de la crisis de representación, es decir, por fuera de

los canales tradicionales como los partidos políticos; el del autorreconocimiento como sujetos políticos que pueden interpelar a los poderes públicos. Que "el pueblo no gobierna ni delibera sino por medio de sus representantes" es puesto en cuestión por la desobediencia de las Madres del artículo constitucional, cuando ellas irrumpen en el escenario de sesiones legislativas, oficinas de dependencias del poder ejecutivo nacional, provincial y municipal, despachos de jueces. Al mismo tiempo, las Madres recuperan el mismo artículo constitucional para justificar sus prácticas. Reafirman la relación representante-representado para exigir una legislación acorde a la problemática del barrio, respecto al tema de las fumigaciones, para exigir que el gobernador, el intendente, el ministro de Salud las reciban y escuchen. No hay contradicción alguna, se trata de la experiencia de las instituciones públicas: poder criticarlas con la denuncia de su desmantelamiento, ineficacia y corrupción es también, para las Madres, plantear el cambio de dichas instituciones, exigir un funcionamiento efectivo y adaptado a las nuevas realidades. Aquí lo que puede el cuerpo de las Madres es ejercer la facultad del lenguaje, *tomar la palabra* y restituir su carácter de verdad, de expresión de un sentido de justicia y de una voluntad e interés comunes para definir el quehacer en las condiciones dadas, en definitiva, un acto político. Poder decir, salir de las sombras y aparecer en un contexto en que nada parece dar testimonio de su presencia en el mundo.

Algunas vertientes teóricas que dialogan con nuestra situación.

Las disposiciones a la acción y la noción de potencia

Si sostenemos que estas disposiciones de autoafección, autoorganización, autodefensa, toma de la palabra, son fa-

cultades que tienen su asiento en los órganos del cuerpo, es decir, son facultades corporales, nos encontramos con desarrollos teóricos afines a estas reflexiones. Lo que puede el cuerpo de las Madres es, en definitiva, la reapropiación de estas facultades al poder sentir, poder ver, poder decir para su lucha en la defensa y el reconocimiento de la vida. La acción de las Madres es, en este sentido, la expresión de la fuerza de vivir, la experiencia de la potencia. Ahora bien, para llegar a esta conceptualización, nos hemos encontrado con los aportes de la teoría de la multitud y sus relecturas de la biopolítica.

Comenzando con uno de sus pensadores, Paolo Virno, Foucault nos ha proporcionado una base suficiente para fundar un discurso sobre la biopolítica y nos advierte que biopolítica pueda transformarse en una palabra que esconde los problemas en vez de ser un instrumento para enfrentarlos, una *palabra fetiche*, una palabra que corre el riesgo de bloquear el pensamiento crítico en vez de ayudarlo:

El problema es, creo, que la biopolítica es sólo un efecto derivado del concepto de fuerza-trabajo. Cuando hay una mercancía que se llama fuerza-trabajo está ya implícitamente e gobierno sobre la vida. Agamben diría, en cambio, que la fuerza-trabajo es sólo uno de los aspectos de la biopolítica; y digo lo contrario: sobre todo porque la fuerza trabajo es un mercancía paradójica porque no es una mercancía real como un libro o una botella de agua, sino que es la simple potencia de producir. Cuando se transforma en mercancía la potencia en cuanto tal, entonces, hay que gobernar el cuerpo viviente que mantiene esta potencia, que contiene esta potencia (Pirón 2004, 10).

En este marco planteado por Virno, cobra relevancia la idea de la potencia, la no presencia, la *dynamis* en lugar de permanecer como concepto abstracto toma una forma pragmática, empírica.

La vida y el simple *bios* adquieren una importancia fundamental de la mera potencia. El cuerpo viviente se transforma en un objeto a gobernar por su valor intrínseco sino como el sustrato de la única cosa que importa, las facultades humanas (potencia de hablar, de recordar, de actuar). La vida se coloca en el centro de la política en la medida en que lo está en juego es la fuerza de trabajo inmateral. La biopolítica entonces es un efecto, apunta Virno, hay biopolítica allí donde adviene en la experiencia más inmediata la dimensión potencial de la existencia humana, la palabra no dicha, sino la facultad de hablar, no el trabajo sino la genérica capacidad de producir (Virno 2003).

Por su parte, quizá el principal referente de esta perspectiva teórica, Toni Negri reconoce que

en más de un sentido, los trabajos de Michel Foucault han preparado el terreno para un examen de los mecanismos del poder imperial. Ante todo, en primer lugar estos trabajos nos permiten reconocer un paso histórico y decisivo, en las formas sociales, de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control (Hardt y Negri 2004, 35).

Este pensador afirma que el contexto de nuestro análisis debe ser el desarrollo de la vida misma, el proceso de constitución del mundo y de la historia, no en el sentido de formas ideales sino en el marco de la complejidad densa de la experiencia, partiendo del sentido de la vida y del deseo de creatividad. Lo biológico, lo somático, lo corporal, el valor

de los afectos, es lo que más cuenta en la biopolítica de la sociedad capitalista.

Tanto en Negri como en Virno recuperamos sus aportes para pensar la potencia, más allá de algunas especificidades de sus planteos para pensar nuestra situación² en tanto esta noción refiere a un ejercicio de facultades, a la posibilidad siempre asignada de pasar al acto de las capacidades afectivas, comunicativas, cognitivas que sostienen una acción.

La tesis de Negri sobre la biopolítica afirma también la potencia de esa vida que resiste, es decir, su capacidad de creación, de invención, de producción, de subjetivación. La resistencia de la multitud, la resistencia contra todas las propuestas de formato de la vida, de su reducción a vidas desnudas.

Al respecto de la propuesta agambeniana de la biopolítica, Negri no niega que el poder dominante quiera aferrar la potencia, ponerla bajo control, normalizarla, pero plantea un posicionamiento que cuestiona la ideología de la vida: desnuda (Giorgi y Rodríguez 2007), en el sentido de falsas con respecto a lo verdadero y funcional con respecto al poder en tanto se confunde el hombre masacrado del campo con el hombre que lucha contra el biopoder: "la vida y la muerte en los campos no representan más que la vida y la muerte en los campos" (Giorgi y Rodríguez 2007, 122), afirma Negri, la vida desnuda niega la potencia y su capacidad de avanzar en el tiempo a través de la cooperación, la lucha de los procesos constituyentes, todo acto de resistencia resultaría vano, neutraliza y disuelve en su interior la expresión de la potencia, la vida desnuda es todo lo contrario de la potencia y la alegría del cuerpo spinozista, mostrar sólo un cuerpo en el borde del peligro, una vida que no merece vivir.

Por el contrario, siguiendo la perspectiva de Negri, la tarea es pensar la arquitectura de fuerzas, de un cuerpo sin órganos, abiertas a la metamorfosis, al éxodo antropológico, al poder constituyente de la multitud en el que el conflicto es inmediatamente vital, una decisión sobre los cuerpos y la ocasión de decidir sobre un paradigma alternativo al capitalismo.

Y ya que hablamos de cuerpo sin órganos, una mención a Deleuze es necesaria, por su presencia en el pensamiento de Negri y por el uso que él mismo hace del par dispositivos/ dispositivos.

En primer lugar, disposición de deseo señala que el deseo no es nunca una determinación "natural" ni "espontánea". Hay una primacía del deseo sobre el poder. Los dispositivos de poder tienen entonces un lugar secundario, aunque sus operaciones siguen teniendo un efecto represivo con respecto a los puntos de disposición del deseo (Deleuze 1994, 2). Los dispositivos de poder no serían los que disponen, ni serían constituyentes, sino que serían las disposiciones de deseo quienes articularían las formaciones de poder siguiendo una de sus dimensiones. En cuanto al cuerpo, es tanto biológico como colectivo y político, sobre él se hacen y se deshacen las disposiciones, es él quien lleva las puntas de desterritorialización de las disposiciones o las líneas de fuga. Los dispositivos de poder tienen una relación con el cuerpo, inmediata y directa en la medida en que imponen una organización de los cuerpos:

Si lo llamo cuerpo sin órganos es porque se opone a todos los estratos de organización, del organismo, pero también a las organizaciones de poder. Es justamente el conjunto de las organizaciones del cuerpo quien romperá el plano o el campo

de immanencia e impondrán al deseo otro tipo de "plano", es tratificando en cada ocasión el cuerpo sin órganos (ibíd., 4).

A modo de cierre, sin cerrar: nociones biopolíticas en las luchas por derechos

A los fines de desarrollar nuestra noción de dispositivos, convergen en la perspectiva de la teoría de la multitud el pensamiento de la potencia, del ejercicio de las facultades corporales y el cuerpo sin órganos, nociones que nos permiten poner en suspenso las distribuciones jerárquicas y normativas que produce el biopoder sobre lo viviente. Pensar las facultades humanas contribuye a identificar los medios de producción biopolítica y las demandas de reapropiación de los mismos por parte de la multitud, en nuestro caso, las integrantes del grupo de Madres, los afectados, la red de actores comprometidos en este problema afirman en su lucha el valor de la vida, y autoafirman con ello una forma de vida frente a la lógica del campo.

Una crítica señala que estas nociones no necesariamente se producen en sentido afirmativo para una lucha por derechos sino que volvemos a pensar en términos de ambivalencia, desde las contradicciones: los afectos pueden ser afectos tristes las facultades pueden estar colonizadas por el dominio.

En cuanto a los elementos proporcionados por Agamben nos brindaron la posibilidad de conceptualizar los dispositivos políticos y jurídicos que construyen el campo, y no subestimar el uso que las prácticas de defensa de derechos ambientales realizan del término genocidio ambiental, como realizan algunos círculos teóricos y políticos que pretenden monopolizar la interpretación del término.

Ahora bien, en este giro reflexivo sobre la violencia que reciben los cuerpos en esta situación, la actualidad de un

ejercicio de un pensamiento crítico para desmontar modos de funcionamiento del poder dominante reclama también reconocer el valor de la lucha por la vida y cómo aun en relaciones de dominio pueden cristalizar relaciones estratégicas y de resistencia creativa. Para un pensamiento constituyente se entrecruzan el análisis de los cuerpos, la crítica del capital y un nuevo proyecto político de transformación que necesita una democracia radical, como afirma Negri.

Si el objeto de la lucha es la decisión sobre los cuerpos, el conflicto es inmediatamente vital y la subversión abre la constitución de otro mundo posible. Éste es el poder constituyente, según nuestro tantas veces aludido autor, la autonomía de la multitud en tanto expresión de lo común. Aun más, en nuestra situación de pensamiento *autonomía* significa no sólo la posibilidad de la autoorganización común frente al sistema oficial de autoridad, sino también el rechazo al orden instituido. Hacer un *éxodo*, donde *éxodo* significa *defenderse* de la violencia de los actores del Estado y el mercado en lo que refiere al despojamiento de derechos y las formas de la violencia represiva de la acción política.

La vida ha sido siempre pensada desde los cálculos y estrategias de gobierno del poder dominante, y esto es lo que le confiere al poder su carácter biopolítico, paradigma con el que se ha caracterizado, en un plano académico, en cierto sentido negativo para algunos, como gestión de la vida, una política de los cuerpos no a favor de ellos sino sobre ellos, para obtener cuerpos dóciles y productivos, o disponibles, según las necesidades e intereses de quienes tienen a su cargo la administración de las vidas en una sociedad. Desde otros desarrollos teóricos y políticos se abre la posibilidad de una biopolítica afirmativa, otra relación entre vida y política

en la cual esta vida se piensa como sujeto y no como objeto del ordenamiento político.

Siguiendo estas ambivalencias respecto del sentido de la biopolítica que los términos dispositivos/disposiciones nos plantean, ¿cómo podemos compatibilizar la vida desnuda y despolitizada por los dispositivos con la vida como devenir creativo y productivo, aumentando sus posibilidades, ejerciendo sus facultades?

Un equilibrio dialéctico entre ambas perspectivas nos lleva a visualizar un diálogo necesario entre pensamiento crítico de los dispositivos y pensamiento constituyente de las disposiciones. No obstante, sigue abierta la problematización al inicio del artículo sobre nuestras nociones de poder en la cual el empleo de dispositivos/disposiciones es apenas una participación en las discusiones en biopolítica desde, después de Foucault.

Notas

- 1 Agradezco los comentarios y señalamientos de los profesores Franco Ingrassia y Cecilia Carrizo.
- 2 Por ejemplo, siguiendo los comentarios que el profesor Franco Ingrassia realiza a este artículo, bajo el mando del capitalismo extractivo la producción de plusvalía se hace a partir de la extracción de materia prima del suelo, no precisa casi de mano de obra. Y, por lo tanto, la población pasa a mero remanente de una configuración capitalista previa. Superfluidad, precariedad, existencia remanente: dispersión se vuelven claves para pensar las condiciones contemporáneas de la existencia en nuestro medio. En estas coordenadas, ¿cómo pensar la gobernabilidad de lo viviente con los aportes de la teoría de la Multitud?
- 3 Dice Deleuze: "La noción de deseo no implica ninguna falta, tampoco un dato natural, está vinculado a una articulación de heterogé-

neos que funciona; es proceso, en oposición a estructura o génesis; es afecto, en oposición a sentimiento, de haecceidad (individualidad de una jornada, de una estación, de una vida), en oposición a subjetividad; es acontecimiento, en oposición a cosa o persona. Y sobre todo implica la constitución de un campo de immanencia o de un 'cuerpo sin órganos', que se define sólo por zonas de intensidad, de umbrales, de gradientes, de flujos" (Deleuze 1994, 4).

Referencias

- Agamben, Giorgio. 2000. *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*. Valencia: Pre-Textos.
- , 2001. *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- , 2003. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos.
- , 2005. "¿Qué es un dispositivo?" Conferencia pronunciada en la Universidad de La Plata, octubre 2005, La Plata, Argentina.
- Berger, Mauricio, y Cecilia Carrizo. 2008. *Estado incivil y ciudadanos sin Estado. Paradójicas del ejercicio de derechos en cuestiones ambientales*. Córdoba: Narvaia.
- Colectivo Situaciones. 2002. *19 y 20: apuntes para el nuevo protagonismo social*. Buenos Aires: Ediciones de Mano en Mano.
- Deleuze, Gilles. 1994. "Deseo y placer". *Magazine Littéraire*, 325 (número dedicado a Foucault). Disponible en Sin Pensamiento, Universidad Autónoma de Madrid. <http://www.uam.es/ra/sin/pensamiento/deleuze/deseo.htm/>
- , 2004. *Spinoza: filosofía práctica*. Buenos Aires: Tusquets.
- Foucault, Michel. 2003. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Giorgi, Gabriel, y Fermín Rodríguez, comps. 2007. *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós.
- Hardt, Michael, y Antonio Negri. 2004. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Lachaud, Jean Marc, y Olivier Neveux, dir. 2007. *Cuerpos dominados, cuerpos en ruptura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Pavón, Héctor. 2004. "Crear una nueva esfera pública, sin Estado: en-

trevista a Paolo Virno" (acceso: 25 de julio de 2009), www.sindominio.net/contrapoder/article.php?id_article=41/

Pitkin, Hannah. 1984. *Wittgenstein: el lenguaje, la política y la justicia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Virno, Paolo. 2003. *Gramática de la multitud*. Buenos Aires: Colihue.

... ..

... ..

V. La biopolítica afirmativa: productividad y creatividad de la vida.

El umbral biológico de la política moderna: Nietzsche, Foucault y la cuestión de la vida animal¹

Vanessa Lemm

Introducción

En el presente trabajo abordaré el concepto de biopolítica en Foucault a través del planteo que hace Nietzsche de la cuestión de la vida animal.² Nietzsche redescubre el rol central que juega la vida animal en la autocomprensión del ser humano, en su política y su cultura.³ Este artículo examina la manera en que la recuperación de la animalidad en la filosofía de Nietzsche contribuye a entender aquello que Foucault denomina el “umbral de modernidad biológica” (VS, 85).

Comenzaré con una breve presentación del concepto de biopolítica en Foucault para luego introducir el debate contemporáneo de la filosofía de Nietzsche desde el punto de vista de la biopolítica. Mi argumento sostiene que la comprensión nietzscheana de la relación entre animalidad y humanidad puede ser objeto de una interpretación nueva y productiva si se la entiende como el desarrollo de una biopolítica afirmativa.⁴ Mi argumento prosigue con la propuesta de que una biopolítica afirmativa percibe en la continuidad entre vida humana y animal una fuerza de resistencia al proyecto de dominación y control de los procesos vitales. Puesto

que este proyecto de dominación divide la vida en especies de vida opuestas entre sí, la biopolítica afirmativa que desarrollo subvierte esta división y la reemplaza por la idea de un cultivo de una pluralidad de formas singulares de vida animal. De acuerdo a mi hipótesis, la visión de Nietzsche de una gran política futura ofrece un ejemplo de la manera en que el cultivo y el cuidado de la vida animal tienen el potencial de sobreponerse a la dominación biopolítica de la vida.

Biopolítica: un nuevo paradigma de poder político

Foucault distingue tres sentidos diferentes del término biopolítica.⁵ En la *Historia de la sexualidad* utiliza el término biopolítica principalmente para definir un punto de inflexión en la historia del pensamiento político de Occidente que se manifiesta, a comienzos del siglo XVII, como una transformación radical del concepto tradicional de poder soberano. En sus lecciones sobre *Defender la sociedad* Foucault toma el mismo término para referirse a las tecnologías y discursos que juegan un papel central en la emergencia del racismo moderno. Por último, en sus lecciones en *Nacimiento de la biopolítica* y en *Seguridad, territorio, población*, hace uso del término para describir la forma de racionalidad política que está en juego en el tipo de gubernamentalidad liberal. Estos usos diferentes del término biopolítica se superponen, ya que describen la discontinuidad histórica a partir de la cual, como afirma Foucault,

por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político: el hecho de vivir ya no es un basamento inacesible que sólo emerge de tiempo en tiempo, en el azar de la muerte y su fatalidad; pasa en parte al campo de control del saber y de intervención del poder (VS, 85).

No debe confundirse la idea foucaultiana de que lo biológico se “refleja” en la existencia política con la idea de que biopolítica implica entender al Estado como un organismo, o con la noción de que ella designa simplemente la entrada en la esfera de la discusión política y la toma de decisiones de cuestiones relacionadas con la vida biológica.⁶ Ambas perspectivas presuponen una relación jerárquica entre vida y política.⁷ Un ejemplo extremo de biopolítica moderna, que pone en cuestión la existencia del ser humano como ser viviente, se empleó en la ideología nazi de las diferencias de raza y etnia que supuestamente denotaban especies de seres humanos superiores e inferiores.⁸

Foucault sostiene que la biopolítica constituye una transformación en la naturaleza misma del poder político: “Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política: el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (VS, 85). Esta definición de biopolítica resulta crucial en varios aspectos. En primer lugar, Foucault adopta claramente la perspectiva de que el hombre moderno es un animal. En segundo lugar, la política de este animal concierne no sólo a su forma de vida, o lo que los griegos llaman *bíos*, sino también a su vida biológica o *zoe*.⁹ Si para Aristóteles la existencia política de un ser humano presupone y trasciende a su animalidad, Foucault afirma que, al menos para los hombres modernos, la preocupación esencial de la vida política reside en el estatus de su animalidad y de su existencia biológica: “El hombre occidental aprende poco a poco en qué consiste ser una especie viviente en un mundo viviente” (ibíd.). Un ejemplo menos extremo de este tipo de biopolítica puede hallarse en la forma en que hoy nos referimos a una calidad de vida

superior o inferior, sugiriendo que el cuidado de la salud, el medio ambiente y la suma de capital humano acumulado determina la calidad de nuestra vida biológica.¹⁰

La noción foucaultiana de biopolítica depende de una comprensión de la animalidad en los términos de “vida del cuerpo y [...] vida de la especie” (VS, 87). Por razones de espacio, no podré discutir la comprensión de la vida animal en términos de vida del cuerpo, por lo que mi argumento se centrará en la idea de vida de la especie. La transformación de la vida animal del ser humano en vida de la especie es el tema recurrente en la genealogía de la ciencia política moderna que plantea Foucault partiendo de su aparición en el tema cristiano clásico del poder pastoral (STP, 139-159), (OES). El poder pastoral es una forma de poder orientada hacia la salvación que concibe a los sujetos políticos como miembros de una especie análoga a un rebaño de ovejas (STP, 170).¹¹ Puesto que “la salvación es esencialmente la subsistencia”, “el alimento asegurado” y “las buenas pasturas”, se trata de un poder político que se ocupa principalmente de la vida biológica del individuo (STP, 155). Foucault define al poder pastoral como “un arte de conducir, dirigir, encauzar, guiar, llevar de la mano, manipular a los hombres, un arte de guiarlos y moverlos paso a paso, un arte cuya función es tomarlos a cargo colectiva e individualmente a lo largo de toda su vida y en cada momento de su existencia” (STP, 192 y 219ss). Mientras el poder pastoral trata a los seres humanos como parte de la especie, también crea modos de individualización, o lo que Foucault denomina modalidades de *assujettissement* (STP, 184). En el discurso pastoral, “la relación de la oveja con quien la dirige es una relación de dependencia integral” porque es una “relación de sumisión de un individuo a otro” (STP, 207). Esta individualización

se adquiere a través de dos procedimientos centrales, o técnicas de poder. La primera forma de individualización se da “por toda una red de servidumbres que implica la servidumbre general que todo el mundo tiene con respecto a todo el mundo y al mismo tiempo la exclusión del yo [...], la exclusión del egoísmo como forma central, nuclear del individuo” (STP, 218). La idea subyacente es que se deviene individuo esencialmente consagrándose al bienestar general, lo cual en este contexto significa resignar el propio yo en pos de los demás.¹²

La segunda tecnología de individualización que surge de considerar al ser humano como especie se lleva a cabo “por la producción de una verdad interior, secreta y oculta” (STP, 219). Esta verdad interior pertenece a cada uno de los individuos. El pastor toma a su cargo la identificación de cada individuo a través de la práctica discursiva de la confesión, que al mismo tiempo asegura la obediencia integral.¹³ Para sintetizar, podría decirse que en la política pastoral, la existencia como ser viviente del ser humano es puesta en juego de dos maneras. En primer lugar, la existencia biológica del ser humano es totalizada en la vida de la especie—cada ser humano es totalizado en la vida de la especie—como ser humano particular, en tanto ser viviente, es subsumido en la totalidad de la especie—. En segundo lugar, la existencia como ser viviente del ser humano es particularizada en sujetos separados, aislados e individuales.¹⁴

Cuando el poder pastoral se convierte en biopolítica moderna, el gobierno sobre la vida del rebaño es interpretado en términos de “regulación de las poblaciones” (VS, 87; STP, 44) y la población es concebida como “todos los individuos que pertenecían a una misma especie viviendo unos al lado de otros” (OES, 136).¹⁵ En contraste con la política pastoral, el biopoder moderno sobre las poblaciones va de la

mano de un incremento de las medidas abarcadoras, de las evaluaciones estadísticas y de las intervenciones destinadas a la totalidad del cuerpo social (VS, 87). La vida de la especie como población deviene una entidad independiente, objetivable y medible –una realidad colectiva que somete a sus miembros a procesos de normalización–. Del mismo modo, la individualización de la existencia del ser humano como animal viviente es entregada así a los discursos de poder/saber de las nuevas ciencias humanas y naturales, principalmente cuando ellos se desarrollan en el ámbito de la sexualidad: “es por el sexo [...] por lo que cada cual debe pasar para acceder a su propia inteligibilidad” (VS, 92). Así, la técnica de la confesión, que se origina en el poder pastoral, es retomada, como la verdad propia, en la forma de un “secreto” del sexo “a la orden de conocerlo, de sacar(lo) a la luz” (VS, 93).

En la modernidad, el sistema de servidumbres que caracteriza a la política pastoral se convierte en una preocupación biopolítica para la protección de la salud de la población. Pero proteger algo implica el derecho al uso de la fuerza, incluyendo el derecho de dar muerte. Por ende, la paradoja con la que se enfrenta Foucault es cómo puede adquirir el derecho a matar un poder sobre la vida que busca preservar y reproducir la vida de la especie. La hipótesis de Foucault es que esto sucede por el desarrollo del racismo estadocéntrico moderno. El racismo, en primera instancia, implica una separación al interior “del continuo biológico de la especie humana” (DS, 230): las razas constituyen una forma biologicista de dividir a las especies en sub-grupos. Esta división juega un papel central en la distinción entre yo y otro, amigo y enemigo, no ya en términos militares sino biológicos: “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” (DS, 231). El poder del Estado para matar es legitimado como un medio para proteger a la sociedad del riesgo biológico que representan las razas (DS, 232). La biopolítica deviene tanatopolítica, o una política de la muerte, esencialmente a través del racismo.¹⁶

Pero Foucault muestra también que esta regulación biopolítica de la vida genera resistencia, lo que Foucault llama contra-conductas. Estas conductas liberan al individuo del liderazgo de otros y motivan la “búsqueda de maneras de conducir la propia vida” (STP, 225). La resistencia al biopoder no trasciende el horizonte de “una especie viviente en un mundo viviente” (VS, 85). Por el contrario, “la vida como objeto político fue en cierto modo tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla” (VS, 86). La resistencia contrarresta los procesos de individualización, la constitución del sujeto en y a través de su transformación en especie, por medio de un cultivo y un cuidado de sí que redefine el estatus de la animalidad del ser humano.

La crítica de Foucault a la biopolítica, en tanto política de la dominación de la vida animal del ser humano, aspira a crear la posibilidad de una relación diferente con el yo, una relación que separa al yo del rebaño sin aislarlo de los otros, ni de su propia vida animal. La fórmula para esta relación alternativa con el yo pasa a través de la cultura, a través de un cultivo de la naturaleza que, en lugar de dominar a esta última y a la vida animal, resalta su potencial creativo: “No tendríamos que referirnos a la actividad creadora de algo como el tipo de relación que se tiene con uno mismo, sino vincular el tipo de relación que uno mismo tiene con su

propia actividad creadora" (SGE, 270). El punto importante aquí es que Foucault entiende a la vida biológica del yo como una función de la creatividad en lugar de entender a la creatividad como una cualidad particular del yo. En contraposición a una ética sartreana existencialista de la autenticidad, Foucault busca desarrollar una ética de la libertad que se perfila como una "estética de la existencia" (Ibid., 263).¹⁷

Nietzsche desde la perspectiva de la biopolítica

Roberto Esposito ofrece la primera discusión abarcadora de la filosofía de Nietzsche dentro de un contexto foucaultiano de biopolítica. Esposito identifica en el pensamiento político de Nietzsche una biopolítica negativa y una positiva: una política sobre la vida (*biopote*) y una política de la vida (*biopotenza*) (Esposito 2006, 53-72). Según esta lectura, el concepto de Nietzsche de una gran política refleja una biopolítica negativa de domesticación y cría (*Zucht und Züchtling*) que selecciona formas de vida más elevadas o más poderosas por sobre formas bajas o más débiles. De este modo, estas formas de vida superiores son protegidas esencialmente a partir de dar muerte a formas de vida inferiores en modalidades similares a las previstas en el discurso biopolítico del racismo identificado por Foucault.¹⁸ Esposito, junto a otros intérpretes, piensa que en Nietzsche existe un aristocratismo malo que es un precursor directo de la política de la muerte llevada a cabo por los regímenes totalitarios.¹⁹

Esposito, sin embargo, toma los recaudos del caso al aclarar que el discurso de Nietzsche deconstruye sus propios pronunciamientos racistas al dar cuenta de la imposibilidad de separar lo sano de lo enfermo, lo ascendente de lo decadente, en las formas de vida. Siguiendo la definición

de Nietzsche de una salud grandiosa entendida como "una que no sólo se tiene, sino que también se adquiere continuamente y se tiene que adquirir, ¡puesto que se la expone una y otra vez, se la tiene que exponer!" (GC 382), Esposito reconoce que la salud en Nietzsche existe sólo en, y a través de, la experiencia de la enfermedad. Esta idea lleva a Esposito a la hipótesis de una biopolítica afirmativa en Nietzsche en la que no habría ningún tipo de jerarquía entre las formas de vida. Por el contrario, todas las formas de vida serían afirmadas indiscriminadamente. Esta afirmación de una multiplicidad de diferentes formas de vida surge de la apertura de la humanidad (*bíos*) a la animalidad (*zoe*), o de aquello a lo que Esposito se refiere como la "animalización del hombre" (Esposito 2006, 173).²⁰ Esposito insinúa que esta animalización del hombre en Nietzsche representa la única chance de escapar a la dominación política de la vida. Sin embargo, su interpretación de Nietzsche no ofrece una discusión teórica de las implicancias de esta "animalización del hombre", ni trata la cuestión de hasta qué punto y cómo esta animalización puede efectivamente superar a la biopolítica negativa.

Desde mi punto de vista, Esposito no desarrolla la cuestión del rol positivo que ha jugado la animalidad en la biopolítica afirmativa de Nietzsche, porque parece asumir que "la política es la modalidad originaria en que lo viviente o en la que un ser vive" (Esposito 2006, 130). Para Esposito el concepto de vida como voluntad de poder es siempre y político. Yo cuestiono esta lectura porque entra en conflicto con la idea que se encuentra en Nietzsche (y también en Foucault) de que la vida animal se resiste a ser aprehendida por el poder político y a ser capturada en una forma política. En los términos de Foucault, "esto no significa que]

vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; escapa de ellas sin cesar" (VS, 85). Por el contrario, si para Nietzsche la vida en tanto voluntad de poder no es siempre ya política, esto se debe a que la vida es más bien y siempre cultura. Por cultura entiendo una apertura hacia la otredad que se halla en la base de la creatividad. El lema nietzscheano para la cultura es "dame vida y con ella creé una cultura para tí" (HV 10). La práctica del cultivo es una práctica de hospitalidad: de recibir y devolver vida.²¹ En los términos de Jacques Derrida, "la hospitalidad es la cultura misma" (Derrida 2001, 16). "La voluntad de poder es esencialmente creadora y dadora" (Deleuze 2002, 120-123),²² entendiéndolo por ello que la vida se encuentra, desde el principio, ligada al devenir de la cultura. El argumento más importante que quiero sostener en contraposición a la lectura que hace Esposito de Nietzsche, así como en oposición a las lecturas de otros comentaristas, es que la cultura precede a la política y no a la inversa, y que ello tiene consecuencias significativas sobre la forma en que pensamos a la biopolítica.

Antes de abordar esta cuestión, permítaseme recapitular el argumento tal y como está planteado hasta el momento. Foucault sugiere que la única manera de resistir la biopolítica negativa es a través del cuidado de sí; es decir, por medio de un cultivo de la existencia del ser humano en tanto animal viviente que descansa en la comprensión del yo como función de creatividad. Foucault, sin embargo, no explica de qué manera la creatividad se relaciona con la vida animal. Por el contrario, Esposito apela a la animalización del hombre en Nietzsche como la única forma de superar la biopolítica negativa, pero no ofrece una teoría de la cultura que demuestre de qué manera la animalidad se encuentra

relacionada con la creatividad. Sugiero que la concepción de la cultura de Nietzsche aporta el eslabón perdido entre animalidad y creatividad porque explica el modo en que la animalidad engendra cultura, y la forma en que la vida animal puede convertirse en una fuente de creatividad. La concepción de la cultura de Nietzsche incrementa nuestra comprensión del debate contemporáneo sobre la relación entre biopolítica y vida animal, porque articula la relación entre vida animal, cultura y política. La última sección de este trabajo se dedica a estos dos aspectos de la concepción de la cultura de Nietzsche. Comenzaré con la relación existente entre vida animal, cultura y política y proseguiré discutiendo la relación entre animalidad y creatividad.

Cultura, política y la animalidad del ser humano

Ejemplos de la obra temprana y tardía de Nietzsche indican que privilegia la cultura sobre la política a lo largo de toda su producción. A principios de la década del setenta del siglo XIX, Nietzsche escribe lo siguiente:

No es una misión del Estado que el mayor número de personas posible viva bien y éticamente en su interior; los números no importan. En su lugar, la misión del Estado es hacer posible, en términos generales, que se viva bien y bellamente en su seno. Su misión es la de proporcionar el fundamento de una *cultura*. En síntesis, el objetivo del Estado es una humanidad más noble. Su meta yace fuera de sí mismo. El Estado es un medio (PB, 78)

La misión política de proporcionar un fundamento para la cultura no debe ser confundida con el involucramiento directo de la política en cuestiones culturales o en la pro-

ducción de una "humanidad más noble". Nietzsche rechaza la idea de un *Kulturstaat* precisamente porque cree que los problemas de la cultura no pueden ser resueltos a través de la política (FEI 3, SE 6). En realidad, Nietzsche afirma que el Estado no debe inmiscuirse en absoluto en cuestiones de la cultura (SE 6). Un pasaje de la obra póstuma tardía confirma esta idea:

El Estado pretende debatir e incluso decidir sobre cuestiones de la cultura: ¡como si el Estado no fuera en sí mismo un medio, bastante inferior, de cultural! [...] 'Un Estado Alemán –¡cuántos 'Estados Alemanes' tendríamos que contar por un solo Goethe!' (KSA 13:19[11]).

En consonancia con sus impresiones tempranas sobre cultura y política, Nietzsche recuerda que el objetivo de la cultura y el de la política son diferentes y que, en el mejor de los casos, la política es un medio inferior de cultura.

En la recepción del pensamiento político de Nietzsche pueden distinguirse dos líneas de interpretación principales en lo que concierne a la cultura y su relación con la política. Según la primera línea interpretativa, Nietzsche aparece como un precursor de las ideologías totalitarias y autoritarias, las cuales, al privilegiar la cultura sobre la política, constituyen un ejemplo de perfeccionismo político que aspira a justificar la dominación y la explotación para favorecer el surgimiento de individuos grandiosos.²³ La segunda línea interpretativa sostiene que privilegiar la cultura sobre la política revela el carácter no político de su filosofía. Desde esta perspectiva, Nietzsche aparece como un perfeccionista moral que puede ser asimilado a la democracia liberal.²⁴ En la primera interpretación, sin embargo, cultura y política son asimila-

das entre sí bajo el presupuesto de que ambas persiguen mismo objetivo de elevar a la especie humana y de que lo hacen por los mismos medios: la dominación y la explotación. Pero al asimilar de manera errónea la cultura con la política esta perspectiva no advierte el punto central de la concepción nietzscheana de la primera, que consiste en la resistencia a una eventual superación de una política de dominación:

La cultura y el Estado –no nos engañemos sobre esto– son antagonistas: el "Estado de cultura [*Cultur-Staat*]" no pasa ser una idea moderna. Lo uno vive de lo otro, lo uno prospera a costa de lo otro. Todas las épocas grandes de la cultura: las épocas de decadencia política: lo que es grande en el sentido de la cultura ha sido apolítico [*unpolitisch*], incluso antipolítico [*antipolitisch*] (CI "Alemanes" 4).²⁵

La cultura es antitética a la política porque contrarresta la moralización progresiva del ser humano. Nietzsche cree que esta moralización es el objetivo de la dominación política y Foucault, como ya se anticipara, la reconoce como la piración del biopoder pastoral y moderno. Ésta es también la razón por la cual la cultura, en este sentido antipolítico, necesita ser diferenciada del proyecto civilizatorio de civilización que Espósito (y Balke) asocian con la idea de geopolítica. Volveré a este tema luego.

La segunda interpretación, que hace de Nietzsche perfeccionista moral, tiende a reducir la cultura a una manifestación del yo individual.²⁶ Subraya los aspectos apolíticos [*unpolitisch*] de la cultura sobre sus dimensiones antipolíticas [*antipolitisch*] y por ende no toma en cuenta la relevancia política de la cultura como contracultura, es decir, como lucha y superación de las diversas formas de dominación (moral y política).

política, económica) sobre la vida. La cultura no es apolítica [*unpolitisch*] porque refleje una retirada hacia lo privado o, quizá, hacia la esfera ética.²⁷ Por el contrario, la cultura es apolítica [*unpolitisch*] porque el cultivo de una pluralidad de formas de vida diferentes no puede ser institucionalizado: la cultura y el Estado son antagonistas.

La diferencia entre el significado político de la cultura y la política del Estado resulta evidente en la distinción que hace Nietzsche entre política grande y política menor (MBM 208). Mientras la política del Estado es caracterizada como menor, la misión política de la cultura es grande. La noción de política grande en Nietzsche revela una apropiación irónica de la fórmula bismarckiana al servicio de usos muy antibismarckianos, incluso antialemanes (EH "Libros" CW: 2). Nietzsche descarta lo que Bismarck considera política grande como política menor y apoya sin embargo la política grande que asocia con los buenos europeos que son demasado múltiples y mezclados en cuanto a raza y origen, y que por ende se rehúsan a participar de la mendaz autoadmira-ción e impudicias de razas que hoy se exhibe en Alemania (GC 377; véase también KSA 13:25[6]). Nietzsche identifica a la tarea más alta de la política grande con el cultivo superior de la humanidad (EH "Libros" NT). En una anotación de la obra póstuma, Nietzsche define a su proyecto de cultura del siguiente modo:

La gran política hace de la fisiología el soberano [*Herrin*] de todas las cuestiones –quiere cultivar la humanidad como un todo, mide la categoría de las razas, de los pueblos y los individuos de acuerdo a su futuro–, su promesa [*Bürgschaft*] de vida, la vida que llevan consigo –pone fin sin remordimiento alguno a lo degenerado y lo parasitario (KSA 13:25[1]).

La asociación entre "el cultivo superior de la humanidad y la "destrucción sin remordimientos de todos los elementos degenerados y parasitarios" (EH "Libros" NT) ha llevado a muchos intérpretes, incluyendo a Esposito, a sugerir que la noción de Nietzsche de gran política revela los rasgos de una dominación biopolítica racista sobre la vida. Pero esta interpretación no advierte que, para Nietzsche, degeneración se vincula a la figura del sacerdote ascético o, en los términos de Foucault, a una figura del poder pastoral: "Aquí quedaría abierta la posibilidad de que estuviere degenerado no la humanidad, sino sólo aquella especie parasitaria de hombre, la del *sacerdote*, que con la moral se ha elevado sí mismo fraudulentamente a la categoría de determinado del valor de la humanidad" (EH "Destino" 7). De este modo el proyecto cultural de la gran política debe ser entendido como un intento de superar la dominación sobre la vida ejemplificada por la figura del sacerdote ascético y por la forma de poder pastoral que le es propia.

La dimensión afirmativa de la idea nietzscheana de gran (bio)política puede ser entendida en su complejidad a través de un análisis de lo que Nietzsche considera como el antagonismo entre cultura y civilización (KSA 13:16 [73]). Desde mi perspectiva, este antagonismo resulta más fundamental que la diferencia entre cultura y política. Lo considero fundamental porque, en primer lugar, expresa la prioridad de la cultura sobre la política (un tema importante en la obra de Nietzsche) y, segundo, porque nos permite distinguir entre dos tipos diferentes de política –una política de la cultura y una política de la civilización– que reflejan dos formas distintas de politización de la vida. Mientras la política de la civilización representa aquello que Foucault llama biopolítica, o aquello a lo que me he estado refiriendo con

biopolítica negativa, la política de la cultura refleja lo que Foucault define como nuevas formas de resistencia contra la biopolítica, o lo que he venido denominando biopolítica positiva o afirmativa.

La noción de un antagonismo entre cultura y civilización es asimismo de especial interés para la cuestión de la biopolítica, porque es a través de este antagonismo que Nietzsche aborda la cuestión de la vida animal. El abordaje alternativo de la animalidad, opuesto a la civilización, que puede hallarse en la cultura es tematizado en una anotación de la primavera-verano de 1888:

Los puntos culminantes de la cultura y de la civilización se oponen el uno al otro: no hay que dejarse confundir por el antagonismo abismal entre cultura y civilización. Los grandes momentos de la cultura siempre han sido, en términos morales, tiempos de corrupción; y, por el contrario, las épocas de domesticación animal querida y forzada ("civilización") del ser humano han sido épocas de intolerancia de las naturalezas más espirituales y audaces. Lo que busca la civilización es diferente de lo que busca la cultura: tal vez sea lo opuesto [*etwas Umgekehrtes*] (KSA 13:16 [10]).

Para Nietzsche la civilización significa la emergencia de formas de organización social y política basadas en el disciplinamiento y la domesticación de la animalidad del ser humano. La civilización constituye un abordaje económico de la animalidad cuyo objetivo es la autopreservación del grupo al costo de la normalización del individuo.³⁸ Con el término cultura, Nietzsche sugiere una crítica de la civilización que libera a la vida animal de su condición de objeto de dominación y explotación política. Mientras el objetivo

de una política de la civilización es producir una sociedad normalizada a través de los medios violentos de la domesticación animal, el objetivo de una política de la cultura es cultivar formas de sociabilidad a partir de prácticas de libertad basadas en el cuidado de sí (TY).

Es importante subrayar que la liberación cultural de la vida animal no se basa en la idea de que existe una naturaleza humana que ha sido alienada, reprimida o negada a través de procesos históricos, económicos y sociales, y que por lo tanto requiere ser liberada para reconciliar al ser humano con su naturaleza animal perdida.³⁹ En todo caso, lo que Nietzsche considera como liberación cultural implica en primer término, liberarse de la idea misma –sostenida por la civilización– de que el ser humano se halla dotado de una naturaleza. Cuando Nietzsche prescribe un retorno a la naturaleza como una cura de la civilización se refiere a una cura de la creencia de que el ser humano posee siempre y una naturaleza fija y estable, por ejemplo, una naturaleza moral y racional (KSA 13:14[133]).

La diferencia esencial entre cultura y civilización es que la cultura se entiende a sí misma como una política del cultivo que considera al ser humano como parte de un continuo de vida animal (HV I; A 14), mientras que la civilización se entiende a sí misma como una política de mejoramiento moral que requiere la separación de la vida humana y animal ("Moralidad", "Mejoradores"). El objetivo de la civilización es imponer una segunda naturaleza al ser humano que se superior en términos morales a su naturaleza animal primitiva. El proyecto de la civilización representa la creencia humanista e ilustrada de que la humanidad será libre sólo cuando logre emanciparse de la animalidad a través de un proceso de disciplinamiento dirigido, por ejemplo, con

luntad" (GM II: 1).³⁰ Pero dado que este proceso depende de dividir y de imponer una jerarquía en el continuo de la vida, también revela su afinidad con el racismo que, de acuerdo a Foucault, descansa en una división o jerarquía semejante.

Nietzsche, al contrario de lo que presupone el racismo moderno, propone considerar a la cultura como parte de un continuo de vida compuesto por vida animal. Desde la perspectiva de la cultura, la vida del ser humano es inseparable de la vida animal. Desde esta perspectiva, la vida de los seres humanos es inseparable de la vida de los animales y del mundo orgánico e inorgánico en su totalidad.³¹ Nietzsche afirma haberse incluso descubierto a sí mismo repitiendo una vez más una variación del devenir poético, lógico, estético y afectivo de la historia de la vida en su totalidad (GC 54), lo que lo lleva a rechazar la idea de que la vida humana constituya una isla autónoma al interior de la vida considerada como un todo. Por el contrario, toda forma de vida que se separe de las demás no podrá subsistir, porque separarse del antagonismo con otras formas de vida es dejar de generar la propia.³²

A partir de esta continuidad, Nietzsche asigna dos tareas a la cultura. La primera es mostrar que los procesos de civilización (es decir, la racionalización, la moralización, la humanización del ser humano) actúan por medio de técnicas intrínsecamente violentas de "extirpación" de la animalidad del ser humano (CI "Moralidad", "Mejoradores" y GM II: 1-3). De este modo, la cultura hace las veces de una crítica de la civilización. La segunda tarea de la cultura no es solamente crítica, sino que es claramente afirmativa: superar a la civilización generando formas de vida y de pensamiento que estén constituidas por la animalidad en lugar de desvinculadas de la misma. La cultura busca cultivar una segunda

naturaleza que es una naturaleza más humana (1887, 1888). Aquí, cultura significa "el anhelo de una naturaleza más fuerte, de una humanidad más sana y más simple" (SE 3). En esta segunda modalidad, la cultura aspira a estimular la pluralización de formas de vida diferentes, e intrínsecamente singulares. Sin embargo, la pregunta sigue en pie: ¿de qué manera la cultura puede generar esta segunda naturaleza sin basarse en las mismas técnicas civilizatorias de la domesticación y de la cría? ¿Y de qué manera este cultivo sienta las bases para formas de sociabilidad que están basadas en la responsabilidad individual o, en los términos de Foucault, en un *ethos* de la libertad (TY)?

La respuesta de Nietzsche a la primera pregunta depende del vínculo que el autor establece entre animalidad y olvido. En *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, presenta al olvido como la característica principal de la animalidad del ser humano.³³ Nietzsche sostiene que, en primer lugar, el olvido animal es anterior y más primordial que la memoria humana y, en segundo lugar, que la posibilidad de una vida futura depende de un retorno de y hacia el olvido animal:

Tendremos que explicar entonces que la capacidad [Fähigkeit] de sentir en cierta medida no-históricamente es más vital y más fundamental [wichtiger und ursprünglicher], porque constituye el único cimiento sobre el que puede crecer algo que tenga sentido, que sea saludable y grandioso, algo verdaderamente humano. Lo no histórico es la única atmósfera en cuyo interior puede germinar [erzeugt] la vida y cuya destrucción haría que ésta se extinguiera nuevamente (HV 1).

Nietzsche cree que la vida humana se halla amenazada por una forma de la memoria que se entiende a sí misma como el

opuesto radical del olvido animal; una memoria que borra y olvida la animalidad del ser humano. Este tipo de memoria es constitutiva de la historia de la civilización occidental que considera al progreso humano como el resultado de una emancipación de la animalidad (EA 4). Contrariamente a la memoria de la civilización, Nietzsche pregona una memoria cultural que trabaja, en los términos de Foucault, como una contramemoria (Foucault 1988). Esta contramemoria no se comprende a sí misma como lo opuesto del olvido animal. Por el contrario, reconoce en el olvido animal un portador de formas de vida por venir más elevadas, más virtuosas y más generosas.

En la concepción nietzscheana de la naturaleza, el olvido animal constituye el vínculo entre animalidad y creatividad. Nietzsche tiene tanta estima por el olvido animal porque éste aumenta la creatividad del ser humano e incrementa su vitalidad. El olvido es no solamente "esencial para acciones de todo tipo" (HV 1), sino también indispensable para el filósofo: "muchos hombres no llegan a convertirse en pensadores porque su memoria es demasiado buena" (OSV 122). El olvido define a la creatividad del genio de la cultura que "se exige a sí mismo, que no se da respiro" en pos de la cultura (CI "Escaramuzas" 44). Se trata también de la fuente de la virtud ejemplificada por el héroe trágico cuya "fuerza reside en olvidarse a sí mismo" (SE 4), en perecer en "la persecución de sus valores más queridos y sus objetivos más elevados" (HV 9). Asimismo, el olvido pertenece al individuo soberano que goza del privilegio de hacer promesas pero que "aprecia y agradece plenamente a la fuerza que lo compensa, el olvido" (GM II: 1).³⁴ Finalmente, el olvido pertenece a aquel que dona, al que Zarathustra ama y "cuya alma esta tan llena que se olvida a sí mismo" (Z: 3 "Prólogo"). Nietzsche compara esta abundancia del yo en el acto de donar con el movimiento natural del río

que se rebalsa. Ambos movimientos son "involuntarios [*un freiwillig*] e "inevitables" (CI "Escaramuzas" 44; Z: 1 "Prólogo"): no pueden retrotraerse a un sujeto intencional, a una decisión consciente, o a un acto voluntario. Por el contrario, lo que es activo en el donar es el olvido del animal, la animalidad del ser humano.

Lo que distingue a esta pluralidad de figuras en Nietzsche –el actor histórico, el filósofo, el genio de la cultura, el héroe trágico, el que dona, el individuo soberano, para nombrar sólo algunos– es que se hallan compuestos por individuos singulares para quienes su animalidad, su existencia como seres vivientes, se ha vuelto creativa y productiva. Nietzsche valora mucho a estos individuos singulares porque representan un ejemplo de formas de vida que resisten la transformación del ser humano en un animal de rebaño, en un ejemplo de la denominada especie humana obediente y dócil domado y criado en exceso. Estos individuos logran contrarrestar los procesos de individualización y totalización que Foucault asocia al biopoder. Sin embargo, debe notarse que Nietzsche vincula esta nueva libertad (del animal) con una responsabilidad también nueva: la continua y radical crítica a las formas de vida sociales y políticas que estén basadas en la "crueldad hacia los animales" (SE 6).

Conclusión

Para concluir, me gustaría retornar a la cuestión de la relación entre vida animal y vida de la especie. Tanto Hannah Arendt como Michel Foucault señalan que las ideologías totalitarias tienen como objetivo final "la fabricación de la humanidad" y, en última instancia, "elimina a los individuos a favor de la especie, sacrifica a las 'partes' en favor del 'todo'" (Arendt 1982, 689). Del mismo modo, Foucault afirma: "Si

el genocidio es por cierto el sueño de los poderes modernos [...] se debe a que el poder reside y ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población" (VS, 166). La emergencia de una biopolítica totalitaria en el siglo XX presenta un desafío para la filosofía política contemporánea: el de comprender la relación entre vida política y vida animal más allá del umbral biológico de la vida de la especie. Lo que se necesita es una nueva conciencia del carácter artificial de la propia idea de vida de la especie. Arendt intentó ir más allá de esta idea mostrando de qué manera los actos políticos crean una discontinuidad o quiebre con lo que denominó el ciclo de la vida y hacen surgir una novedad radical, al mismo tiempo que manifiestan la singularidad del actor. He mostrado la forma en que la filosofía de Nietzsche abre otra posibilidad de ir más allá de la vida de la especie al subrayar la continuidad, más que la discontinuidad, entre vida política y vida animal. En Nietzsche, la afirmación del continuo entre vida animal y humana pone en cuestión la posibilidad de una división entre las especies. En este sentido, la recuperación que hace Nietzsche de la animalidad del ser humano es mucho más propicia a socavar que a fortalecer los cimientos de la ideología totalitaria. Asimismo, la afirmación de la animalidad en Nietzsche se halla orientada hacia la pluralización de la humanidad. Desde esta perspectiva, es posible que la pluralidad y la singularidad incontrolables en las formas de vida que explorara Arendt para contrarrestar la política totalitaria y para ofrecer los cimientos de un nuevo humanismo sean el resultado de una afirmación, más que del olvido, de nuestra dependencia de la animalidad.

Traducción del inglés de Diego Rossello

Abreviaturas

- CI El crepúsculo de los ídolos ("Alemanes", "Moralidad", "Mejoradores", "Escaramuzas")
- CW El caso Wagner
- EA El anicristo
- EH Ecce homo (secciones abreviadas "Libros", "Destino"; cuando resulta pertinente se indican las abreviaturas de los títulos incluidos en "Libros")
- FEI Futuro de nuestras instituciones educativas (KSA 1)
- FP Fragmentos póstumos (KSA 13)
- GC La gaya ciencia
- GM La genealogía de la moral
- HV Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (KSA 1)
- KSA Kritische Studien Ausgabe in 12 Bänden. Cuando KSA es citado, las referencias ofrecen el número de volumen seguido del número de fragmento y del aforismo pertinente que le corresponde (por ejemplo, KSA 10:12[1] hace referencia al volumen 10, fragmento 12, aforismo 1).
- MBM Más allá del bien y del mal.
- NT Nacimiento de la tragedia
- OSV Opiniones y sentencias varias (HH, volumen II, parte 1)
- PB Philosophy in Hard Times
- SE Schopenhauer como educador (KSA 1)
- Z Así habló Zaratustra (las referencias a Z indican el número de parte y el título del capítulo seguidos, según el caso, por el número de la sección pertinente)

Notas

- 1 Este estudio forma parte de una investigación financiada por Fondecyt Chile (Proyecto n° 1083238). Para una versión anterior de este trabajo en inglés, ver Lemm 2008. En el presente artículo se han usado abreviaturas para citar las obras de Nietzsche, las cuales el lector puede encontrar antes de estas notas.
- 2 En el debate contemporáneo sobre la cuestión de la vida animal pueden distinguirse dos comprensiones diferentes de lo que ésta

- implica. En la tradición anglo-norteamericana, la cuestión de la vida animal gira principalmente alrededor del estatus ético de los animales no humanos; sobre la pregunta de si los intereses de los animales merecen la misma consideración que intereses similares en los humanos y de si, por lo tanto, los animales tienen derechos (ver, por ejemplo, [Singer 2004, xli]). Por el contrario, en la tradición de la filosofía continental europea, la cuestión del animal concierne al estatus de la animalidad del ser humano, a la pregunta de si la continuidad entre lo humano y la vida animal requiere una reconsideración de nuestra comprensión "humanista" de la vida, de la cultura y la política. Mi manera de abordar la cuestión de la vida animal cae dentro de la segunda tradición. Para un análisis de la cuestión de la vida animal en este segundo sentido, véase también Atterton y Calarco 2004, xv-xv, y Wolfe 2003.
- 3 Para una discusión más extensa de la recuperación de la animalidad en Nietzsche, véase Lemm 2009a.
 - 4 Tomo el término "biopolítica afirmativa" de Roberto Esposito, quien lo utiliza para distinguir "la política de la vida [biopotenzal]" de "la política sobre la vida [biopoter]" (Esposito 2006, 23-41). Uno de los méritos del trabajo de Esposito es el de haber desafiado tanto a Foucault como a la concepción agambeniana de biopolítica, precisamente distinguiendo una manera en que la biopolítica puede ser concebida no sólo como una política negativa de dominación sobre la vida, sino también como una política de afirmación de una multiplicidad de formas diferentes de vida. Para una discusión del término "biopolíticas afirmativas" en Esposito, ver Campbell 2006, 2-22.
 - 5 Sobre los tres usos diferentes de la biopolítica en Foucault, véase Lemke 2007, 49-67.
 - 6 Para un ejemplo de esta perspectiva, véase Gerhardt 2004.
 - 7 Compárese con Lemke 2007, 19-34 y 35-46.
 - 8 Para una discusión de la relación entre biopolítica, racismo y totalitarismo, véase Forti 2006, 9-32.
 - 9 Respecto de la importancia de la distinción entre *bíos* y *zoé* para la comprensión de la biopolítica, véase Agamben 2003, 9-23. La distinción entre *bíos* y *zoé* que ha introducido Agamben ha sido puesta en cuestión por Dubreuil 2006, 83-98.

- 10 Para una discusión reciente de la relación entre biopolítica y capitalismo en la ideología neoliberal, véase Cooper 2008.
- 11 "Llegamos entonces a esta definición: el político es el pastor de los hombres, el pastor de ese tropel de seres vivos que constituye la población de una ciudad" (STP, 169s).
- 12 Es interesante que Foucault advierta que el surgimiento de un poder pastoral coincide con la desaparición del cuidado de sí clásico: "A partir del momento en que el cristianismo hace suya una cultura del yo, ésta fue puesta, en cierto modo, al servicio del poder pastoral, al punto que el *epimeleia heautou* se convirtió, esencialmente, en *epimeleia hèn allon*—el cuidado de los demás—, que era el rol del pastor. Pero en la medida en que la salvación individual es canalizada—al menos hasta cierto punto— a través de una institución pastoral cuyo objeto es el cuidado de sí, el cuidado de sí clásico desapareció, es decir, fue integrado y perdió gran parte de su autonomía" (DS, 278; compárese también con STP, 213s). Pero Foucault también advierte que, por ejemplo, durante el Renacimiento el resurgimiento del cuidado de sí tomó la forma de una resistencia contra el poder pastoral y coincidió con el restablecimiento de la idea de que puede hacerse una obra de arte de la propia vida (SGE, 285). Sobre los diversos movimientos y prácticas de resistencia contra el poder pastoral, compárese con STP, 244s.
- 13 Foucault define al poder pastoral cristiano como la "organización de un vínculo entre la obediencia total, el conocimiento de sí, y la confesión a otra persona" (OES, 116). El filósofo afirma que, en el cristianismo, la guía de las conciencias de los individuos tiene como única función volverlos dependientes de quien los guía, de pastor por ejemplo, en lugar de ayudarlos a lograr el dominio de sí mismos: "el examen de conciencia en la época clásica era un instrumento de dominio, en este caso, por el contrario, es un instrumento de dependencia" (STP, 186).
- 14 Según Foucault, cuando el poder pastoral se convierte en político moderna, sus "efectos inevitables son tanto la individualización como la totalización": la racionalidad política del estado biopolítico moderno es al mismo tiempo "individualizadora y totalitaria" (Foucault 1994, 325).

- 15 Foucault insiste en que la población cae bajo la categoría de "especie humana" (*espèce humaine*), una idea novedosa para la época y que debe ser distinguida de la "humanidad" (*le genre humain*) (OES, 140).
- 16 "Grosso modo, creo que el racismo cumple la función de muerte en la economía del biopoder según el principio de la muerte de los otros. Es el reforzamiento biológico de sí mismo como miembro de una raza o población, como elemento en una pluralidad unitaria y viviente" (GR, 267). Véase también: "Puesto que la población no es más que aquello que está al cuidado del Estado por su propio bien, es claro que éste se encuentra autorizado a masacrarla de ser necesario" (Foucault 2000, 416).
- 17 Foucault reconoce que su noción de una "estética de la existencia" esta inspirada por el proyecto de Nietzsche de dar estilo al propio carácter (GC 290; SGE, 270). Tanto para Nietzsche como para Foucault, la realización de una "estética de existencia" depende de vencer el prejuicio que se encuentra en la sociedad moderna contra la vida. Por ejemplo, Nietzsche lamenta que el individuo experimente su singularidad (genio) como una "cadena de trabajo y carga" antes que como una fuente de la creatividad y sostiene que esto se debe en gran parte al conformismo y la presión normalizadora que define a la sociedad moderna (SE 6). Foucault expresa una preocupación semejante cuando dice que "lo que me golpea es el hecho de que, en nuestra sociedad, el arte sólo ha llegado a ser algo que es relacionado sólo a los objetos y no a los individuos o a la vida. Este arte es algo que esta especializado o es hecho por expertos que son artistas. ¿Pero no podríamos todos llegar a ser una obra de arte? ¿Por qué la lámpara y la casa pueden ser un objeto del arte y no nuestra vida?" (SGE, 267s).
- 18 Complementando la concepción biopolítica del racismo de Foucault, Esposito proporciona un análisis interesante del racismo como una reacción (auto)-inmunitaria. Pero éste no es el lugar para elaborar la noción de Esposito de inmunidad. Para una discusión adicional de esta noción, véase Esposito 2003 y 2005. Véase también *Diacritics, a Review of Contemporary Criticism*, 36 (2), 2006, dedicado al pensamiento político de Esposito.

- 19 La reciente discusión de Friedrich Balke sobre la filosofía de Nietzsche del crimen reafirma el punto de vista de Esposito respecto que Nietzsche es indudablemente el filósofo que informa y es informado por el paradigma de la biopolítica, aun cuando él no sitúa la buena vida (*bíos*) en la mera existencia física (*zoé*), conceptualiza el contenido de la vida buena como el resultado de procesos que intervienen continuamente en mera existencia física y le dan forma (Balke 2003b). De modo similar al de Esposito, Balke ve la noción de Nietzsche de "gran política" como un ejemplo de lo que Foucault llama la política pastoral. Según Balke, la "gran política" de Nietzsche cambia completamente el rol del pastor político, en la medida en que como él ya no es más considerado el primer sirviente de la manada, sino que es el inaugurador de lo que Nietzsche mismo denominó como "el experimento de un fundamental, artificial y consciente criador del tipo contrario del 'animal de manada'" ("*wäre es nicht an der Zeit je mehr der Typus 'Herdenthier' jetzt in Europa entwickelt wird, mit einer grundsätzlichen künstlichen und bewussten Züchtung des entgegengesetzten Typus und seiner Tugenden den Versuch zumachen*") (Balke 2003b, 719; KSA 2[13] 12-71). Para Balke, la "gran política" "es en esencia [una] la política de selección y extinción: una selección de anomalías positivamente evaluadas sobre éstos que son evaluados negativamente" (Balke 2003b, 709). Para lecturas recientes de la filosofía política de Nietzsche como un ejemplo de un "aristocratismo negativo" que es implícitamente racista, véase Dombowsky 2004, Losurdo 2002 y también Taureck 2000.
- 20 Sobre la animalización del humano en Nietzsche, ver en comparación Acampora y Acampora 2004, 157-242, y también Cragnolini 2006a.
- 21 Sobre la relación entre hospitalidad y comunidad en Nietzsche, véase también Cragnolini 2005, 11-27.
- 22 Ver también en comparación Ansell-Pearson, que sostiene que "el ser humano está desde el principio de su formación y deformación implicado en un llegar a ser sobrehumano, y que este llegar a ser depende de fuerzas de la vida no humanas, tanto orgánicas como inorgánicas" (Ansell-Pearson 2000, 177).

- 23 Puede hallarse esta tesis en Conway 1997.
- 24 Esta tesis puede encontrarse en Cavell 1990.
- 25 Compárese con "Todas las grandes épocas de cultura fueron épocas políticamente pobres" (KSA 13:19[11]), y también con "Los grandes momentos de la cultura siempre fueron, hablando moralmente, tiempos de corrupción" (KSA 13:16[10]).
- 26 Para una discusión más extensa de las interpretaciones de Nietzsche como un perfeccionista moral, véase Lemm 2007, 5-27.
- 27 De manera similar a lo que ocurre con la noción de la cultura en Nietzsche, la idea del cuidado de sí en Foucault no debe confundirse con una forma de individualismo. Foucault se toma el trabajo de indicar que, de hecho, el cuidado de sí "no significa simplemente estar interesado en sí mismo, ni tener una cierta tendencia a la autostima o a la fascinación de sí" (SGE, 276); y, segundo, que sólo una persona que cuida de sí es, por las mismas razones, capaz de conducirse apropiadamente en relación con los otros y por los otros (ECS, 399ss). Foucault insiste en que el precepto del "cuidado de sí" en los griegos "era uno de los principios fundamentales de las ciudades, una de las reglas principales de conducta social y personal y del arte de vivir" (Foucault 1994, 226). Desde esta nueva perspectiva, sugiero que la ética del cuidado de sí se halla en la base de una política del cuidado (cultura) de sí.
- 28 Nietzsche no rechaza la civilización, "la transformación del humano en una máquina" *per se*; para él esto llevará a un contramovimiento inevitable, a la subida de la cultura que interrumpie la economía de civilización de la supervivencia a favor de una economía de "gasto", de dar más allá de cálculo (KSA 12:10[17]). Véase en comparación Bataille 2003, 110-135.
- 29 En este punto, véase en comparación Foucault 1994, 282.
- 30 Para una discusión de la relación entre el olvido animal y la "memoria de la voluntad", véase Lemm 2006, 161-174. Sobre la importancia del olvido animal en la concepción de Nietzsche de memoria, también de véase Cragolini 2006b, 37-41, y Lemm 2009b.
- 31 En una nota de la obra póstuma, Nietzsche escribe: "Los seres humanos no existen, en el pasado no existía un primer 'ser humano': así influyen los animales" (KSA 10:12[1]). Análogamente, él también

- se pregunta por la idea de que la vida orgánica tenga algo como un principio. Él lo pone de esta forma: "Yo no veo por qué lo orgánico debe ser pensado como algo que tiene un origen" (KSA 11:34[50]). continúa diciendo: "Transición nos prohíbe hablar de 'individuos', etc.; el número de seres está él mismo en el flujo" (KSA 11:36[23]). Dada la transición continua entre todas las formas de la vida, Nietzsche rechaza la división entre lo inorgánico y el mundo orgánico y lo considera un prejuicio: "La voluntad de poder también gobierna el mundo inorgánico; de modo contrario no hay mundo inorgánico. El 'efecto de distancia' no puede ser abolido: algo atrae [*heranziehe* a algo más, algo más se siente atraído [*gezogen*]" (KSA 11:34[247]). Véase también en comparación GC 109 y KSA 97:9[144].
- 32 Ver en comparación Stiegler; ella discute que en Nietzsche la vida es una apertura a lo que adviene que aumenta de su propio poder interno, por lo que es intrínsecamente dependiente del encuentro otro poder, incluso cuando este encuentro trae consigo el riesgo de la muerte y el sufrimiento (Stiegler 2001, 73). Según Nietzsche, esa penetración también aplica a la producción de la cultura humana. *Certainen homérico*, Nietzsche critica el hecho de que, una vez que griegos habían destruido la independencia de sus adversarios, una vez que ellos "hicieron sentir su fuerza superior", destruyeron el agonomismo fructífero responsable de la grandeza de la cultura griega
- 33 Para una discusión de *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* centrada en la noción de olvido animal, ver Lemm 2007, 169-200.
- 34 Sobre el olvido activo del individuo soberano, véase también Schrift 2001, 59.

Referencias

- Acampora Christa D., y Ralph Acampora. 2004. *A Nietzschean Bess*. *Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*. Nueva York: Rowm; Littlefield.
- Agamben, Giorgio. 2003. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Ansell-Pearson, Keith. 2000. "On the Miscarriage of Life and the I

- ture of the Human: Thinking Beyond the Human Condition with Nietzsche". *Nietzsche-Studien*, 29: 153-177.
- Arendt, Hannah. 1982. *Los orígenes del totalitarismo*. Vol. III: *Totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Atterton, Matthew, y Peter Calarco, eds. 2004. *Animal Philosophy*. Londres y Nueva York: Continuum Press.
- Balke, Friedrich. 2003a. "Die Figuren des Verbrechers in Nietzsches Biopolitik". *Nietzsche-Studien*, 32: 171-205.
- _____. 2003b. "From a Biopolitical Point of View: Nietzsche's Philosophy of Crime". *Cardozo Law Review*, 24 (2): 705-722.
- Bataille, Georges. 2003. "La noción de gasto". En *La conjuración sagrada (ensayos 1929-1939)*, 110-135. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Campbell, Timothy. 2006. "Bios, Immunity, Life: The Thought of Roberto Esposito". *Diacritics, a Review of Contemporary Criticism*, 36 (2): 2-22.
- Cavell, Stanley. 1990. *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Conway, Daniel. 1997. *Nietzsche and the Political*. Londres: Routledge.
- Cooper, Melinda. 2008. *Life as Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*. Washington: Washington University Press.
- Cragolini, Mónica B. 2005. "Nietzsche hospitalario y comunitario: una apuesta extraña". En *Modos de lo extraño: alteridad y subjetividad en el pensamiento postnietzscheano*, comp. M. B. Cragolini, 11-27. Buenos Aires: Santiago Arcos.
- _____. 2006a. "Extraños devenires: una indagación en torno a la problemática de la animalidad en la filosofía nietzscheana". Conferencia magistral de Clausura, Encuentro México-España-Argentina-Brasil: "El retorno de Zarathustra. El pensamiento de Nietzsche frente al mundo contemporáneo", 3 al 7 de abril 2006. Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____. 2006b. *Moradas nietzscheanas: del sí mismo, del otro y del "entre"*. Buenos Aires: La Cebra.
- Deleuze, Gilles. 1962. *Nietzsche et la philosophie*. París: Presses Universitaires de France.
- Derrida, Jacques. 2001. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Londres: Routledge.

- Dombowsky, Dom. 2004. *Nietzsche's Machiavellian Politics*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Dubreuil, Laurent. 2006. "Leaving Politics: Bios, Zoe, Life". *Diacritics, a Review of Contemporary Criticism*, 36 (2): 83-98.
- Esposito, Roberto. 2003. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. 2005. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. 2006. *Bios: biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Forti, Simona. 2006. "The Biopolitics of Souls: Racism, Nazism and Plato". *Political Theory*, 34 (1): 9-32.
- Foucault, Michel. 1988. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.
- _____. 1994. "Security, Territory and Population". En *Ethics. Essential Works of Michel Foucault*, 67-71. Nueva York: The New Press.
- Gerhardt, Volker. 2004. *Die angeborene Würde des Menschen*. Berlin: Parenga.
- Lemke, Thomas. 2007. *Biopolitik sur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Lemm, Vanessa. 2006. "Memory and Promise in Arendt and Nietzsche". *Revista de Ciencia Política*, 26 (2): 161-174.
- _____. 2007. "Animality, Creativity and Historicity: A Reading of Friedrich Nietzsche's Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben". *Nietzsche-Studien*, 36: 169-200.
- _____. 2008. "The Biological Threshold of Modern Politics: Nietzsche, Foucault and the Question of Animal Life". En *Nietzsche, Power and Politics*, eds. Herman w. Siemens and Vasti Roodt, 719-739. Berlin: De Gruyter Verlag.
- _____. 2009a. *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics and the Animality of the Human Being*. Nueva York: Fordham University Press.
- _____. 2009b. "Nietzsche y el olvido del animal". *Arbor*, 736: 471-482.
- Losurdo, Domenico. 2002. *Nietzsche, Il ribelle aristocratico. Biografia bilancio critico*. Turin: Bollati Boringhieri.
- Nietzsche, Friedrich. 1979. "Philosophy in Hard Times". En *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*,

- ed. And trad. Daniel Breazeale, 101-123. New Jersey: Humanities Press Internacional.
- _____. 1979. *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, trad. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- _____. 1988. *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, eds. Colli y Montinari. Berlin: Gruyter Verlag.
- _____. 1996. *Humano demasiado humano*, vol. II (*Opiniones y sentencias varias / Del caminante y su sombra*), trad. A. Brotons. Madrid: Akal.
- _____. 1997. *Así habló Zaratustra*, trad. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- _____. 1997. *La genealogía de la moral*, trad. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- _____. 1997. *El anticristo: maldición sobre el cristianismo*, trad. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- _____. 1998. *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que es*, trad. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- _____. 1999. *La ciencia jovial*, trad. J. Jara. Caracas: Monte Ávila Latinoamericana.
- _____. 1999. *Más allá del bien y del mal*, trad. A. Sánchez Pascual. Navarra: Folio.
- _____. 2006. *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, vol. IV. Madrid: Tecnos.
- _____. 2006. *Schopenhauer como educador: tercera consideración intempestiva (1874)*. Madrid: Valdemar.
- Schrift, Alain D. 2001. "Rethinking the Subject: Or How One Becomes-Other Than What One Is". En *Nietzsche's Postmodernism, Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*, ed. R. Schacht, 47-62. Cambridge: Cambridge University Press.
- Singer, Peter. 2004. "Preface". En *Animal Philosophy*, eds. P. Atterton y M. Calarco, X-XIII. Londres y Nueva York: Continuum Press.
- Stiegler, Barbara. 2001. *Nietzsche et la biologie*. París: PUF.
- Taueck, Bernhard H. F. 2000. *Nietzsche und der Faschismus: Ein Politikum*. Leipzig: Reclam.
- Wolfe, Cary, ed. 2003. *Zoontologies: The Question of the Animal*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Sobre la vitalidad del poder: una genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem'

Maria Muhle

Biopolítica: un concepto polémico

La noción de biopolítica ha conocido en los últimos años un auge notable: no sólo el pensamiento político y la filosofía política parecen haber tomado un interés creciente en esta noción, sino que también la política "real" ha descubierto el potencial de este término. En este contexto, la biopolítica se ve ligada más y más a una reflexión sobre el desarrollo de las "ciencias de la vida" y de las posibilidades crecientes de la manipulación de los fenómenos de la vida por las biotecnologías: tanto las discusiones sobre el aborto y el aumento de la longevidad como el diagnóstico genético de preimplantación y los experimentos con células madre parecen relevar de la biopolítica entendida como una política administrativa que regula la vida biológica de las poblaciones. Esta regulación se ve acompañada de una reflexión moral y del establecimiento de un sistema de valores respecto de la vida que se refleja en las discusiones sobre el derecho (biológico) a la vida y el imperativo omnipresente de vivir (más tiempo y con mejor salud) y que da lugar, en último término, a una confusión entre la biopolítica y la bioética.²

Para entender cómo la biopolítica ha venido a englobar estas técnicas tan variadas del poder contemporáneo, es útil considerar lo que biopolítica significaba antes de ser únicamente sinónima con procedimientos bioéticos. Ya que, sin dejar de englobar estas técnicas, la biopolítica es antes que nada un concepto filosófico-político que se refiere a una forma y a una modalidad del poder contemporáneo, tal como lo demostró Michel Foucault en sus escritos y seminarios de la segunda mitad de los años 70.³ Para entender lo que biopolítica significa no es por lo tanto suficiente, como quiero mostrar, investigar las técnicas administrativas de un Estado de Bienestar, sus normas de salud, sus leyes respecto a la fecundación artificial, etcétera. Al contrario, el entendimiento del funcionamiento de estas técnicas precisa de una investigación de la noción de biopolítica desde un punto de vista filosófico-político. Para llevar a cabo esta investigación, es preciso interrogar la fórmula, adelantada por Foucault en *La voluntad de saber*, de un poder que "hace vivir" en vez de "hacer morir" (VS, 167), así como los cambios y las consecuencias que conlleva tal noción de poder "positivo" para una analítica del poder.

En lo que sigue quiero proponer unos elementos de una genealogía de la noción de biopolítica que se enfocará en la relación, implicada en el término mismo, entre política y vida (*bíos*). Esta relación se puede designar con dos atributos que se condicionan mutuamente: primero, la relación que establece la biopolítica con la vida es *positiva* (el poder no hace morir, sino hace vivir), y segundo, es *intrínseca*, es decir que no hay exterioridad entre la vida y el poder. El poder no se enfrenta a la vida para someterla, sino que se adentra dentro de los procesos de la vida para gobernarlos mejor desde su interior mismo.

Para apoyar esta tesis, presentaré en un primer lugar de forma breve la definición "canónica" que da Foucault de la biopolítica en *La voluntad de saber* en 1976. Aquí Foucault entiende la biopolítica como un polo del nuevo poder *sobre* la vida, es decir que la determina únicamente por su referencia a la vida *como su objeto* y mantiene de este modo una cierta exterioridad entre vida y poder. En los años siguientes, Foucault mismo dará paso, aunque de forma implícita, a una reformulación y apertura del concepto de biopoder bajo el nuevo nombre de gubernamentalidad: las técnicas gubernamentales no se definen sólo por su relación a un objeto concreto, la vida (y ya no al individuo disciplinario y al sujeto de derecho), sino por la calidad misma de esta relación que es positiva y no represiva, intrínseca y no extrínseca. Con lo cual es en los análisis de la gubernamentalidad que la comprensión de la biopolítica como un gobierno de la vida a partir de la vida misma cobra todo su sentido. Las técnicas biopolíticas aumentan la vida, la protegen, la regulan —en breve: hacen vivir, sin por lo tanto dejar de gobernar los procesos vitales, o, más bien, los gobiernan regulando protegiendo, aumentando.

Este desplazamiento al interior del pensamiento del propio Foucault respecto de la biopolítica se deja explicitar de forma más clara si se enfoca el análisis sobre un término de la relación biopolítica —a saber, la vida, que va a ocupar la parte central de este trabajo—. Roberto Esposito habla en este contexto de una oscilación insuperada en el pensamiento de Foucault que da lugar a dos interpretaciones de la vida, una interpretación productiva y positiva y otra negativa y trágica. Mientras la primera interpretación adjunta a la vida un poder intrínseco que resiste al biopoder, te como proponen Antonio Negri y Michael Hardt, la segunda

interpretación, propuesta por Giorgio Agamben, radicaliza las teorías tanatopolíticas en la noción de "vida desnuda" que es el objeto de las técnicas biopolíticas. Es preciso hacer notar que el propio Esposito, a pesar de tomar sus distancias con la postura de Negri y Hardt, parece defender una noción afirmativa de la biopolítica que ha de ser pensada como una *política de la vida*. Foucault, al contrario, opera con una noción de vida que él *no* determina (ni de forma positiva adjudicándole un poder inherente, ni tampoco *ex negativo* por su ser radicalmente expuesto al poder). Es una noción de vida pasiva que a la vez está abierta a las determinaciones que aportan las técnicas y estrategias de poder y de saber. Es una vida que carece de un estatuto ontológico, ya que es "producida" por la constelación de poder-saber en la que está sumergida. O, para usar la fórmula de Foucault en *Las palabras y las cosas*, "surge" en la ruptura epistémica en torno a 1800. Esta noción de vida es teorizada por las ciencias de la vida de ese momento como una noción dinámica, sometida a cambios y variaciones, y es presentada aquí a través del pensamiento de Xavier Bichat y de su reinterpretación por parte de Georges Canguilhem: la vida está sometida a un proceso permanente de determinación y de re-determinación. Este constato de la determinabilidad constante y permanente de la noción de vida va a abrir un nuevo campo de aplicabilidad no sólo para la investigación científica, sino también para las técnicas de poder que se refieren a la vida tomando en cuenta su dinámica propia.

Así se puede observar la ampliación de la noción de biopolítica, que ya no se define únicamente por su referencia a los fenómenos vitales, sino también por su relación intrínseca con estos fenómenos y su dinámica específica. La biopolítica *se adentra* y se inscribe dentro de los procesos de la

vida y de sus variaciones permanentes. En la penúltima parte y como una primera conclusión, se deja reformular esta relación a la vez positiva e intrínseca de la forma siguiente: la biopolítica no sólo se refiere a la vida como su objeto, sino que *imita* la polaridad específica de la vida tal como la introducen las ciencias de la vida en torno a 1800. Las ciencias de la vida no proponen un concepto de la vida, sino que están constantemente definiendo y redefiniendo los procesos vitales, su extensión, su campo de aplicabilidad y sus límites. La vida oscila entre dos tendencias fundamentales, una tendencia a la autoconservación, es decir, al establecimiento de un equilibrio homeostático (una concepción organista) y una tendencia a la autosuperación de las normas establecidas (una concepción "vitalista"). La "vida" tal como aparece en la ruptura epistémica en torno a 1800 oscila entre estas tendencias, contrarias pero a la vez inseparables. La vida es, por lo tanto, un concepto dinámico, *la vida es polaridad*.

La biopolítica debe tomar en cuenta esta polaridad en el interior de los procesos vitales para gobernar la vida. No se refiere ni a una noción de vida puramente biológica, que reduce la vida a su dimensión orgánica, ni tampoco a una vida de auge plenamente vitalista que supone una fuerza vital independiente del organismo, sino al conjunto polémico de estas tendencias. Es así como Canguilhem admite las desviaciones de los procesos vitales dentro de un cierto límite. Al pasar este límite, las desviaciones han de ser nuevamente integradas dentro de un sistema funcional homeostático de la vida de las poblaciones, del cual van a desviarse de nuevo. Por lo tanto se puede concluir que la biopolítica funciona como la vida polarizada.

Esta definición ampliada de la biopolítica consolida la tesis foucaultiana de la omnipresencia del poder y plantea el

problema de las formas de resistencia posibles. Si bien hay que tomar en serio la tesis de la omnipresencia del poder, sobre todo bajo su forma postsobrana, es decir, intrínsecamente ligado a los procesos de la vida y de la sociedad, esto no implica necesariamente que no haya resistencia posible contra el poder. Sin embargo, esta resistencia no puede venir de la vida misma entendida de forma positiva como un poder vital. Contrariamente a lo que dice Deleuze, Foucault no propone una escapatoria del poder por vía de la vitalidad de la vida, ya que esta vitalidad siempre forma parte del funcionamiento de la biopolítica. Según Foucault, las resistencias al poder se deben articular más bien bajo la forma de “contra-discursos” o “contra-conductas” que aparezcan *dentro* del poder y deben ser pensados a partir del mismo poder, sin que esta intrincación “neutralice” su fuerza de resistencia. Esta problemática de la resistencia se esbozará brevemente en la última parte de este artículo.

El nacimiento de la biopolítica según Michel Foucault

Con el fin de proponer una genealogía de la biopolítica presentaré brevemente las distintas ocurrencias de la noción de biopolítica en la obra de Foucault. Para ello me apoyaré en los trabajos, libros y seminarios de Foucault de la segunda parte de los años 70. La primera aparición del término “bio-política” (aquí todavía con un guiño que abandonará en los años siguientes) se sitúa en el último capítulo de su libro *La voluntad de saber* del año 1976, titulado “Derecho de muerte y poder sobre la vida”. Ese mismo año Foucault desarrollará la noción en sus seminarios en el Collège de France bajo el título *Defender la sociedad*, y continuará sus análisis en los años siguientes (de 1977 a 1979) en dos cursos, *Seguridad, territorio, población* y *Nacimiento de la biopolítica*,

en el mismo Collège de France, donde se acentuará la oscilación frente a la noción de biopolítica.

En *La voluntad de saber* Foucault introduce un poder sobre la vida que distinga del derecho de muerte encarnado por el poder soberano. Este poder sobre la vida se ha desarrollado de dos formas principales que, según Foucault, no son antitéticas, sino que más bien constituyen los dos polos de un mismo cambio del poder que ahora se ve definido por su *positividad* (VS, 167s). El primer polo está constituido por las disciplinas –una “anatomía política del cuerpo humano” que se centra en “el cuerpo como máquina” (VS, 168)– a las que Foucault ha consagrado una de sus obras principales, *Vigilar y castigar*, publicada en 1975 junto con sus seminarios del curso 1974-1975, titulados *Los anormales*.⁴ El segundo polo del poder sobre la vida –la biopolítica– se desarrolla un poco más tarde, hacia la mitad del siglo XVIII: es una forma de poder que se centra en el cuerpo-especie, en el cuerpo atraído por la dinámica de lo viviente y que sirve de soporte para los procesos biológicos (VS, 168). Este cuerpo-especie es gobernado gracias a una “serie de intervenciones y controles reguladores: una biopolítica de la población” (ibíd.).

Foucault concluye esta primera presentación de un poder sobre la vida de la forma siguiente:

Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida. El establecimiento, durante la edad clásica, de esa gran tecnología de doble faz –anatómica y biológica, individualizante y especificante, vuelta hacia las realizaciones del cuerpo y atenta a los procesos de la vida– caracteriza un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente (ibíd.).

Esta definición presenta la biopolítica como una faz del poder sobre la vida y por lo tanto todavía ligado de forma intrínseca al poder disciplinario. Partiendo de esta primera definición, que se puede considerar como la definición clásica de la biopolítica, quiero mostrar sus variaciones a lo largo del pensamiento de Foucault, con el fin de contrarrestar la reducción de la biopolítica a una simple política cuyo objeto es la vida que ha dado lugar, entre otros efectos, a la generalización del término en su versión (bio-)ética. Como ya se ha dicho, Foucault mismo oscila implícitamente entre dos nociones de biopolítica y pasa de esta noción que todavía es restringida y ligada a las técnicas disciplinarias a una noción más amplia que acabará por llamar gubernamentalidad en sus seminarios de los años 1978 y 1979. En éstos diferenciará las técnicas biopolíticas o gubernamentales de manera contundente de las técnicas disciplinarias, al distinguir entre la *normalización* disciplinaria que individualiza y la *normalización* biopolítica que constituye y regula poblaciones en su globalidad. Esta oscilación respecto de una determinación de la biopolítica y de sus técnicas se ha de analizar a la luz del descubrimiento (todavía implícito) por parte de Foucault de las implicaciones de una noción de "simple vida", entendida como correlato de las técnicas biopolíticas y gubernamentales. Para entender biopolítica en un sentido amplio que permita analizar sus implicaciones para una teoría del poder contemporáneo habrá que partir de dos enunciados.

El primer enunciado atañe a la relación entre política y vida, es decir, de forma concreta a la relación entre las técnicas biopolíticas y los fenómenos de la vida tal como Foucault los presenta: la vida de las poblaciones, su desarrollo demográfico, su estado global de salud o de enfermedad,

etcétera. La hipótesis que quiero defender con respecto a esta relación es la siguiente: las técnicas biopolíticas no sólo se refieren a la vida en tanto que su objeto, es decir, desde exterior, sino que *imitan* o *mimetizan* la dinámica propia de la vida y se inscriben dentro de los procesos vitales. Imitar debe entender aquí en el sentido en el que Aristóteles habla del arte como imitación de la naturaleza, que no copia sino que intenta encontrar el sentido de una producción. Así las técnicas biopolíticas adoptan la lógica interna de la vida como modelo de su funcionamiento y establecen de este modo una *relación de exterioridad interna* con los fenómenos vitales. Esta relación no ha de confundirse con un modelo orgánico de la sociedad, sino más bien como siguiendo una lógica del "como sí": las normas del biopoder funcionan como si fueran vitales (y no simplemente orgánicas), es decir, toman el funcionamiento vital de los procesos de la vida que a su vez sigue una doble dinámica de autoconservación y autosuperación, como modelo, exteriorizándolo en normas sociales. La relación entre las técnicas biopolíticas y la vida es por lo tanto doble, ya que la vida es a la vez objeto modelo de funcionamiento para la biopolítica.

El segundo enunciado atañe a la noción misma de vida que puede servir de objeto y de modelo a las técnicas biopolíticas, es decir, la vida con la que estas técnicas mantiene una relación positiva e intrínseca. Foucault se abstiene de dar una definición de la noción de vida, y se limita a comentar su surgimiento en la ruptura epistémica que tiene lugar alrededor de 1800 de la manera siguiente: "Del punto de vista arqueológico, lo que se establece en aquel momento (1800) son las condiciones de posibilidad de una *biología* (PyC, 263). Si la biología era desconocida hasta aquel momento, la razón para ello es simple: "es que la vida misma

no existita. Solo existirían seres vivos" (PyC, 161) que aparecen dentro de la sistemática de una historia natural. Es por tanto en la ruptura de una forma de saber donde van a surgir las condiciones de posibilidad para pensar la vida y, por lo tanto, "la" vida misma. En *Las palabras y las cosas*, Foucault introduce esta comprensión de la vida como fundamentalmente abierta a determinaciones por parte de las constelaciones de saber: las ciencias de la vida operan con una noción de vida indeterminada, sometida a cambios, a errores y desviaciones que se define, *ex negativo*, por su relación con la muerte, a cuya amenaza está expuesta permanentemente. Esta vida no puede ser determinada de forma fija, sino que debe ser entendida como un proceso, como una noción dinámica. Lo que es preciso mostrar es lo que sigue es que las técnicas biopolíticas participan de este mismo movimiento de re-definición de la noción de vida, ya que no se "enfrentan" a una vida que existe más allá de sus constelaciones históricas de saber-poder, sino que "invaden" una vida calada por esas mismas técnicas y constelaciones, una vida correlativa que por consiguiente carece de estatuto ontológico, una vida que es indeterminada y abierta a determinaciones y normativas desde el exterior. Por ello, no sólo las condiciones de posibilidad de una *biología* se establecen en torno a 1800, sino también las de una *biopolítica*.

La indeterminación de la noción de vida ha dado lugar a varios intentos de remediar a esta indeterminación que se ha entendido como una imprecisión. Entre éstos se encuentran las re-interpretaciones de la biopolítica por parte de Agamben, quien propone una lectura ontologizante de la noción de vida en su concepto de "vida desnuda", y por parte de Antonio Negri, quien adjudica a la vida un "poder vital", es decir, una resistencia interna frente las técnicas

del biopoder. Quiero mostrar aquí que, en oposición a estos intentos de concretización de una definición de la vida que no existe en el pensamiento de Foucault, hay que tomar esta indeterminación en serio, ya que en ella radica la agudeza del pensamiento de la biopolítica de Foucault: no se trata ni de un olvido ni de una inexactitud, sino de una indeterminación intencional que se opone por un lado a una interpretación de la vida en términos de su fuerza situándola más allá de las técnicas de poder, y por otro a una reformulación ontológica de esta misma indeterminación en términos de un despojo radical de la vida.

Como ya hemos dicho, la fundamental positividad de la relación entre el poder y la vida, así como la comprensión de la vida como correlato de las constelaciones de poder y saber, darán lugar, a lo largo de los análisis de la biopolítica por parte de Foucault, a una ampliación de la comprensión de este mismo poder. Si bien parece que en *La voluntad de saber* Foucault determina la biopolítica como aquel poder cuyo objeto son los procesos vitales (de una población, es decir, a nivel global), el mismo ampliará esta comprensión en sus seminarios de los años siguientes, ya que allí se concretiza la relación positiva entre vida y poder –la vida ya no es sólo objeto del biopoder sino que las técnicas de este poder *minimizan* la doble dinámica de la vida, es decir, establecen con ella una relación de exterioridad interna–. La doble relación de la biopolítica con la vida, que es a la vez su objeto y su modelo, y la específica comprensión de la vida que pueda dar lugar a esta doble relación llaman a un análisis "genealógico" de la biopolítica, es decir, a un análisis de las correlaciones entre las formas de saber y las formas de poder que se cristalizan en un mismo fenómeno: la vida.

Vida dinámica versus vida desnuda

Es interesante constatar que Foucault no tematiza la noción de vida salvo en pocas ocasiones, y en ninguna da una definición de lo que habría que entender concretamente por “vida”, ni en contextos epistémicos ni el contexto biopolítico o gubernamental. La vida para Foucault es puro correlato de las formas de poder y saber; es, al igual que el trabajo y el lenguaje, un cuasi trascendental, como dice en *Las palabras y las cosas*, y no parece precisar un estatuto ontológico propio. Es probable que sea esta indeterminación de la noción de vida en el pensamiento de Foucault la que haya incitado a Agamben en su libro *Homo sacer. El estado de excepción y la vida desnuda* a pensar aquella vida a la que se refiere la biopolítica como vida *desnuda*. Si bien esta interpretación viene a llenar una laguna de la obra foucaultiana respecto a la definición de la noción de vida, desemboca necesariamente en una comprensión restringida de la biopolítica que no deja apreciar las sutilezas de sus mecanismos. Por lo tanto, será preciso mostrar que para entender lo que es la biopolítica para Foucault, no basta con proceder a una determinación cada vez más precisa de la vida que está implicada en la biopolítica, ya que tal intento de determinación supondría un olvido o una imprecisión por parte de Foucault y dejaría de lado el hecho de que esta indeterminación es intencional. Si, al contrario, se parte de la presunción que la indeterminación de la vida es intencional –si se adopta una noción de vida indeterminada y abierta para determinaciones y normalizaciones desde el exterior como doble correlato de las técnicas biopolíticas– se debe rechazar cualquiera de las interpretaciones “esencialistas” que se han hecho de la vida en este contexto. Además, estas interpretaciones van en contra de la hipótesis mimética respecto de la biopolítica necesaria

para proporcionar una comprensión satisfactoria del funcionamiento de estas técnicas de poder. Porque una vida esencialmente definida, es decir, transhistórica e insensible a las influencias y condiciones externas y por lo tanto inaccesible a cambios y variaciones, no puede servir de modelo a las técnicas biopolíticas presentadas por Foucault, que gobiernan los procesos vitales globales desde su interior.

En lo que sigue quiero distinguir, siguiendo a Esposito, dos tendencias en las interpretaciones de la biopolítica que se cristalizan en una interpretación respectivamente positiva o negativa de la vida, para contrarrestarlas con la comprensión de una vida en términos de dinámica o de normalidad vitales en el pensamiento de Canguilhem que según quiero mostrar, servirá de modelo a la biopolítica en sentido amplio.

Esposito: una política de la vida

Respecto de las lecturas de los escritos biopolíticos de Foucault, Esposito habla de una “oscilación insuperada entre una lectura positiva y productiva de la relación entre política y vida y otra lectura negativa y trágica” (Esposito 2008: 9) que han sido radicalizadas por Negri y Agamben, respectivamente. Esposito encuentra la razón de esta oscilación en la originaria separación entre política y vida en el pensamiento de Foucault: de esta separación resulta que los polos van a ser conectados ulteriormente y de manera que uno siempre va a ser expuesto a la captación por el otro, y sea la vida por el poder (Agamben) o el poder por la vida (Negri). En el primer caso esta captación da lugar a un “poder absoluto sobre la vida”, en el segundo caso da lugar a un “poder absoluto de la vida”. Para ejemplificar esta oscilación escribe Esposito en *Bios*:

Si el totalitarismo fuera el resultado de lo que le precede, el poder habría encerrado desde siempre a la vida en un abrazo inexorable. Si fuese su deformación temporaria y contingente, ello significaría que la vida es, a largo plazo, capaz de vencer todo poder que quiera violentarla. En el primer caso, la biopolítica se resolvería en un poder absoluto sobre la vida; en el segundo, en un poder absoluto de la vida (Esposito 2006, 71).

Esposito mismo reacciona a este clivaje interno del pensamiento foucaultiano de la biopolítica con la introducción de lo que él llama "el paradigma inmunitario", dentro del cual el vector negativo y el vector positivo de la biopolítica encuentran una articulación *interna*, ya que la inmunización es una forma *negativa de protección* de la vida:

Por consiguiente, la negación no es la forma de una sujeción violenta ejercida por el poder desde fuera sobre la vida, sino la manera paradójica por la cual la vida se protege a sí misma al cerrarse contra lo que la envuelve, contra lo otro (Esposito 2008, 10).⁵

Esta dialéctica habita toda comunidad, y a la vez la protege e inhibe su desarrollo. Ahora bien, Esposito no permanece en este nivel analítico de la descripción de las estrategias inmunitarias y de su dialéctica interna, sino que propone una escapatoria de esta misma dialéctica. Para ello llama a una relectura de la política a partir de la noción de vida, es decir, a una revitalización de la política que permita enunciar un concepto afirmativo de biopolítica y contrarrestar la reducción de la vida a vida desnuda llevada a cabo por la vertiente tanatopolítica del siglo XX. En último término, dice

Esposito, si se piensa la vida en su complejidad irreducible, en la radicalidad de sus cambios y variaciones, lo vital puede ser más que el objeto de la vida; puede ser su *sujeto*, y así dar lugar a una *política de la vida*. Esta política afirmativa no se ha de confundir con la disolución de la política en la vida que defienden Negri y Hardt en su interpretación de la biopolítica en *Imperio*,⁶ donde proceden a una redefinición de la terminología foucaultiana en la que "biopolítica" viene a significar una forma de política resistente. Esta política se determina a través de su dimensión productiva y esta basada en la positividad y productividad propia de la vida. Este poder *de la vida* se opone a la forma de poder *sobre* la vida que es designado por el "biopoder".

Esposito se distancia de esta disolución del poder en la vida, al igual que rechaza la disolución de la vida en el poder, y propone una política de la vida que engloba la paradójica dinámica entre la positividad de la vida (el poder de la vida) y la negatividad del poder (el poder sobre la vida). Hay que superar esta oscilación entre una interpretación positiva y negativa de la biopolítica sin dar paso a la imposición de un término sobre el otro. Concretamente, Esposito propone solucionar la oscilación foucaultiana por medio de la introducción de la noción de inmunidad como articulación interna de la tendencia negativa (la destrucción violenta de la vida por el poder) y de la tendencia positiva (la protección de la vida por su propia fuerza). En el paradigma inmunitario, la vida se protege al exponerse a su contrario: para proteger la vida de la muerte, la estrategia inmunitaria implanta o integra la misma muerte dentro de la vida y da lugar a una intrincación y mediación interna de las dos tendencias sin disolver una en la otra.

No obstante, las consecuencias que extrae Esposito de esta afirmación le alinean con el intento de concretizar la

noción de vida implícita en el pensamiento de Foucault que llevan a cabo Agamben y Negri. Con este último comparte además la afirmación de una política *de la vida*. Tal determinación de una noción afirmativa de biopolítica –ya sea por la disolución de la política en los procesos vitales (tal como Esposito la atribuye a Negri y de lo cual parece distanciarse), ya sea por la transposición al interior de la vida misma de su dialéctica entre autoprotección y destrucción, tal como propone Esposito para pensar la política *a partir* de la vida– tiende a rearticular y concretizar una noción de vida que Foucault deja explícitamente sin definir, ya que le es únicamente correlato de las técnicas del poder-saber.

Como ya se ha dicho, esta redefinición y concretización de lo que Foucault deja indeterminado no puede dar lugar a un entendimiento del sentido amplio de la biopolítica. Es por tanto preciso apuntar dos cosas. *Primero*, que la noción de vida tal como la presenta Foucault, a saber, como correlato de las técnicas de poder-saber, no puede servir de soporte para una fuerza vital que resista al biopoder ni tampoco para una política afirmativa, ya que Foucault se mantiene siempre en una dimensión *analítica* del poder y no hace propuestas enfáticas sobre “lo político”. *Segundo*, que la particularidad de la noción de biopolítica, tal como la propone Foucault, es justamente la de absorber aquellas variaciones y desviaciones de la vida, en las que Esposito ve su potencial afirmativo (no ya el poder de la vida, sino una política de la vida), al integrarlas en un funcionamiento global de la población. Por lo tanto, si la dinámica de la vida es presente en el seno de las estrategias biopolíticas, no constituye un *más allá* de estas estrategias sino que más bien es parte integrante de la misma.

Agamben: la vida desnuda como sustancia biopolítica

La aceptación de un concepto de biopoder omnipresente, que engloba los procesos vitales y los invade hasta en sus más mínimos detalles, no quiere decir sin embargo que se ha de adoptar una postura tal como defiende Agamben respecto a la vida desnuda y a la vinculación íntima entre técnicas biopolíticas y estrategias de poder soberano. En *Homo sacer* Agamben propone una interpretación de la biopolítica que le lleva a estipular una relación de identidad estructural entre ésta y el poder soberano. En su introducción a este libro, Agamben anuncia que su estudio concierne a ese punto oculto en que confluyen el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder” (Agamben 2003, 15). La inclusión de lo que él llama la vida desnuda en el ámbito de lo político constituye el núcleo del poder soberano, cuya “prestación originaria” es “la producción de un cuerpo biopolítico” (Agamben 2003, 16). El poder soberano produce espacios de excepción dentro de los cuales toda vida es reducida a vida desnuda, despojada de sus cualidades, que Agamben identifica con la “sustancia biopolítica absoluta” (Agamben 2009, 163). La afirmación de que existe una relación necesaria entre biopolítica y poder soberano culmina en la conclusión provocadora y bien conocida según la cual “el paradigma biopolítico de Occidente es hoy en día el campo y no la polis (*la cité*)”⁸ (ibíd., 195. En el campo, poblado por los *hominines sacri* que pueden ser matados pero no sacrificados, se aúnan la excepción soberana hecha regla y el paradigma biopolítico en la producción de vida desnuda. El cuerpo biopolítico producido por el poder soberano se identifica a esta vida desnuda, aquella *zōé* que, de acuerdo con Aristóteles, se distingue de la vida que conlleva distintas cualidades, el *bíos*. La vida desnuda, según la entiendo

Agamben, sería así como el origen transcendente de la política moderna, y no habría diferencia alguna entre el funcionamiento del poder soberano y las técnicas biopolíticas.

La total desnudez de la vida no admite por consiguiente que ésta sea correlato de formas de saber o de poder distintas de las medidas de excepción soberana: la vida desnuda es la negación de toda cualificación, la vida despojada de sus cualidades, desnudada, *ent-blößt*. Es una noción trans-histórica, no es un correlato, sino una categoría ontológica. En vez de buscar discontinuidades en la sucesión de las formas de saber y poder, Agamben pretende desvelar aquellos elementos escondidos o invisibles que determinan *todas* las formas de poder de manera latente. Se trata de una declaración sobre la esencia del poder, que desde siempre y a pesar de la coyuntura epistémica o histórica funciona de la misma forma – a saber, produciendo un estado de excepción y vida desnuda que lo habita.

Que la vida siempre esté expuesta al poder no es algo que Foucault niegue. Ni tampoco que haya interacción entre las técnicas soberanas de excepción y las técnicas biopolíticas. Pero simplemente, para Foucault, esta conjunción es una constelación momentánea, variable e históricamente localizable – por ejemplo en las políticas racistas – y no una necesidad estructural, tal como mostró en los seminarios de 1976.⁹ El malentendido de Agamben frente a Foucault se hace palpable en su pretensión de que Foucault no se ha dado cuenta del nexo *fundamental* entre biopolítica y poder soberano que pasa a través de la vida desnuda, ya que su muerte le impidió “desarrollar todas las implicaciones del concepto de biopolítica” (Agamben 2003, 13). Esta observación puede parecer sorprendente, dado que Foucault, como sabemos, dedicó los

seminarios que siguieron a la publicación de *La voluntad de saber* al nacimiento de la biopolítica y a las técnicas de seguridad, en los cuales desarrolló las implicaciones de la biopolítica. Pero en vez de aproximar la biopolítica desde el poder soberano, examina la distancia entre estas dos modalidades del poder, una distancia que se cristaliza en la noción de vida. El hecho de que haya un deslizamiento de la problemática biopolítica hacia las nuevas formas de gubernamentalidad no significa que Foucault haya dejado de interesarse por la biopolítica o que no haya sido capaz de percibir sus implicaciones soberanas. Al contrario, el análisis de la noción de población y de la economía liberal no constituye un desplazamiento sino más bien la *continuación* y la ampliación del análisis de la biopolítica. Para entender plenamente el sentido de esta afirmación habrá que interrogar el funcionamiento de estas técnicas biopolítico-gubernamentales, ya que es aquí donde la relación mimética entre los fenómenos del poder y los fenómenos de la vida cobra todo su sentido.

La vida a la que se refiere la biopolítica, tal como la hemos presentado aquí, no puede ser entendida por lo tanto como una vida desnuda, radicalmente despojada de todas sus cualidades, y que no admite ser determinada de otra forma que negativa; tampoco puede ser identificada con una fuerza vital plenamente afirmativa o con un poder de discontinuidad y de ruptura que se sitúa más allá de las técnicas de poder, ya que también presenta una noción de vida fundamentalmente transhistórica e independiente de las condiciones de su aparición. Más bien, debe ser una noción de vida susceptible de cambiar, abierta a distintas dinámicas, una vida po-larizada (por ejemplo, entre una comprensión organicista y una comprensión vitalista), cuya más importante determi-

namiento *normal* del organismo y su impulso a sobrepasar esta normalidad alcanzada, a ser *normativa*. La vida *normal* es la vida *normativa*, es decir, aquella que no está satisfecha con el equilibrio interno, sino que de forma permanente pone en duda la normalidad establecida para crear nuevas normas. La normalidad está fundada en la normatividad de la vida: una vida que se mantiene en su equilibrio sin ponerlo a prueba sería, para Canguilhem, una vida patológica, prisionera de su normalidad y por lo tanto incapaz de ser normativa, es decir vital. Esta noción de vida en su polaridad activa-reactiva sirve de modelo de funcionamiento para un concepto de biopolítica en sentido amplio, es decir, como voy a mostrar en lo que sigue, a las técnicas de poder postsoberanas que engloban y las técnicas biopolíticas y las técnicas de seguridad gubernamental.

Biopolítica como vida

Para Foucault, la biopolítica es una *modalidad* de poder que sobredetermina en un momento histórico las otras modalidades de poder. Por lo tanto, propone una *genealogía* del poder que no aspira a develar elementos transhistóricos y estructurales o a descubrir un momento originario y fundador del poder en general, sino a analizar constelaciones concretas de poder-saber como condiciones de posibilidad de la constitución y de la imposición de regímenes de gobierno específicos. En vez de hablar del poder o de la política *de la vida*, o del poder *sobre* la vida, Foucault acabará hablando en sus seminarios de los finales de los años 70 de un gobierno de los vivos (*gouvernement des vivants*), para marcar la relación indisoluble entre poder y vida que sin embargo no lleva a la disolución ni de la vida ni del poder, sino a su necesaria intrincación. Por lo tanto también habría que decir que la

expresión misma "poder sobre la vida", tal como Foucault presenta la biopolítica en *La voluntad de saber*, es ambigua, ya que todavía propone una exterioridad entre los procesos de la vida y del poder. No será hasta los seminarios sobre la gubernamentalidad cuando se resolverá plenamente esta ambigüedad en lo que venimos llamando el sentido amplio de biopolítica. es decir, en un poder que siempre está internamente ligado a la vida que adopta como modelo de funcionamiento: un gobierno de la vida.

Adoptando esta comprensión amplia de la biopolítica, Foucault evita lo que él llama en el seminario del día 7 de marzo de 1979 una "reducción" de las distintas formas de poder, a saber,

la reducción del análisis de la seguridad social y del aparato administrativo que le subyace a un análisis de los campos de concentración mediante unos pocos desplazamientos y unas palabras con cuyo sentido se juega. Y la especificidad que exige el análisis se diluye en esta transición de la seguridad social a los campos de concentración (NB 2004, 193)."

Para evitar esta disolución de la especificidad del análisis y para evitar diluir las diferencias que existen entre los mecanismos del Estado de Bienestar y los campos de concentración en un concepto de poder transhistórico y borroso, hay que analizar las singularidades concretas que correspondan a las distintas modalidades del poder.¹²

La hipótesis central del presente texto es que una noción amplia de la biopolítica es aquella cuyas técnicas se refieren de manera doble a la vida, no sólo como su objeto sino también como su modelo de funcionamiento.¹³ Esto quiere decir que las normas biopolíticas no sólo se *aplican* a fenó-

menos de la vida, sino que además *mimetizan* su dinámica, es decir, su normatividad tal como la presenta Ganguilhem siguiendo a Bichat.

Esta hipótesis viene a confirmarse en los ya citados seminarios que Foucault da en los años 1978 y 1979 en el Collège de France, subtitulados *Historia de la gubernamentalidad*. En ellos Foucault habla de las técnicas de biopolítica bajo el nombre de "técnicas de seguridad" que funcionan según el mismo esquema, el de la normatividad biológica. Con el fin de regular, controlar y gobernar la vida *mejor*, las técnicas de poder adoptan la dinámica immanente de la vida y la exteriorizan, *transponiéndola* a las normas sociales. Este mecanismo se deja observar en los ejemplos que da Foucault del funcionamiento de las normas de seguridad que *prevén* las posibilidades vitales y las dejan autocontrolarse y autorregularse para que se autoconserven. Así, las vacunaciones contra la viruela siguen ese mismo principio, y sus técnicas puramente empíricas se basan en dos estrategias fundamentales para el funcionamiento biopolítico: primero, toman en cuenta el fenómeno en su realidad misma (a través de las estadísticas) y, segundo, incorporan o imitan la dinámica de su objeto de referencia.

La primera estrategia que las técnicas de vacunación toman prestado del funcionamiento biopolítico es su relación a la realidad empírica del fenómeno en cuestión, en este caso la epidemia, o concretamente la viruela: las técnicas de vacunación se desarrollan en una relación de doble dependencia con las investigaciones estadísticas que indican, primero, cuáles son los grupos de población de alto riesgo y, segundo, fijan por escrito los éxitos de las técnicas de vacunación al reflejarlas en las curvas de mortalidad.

De esta forma se procede a lo que Foucault llama la *normalización*, que él distingue en el seminario del 25 de enero de 1978 de la *normación* disciplinaria. Esta última presu pone un carácter puramente prescriptivo de la norma que está a la base de la definición de lo normal y de lo anormal. Los fenómenos se ven *sometidos* a la norma, son *normados* (*normés*).¹⁴ La normalización, por el contrario, es un proceso dinámico y variable, y su norma es "un juego al interior de las normalidades diferenciales" (STP, 83). El proceso de normalización abarca a la vida en su realidad misma, es decir, en su multiplicidad vital como entidad autorreguladora y autocreadora cuya dinámica interior encuentra su origen en los desvíos permanentes frente a las situaciones dichas: "normales". Así escribe Foucault: "Lo normal es lo primero y la norma se deduce de ello, o [en otras palabras] la norma se establece y desempeña su papel operativo justamente a partir de este estudio de normalidades" (ibíd.). Y, como añade en una nota a pie de página: "La operación de normalización consiste en poner en juego diferentes distribuciones de normalidad en relación a otras" (ibíd.).

La segunda estrategia es la relación mimética que establecen las técnicas de poder con su objeto: al estar la eficiencia de las técnicas de seguridad basada en la realidad misma de los fenómenos, es fundamental tomar en cuenta su dinámica propia. Así, el principio de la lucha contra la viruela por medio de la vacunación es asegurar la salud al producir la enfermedad, es decir, al desencadenar en el cuerpo su autoinmunización. Un cuerpo sano es aquel que se protege de una posible enfermedad al iniciar un proceso inmunitario que ha sido provocado por la inyección, "de tal forma que el fenómeno se suspenda a sí mismo" (STP, 82). Estas técnicas corresponden a un modelo de funcionamiento que

no se basa en la negación, sino más bien en la captación de la dinámica de un fenómeno vital en su realidad misma que lucha para reestablecer su equilibrio interno cuando éste se ve amenazado. La inmunología es el ejemplo más palpable de este mecanismo, pero también la lucha contra la hambruna y la teoría económica de los fisiócratas responden a esta misma dinámica del *laisser-faire*.

Ahora bien, para entender cómo se generaliza este modo de funcionamiento del poder habrá que tomar en cuenta la emergencia de lo que Foucault llama un "personaje político absolutamente nuevo" (STP, 88), la "población" como un "conjunto de procesos que es menester manejar en sus aspectos naturales y a partir de ellos" (STP, 93). Esta población, dice Foucault,

es todo lo que va a extenderse desde el arraigo biológico expresado en la especie hasta la superficie de agarre presentada por el público. De la especie al público tenemos todo un campo de nuevas realidades, nuevas en el sentido de que, para los mecanismos de poder, son los elementos pertinentes, el espacio pertinente dentro del cual y con respecto al cual se debe actuar (STP, 102).

Las normas que existen en el interior de este dispositivo de seguridad no se refieren a un sujeto de derecho ni tanto a un individuo disciplinario, sino a esta realidad nueva que es la población y que funciona como punto de intersección entre las normas vitales en sus aspectos autorregulatorio y creativo y las normas sociales del poder que las imitan: "El juego incesante entre las técnicas de poder y su objeto recortó poco a poco en lo real y como campo de realidad la población y sus fenómenos específicos" (STP, 107).

Un año antes, en los seminarios titulados *Defender la sociedad*, Foucault ya había introducido la población como concepto fundamental para la biopolítica, ya que, en analogía a la noción de vida de Canguilhem, la población es sometida a variaciones, errores y azares. La población es agregado a la vez natural, es decir vital, y social, es decir producido por y sometido al poder. En este sentido, la tarea de la biopolítica (y de la gubernamentalidad) es introducir mecanismos de regulación

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 (DS, 223).

El juego azaroso, la dinámica vital, el elemento aleatorio de la vida debe ser enmarcado por las técnicas de poder postsoberanas, que si bien le permiten una aparente libertad, siempre lo hacen dentro de ciertos límites (que pueden llegar a ser muy amplios) que no se pueden sobrepasar. Si estos límites son transgredidos, la normalización "liberal se vuelve normación disciplinaria, y la ilusión de libertad se desvela siendo nada más que la inscripción siempre creciente de la vida en los mecanismos de poder. Las técnicas de poder postsoberanas están atrapadas en el ciclo eterno de absorción de la normatividad vital, de manera que ésta es reducida a simple normalidad. Así el poder patológico la vida en el sentido definido por Canguilhem: la reduce su normalidad. Cuando el *surplus* de fuerza vital crea un desorden en la forma de poder, la vitalidad de la vida deb

ser disuelta en el equilibrio interno, reduciendo lo vital a lo normal, que así se hace gobernable. Por lo tanto, la biopolítica y las formas de gubernamentalidad comparten una doble relación con los fenómenos de la vida que gobiernan y cuya dinámica propia imitan y transponen a las normas de poder, que a su vez funcionan *como si fueran vitales* para así gobernar la vida desde su interior y por lo tanto de forma más eficaz. La fuerza vital no es más que un elemento orgánico de la biopolítica que, al imitar la dinámica vital, imita el juego polarizado entre la creación y la conservación de los procesos vitales.

Vida y resistencia

La cuestión que se plantea inevitablemente con esta lectura de la noción de biopolítica en la obra de Foucault es la pregunta por una escapatoria posible frente a tal forma de poder positivo y omnipresente. ¿Cuáles son los modos de resistencia posibles frente a las técnicas de la biopolítica y cuáles propone Foucault? Para contestar la segunda pregunta, primero hay que decir que Foucault *no* trata explícitamente la cuestión de la resistencia en relación al biopoder si no es para desvelar su intrincación cuasi orgánica con el poder mismo. Así presenta la identificación de la simple afirmación del sexo con la resistencia al poder como una ilusión creada por el poder mismo: la pregunta revolución sexual, así se puede resumir una de las tesis fundamentales del libro, no significa la liberación del sujeto dominado sino su mayor inscripción en las técnicas del poder. De la misma manera hay que entender el breve análisis que hace Foucault del derecho a la vida, inconcebible para las estrategias jurídico-soberanas de poder y correlato de la total ocupación de la vida por el poder. Este derecho a la vida, al cuerpo, a la salud,

a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades, que parece ser una respuesta al poder sobre la vida y una protección frente a este poder, es en último término un componente orgánico del mismo (Lenke 2007, 67). El derecho a la vida y sus derechos adyacentes (que se deslizan hacia el imperativo a vivir) canalizan una resistencia aparente que en realidad sigue las vías trazadas por el mismo poder, es decir, que forma parte orgánica de la estrategia biopolítica.

Frente a estas alternativas erróneas remite al lector en unas pocas líneas de *La voluntad de saber* "a los cuerpos, los placeres, los saberes en su multiplicidad y su posibilidad de resistencia" (VS, 191). Esta enunciación un tanto imprecisa da pocas pistas para entender lo que podría ser una resistencia al poder, pero ha dado lugar a varias lecturas positivas del "último" Foucault, ligando una aparente ruptura en la teoría del poder (entre biopolítica y gubernamentalidad) al tercer desplazamiento teórico hacia las tecnologías del sí y una vuelta al sujeto en los dos últimos tomos de la *Historia de la sexualidad*.¹⁵

No podemos adentrarnos aquí más en esta compleja problemática de una relectura del último Foucault a la luz de una pregunta vuelta al sujeto. Sería preciso mostrar que esta vuelta al sujeto no constituye una respuesta política al dilema del poder en el pensamiento de Foucault.¹⁶ Por falta de tiempo, simplemente quiero apuntar aquí una pista fundamental que da Foucault para pensar la resistencia en términos de contra-conductas. Estas se desarrollan *dentro* de un paradigma de poder omnipresente como es aquel de la biopolítica y de la gubernamentalidad y no constituyen su borde exterior.

En su relectura de la obra de Foucault Deleuze escribe, respecto a su teoría de poder, lo siguiente:

Cuando el poder deviene biopoder, la resistencia deviene poder de la vida, poder vital que no se deja detener en las especies, en los medios y en los caminos de tal y tal diagrama. ¿No es la fuerza procedente del afuera una cierta idea de la Vida, un cierto vitalismo en el que culmina el pensamiento de Foucault? (Deleuze 1987, 122).

Deleuze afirma aquí la existencia de una fuerza vital positiva en la vida que es fundamentalmente resistente y no se deja captar por las técnicas biopolíticas. Con esta afirmación no sólo identifica el soporte de la resistencia con la vida, que es, como hemos visto, una operación inadmisibles para Foucault, sino que sobre todo localiza la resistencia al poder en el *exterior* de ese mismo poder, en una fuerza *que viene desde fuera*. Con ello Deleuze deja de lado dos puntos cruciales en la analítica del poder de Foucault: por un lado, no concibe que la biopolítica adopta la dinámica de la vida, y que, por consiguiente, la resistencia vital se encuentra necesariamente en una proximidad más que peligrosa con la dinámica del poder; por otro, no toma en serio la ubiuidad del poder postsoberano que se ha adentrado en la vida de la población, en la sociedad, en aquellos espacios que tradicionalmente habían sido reservados a la vida no política, los espacios privados, la intimidad del hogar, las relaciones sociales.

Respecto al primer punto, la productividad de la vida que se encuentra en el centro de mira en esta interpretación de Deleuze parece a primera vista estar cerca de la noción de vida normativa de Canguilhem. Sin embargo, tal analogía olvida que la noción de vida que sirve a la biopolítica de modo es una noción doble, polarizada entre dos tendencias y que no absolutiza un polo de la misma: según Canguilhem,

no hay autorregulación sin autosuperación, y viceversa. La homeostasis se produce gracias a los desvíos del organismo, pero estos desvíos no se reducen a una pura dimensión orgánica, sino que transgreden el ciclo de autoequilibrio del organismo. La noción de vida es doble porque está fundamentalmente determinada por esta polaridad. El poder sobre la vida, en sus formas biopolítica y gubernamental, se refiere a la vida en su polaridad, es decir, abarca las dos dimensiones —orgánica y vital— de la vida. Por lo tanto, la fuerza vital no es una alternativa al poder sino un momento del mismo. No hay exterioridad al poder; pero, como dice Foucault, esto no quiere decir que no haya resistencia posible, simplemente ésta ha de ser pensada de forma distinta. Así, para Foucault, las tácticas productoras de desvíos han de ser entendidas como un paso más hacia la inscripción de la vida en el seno del poder postsoberano que adopta los rasgos de una democracia inmunitaria, es decir, de un poder que tiende a inmunizar la vida en su totalidad, inscribiéndola en las formas de poder hasta tal punto que la producción de diferencias es la última vuelta de este mismo poder.⁷

Precisamente el funcionamiento del biopoder que *imita la dinámica de la vida* tal como se ha presentado aquí hace transparente esta afirmación. La operación gubernamental del biopoder consiste en reducir el potencial normativo de la vida a su equilibrio normal desde el momento que este potencial dinámico-normativo tiende a transgredir los límites admisibles para el buen funcionamiento de la gubernamentalidad, o, para mantener la metáfora biológica, cuando la fuerza creadora y la tendencia a la autosuperación superan la tendencia autorreguladora y de autoconservación (homeostática) de la vida. La biopolítica en su comprensión amplia se caracteriza por su capacidad de hacer frente a esta

doble dinámica que es efecto de la doble noción de vida autorreguladora y transgresiva. Por consiguiente, no se puede hablar de un poder *de* la vida que se impone o sobrepasa al poder *sobre* la vida, ya que estas dos dimensiones son inseparables. La biopolítica deja libre juego a las tendencias creadoras de la vida siempre y cuando se puedan integrar en el equilibrio global de la población. Si sobrepasan los límites de la integrabilidad y amenazan con volverse ingobernables, su normatividad ha de ser reducida a su normalidad *en defensa de la sociedad*.

Respecto al segundo punto habrá que tomar en serio la afirmación de Foucault según la cual no puede haber una exterioridad al poder, en la cual igualdad, libertad y resistencia se situarían, y contrarresta la afirmación de una fuerza resistente que venga desde fuera del poder. Si bien Foucault se abstiene de defender una postura política en sus obras principales, sí lo hará en escritos, entrevistas y panfletos publicados en los *Dits et écrits* de forma póstuma, que para Deleuze eran "la otra parte del pensamiento de Foucault", donde se podían trazar "líneas de actualización" que necesitan de una forma de expresión distinta de los grandes libros: "son diagnósticos" (Deleuze 2003, 325). Es en estos diagnósticos, sobre todo aquellos relacionados con sus actividad en torno al Groupe d'Information sur les Prisons (GIP), que Foucault propone una postura política afirmativa. Esta postura o este gesto político o de resistencia está siempre intrínsecamente ligado a las estrategias del poder. Así responde Foucault en una entrevista que le hace Jacques Rancière en el año 1977 para la revista *Les Révoltes Logiques*:

mo donde se ejercen las relaciones del poder, la resistencia al poder no ha de venir desde fuera para ser real, pero no está cogida en la trampa porque es la compatriota del poder. Existe tanto más cuanto que está en el mismo lugar que el poder (Foucault 2001c, 425).

La cuestión de la resistencia no se puede plantear fuera del análisis de las formas de poder; y han de ser planteadas bajo la forma de contra-conductas y de contra-discursos. No puede haber una "exterioridad del poder" en la analítica foucaultiana; la resistencia al poder está intrínsecamente ligada a la dinámica misma del poder (sin por lo tanto desaparecer como resistencia), e inicia la interminable espiral de las estrategias de poder y de las contra-conductas a estas estrategias. Estas contra-conductas o estos contra-discursos no pueden por consiguiente venir de los intelectuales que develan las condiciones ideológicas en las que viven aquellos que están expuestos a las estrategias del poder. Tienen que venir más bien de aquellos mismos que están implicados, captados por el poder mismo. Así escribe Foucault respecto a su trabajo con el GIP:

Cuando los prisioneros empezaron a hablar, tenían su propia teoría de la prisión, del castigo, de la justicia. Lo que realmente importa es este discurso contra el poder, un contra-discurso expresado por los prisioneros [...] y no un discurso *sobre* la criminalidad (Foucault 2001a, 1176).

La resistencia al poder no viene de una teoría *sobre* la exclusión social, sino que ella misma es una "teoría" que para Foucault es una "práctica no totalizadora, local y regional": una "prise de parole" (ibíd.) de aquellos que están implicados

No hay relaciones de poder sin resistencias: aquéllas son tanto más reales y más eficientes cuanto que se forman allí mis-

por el poder. Se han de establecer las condiciones sensibles, una distribución de lo sensible, para hablar con Ranciere, en la que sea posible oír este contra-discurso, percibir las conductas, que han de venir necesariamente desde dentro de las mismas estructuras de poder. Crear un espacio, un "escenario", donde esto sea posible, donde contra-discursos y contra-conductas puedan aparecer, es un gesto político.

Notas

- 1 El presente artículo fue publicado en un dossier dedicado a la biopolítica en la *Revista de Ciencia Política*. Véase Muhle 2009.
- 2 Para esta comprensión del término biopolítica, véase, entre otros, Geyer 2001 y la crítica de una eugenesia liberal por parte de Habermas 2001.
- 3 Para una visión de conjunto de la historia de la noción de biopolítica en el ámbito del pensamiento político hasta Foucault, véase el primer capítulo de Bios de Roberto Espósito, intitulado "El enigma de la biopolítica", y aquí sobre todo el primer apartado, "Bio/política". Ver Espósito 2006, 23-41.
- 4 Ver Vyc 1975 y LA 1999. Si bien el tema del seminario sobre *Los anormales* es el funcionamiento del poder disciplinario bajo su forma psiquiátrica, se puede apreciar aquí de manera más clara que en *Vigilar y castigar* el paso de la disciplina a la biopolítica. Por ello se puede decir que con *Los anormales* Foucault empieza su investigación del nacimiento de las formas de la biopolítica.
- 5 Este mismo razonamiento está desarrollado de forma más extensa y elaborada en Espósito 2006, 73ss.
- 6 Véase Hardt y Negri 2002, 37ss.
- 7 Traducción del francés realizada por la autora.
- 8 *Ibidem*.
- 9 Véase DS, 217-237.
- 10 La cursiva es mía.
- 11 Cita con algunas modificaciones de la autora.
- 12 Esto no significa que no haya interacciones entre los distintos regímenes

nes de poder y que sus límites respectivos estén claramente trazados. Foucault no establece una tipología clara del poder, sino que identifica distintas estrategias o prácticas del poder que se impongan sobre otras, las sobredeterminen, sin por lo tanto hacerlas desaparecer. Véase al respecto la entrevista con Ducio Trombadori del año 1980 donde Foucault propone un análisis genealógico de los campos de concentración, "uno de los instrumentos más importantes de los regímenes totalitarios", cuyo origen, sin embargo, sitúa en Inglaterra, "país poco susceptible de tendencias totalitarias" (Foucault 2001b, 910). Para Foucault, esto es un ejemplo de la "transposición de una técnica de poder" posible e incluso necesaria (*ibid.*). Así la coincidencia entre biopolítica y poder soberano no releva de una identidad estructural, sino de una complicitad de las prácticas, de las tecnologías de poder y de los dispositivos de normalización. Lejos de negar las posibles conexiones entre los regímenes, simplemente quiero subrayar que hablar de una identidad estructural no permite llevar a cabo un análisis concreto y específico de los distintos dispositivos de poder, de sus técnicas pero también de sus efectos en la sociedad.

- 13 He desarrollado esta hipótesis de forma más extensa en mi libro *Una genealogía de la biopolítica. La noción de vida en Foucault y Canquillien*. Véase Muhle 2008.
- 14 Véase STP, 73s.
- 15 Véase Foucault 1984, 13.
- 16 Me permito remitir a mi artículo Muhle 2008, así como a los trabajos de Saar 2007 y Sarasin 2005, que, a partir de perspectivas distintas, leen las prácticas del sí de Foucault como una vuelta al sujeto y un "antídoto al poder".
- 17 Para la noción de democracia inmunitaria, véase Brossat 2003.

Referencias

- Agamben, Giorgio. 2009. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Valencia: Pre-Textos.
- , 2003. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Bichat, Xavier. 1994. "Anatomie générale". En *Recherches physiologiques*

- sur la vie et la mort. Paris: Flammarion.
- Brossat, Alain. 2003. *La démocratie immunitaire*. Paris: La Dispute.
- Canguilhem, Georges. 1984. *Lo normal y lo patológico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Deleuze, Gilles. 1987. *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- , 2003. "Qu'est-ce qu'un dispositif?". En *Deux régimes de jeux*. Paris: Minuit.
- Esposito, Roberto. 2006. *Bíos: biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu
- , 2008. "Vom Unpolitischen zur Biopolitik", trad. del italiano por F. Raimondi. Manuscrito.
- Foucault, Michel. 2001a. "Les intellectuels et le pouvoir". Una discusión con Gilles Deleuze (1972). En *Dis et écrits I, 1954-1975*. Paris: Gallimard.
- , 2001b. "Entrevista con Ducio Trombadori" (1980). En *Dis et écrits II, 1976-1988, 860-914*. Paris: Gallimard.
- , 2001c. "Pouvoirs et stratégies" (1977). En *Dis et écrits II, 1976-1988, 418-422*. Paris: Gallimard.
- Geyer, Christian, ed. 2001. *Biopolitik. Die Positionen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2001. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. 2002. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Lemke, Thomas. 2007. *Biopolitik zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Mühle, Maria. 2008. *Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*. Bielefeld: Transcript.
- , 2008. "'Plebeischer' Widerstand vs. 'lebendige Macht'". En *Virtualität und Kontrolle*, ed. H.-J. Lengered. Hamburg: Texten.
- , 2009. "Sobre la vitalidad del poder. Una genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem". *Revista de Ciencia Política*, 29 (1): 143-163.
- Saar, Martin. 2007. *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Hamburg: Campus.
- Sarasin, Philipp. 2005. *Foucault zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Poder sobre la vida, política de la muerte: sobre las formas de resistencia al biopoder en Foucault

Francesco Paolo Adorno

Comenzaré con una constatación al fin y al cabo bastante banal: según Foucault la biopolítica está ligada de manera fundamental al saber económico que se transforma en la moderna economía política al despuntar el siglo XVII. A nacimiento de la economía política corresponde no tanto la transformación del poder –la cual ciertamente tiene lugar pero en cuanto efecto secundario de un cambio más importante– como un cambio del punto sobre el cual el poder ejerce su presión o, mejor aun, el fenómeno que el poder escogió como punto de anclaje en su ejercicio. En consecuencia, si el biopoder es un poder que tiene como su objeto fundamental la vida, un poder que se ocupa en el sentido amplio de la vida, y yo diría más bien un poder sobre la vida: que un poder de la vida, entonces es posible afirmar que esta ocupación con la vida es una gestión, una administración, un *management* de la vida; es decir, que no es posible comprender el biopoder, y menos aun oponerse o resistirse a él, sin tener en cuenta este vínculo esencial entre biología y economía.

Pero la noción misma de vida no puede ser dejada en una suerte de indiferenciación o de comprensión implícita. La

vida de la que habla Foucault y que él discute en sus textos es sin lugar a dudas la existencia biológica del individuo, el conjunto de fenómenos biológicos que permiten diferenciar a un ser vivo de uno inanimado, aquello que se ha calificado con toda razón de *zoé*. Pero si Foucault se ocupa de ella, es porque la vida es el soporte por medio del cual el poder se propone controlar, dominar, doblegar, ocupar el *bíos*. En otras palabras, lo biológico figura en el texto de Foucault en cuanto soporte del poder, y no en cuanto elemento de una filosofía de la potencia vital que encierre en sí misma la fuerza para oponerse y resistir al poder, como lo suponen ciertas interpretaciones.²

Tan sólo hay que leer el muy conocido capítulo final de *La voluntad de saber*, que se titula "Derecho de muerte y poder sobre la vida" (VS, 161), para constatar la primacía económica del poder sobre la vida y la inconsistencia de una interpretación semejante de la noción de vida.

Como es sabido, Foucault describe allí la mutación del poder en el paso entre los siglos XVII y XIX. El poder soberano tenía una forma económica que consistía simplemente en la idea de que mientras más rico se fuera, más poder se tenía; mientras más cosas alguien poseyera, más poderoso sería. El poder soberano era a tal punto implicado por el derecho de tomar posesión, que éste se extendía hasta el derecho de suprimir aquello que se poseía: la muerte que se le daba era la consecuencia legítima y legal del derecho de propiedad que se tenía sobre las cosas y sobre las personas. La cuestión que se planteaba concernía evidentemente a la manera de limitar este derecho de propiedad del soberano, o del señor, a fin de que éste no se transformara legalmente en un tirano que posee todo. La solución a este problema—cómo limitar el poder del soberano—viene del derecho. So-

lamente apelando al derecho se puede esperar construirse y hacer respetar un espacio de libertad y de autonomía. El curso de 1975-76 *Defender la sociedad* hace precisamente la historia de la manera en que se ha invocado jurisprudencias consuetudinarias, derechos y leyes alternativas, y que se oponen punto por punto a aquellas fijadas por los reyes y sus juriconsultos.

A partir de la era clásica, Foucault observa una transformación de este poder. La forma de ejercicio económico del poder de la modernidad cambia, pues ya no funciona según el modelo de la apropiación. La forma económica que el poder toma está definida por su capacidad de producir fuerzas, de hacerlas crecer y de ordenarlas (VS, 165). En este nuevo arte de gobernar ya no hay primacía del derecho sobre la economía, pues la nueva racionalidad gubernamental será sobre todo económica. El principio de limitación del poder soberano será la nueva ciencia económica y ya no el derecho.

Esta nueva racionalidad gubernamental se ejerce tanto a nivel del individuo como al de la población, lo que lleva a Foucault a hacer una diferencia entre una anatomo-política del cuerpo humano y una biopolítica de la población, una disciplinación del cuerpo y un control de la población, dos procesos que no son precisamente contemporáneos. El primero precede históricamente al segundo y representa prácticamente su condición de posibilidad. Pero tanto en lo que concierne al cuerpo humano como en lo que concierne al cuerpo social, el poder se fija sobre un punto específico—los procesos biológicos que atraviesan al uno y al otro—, con una finalidad igualmente específica, su maximización. Es esto lo que explica Foucault inmediatamente después, cuando señala que el biopoder ha sido un elemento indispensable

ble al desarrollo del capitalismo (VS, 170), y cuando, unas páginas más adelante, afirma una vez más con decisión este mismo entrelazamiento de la biología y de la economía al interior del poder que se ejerce sobre los cuerpos individuales y sociales.

A propósito de la tríada economía, derecho, biología, que connota al poder, es posible señalar los siguientes puntos: el poder soberano es un poder que se ejerce sobre el mundo de las cosas en la forma de la apropiación, de la propiedad, pues en esta época, desde un punto de vista económico, el problema fundamental es la propiedad de los bienes: la biología no tiene allí, literalmente, lugar alguno. Con la modernidad las cosas cambian enormemente, y cambian a partir de un fenómeno teórico, a saber “la entrada de la vida en la historia” (VS, 171). A partir de ese momento, el punto de anclaje del poder ya no será el sujeto en cuanto sujeto de derecho, sino el individuo en cuanto ser vivo: ya no hay que vérselas con “sólo sujetos de derecho, sobre los cuales el último poder del poder es la muerte, sino con seres vivos, y el dominio que pueda ejercer sobre ellos deberá colocarse en el nivel de la vida misma; haber tomado a su cargo a la vida, más que la amenaza de asesinato, dio al poder su acceso al cuerpo” (VS, 172s). A este debilitamiento de la fuerza de la ley lo acompaña un progresivo crecimiento de la importancia de la norma –asegurado por su valor económico, por su capacidad de “distribuir lo viviente en un dominio de valor y de utilidad” (VS, 174)–. Y Foucault puede concluir afirmando que “una sociedad normalizadora fue el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida” (VS, 175).

La presencia de estos análisis en una obra que está consagrada a la historia de la sexualidad tiene, por lo demás, una razón evidente, pues es precisamente la sexualidad, fenó-

meno biológico por excelencia, la que permite la confluencia entre individuo y población, entre la anatomo-política del individuo y el control y la regulación de la población.

Foucault insiste en la continuidad entre economía y biología también en el curso *Seguridad, territorio, población*, donde trata de la cuestión del pasaje del poder soberano a la disciplina. El índice de esta complicitad se encuentra en el primer tratado explícitamente consagrado a la economía política, escrito por Antoine de Monchrétien, quien indica las modalidades y las razones específicas de la irrupción en la escena teórica de una nueva configuración de la economía. Si bien está ligada a las preocupaciones políticas fundamentales de sus contemporáneos, centradas esencialmente en el modo de garantizar la estabilidad del orden político, la reflexión de Monchrétien presenta elementos completamente innovadores.

En un período marcado por rebeliones, revoluciones y guerras, Monchrétien propone en realidad un paradigma político capaz de encauzar y orientar la inclinación natural de los hombres por la novedad en direcciones inofensivas para la conservación del poder. El problema del buen gobierno es ordenar y reglamentar las actividades humanas a fin de que su desarrollo esté garantizado. De este modo, la conservación del poder se ve asegurada por la promoción del bienestar individual, el cual beneficiará al Estado mismo al permitirle enriquecerse y aumentar sus fuerzas:

Pero que nos sea permitido también afirmar esta verdad, que el principal modo de mantener el orden que tiene el estado reside en la reglamentación de las diversas ocupaciones de sus hombres, y que en la sociedad humana el orden que nace a partir de esto es como su principio vital [...], en resumen,

que si llega a faltar esta conducción y dirección cierta de los hombres, una república permanecerá con mucho por debajo de la perfección y grandeza que podría alcanzar (Monchrétien 1889, 15s).³

En otras palabras, el Estado es un cuerpo –Monchrétien emplea a menudo, al igual que muchos de sus contemporáneos, metáforas organicistas y biológicas– del cual es posible conservar y fortalecer el bienestar gracias a una buena disposición de cada miembro particular (Monchrétien 1889, 18). La meta precisa del gobierno es hacerse cargo del orden de todo, preocuparse de la manera en que la vida de los ciudadanos se organiza, de su trabajo y de su riqueza particular. Todo sucede como si en la base de la relación entre gobernantes y gobernados hubiera un intercambio, completamente diferente de aquel del contrato social, que es ventajoso para los unos y para los otros. Es entonces precisamente de la población que el soberano debe hacerse cargo, asevera Monchrétien, pues es a partir de su orden, de su puesta en orden, que deriva el bienestar común y por lo tanto la conservación del poder: “No son ni los ejércitos ni los cerros de oro los que conservan los reinos, sino los súbditos fieles, a quienes no sería posible obligar por coacción, ni desviar de su deber por medio de la violencia” (Monchrétien 1889, 243).³ Una distribución justa de las riquezas, una utilización inteligente de los hombres, una explotación de los recursos naturales –en pocas palabras, un control de la población a través del trabajo– permite y garantiza una cierta estabilidad, incluso dentro de la dinámica completamente natural del cambio. En resumen, Monchrétien comprende con exactitud que la causa primera de los desórdenes políticos y sociales es la ausencia de una justicia distributiva

de los recursos y las riquezas (Monchrétien 1889, 185). Sin embargo, tanto la preocupación del Estado por la población como la idea de que la fuerza política de un Estado está directamente ligada a su potencia demográfica no son ideas nuevas. Ya Bodin había afirmado que la potencia de un Estado debía ser puesta en relación con su potencia demográfica. Pero esta afirmación tenía valor para la fuerza militar del Estado, encubriendo así “el sentido económico que el siglo XVII otorga a la misma proposición después de Monchrétien” (Perrot 1992, 145). Mientras para Bodin tener una cantidad más grande de hombres a su disposición pone a un Estado en condiciones de ganar una guerra, para los mercantilistas –y para Monchrétien– una población más numerosa refuerza la producción y la distribución de los bienes, contribuyendo de este modo en última instancia a enriquecimiento del Estado mismo. La economía aparece entonces, como un dominio donde es posible conformar razonablemente los intereses personales y el bien común:

Toda sociedad, para decirlo de un modo general, parece estar conformada por gobierno y comercio. El primero es absolutamente necesario, y el segundo lo es secundariamente. El lo cual se puede concluir que los comerciantes son más que útiles en el Estado, y que su ocupación cuestiona (relativa a ganancia), la cual es ejercida en el trabajo y en la industria constituye y causa una buena parte del bien público (Monchrétien 1889, 137).

Pero para actuar en este sentido el soberano debe tan bien adquirir un cierto número de conocimientos que ayudarán a gobernar a sus súbditos procurando sus intereses así como los suyos propios: “Una sola cosa te falt

oh gran Estado, el conocimiento de ti mismo y el uso de tu fuerza" (Monchrétien 1889, 31).

La población se transforma así en el objeto preferido de la política, pues tanto la conservación del poder como el enriquecimiento del Estado dependen de su conocimiento y de su buena gestión. A la par con este surgimiento, todo un conjunto de saberes que se podrían catalogar de matemático-sociológicos, y que tienen precisamente la función de permitir este conocimiento del Estado (estadística, geografía, demografía, etcétera), nace en este período.

Por otro lado, el marco teórico aristotélico-tomista de la política, ya profundamente debilitado por Maquiavelo, continúa siendo puesto en tela de juicio, lo cual representa la condición teórica esencial para que la economía conquiste su posición hegemónica en tanto saber que configura la racionalidad gubernamental. A pesar del rechazo generalizado de las tesis maquiavelianas, la literatura política de los siglos XVI y XVII no podrá pasar por alto sus opiniones, incluso si esto ocurriera bajo la modalidad de la negación, como se puede ver en un texto de La Perrière profusamente utilizado por Foucault mismo.

De Maquiavelo a La Perrière, Foucault hace notar un cierto número de desplazamientos de sentido que abren la puerta a una nueva racionalización del ejercicio del poder, que será connotada esencialmente por "la introducción de la economía dentro del ejercicio político" (STP, 120). Así, mientras para la teoría clásica de la soberanía, de la cual Maquiavelo será el último representante (STP, 125), la finalidad del gobierno era la obediencia al soberano mismo, para La Perrière "gobierno es la recta disposición de las cosas, de las cuales es menester hacerse cargo para conducirías hasta el fin oportuno" (STP, 121). Lo que quiere decir que, en el

fondo, cada cosa (y Foucault precisa que se trata de un complejo formado por hombres y bienes) tiene una finalidad intrínseca definida por su naturaleza y que cada una tiene en cierto modo un lugar que ocupar o una tarea a cumplir según su naturaleza:

Mientras el fin de la soberanía está en sí misma y ella extrae sus instrumentos de sí con la forma de la ley, el fin del gobierno o la maximización o la intensificación de los procesos que dirige, y sus instrumentos, en vez de ser leyes, serán tácticas diversas (STP, 126).

A través de estos análisis se reconoce también la inclusión del bosquejo de una antropología, pues para que se pueda disponer de las cosas –los hombres y bienes materiales– correctamente es necesario también conocer su naturaleza. El conocimiento de estos elementos es absolutamente indispensable, pues representa la base teórica de este saber económico, el cual, por primera vez, entra en juego en la definición del arte de gobernar (STP, 118).

Este boceto de genealogía de la economía política permite ver una cosa fundamental: la gestión de la población la capacidad para gobernarla –tal como los tratados sobre la habilidad del Príncipe– tiene una finalidad política muy clara, que consiste en la conservación del poder. Biología económica, en el momento mismo de su entrecruzamiento operan con finalidades bien precisas: garantizar la conservación del poder y la estabilidad del marco político o, para decirlo con Foucault, restringir las conexiones de poder a relaciones de dominación. Como lo señalarán correctamente los teóricos de la política, esta restricción es operada gracia

...según Deianare o Justu, en erecto, la meta de la política, la finalidad que dirige a todas estas artes del gobierno, es asegurar la felicidad de los individuos y de la población (OES, 133). El elemento que hace la felicidad de los hombres consiste simplemente en la garantía de las condiciones fundamentales para continuar viviendo, siendo la felicidad, muy concretamente, tener la panza llena. Según Von Justu, la policía

es lo que permite al Estado aumentar su poder y ejercer su fuerza en toda su amplitud. Por otro lado, la policía debe mantener a los ciudadanos felices, entendiéndolo por felicidad la supervivencia, la vida y una vida mejor. Define perfectamente lo que considera la finalidad del arte moderno de gobernar o de la racionalidad estatal: desarrollar estos elementos constitutivos de la vida de los individuos de tal modo que su desarrollo refuerce la potencia del Estado (OES, 135S).

Todos estos elementos constituyen el nuevo ejercicio del poder que se resume en una fórmula: poder de “hacer vivir y dejar morir”, mientras que el poder de la era clásica se resume igualmente en la fórmula “dejar vivir y hacer morir”. A un poder clásico de la espada se opone aquello que se podría definir como una moderna administración de la vida. Pero, como vemos, el pasaje de un poder al otro concierne a dos aspectos: la vida y la muerte. Si el poder soberano es un “derecho de dejar vivir y de hacer morir”, el arte gubernamental de la modernidad es un “derecho de hacer vivir y de dejar morir”. Con mayor precisión, Foucault afirma que “el viejo derecho de *hacer morir* o *dejar vivir* fue reemplazado por el poder de hacer *vivir* o de *rechazar* hacia la muer-

todo en la relación entre vida y poder, en el cambio que según Foucault sufre el poder en su paso de una época a la otra. Pero, además del pasaje de un derecho de dejar vivir a un derecho de hacer vivir, hay también un pasaje del hacer morir—despojar de la vida— a un dejar morir o un desechar en la muerte. A este último pasaje no se da mucha importancia, si no es considerándolo como una modalidad del ejercicio del poder sobre la vida. Es en este sentido que se entiende la fórmula de Foucault según la cual “las matanzas han llegado a ser vitales” (VS, 165). Esto querría decir que, en la medida en que es necesario garantizar la vida de las poblaciones, puede ser necesario sacrificar a un grupo de individuos para que otro pueda continuar viviendo (VS, 166). Entonces, la biopolítica es también en este sentido una tanatopolítica, es decir, una política que, en la medida en que debe gestionar la vida, optimizarla, hacerla productiva, garantizar, si se puede decir así, su buena salud, no puede ignorar la necesidad de sacrificar una parte de la población; ella también debe tomar en cuenta la posibilidad de que esta defensa, esta gestión, pase por la amputación de los miembros del cuerpo social que ponen en peligro su salud—una vieja imagen paulina—. Medicina y política van de la mano. Ellas producen técnicas para eliminar o restringir los efectos nefastos de las enfermedades, de la mala alimentación o de las viviendas deterioradas. Pero ellas pueden también acordar, y siempre por los mismos fines, la exterminación de una parte de la población. Estas dos disciplinas son de tal modo complementarias que, como lo afirma Esposito, en la visión biomédica del nazismo la sanación y el asesinato son dos caras de la misma medalla (Esposito 2004, 121).⁴

Sin embargo, el análisis del dispositivo biopolítico así conducido puede llevar a ocultar el aspecto más importante del discurso de Foucault, es decir el hecho de que la política se ancla, se engancha en la vida de los individuos para satisfacer imperativos de orden económico y que la muerte está también prisionera en este círculo económico. No se debería olvidar que la biología es un saber estrechamente ligado a la economía, la cual nace en el mismo momento, y que imperativos de orden económico se esconden tras ella.

¿Pero cómo precisamente se debe interpretar esta idea que hace de la muerte una cuestión vital? Decir que la muerte es una posibilidad que la vida se otorga a sí misma para maximizarse, para aumentar su poderío, como lo deja entrever la fórmula según la cual “las masacres han llegado a ser vitales”, es una afirmación sin duda verdadera, pero parcial. Es verdad que el biopoder se apodera de la vida inmediatamente en tanto que hecho biológico, pero este apoderarse se realiza porque la vida, el hecho biológico puro, es el substrato de un cierto número de eventos estadísticos, demográficos, sociales y geográficos fundamentales para la economía y esto desde los primeros esbozos de una formulación de la economía política.

Por otro lado, así como es utilizada la capacidad o la amenaza de aniquilar poblaciones enteras, en esa misma medida la muerte individual –ese poder que retorna al individuo de desecharse a sí mismo en el abismo de la nada– es considerada como un escándalo y es desplazada hacia los márgenes de la sociedad y de la política. Se desecha en la muerte, pero en el fondo se desecha también la muerte, y estos dos movimientos son en cierto modo sincrónicos.

El que muere ocupa en adelante un espacio asocial, lo que permite una represión de la muerte tanto a nivel del

individuo como de la sociedad. Por cierto, los funerales, las formas de duelo, los ritos ligados a la muerte, no han desaparecido, pero los signos de su pérdida de sentido se multiplican. Y este abandono de la muerte, el cuidado con el cual se procura evitarla, según Foucault, “está ligado menos a una nueva angustia que la tornaría insportable para nuestras sociedades que al hecho de que los procedimientos de poder no han dejado de apartarse de ella” (VS, 167). Se trata, entonces, de una elección política precisa: el poder sobre la vida no llega a tener dominio sobre la muerte, que se le escapa, y por esto escoge ignorarla y reprimirla, incluso si la hace someterse a una escala industrial, como ha sido el caso para el nazismo.

¿Pero es esto todo lo que se puede decir de la muerte? ¿No tenemos otra posibilidad que estas dos opciones? ¿La primera, que consistiría en contemplar este acontecimiento desde el punto de vista de una biopolítica de la población y, entonces, en relación con las cuestiones ligadas a la higiene de los Estados en el sentido amplio, en abordarlo siempre en su generalidad, en evocarlo por sus efectos masivos, los únicos que tienen un valor político; y la segunda, que consistiría en hacer el duelo, en el agotamiento del duelo, en retornar a la anatomo-política del individuo y en lamentarse por la normalización de la muerte, disecar las razones que desplazan a la muerte y al que muere a los límites –políticos y sociales– de la sociedad?

Las cosas, entonces, estarían en cierto modo bloqueadas: estaríamos atrapados en un mecanicismo político que se encarga de todos los aspectos de la vida humana, incluyendo la muerte, cuando esto sirve a sus fines, o bien que los puede reprimir hacia fuera del espacio social cuando ya no puede obtener nada de ellos. Esto se reduciría en cierto modo a

afirmar que, de una manera u otra, la muerte está englobada en la vida y en el proceso de maximización, de optimización, de aumentación al cual la vida misma está sometida. Si la biopolítica es un arte de gobernar que toma en cuenta, que administra al que está vivo en cuanto tal, persiguiendo finalidades económicas (aumentar, maximizar, optimizar), uno que se orienta hacia el cuerpo para despojarlo de toda su fuerza, entonces la muerte es puesta a trabajar y entra en este círculo económico.

No pienso que esto agote todo el sentido que es posible dar al pasaje del hacer morir al dejar morir.

Retomemos las cosas desde un poco más atrás. Sabemos que la biopolítica es en realidad una política en la que se trata de la gestión del pasaje del grado cero de la vida, la *zoé* de los griegos, al *bíos*, a una vida que tiene una forma. A partir de esta diferencia resulta otra que es decisiva: mientras que *zoé* y *thanatos* se excluyen recíprocamente, pues a la vida biológica corresponde una muerte igualmente biológica, y allí donde está la una es donde la otra ha dejado de existir, *bíos* y *thanatos* no se excluyen o, mejor aun, pueden no excluirse recíprocamente, pues el *bíos* considera entre sus momentos al *thanatos*: "De la vida caracterizada forma parte una muerte igualmente caracterizada. Una vida tal se caracteriza por su modo de terminar" (Kerenyi 1992, 11). En otras palabras, es posible aseverar que, mientras que para la *zoé* la muerte es una paradoja, incomprendible porque cuando existe la muerte la *zoé* está inevitablemente terminada, para el *bíos* la muerte es un elemento constitutivo y formador. Por otro lado, si todo el *bíos* es una producción de poder, entonces las formas de muerte también son modalidades, siguiendo a las cuales el poder se ancla sobre los individuos. Pero, como lo hemos visto, el biopoder se ejerce

esencialmente por una maximización de la *zoé* al interior del *bíos* mismo, a tal punto que esta maximización llega a ser ella misma un *bíos*. Oponerse a la apropiación de la muerte por parte del poder, a su inclusión en el círculo económico, ¿no tendría la función de dar inicio a un movimiento de reducción de la producción de formas de vida en el poder? La definición de las formas de muerte que representan la cúspide del *bíos* sería también una forma de resistencia al biopoder, pues ellas sustraerían la existencia humana de la reducción a su forma biológica pura. Pero para que estos *thanatai* puedan jugar este rol en relación con la biopolítica, deben escapar al registro de lo útil y teorizar en cierto modo que el "resto" del cuerpo humano no puede ser utilizado.

Si se tiene en cuenta el aspecto fundamental del biopoder, su relación con la economía, esta manera de morir debería tomar una forma tal que finalmente el cuerpo biológico, la vida desnuda, sería sustraída a una productividad infinita —lo cual es la finalidad por la cual el poder se ejerce sobre lo viviente.

Lo que Foucault dice acerca del suicidio representa el ejemplo de una muerte antibiopolítica y aneconómica —lo que en ningún caso constituye una apología del suicidio—. Si según Foucault el suicidio se ha transformado en un objeto de análisis privilegiado para la sociología de los siglos XIX y XX, esto es precisamente porque mostraba el límite del biopoder, es decir, porque "hacia aparecer en las fronteras y los intersticios del poder que se ejerce sobre la vida, el derecho individual y privado de morir" (VS, 167s). En otras palabras, la condena del suicidio, que se viste de motivaciones teológicas y morales, está en realidad dictada por razones económicas y políticas. Un poder dedicado a la optimización biológica de lo existente no puede com-

prender la voluntad de darse muerte. El suicidio, escribe Foucault,

esa obstinación en morir, tan extraña y sin embargo tan regular, tan constante en sus manifestaciones, por lo mismo tan poco explicable por particularidades o accidentes individuales, fue una de las primeras perplejidades de una sociedad en la cual el poder político acababa de proponerse como tarea la administración de la vida (VS, 168).

Es precisamente por esto que el suicidio representa un escándalo o, mejor aun, *el* escándalo políticamente absoluto para las sociedades contemporáneas. Si la sociedad es cruzada por relaciones infinitas de poder que se encuentran bastante frecuentemente con resistencias, resistencias que en realidad tienen una fuerza completamente relativa, ¿qué mejor resistencia puede encontrar la biopolítica que aquella que le sustrae su objeto?

Por otro lado, lo que se hace aparente con cada vez mayor evidencia, es el rol que la medicina comienza a jugar en esta interdicción. El suicidio, es decir, la voluntad individual y autónoma de gestionar la propia desaparición, representa un obstáculo al imperativo terapéutico que impone a la medicina apropiarse del momento individual de la muerte, suspenderla o, peor aun, retrasarla hasta el infinito si fuera necesario. Aquí tenemos un imperativo terapéutico que parece completamente coherente con la configuración teórica del biopoder, para el cual, como lo sabemos, la vida desnuda puede y debe ser controlada y administrada en todas sus manifestaciones, optimizada hasta el punto de su agotamiento total, para ser finalmente desplazada hacia fuera de lo político y lo social, cuando ya no puede producir nada.

Parece del todo legítimo interrogarse acerca de la posibilidad de que una forma de resistencia a la invasión de la biopolítica pueda consistir en la oposición a la pérdida progresiva del sentido de la muerte y a la optimización indefinida de su acontecimiento. Pues es tal vez precisamente en la definición de una tanatopolítica, articulada sobre los fenómenos an-económicos, improductivos, impotentes ligados a la muerte, y no sobre los análisis políticos de la gobernabilidad en cuanto biopolítica, que sería posible construir una forma de resistencia a la hegemonía de la economía política.

Habíamos dicho que la reapropiación de la muerte debía constar de dos momentos. En primer lugar, sin duda, debería ser el correspondiente de la vida en tanto que *bios*: si a una vida biológica corresponde una muerte biológica, a una vida formada debería corresponder una muerte igualmente formada. En segundo lugar, la muerte así comprendida debería ser igualmente capaz de regresar el cuerpo a una suerte de improductividad, de hacerlo inútil en cuanto tal, de aniquilarlo, de hacer imposible su introducción en el círculo económico de la biopolítica en cuanto cuerpo vivo o muerto.

Tenemos ejemplos que apuntan en ambos sentidos. Para comenzar, la tradición platónica de la *meléthé thanatou*, que siempre ha representado la apertura hacia una filosofía organizada alrededor de la muerte y no alrededor de la vida; sobre el debilitamiento y la reducción, y no sobre la mejora y la aumentación; sobre la desaparición y no sobre la producción. Se sabe, por otro lado, que para Platón la *meléthé thanatou* tiene un sentido preciso. Como se afirma en el "Fedón", "en realidad, por tanto —dijo—, los que de verdad filosofan, Simmias, se ejercían en morir, el estar muertos es

para estos individuos mínimamente temible” (Platón 1997, 46). Es verdad que este ejercicio consiste en la preparación para “separar el alma del cuerpo”, para regresar a ésta a su vida verdadera, la que podrá recomenzar después de esta separación, pero aquello que es necesario retener es más bien el hecho de que aprender a morir transforma “la tonicidad y el nivel de la vida interior”. El valor no solamente ético e individual, sino también político y social, de esta ascesis es muy bien resumido por Montaigne, quien escribe que “quien ha aprendido a morir olvida la servidumbre” (Montaigne 1912, 50). Los ecos de esta frase van bastante más allá del siglo XVI, y, pasando por la dialéctica del Señor y el Esclavo de Hegel, llegan hasta el ser-para-la-muerte de Heidegger, o al pensamiento de Bataille y de Blanchot.

El segundo ejemplo es el rol de la muerte, su valor para los vivientes y las modalidades de encargarse del cadáver en las culturas arcaicas.

En primer lugar, en estas culturas el cadáver es sustraído a todo dominio económico. Por cierto, no es un objeto an-económico, pero su consistencia lo saca del círculo productivo de la economía: circula, se le intercambia para fines específicos, pero no sirve de base para producción alguna. En la medida en que sea una cosa sagrada posee una fuerza que impide considerarlo como un objeto en medio de otros objetos, e incluso su utilización está rodeada de un gran número de precauciones y de normas.

En segundo lugar, la muerte representa el centro de un pensamiento, de una ideología social, que evoca política y socialmente a las sociedades arcaicas. Es posible afirmar que el pensamiento arcaico está completamente invadido por una tanatología que “no es reducible a ritos ligados a la muerte. Ella es *Welanschauung* y *welanschaulich*, “ideología” (Gui-

dieri 2005, 57). En estas sociedades el centro de todo –vida, producción, arte, ritos, sociedad– está representado por la muerte, en el sentido de que todas las manifestaciones de la naturaleza están en cierto modo ordenadas a ella.

En la entrecruzada de la anatomo-política del individuo y de la biopolítica de las poblaciones, la reflexión acerca de la muerte es, entonces, el momento central de una toma de responsabilidad de su propia existencia, que puede también llevar al sujeto a una conversión. Toda esta tradición de pensamiento, articulada alrededor de un *memento mori* que no es reducible a una actitud cristiana de resignación y de contrición, ni a la voluntad platónica de llegar a conocer la verdad a través del conocimiento de la propia alma, sino que puede más bien abrir la puerta a comportamientos políticos y sociales determinados, se ha disuelto totalmente bajo la presión de la creciente medicalización del cuerpo físico y social, el cual responde cada vez más a presiones económicas. Occidente parece haber perdido no solamente todas las formas de ritualización de la muerte y del duelo, lo que hace que sea difícil incluso morir con dignidad, sino también el sentido del valor que tiene la muerte en relación con la sabiduría, esto es, su capacidad de dar forma a la existencia y, en consecuencia, su valor político.

Traducción del francés de Rogelio González

Notas

- 1 La definición de un poder de la vida es el tema central del trabajo de Esposito 2004.
- 2 Ver Agamben 2003 y Esposito 2006.
- 3 O bien en la página 24: “De entre estas grandes riquezas la más

grande es la inagotable abundancia de sus hombres, quienes sabrán administrarlas".

4 Ver también Agamben 1995.

Referencias

- Agamben, Giorgio. 2003. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Esposito, Roberto. 2006. *Bios: biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, Michel. 1990. "Omnes et singularim". En *Tecnologías del yo y otros textos afines*, 95-140. Barcelona: Paidós.
- _____. 2007. *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. México, D. F.: Siglo XXI.
- Guidieri, Remo. 2005. *Ombre*. Milán: Medusa.
- Kerenyi, Karl. 1992. *Dionysos*. Milán: Adelphi.
- Monchrétien, Antoine de. 1889. *Traité de l'économie politique*. Paris: Funck-Brentano.
- Montaigne, Michel de. 1912. *Ensayos de Montaigne seguidos de todas sus cartas conocidas hasta el día*. París: Casa Editorial Garnier Hermannos.
- Perrot, Jean-Claude. 1992. *Une histoire intellectuelle de l'économie politique*. Paris: Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Platón. 1997. "Fedón". En *Diálogos III*, 7-142. Madrid: Crecos.

Sobre los autores

Francesco Paolo Adorno

Doctor en letras. Profesor de filosofía moral en la Università di Salerno (Italia). Es especialista en la obra de Michel Foucault y en filosofía política moderna. También se ha especializado en la investigación sobre el pensamiento de Pascal. Es autor de *Le style du philosophe. Foucault et le dire-vrai* (París: Éditions Kimé, 1996), *Pascal* (París: Les Belles Lettres, 2000) y *Arrivals* (París: Les Belles Lettres, 2005) y coautor de *L'efficacità della volontà nel 16. e 17. secolo* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2002).

Friedrich Balke

Doctor de la Universität Siegen (Alemania). Enseña teoría de la cultura en la Facultad de Medios de la Bauhaus-Universität Weimar. Sus líneas de investigación más importantes son la biopolítica, el pensamiento crítico francés y el estudio teórico de los medios de comunicación y la cultura. Es autor de *Zeit des Ereignisses. Ende der Geschichte?* (Múnich: Fink, 1992), *Gilles Deleuze* (Frankfurt/Main: Campus-Verlag, 1998) *Figuren der Souveränität* (Múnich: Fink, 2009), y ha editado *Für Alle un Keinen. Lektüre, Schrift und Leben bei Nietzsche und Kafka* junto a Josep Vogl y Benno Wagner (Berlín: Diaphanes, 2009).

Mauricio Berger

Doctor en ciencias sociales por la Universidad de Buenos Aires. Becario doctoral del Consejo de Ciencia y Técnica (Conicet). Docente de política y comunicación en la carrera de comunicación social en la Universidad Nacional de Córdoba. Miembro del Proyecto Ciudadanía, equipo de investigación en el Instituto de Investigación y Formación en Administración Pública en la Universidad Nacional de Córdoba.

Ricardo Camargo Brito

Abogado y licenciado en ciencias jurídicas y sociales de la Universidad de Chile, cuenta además con un magíster en ciencia política (Universidad de Chile), un master of arts de la University of Otago (Nueva Zelanda) y un doctorado en ciencia política de la University of Sheffield (Inglaterra). Investigador asociado y docente del Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales (Chile). Actualmente desarrolla un proyecto postdoctoral Fondecyt sobre la teoría del acto en el pensamiento de Slavoj Žižek. Entre sus últimas publicaciones destacan "The Critique of Ideology Revisited: A Žižekian Appraisal of Habermas's Communicative Rationality" (*Contemporary Political Theory* 2008: 53-71).

Flavia Costa

Doctorando en ciencias sociales en la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Es investigadora y docente de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de General San Martín. Integra el grupo editor de la revista *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica* (www.revista-artefacto.com.ar) y edita la revista *Papeles de trabajo*, del Instituto de Altos Estudios Sociales (UNSAM) (www.idaes.edu.ar/papelesdetrabajo/). Sus líneas de investigación son biopolíticas y bio-técnicas; episteme de la información y formas tecnológicas de vida; arte, tecnología y sociedad; filosofía de Giorgio Agamben.

Hernán Cuevas Valenzuela

Profesor asistente de la Escuela de Ciencia Política de la Universidad Diego Portales (Chile). Entre sus publicaciones recientes se encuentran "Identidad nacional chilena", en *Chile 2008: percepciones y actitudes sociales*, ed. Claudio Fuentes (Santiago: Universidad Diego Portales, 2008), y "Chilean Traumatized Identity: Discourse Theory and the Analysis of Visual Arts", en *Discourse Theory and Cultural Analysis. Media, Arts and Literature*, eds. Nico Carpentier y Erik Spinoy (New Jersey: Hampton Press, 2008). También es autor de "Identidad chilena", por publicarse en *La cuestión de la identidad y los procesos de construcción social*, ed. David Sarguis (México, D. F.: Miguel Ángel Portia). Actualmente se encuentra realizando una investigación sobre nuevas formas de ciudadanía y organizaciones de pacientes/usuarios financiada por Conicyt (Fondecyt 11080249 Biological Citizenship).

Didier Fassin

Antropólogo, sociólogo y médico. James D. Wolfensohn Professor del Institute for Advanced Study de Princeton (Estados Unidos) y director del Institut de Recherche Interdisciplinaire sur les Enjeux Sociaux (IRIS) de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (Francia). Entre sus muchas publicaciones se encuentran *When Bodies Remember: Experiences and Politics of AIDS in South Africa* (California: University of California Press, 2007), *The Empire of Trauma: An Inquiry Into the Condition of Victimhood* en coautoría con Richard Rechtman (New Jersey: Princeton University Press, 2009) y *Contemporary States of Emergency: The Politics of Military and Humanitarian Interventions* en coautoría con Marjella Pandolfi (New York: Zone Books, 2010). Su investigación más reciente está dedicada a las economías morales.

Marcos García De La Huerta

Doctor en filosofía de la Université Paris-Sorbonne, Paris IV (Francia). Actualmente se desempeña como profesor titular en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile (Chile). Es autor de *La técnica y el Estado moderno. Heidegger y el problema de la historia* (Santiago: Edch, 1980), *Crítica de la razón tecnocrática* (Santiago: Editorial Universitaria, 1990), *La ética en la profesión de ingeniero* (Santiago: Edel/Lom, 2001) y *Pensar la política* (Santiago/Buenos Aires: Random House Mondadori Sudamericana, 2004).

Frédéric Gros

Profesor de filosofía en la Université de Paris XII (Francia). Especialista de la obra de Michel Foucault, ha trabajado en la edición de los Cursos de Foucault para Seoul-Gallimard. Es autor de *Foucault y la locura* en coautoría con Carlos Levy (Buenos Aires: Editorial Nueva Visión, 2000), *Foucault y la filosofía antigua* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2004), *États de violence: essai sur la fin de guerre* (París: Gallimard, 2006) y *Michel Foucault (Madrid: Amorrortu Editores, 2007)*. Su último libro se titula *Marcher, une philosophie* (París: Carnets Nord, 2009).

Thomas Lemke

Profesor de la Facultad de Ciencias Sociales en la Goethe-Universität am Main (Alemania) y becario Heisenberg de la German Science

Foundation. Sus líneas de investigación son la teoría política, la sociología de la organización, la biopolítica, y el estudio social de las tecnologías genéticas y reproductivas. Entre sus muchas publicaciones destacan los libros *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen* en coautoría con Ulrich Bröckling y Susanne Krasmann (Frankfurt: Suhrkamp, 2000), *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der Modernen Gouvernementalität* (Hamburg/Berlin: Argument-Verl, 2003), *Gouvernementalität und Biopolitik* (Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2007) y *Biopolitik zur Einführung* (Hamburg: Junius Verlag, 2007).

Vanessa Lemm

Doctora en filosofía de la New School for Social Research (Estados Unidos), magister en filosofía analítica del King's College, University of London (Inglaterra). También obtuvo el DEA (Diplome d'Études Approfondies) y la licenciatura en filosofía en la Université Paris-Sorbonne, Paris I (Francia). Es profesora titular y directora del Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales (Chile). Es autora del libro *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics and the Animality of the Human Being* (Nueva York: Fordham University Press, 2009) y de varios artículos sobre Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo.

Michaela Mayrhofer

Cientista política de la Universität Wien (Austria). Actualmente se encuentra finalizando su doctorado sobre bancos biológicos en un esquema de cosupervisión con Herbert Gottweis (Universität Wien, Austria) y Jean-Paul Gaudillière (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia). Desde febrero de 2008 es asistente del Pan-European Biobanking and Biomolecular Research Infrastructure (BBMRI) de la Karl-Franzens-Universität Graz (Austria). Entre sus publicaciones se encuentran "Being a Member of the Club: The Transnational (Self-)Governance of Biobank Networks" en coautoría con Barbara Prainsack (*International Journal on Risk Assessment and Management*, vol. 12, pp. 64-81, edición especial en "Inclusive Risk Governance", eds. Silvio Funtowicz y Matthieu Craye, 2009), y "Patient Organisations as the (Un)Usual Suspects in Biomedical Research", en *Biobanks: Governance in*

Comparative Perspective, ed. Herbert Gottweis y Alan Petersen (Nueva York: Routledge, 2008).

José Molina Bravo

Licenciado en historia por la Universidad de Chile. Actualmente, estudiante del programa de doctorado en procesos sociales y políticos en América Latina de la Escuela Latinoamericana de Estudios de Postgrado de la Universidad Arcis. Ha desarrollado investigaciones e intervención social en las temáticas juventud, educación, políticas sociales y desarrollo local. Es docente de la Escuela de Historia y Ciencias Sociales y de la Escuela de Trabajo Social de la Universidad Arcis y coordinador de la Unidad de Titulados y Egresados de la Vicerrectoría Académica de la misma universidad.

Maria Muhle

Tiene estudios universitarios de filosofía y pensamiento político en Madrid y París, y un doctorado en cotutela en la Université de Paris VIII (Francia) y en la Europa-Universität Viadrina Frankfurt/Oder (Alemania) en 2007, con el título *Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Camillellem* (Bielefeld: Transcript, 2008). Desde el año 2008, es profesora asistente en la Facultad de Medios en la Bauhaus-Universität Weimar, en la cátedra de teoría e historia de mundos artificiales. Sus líneas de investigación incluyen teoría política, teoría estética, biopolítica e historia de las ciencias de la vida.

Natalia Ortiz Maldonado

Magister en ciencias sociales y políticas (Flaco-Argentina), y docente de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de Lanús (Argentina). Es becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), en el Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL-PIETTE). Sus trabajos se inscriben en una perspectiva interdisciplinaria donde convergen la teoría social y la filosofía política. Sus temas de interés son la immanencia, la biopolítica, las prácticas de resistencia, los saberes menores y la crítica cultural. Actualmente forma parte del proyecto de investigación "Políticas de la información y políticas de la vida" de la carrera de comunicación de la

Universidad de Buenos Aires y del proyecto "Mundos simbólicos, discursivos y representacionales en sociedades de estéticas masivas" del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de esa misma universidad.

Pablo Esteban Rodríguez

Doctor en ciencias sociales por la Universidad de Buenos Aires, magíster en comunicación y cultura de esa misma universidad y magíster en comunicación, tecnologías y poder por la Université de Panthéon-Sorbonne, Paris I (Francia). Es docente e investigador de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y de Flacso-Argentina. Es miembro del grupo editor de las revistas *Artefacto*, *Pensamiento sobre la técnica*, *Zettel* y *Arte de Pensamiento*. Sus líneas de investigación son la episteme sistémica y cibernética, las sociedades de control, la biopolítica de la información y la filosofía de Gilbert Simondon.

Carolina Rojas Lasch

Doctorante en sociología en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris (Francia). Miembro del Institut de Recherches Interdisciplinaires sur les Enjeux Sociaux (IRIS). Licenciada en trabajo social (Pontificia Universidad Católica de Chile), magíster en ciencias sociales (Universidad de Chile) y magíster en sociología de la École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris (Francia). Se ha desempeñado como docente en la Pontificia Universidad Católica de Chile, la Universidad Alberto Hurtado y la Universidad Bolivariana. Sus trabajos de investigación se orientan al estudio de la constitución de sujetos y subjetividades a partir del vínculo entre Estado e individuo. Particularmente ha profundizado en el estudio de las prácticas que se derivan de políticas sociales dirigidas a la pobreza y las diferencias culturales. Además ha realizado estudios y evaluaciones de políticas sociales tanto para el Estado chileno como para organismos internacionales.

Miguel Vatter

Doctor en filosofía de la New School for Social Research (Estados Unidos). Fue profesor de filosofía en la Ohio University (Estados Unidos) y profesor de ciencia política en la Northwestern University (Estados

Unidos) y en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente se desempeña como profesor titular de la Escuela de Ciencia Política de la Universidad Diego Portales (Chile). Sus áreas de interés principal son la historia y la teoría del republicanismo, la biopolítica y la teoría política. Es autor de *Between Form and Event: Machiavelli's Theory Political Freedom* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000). Fue coeditado con Horst Nitschack *Hannah Arendt: sobrevir al totalitarism* (Santiago: Lom, 2008) y es editor de *Crediting God: Sovereignty and Religion in the Age of Global Capitalism* (Nueva York: Fordham University Press, a publicarse en 2011). Actualmente está trabajando sobre un libro dedicado a Leo Strauss.